Gewalt und Kriegstheologie in der Hebräischen Bibel

schalom-bibliothek.org

edition pace 45 | Digitale Erstausgabe
Regal: Pazifisten & Antimilitaristen aus jüdischen Familien 16

Herausgegeben von Peter Bürger

In Kooperation mit: ‚Frieden wagen' e.V. (Lebenshaus Schwäbische Alb), Kuratorium ‚Abrahamskrone', Ökumenisches Institut für Friedenstheologie

Gewalt und Kriegstheologie in der Hebräischen Bibel

Ein Lesebuch der Schalom-Bibliothek

Mit Texten von Peter Bürger (Hg.),
Friedrich Erich Dobberahn, Jürgen Ebach,
Bruno Kern, Ansgar Moenikes, Bernhard Lang,
Thomas Nauerth, Egon Spiegel & Jochen Vollmer

edition pace | 45
Digitale Erstausgabe

Eine Gabe zum 65. Geburtstag
von Thomas Nauerth

Dieser Digitalversion des Online-Regals
www.schalom-bibliothek.org | www.lebenshaus-alb.de
folgt noch eine ISBN-Buchausgabe

2026

Peter Bürger (Hg.)

GEWALT UND KRIEGSTHEOLOGIE IN DER HEBRÄISCHEN BIBEL
Ein Lesebuch der Schalom-Bibliothek.
Mit Texten von Peter Bürger, Friedrich Erich Dobberahn,
Jürgen Ebach, Bruno Kern, Bernhard Lang, Ansgar Moenikes,
Thomas Nauerth, Egon Spiegel & Jochen Vollmer

edition pace (Gründungsreihe) Band 45
Regal: Pazifisten & Antimilitaristen aus jüdischen Familien | 16

Reihenherausgeber, Satz & Gestaltung: Peter Bürger
(https://www.schalom-bibliothek.org)

Umschlagmotiv: Menorah in Jerusalem, David mit dem
Kopf Goliaths (→ S. 194) | commons.wikimedia.org

in Kooperation mit ‚Frieden wagen' e.V.
(https://www.lebenshaus-alb.de)

Erscheinungsdatum: 23.04.2026

Inhalt

Vorwort des Herausgebers 7

GOTT – EIN „KRIEGSMANN“
ODER EIN „ZERSCHMETTERER DER KRIEGE“?
Zur Septuaginta-Übersetzung von 2. Mose 15,3 | März 2026
Friedrich Erich Dobberahn 11

EXEMPLARISCHE (CHRISTLICHE) AUSEINANDERSETZUNG
MIT DER VORSTELLUNG EINES GEWALTTÄTIGEN GOTTES
(Aus dem Werk „Gewaltverzicht“, 1982 – 1987/89)
Egon Spiegel 31

MONOTHEISMUS – QUELLE DER INTOLERANZ?
Das Alte Testament als Ausgangspunkt (JRP, 2009)
Ansgar Moenikes 111

NICHT DEN FRIEDEN, SONDERN DAS SCHWERT!?
Drängende Fragen an Texte, die von Gewalt sprechen
(2. ÖKT München | Vortrag im Zentrum Bibel“, 14.05.2010)
Jürgen Ebach 131

DAS BUCH DER KRIEGE
Eine kurze Lektüre der Bibel | 2011
Bernhard Lang 151

ISRAEL – VOLK, LAND UND STAAT IN BIBLISCHER SICHT
Vortrag, gehalten in Trossingen am 21.09.2012
Jochen Vollmer 175

GEWALT IM ALTEN TESTAMENT
– UNSER UNBEHAGEN UND UNVERSTÄNDNIS
(Aus: Festschrift für Kurt Willibald Schönherr, 2013)
Friedrich Erich Dobberahn 195

„DIE ERDE ABER WAR VOR GOTT VERDORBEN,
DIE ERDE WAR VOLLER GEWALTTAT" (GENESIS 6,11)
Gewalt und Gewaltlosigkeit als biblisches Schlüsselthema
(Aus: Imprimatur 2/2020)
Thomas Nauerth 233

PSALM 68 – VOM VERGEHEN DER FREVLER UND GEWALTTÄTER
(Bibel und Didaktik, 1. Oktober 2020)
Thomas Nauerth 255

„JAHWE IST EIN KRIEGER"
(Aus: „Den Krieg gründlich verlernen …", 2025)
Bruno Kern 261

KRIEG UND GEWALT IN DER BIBEL
Ein Widerspruch zur Friedensvision? | 2026
Ansgar Moenikes 269

„EIN VERSPRENGTES SCHAF WAR ISRAEL …" (JEREMIA 50,17)
Offenbarung jenseits von Staats- und Kriegstheologien
Peter Bürger 275

A n h a n g

Kleine Zeittafel 355
Bibelstellen zu Gewalt & Kriegstheologie | Textbeispiele 358
Ausgewählte Literatur (mit Kurztiteln) 379
Die Autoren 395

Vorwort des Herausgebers

Judentum ist keine ‚Rasse' oder Ethnie, sondern eine *Religion*. Diesen Sachverhalt soll das vom Herausgeber betreute Editionsprojekt einer „Schalom-Bibliothek" zu „Pazifisten und Antimilitaristinnen aus jüdischen Familien" nicht aus den Augen verlieren. Innerhalb unserer Reihe unterbricht deshalb gegenwärtig eine Trilogie zu grundlegenden religiösen Fragen bezogen auf ‚Krieg und Frieden' die Erschließung der Werke einzelner Autorinnen und Autoren: Zunächst konnten wir ein *„Lesebuch über die Friedensliebe der Rabbiner"* (Teil 1) veröffentlichen, das den in zwei Jahrtausenden waltenden pazifistischen Grundzug des überkommenen ‚rabbinischen Judentums' vermittelt.[1] Bereits vorbereitet wird in unserer Werkstatt ein Lesebuch *„Die Friedensbotschaft der Hebräischen Bibel"* (Teil 3), das noch bis zur Jahresmitte 2026 erscheinen soll. Der hier vorgelegte Band *„Gewalt und Kriegstheologie in der Hebräischen Bibel"* (Teil 2) ist hingegen einem Thema gewidmet, das in theologischen Kontexten oft nur als Gegenstand antijudaistischer Zwangsvorstellungen in den Blick kommt und wegen seiner Brisanz gerne gemieden wird.

Beim Feld ‚Gewalt- und Kriegskomplexe in Heiligen Schriften' denken die meisten Menschen hierzulande wohl ganz überwiegend sofort an die fundamentalistische Koran-Auslegung der ‚Islamisten' (oder generell an ‚*den* Koran'). Geradezu inquisitorisch wurden (werden) Muslime und ihre Vertretungen im öffentlichen Raum seit Beginn des neuen Jahrtausends immer wieder aufgefordert, sich von ‚Gotteskriegern' – die man ihren Reihen zuordnete – zu distanzieren. Gleichzeitig mussten (und müssen) sie erleben, dass Millionen muslimische Opfer, getötet von Militärs aus überwiegend noch christlich geprägten Ländern, vor dem Hintergrund einer rassistischen Weltbetrachtung als ‚Kollateralschäden' eines sogenannten

[1] Peter BÜRGER (Hg.): *Sei von den Schülern Aarons*. Ein Lesebuch über die Friedensliebe der Rabbiner. (= Pazifisten & Antimilitaristinnen aus jüdischen Familien, 16). Hamburg 2026; vgl. in unserer Reihe auch Simon BERNFELD (Bearb.): *Sittlichkeit als Grundforderung des Judentums*. Nach den Quellen: Gleichheit aller Menschen, Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Frieden, Universalismus | Auswahl. (= Pazifisten & Antimilitaristen aus jüdischen Familien, 12). Hamburg 2025.

Antiterrorkrieges abgehakt und vergessen wurden (werden). Die passenden Feindbilder zu diesem abgründigen Komplex gehörten – wie ich u. a. in der Studie *„Kino der Angst"* (2005/2007) zeige – schon vor vier Jahrzehnten zum Repertoire der unterhaltungsindustriellen Massenkultur. – Tötende Gewalt, so müssen wir schlussfolgern, gilt nur dann als verwerflich, wenn sie aus dem Kulturkreis der ‚Anderen' heraus ins Werk gesetzt wird. Nur in diesem Fall sind auch Opferzahlen und Opfergedächtnis von Interesse.

Die selektive Blickrichtung, welche die Gewaltfrage nur an den jüngsten Spross im abrahamitischen Kreis adressiert, hat allerdings schon lange jede Plausibilität verloren. Ein beträchtlicher Teil der Evangelikalen besonders in Nordamerika folgt einer abgründigen fundamentalistischen Bibelauslegung, ist förmlich versessen auf katastrophische Szenarien als Vorboten des Endes aller Tage und bekennt sich unverhohlen zu tötender Gewalt. Dieser ‚faschistoide Christenkomplex' plädiert für Theokratie und hegt keinerlei Skrupel, an einem Weltenbrand mitzuwirken. – Eine fundamentalistische Auslegung von Texten der Hebräischen Bibel, die z. T. mit archaischen Ausrottungsszenarien verknüpft sind, verfolgen sodann jene rechtsextremen Nationalreligiösen, die gegenwärtig die Regierungspolitik in Israel mitbestimmen.[2] Während die seit zwei Jahrtausenden tradierte rabbinische Richtung des Judentums sich durch eine ausgeprägte *Liebe zum Leben* (Biophilie) auszeichnet, huldigen diese – wiederum theokratisch ausgerichteten – Kräfte in ihrem öffentlichen Wirken einem regelrechten *Kult des Todes*[3] (u.a. Menschenerniedrigung als mediale Inszenierung, Foltervoten, politischer Feldzug für Hinrichtungen, Rassismus, Vernichtungsphantasien).

---

[2] Vgl. z. B. die letzten Abschnitte im Wikipedia-Eintrag ‚Amalekiter' (https://de.wikipedia.org/wiki/Amalekiter | Abruf zuletzt: 18.03.2026).

[3] Drastisch schrieb hierzu die Haaretz-Kolumnistin Yoana GONEN (Israel) Ende Februar 2026: *„Eine Gesellschaft, in der Tod und Gewalt zu einem Spektakel geworden sind. Hinrichtungen sind zu einem politisch aufgeladenen, aufregenden Horizont geworden, Galgenstricke zu modischen Accessoires, gefesselte Gefangene werden vor den Augen der Medien und des Ministers für nationale Sicherheit zur Schau gestellt. Auf den Hügeln des Negev sind Aussichtspunkte entstanden mit Blick auf das spektakuläre Panorama von Flugzeugen, die Bomben auf Menschen in Gaza abwerfen. Videos von brennenden Palästinensern lösen Reaktionen von Gelächter und Lust aus, und Krieg ist längst keine Bedrohung mehr, sondern ein nationales Hobby"* (hier zitiert nach Moshe ZUCKERMANN: https://overton-magazin.de/top-story/israels-kriegsluesternheit).

Es fehlt nicht an *jüdischen* Kritiker:innen einer fundamentalistischen und politischen Instrumentalisierung der Hebräischen Bibel. Die vorliegende Sammlung erschließt indessen nur Betrachtungen von *Christen* zu Texten in den Heiligen Schriften, die seitens gewaltaffiner religiöser Extremisten rechtfertigend herangezogen werden. Es handelt sich um Ausführungen von neun Theologen aus beiden großen christlichen Konfessionen, darunter sechs ‚Alttestamentler' – vertreten sind leider nur Männer. Die Beiträge zeichnen sich bezogen auf den Gesamtumfang der Veröffentlichung überwiegend durch eine fachwissenschaftliche Ausrichtung aus, dienen zum Teil aber auch einer leutefreundlichen Darlegung des Themas für ein breiteres Publikum. Sie werden – abgesehen vom einleitenden Originalbeitrag aus der Feder von Friedrich Erich Dobberahn – gemäß ihrer Entstehungszeit in chronologischer Folge dargeboten. Dies eröffnet auch die Möglichkeit, Stationen der Entwicklung des Diskurses zu ‚Gewalt und Bibel' kennenzulernen. Der sehr lange Auszug aus einem Buch von Egon Spiegel (→S. 31-109) führt im Überblick nicht nur in grundlegende Fragestellungen des Themenfeldes ein, sondern gewährt uns als „exemplarische Auseinandersetzung mit der Vorstellung eines gewalttätigen Gottes" Einblicke in Forschung und Debattenton der 1980er Jahre.[4] Sämtliche Autoren der im Band versammelten Texte betrachten die Hebräische Bibel bzw. das ‚Alte Testament' (AT) als unverzichtbaren Bestandteil des in ihrem ‚Bekenntnis' geltenden Bibelkanons. Der projüdische Ausgangspunkt in allen Betrachtungen ist unstrittig. Nicht wenige Leserinnen und Leser, die jeglicher Religion oder insbesondere den jüdischen wie christlichen Überlieferungen fernstehen, werden viele Ausführungen vermutlich als ‚Apologien des Alten Testamentes' bewerten.

Ein herzlicher Dank sei allen Beteiligten für die Textgaben zu dieser Sammlung ausgesprochen – und Erich Dobberahn zudem für freundschaftlichen Zuspruch bei der Arbeit. Als Herausgeber möchte ich in diesen einleitenden Anmerkungen nicht schon tiefer in das eigentliche Thema einsteigen. Wer meinen theologischen Standort

[4] In jenem Jahrzehnt wurde die Entkirchlichung im deutschen Sprachraum trotz des weit fortgeschrittenen Traditionsabbruchs bei der Jugend in der Öffentlichkeit erst ansatzweise wahrgenommen; im Vergleich zu heute stand der theologischen Literaturproduktion auch noch ein nennenswertes, sehr kirchlich sozialisiertes Lesepublikum gegenüber.

und meine Sichtweisen bezogen auf den Gegenstand der Sammlung kennenlernen möchte, sei auf den abschließenden Beitrag im Lesebuch (→S. 275-353) verwiesen.

Die Hebräische Bibel ist etwas völlig anderes als ein Buch aus der Werkstatt eines einzelnen Autors. Sie ist ‚Buch der Bücher' auch im ganz wörtlichen Sinn: eine aus vielen – nach Form und Inhalt sehr unterschiedlichen, z. T. sogar gegensätzlichen – Werken mit Bedacht zusammengestellte ‚Bibliothek'. Ungezählte Menschen waren in einem Zeitraum, der sich fast über ein ganzes Jahrtausend erstreckt, an ihrem Werdegang beteiligt: betend, erzählend, dichtend, schreibend, überliefernd, übersetzend, redigierend, korrigierend, streichend, kombinierend, anreichernd, ausdeutend …, bewertend und auswählend (Kanon). Wer ganz allgemein nur von „*der* Bibel" spricht, der bleibt so vage oder nichtssagend wie jene, die von „*dem* Judentum", „*dem* Christentum" oder „*dem* Islam" reden. Wenn unter den Namen der drei abrahamitischen Religionen jeweils geradezu konträre, mithin sich einander ausschließende theologische Standorte anzutreffen sind – und solche ‚Pluralität' auch in den Heiligen Urkunden anzutreffen ist, so verbietet es sich von selbst, alles über einen Leisten zu ziehen. Andererseits dürfen unbequeme ‚Befunde' bezogen auf die abrahamitischen und andere Religionen in Bewertungen nie mit zweierlei Maß gemessen werden.

Selbst theologietreibende Frauen und Männer meiden überwiegend jene Anteile der kanonisierten Bücher, deren Lektüre unser Gemüt verdüstert statt es aufzuhellen. Zumal angesichts der rasanten ‚Säkularisierungs'-Vorgänge der Gegenwart kann eine vage Kenntnis biblischer Texte in der Leserschaft zumeist gar nicht mehr vorausgesetzt werden. Deshalb gibt es im Anhang dieses Lesebuches neben der Zusammenstellung von Sekundärliteratur (Auswahl) eine Abteilung mit beispielhaften bzw. zentralen „Bibelstellen zu Gewalt und Kriegstheologie" (→S. 358-378), die sich mit Hilfe der vorangehenden Beiträge sachgerecht einordnen lassen. Ein zufriedenstellendes Gesamtbild in der Darstellung liegt im Rahmen unserer ‚Trilogie' freilich erst dann vor, wenn auch der dritte Band (*„Die Friedensbotschaft der Hebräischen Bibel"*) erschienen ist.

Düsseldorf, im April 2026 Peter Bürger

Gott – ein „Kriegsmann“ oder ein „Zerschmetterer der Kriege“?

Zur Septuaginta-Übersetzung von 2. Mose 15,3

Friedrich Erich Dobberahn

Zur Diskussion stehen hier zwei Fundamental- oder Spitzensätze zu Krieg und Frieden aus dem Alten Testament und seinem Umfeld: der hebräische Fundamentalsatz der Kriegstheologie „Gott ist ein Kriegsmann“ (2. Mose = Exodus, Kap. 15, Vers 3), und der an derselben Schriftstelle stehende, von der Septuaginta (= LXX, s.u.) ins Griechische übersetzte, hierauf in direkter, rhetorischer Kontrastformulierung antwortende Fundamentalsatz der Friedenstheologie: „Gott ist ein Zerschmetterer der Kriege“. Dieser zweite Fundamental- oder Spitzensatz, ist unerwartet und unüblich, wohingegen das gängige, inzwischen aber allgemein als negativ empfundene Bild des alttestamentlichen Gottes als „Kriegsmann“, als Gewalt- und Rächergott, althergebracht ist. Ich bringe dafür ein Beispiel, das zugleich den gefährlichen Missbrauch aggressiver Gottesbilder im Krieg dokumentiert. Der in der Bibel sehr belesene Ernst Moritz Arndt (1769-1860) griff am Vorabend der Befreiungskriege gegen Napoleon I. für seinen „Schlachtgesang“ von 1810 auf einen Abschnitt aus dem Hesekielbuch (Kapitel 39, Verse 17-20) zurück, der die ganze grausige Wildheit des alttestamentlichen Kriegsgottes zeigt. Arndt dienten diese Verse des Propheten Hesekiel dazu, um mit seinem ungezügelten Franzosenhass[1] die preußischen Soldaten zum Krieg aufzuhetzen. Hesekiels Verkündigung (Kapitel 38-39) spricht von der endzeitlichen Schlacht bei Gog und der grauenhaften Vernichtung der Feinde Israels, deren bewaffnete Völkermassen vom Norden her auf die Berge Israels vorgedrungen sind:

[1] DOBBERAHN (2023), S. 275f.416f.901 (Anm. 473). 981f (Anm. 236). 987 (Anm. 277).

„Du aber, Menschensohn, so hat Gott gesprochen: Sage zu den Vögeln, zu allem, was Flügel hat, und allem Wildtier des Feldes: Sammelt euch und kommt, versammelt euch von ringsherum zu meinem Opfer, das ich euch schlachte, ein großes Opfer auf den Bergen Israels. Und ihr sollt Fleisch fressen und Blut saufen. Das Fleisch der Starken sollt ihr fressen, und das Blut der Fürsten der Erde sollt ihr saufen: der Widder, der Lämmer und der Böcke – Stiere, Mastvieh aus Basan sind sie alle. Und ihr sollt von meinem Opfer, das ich euch geschlachtet habe, Fett fressen, bis ihr satt seid, und Blut saufen, bis ihr trunken seid, und sollt an meinem Tisch satt werden an Rossen und Reittieren, an Starken und allen Kriegsleuten, spricht Gott."[2]

Indem Ernst Moritz Arndt in seinem „Schlachtgesang" diesen Hesekieltext, also das Motiv des endzeitlichen Kampfes des Guten gegen das Böse, aufnahm, stilisierte er den Befreiungskampf der Preußen gegen die Franzosen (hier „*Wälsche*" genannt) als eschatologisches Weltgericht. Der „deutsche Gott"[3], ein Gewalt-, Kriegs- und Rächergott, der hier als Drohkulisse gegen Deutschlands Feinde aufgebaut wird, habe die Deutschen zur Durchführung des Weltgerichts und der Welterlösung berufen. Arndt stilisierte damit implizit auch Napoleon I. als den endzeitlichen Gottesfeind, den Satan, den Großfürsten von Mesech und Thubal (Genesis 10, 2; Deuteronomium 3, 1-7):

„Zu den Waffen! Zu den Waffen!
Zur Hölle mit den wälschen Affen!
Das alte Land soll unser sein!
Kommt alle, welche Klauen haben,
Kommt, Adler, Wölfe, Krähen, Raben!
Wir laden euch zur Tafel ein!"[4]

---

[2] Übersetzung weitgehend nach ZIMMERLI (1979), S. 924. 937; zur Interpretation dieser Perikope s. DERS., ebd., S. 935 ff. 951 ff.

[3] ARNDT (1860), z. B. S. 247: „Deutsche Freiheit, deutscher Gott, / Deutscher Glaube ohne Spott, / Deutsches Herz und deutscher Stal (!) / Sind vier Helden allzumal."

[4] ARNDT (1860), S. 159; vgl. zur Motivik auch DERS., ebd., S. 216. 222. Ein anderes Beispiel für die Hereinnahme dieses Gottesbildes in ein Kriegsgedicht Arndts gegen die Franzosen ist „Die Leipziger Schlacht" von 1813, das auf Jesaja 63,1 ff zurückgreift; s. DERS., ebd., S. 275 f.

Nach diesem *einen* Extrembeispiel der Vorstellung Gottes als Kriegsgott, für das sich auch noch eine Menge anderer Parallelen im Alten Testament und in der Weltliteratur anführen lassen, erhebt sich nun doch die Frage, wie durchgängig und stimmig dieses Gottesbild vom „Kriegsmann" in der gesamten Bibel überhaupt ist. Neben dem LXX-Fundamentalsatz der Friedenstheologie *„Gott ist ein Zerschmetterer der Kriege"* gibt es in der Bibel natürlich zahlreiche, nicht nur neutestamentliche, sondern auch vor allem alttestamentliche „Gegentexte", Gegenstimmen, Richtigstellungen zugunsten der Auffassung, dass Gott eben *kein* Kriegsgott, sondern ein erklärter Friedensgott ist. Zu denken ist da vor allem an das „sanfte stille Brausen", das der Prophet Elias bei der Gotteserscheinung am Horeb hörte (1. Könige 19,12).

Diesem direkten Gegentext, dass Gott kein „Kriegsmann", sondern ein „Zerschmetterer der Kriege" ist, wollen wir uns nun zuwenden. Er steht, wie gesagt, *nicht* im hebräischen Urtext, sondern in der erst mehrere Jahrhunderte späteren *griechischen* Übersetzung des Alten Testaments, der LXX, in Exodus 15,3, also an genau derselben Stelle wie im hebräischen Alten Testament. Offenbar war es nötig, gerade hier und nicht an einer anderen Schriftstelle ohne Umschweife zu widersprechen. Der hebräische Urtext zu diesem Vers 3 „Gott ist ein Kriegsmann" lautet: *„'īš milḥāmāh"*[5], und dem setzt die LXX, eine im 3. Jahrhundert vor Christus von Juden für das hellenistische Judentum angefertigte *griechische* Übersetzung entgegen: „κύριος συντρίβων πολέμους" (= *„kýrios syntríbōn polémous"*[6]) = *„Gott ist ein Zerschmetterer der Kriege."* Dieser ebenso gewalttätig klingende Ausdruck kommt durch die hier rhetorisch angewandte, direkte Kontrastformulierung zu „Kriegsmann" zustande, was etwa der Tonlage unseres Slogans „Krieg dem Kriege!" entspricht. Die lateinische Wiedergabe dieses LXX-Verses durch die Walton-Polyglotte, die die wichtigsten antiken Übersetzungen des Alten Testaments synoptisch aneinanderreiht, lautet sinngemäß ebenso: *„Dominus conterens bella"*[7]: „Gott bekämpft (pt. praes. act.) die Kriege." Auch alle

[5] Ebenso im Codex Samaritanus; WALTON (1962), S. 291d: *„gibbōr bᵉ-milḥāmāh"* = „[Dominus] potens in proelio" = „Der Herr, mächtig im Streit." Zum Codex Samaritanus s. WÜRTHWEIN (1988), S. 53 ff.

[6] RAHLFS (1965, I), S. 111.

[7] WALTON (1963), S. 290d.

heute gängigen deutschen, englischen und französischen Übersetzungen der LXX geben den griechischen Originaltext in diesem kontrastierenden Sinn wieder: „Der Herr (ist jemand), der die Kriege zerschlägt"; „The Lord bringing wars to nought"; „Seigneur qui brise les guerres".[8]

Überschauen wir jetzt einmal das gesamte hebräische Alte Testament, so zeigt sich, dass ganz so neu und unerwartet die LXX-Aussage in Exodus 15,3 doch nicht ist. So heißt es etwa im hebräischen Urtext von Psalm 46, Vers 10: „[Gott] macht den Kriegen ein Ende in aller Welt, zerbricht Bogen, zerschlägt Spieße und verbrennt Wagen mit Feuer".[9] Also wieder: „Krieg dem Kriege!" Das landläufig irrige unisono-Bild des alttestamentlichen Gottes, der gemäß der durch Martin Luther[10] etablierten, nachweislich *falschen* Übersetzung derjenige ist, „der [die] Kriege *steuert*[11] in aller Welt", gerät auch hier ins Wanken. Dazu tragen auch andere alttestamentliche Aussagen zum Gottesbild bei, wenn die meist weniger bekannten Aspekte von Weiblichkeit und Mütterlichkeit Gottes betont werden, deren hebräische Bezeichnung etymologisch / lexikalisch zugleich mit Gnade, Mitleid und Barmherzigkeit zu tun haben.[12] Das alttestamentliche Gottesbild ist also weit differenzierter als man zunächst meint.[13] Und was die LXX und Exodus 15,3 betrifft, so gibt es außerdem ein paar weitere alttestamentliche Verse in der LXX, welche Gott – entgegen hebräischer Textvorlagen – als direkt kriegsvernei-

---

[8] KRAUS / KARRER (2010), S. 71; BRENTON (2003), S. 89b; LE BOULLUEC / SANDEVOIR (1989), S. 172, etc.

[9] Im Psalm 45, 10 (dort eine andere Zählung der Psalmen) verwendet die LXX für die Formulierung „den Kriegen ein Ende machen" (wörtlich: „gegeneinander aufhebt") ein anderes Verbum: „*antanairōn* [*polémous*]") (pt. praes. act.) statt „*syntríbōn* [*polémous*]".

[10] LUTHER (1948), S. 493 zu Psalm 46,10: „Der den Kriegen *steuert* in aller Welt."

[11] Hebr.: „*mašbīṯ*" = pt. hif'īl der Verbwurzel „*šāḇaṯ*" = „aufhören", im Kausativstamm (hif'īl): „machen, dass etwas aufhöre zu sein", „ihm ein Ende machen"; GESENIUS-BUHL (1962), S. 806a: „… dem Krieg" Ps. 46,10. Die falsche Übersetzung auch bei GUNKEL (1968), S. 197, LAMPARTER (1958), S. 235, WEISER (1979), S. 246 und KRAUS (1978), S. 495. SEYBOLD (1996), S. 188. 191 übersetzt das Wort „milḥāmōṯ" nicht mit „Kriege", sondern mit „Kriegswaffen", d. h. „… der die Kriegswaffen *vernichtet* bis zum Rand der Erde."

[12] Jesaja 42, 14; 46, 3f.5; 49, 10.15; 54, 10; Hosea 11, 9; BAUMANN (2006), S. 175 (zu Anm. 162); BÜRGER (2026), S. 46.

[13] RÖMER (1996), S. 7 ff.25.31 ff.77 ff; vgl. BAUMANN (2006), S. 62 f.

nend darstellen. So heißt es im hebräischen Original von Jesaja 42, Vers 13: *„Der Herr zieht aus wie ein Held, wie ein Kriegsmann kommt er in Eifer; laut erhebt er das Kampfgeschrei, zieht wie ein Held wider seine Feinde."* Aber auch hier, an dieser Stelle, ist es wiederum die LXX, die eingreift. Sie dreht den „Spieß" um: gegen den Krieg! und lässt den Propheten Jesaja mit gleicher Wortwahl wie in Exodus 15,3 verkünden: „Der Herr, Gott, zieht mit Macht heraus […] *und wird den Krieg zerschmettern*" („συντρίψει πόλεμον" = „syntrípsei pólemon").[14]

Zur LXX selbst ist hier nachzutragen, dass sie von jeher als die wichtigste und maßgebendste, jemals in der Menschheitsgeschichte veranstaltete Übersetzung des Alten Testaments angesehen wurde. Ihre Anfänge gehen bis auf ca. 300 v.Chr. zurück; die Endfassung ihres Standardtextes dürfte bei ca. 100 v.Chr. liegen.[15] Die LXX galt nach der alttestamentlich-apokryphen Legende, die im Aristeasbrief (3. Jh. v. Chr.)[16] erzählt und später von Philo von Alexandria (25 v. Chr. – 40 n. Chr.) fortgesponnen wurde[17], sogar als heilige Offenbarungsschrift.[18] Hier kurz der Hergang:

Der Bibliothekar der berühmten Bibliothek von Alexandria, Demetrios von Phaleron, überzeugt seinen königlichen Herrn, Ptolemäus II. Philadelphos (285-247 v. Chr.), davon, dass es auch das jüdische Gesetz, also der Pentateuch (die Fünf Bücher Mose), verdiene, in die königliche Bibliothek aufgenommen zu werden. Dafür müsse dieses Gesetzeswerk aber erst noch ins Griechische übersetzt werden. Der König stimmt diesem Anliegen und Vorhaben zu und entsendet zu Eleazar, dem amtierenden Hohenpriester in Jerusalem, Boten, unter ihnen auch den Aristeas, mit der Bitte, für die Übersetzungsarbeit in Alexandria geeignete Männer zur Verfügung zu stellen. Eleazar wählt daraufhin 72 Gelehrte aus, je sechs aus einem der zwölf Stämme Israels, und schickt sie mit kostbaren Torahrollen ausgestattet nach Alexandria. Die Schriftgelehrten werden nach einem ehrenvollen Empfang bei Hofe durch König Ptolemäus II. auf

---

[14] RAHLFS (1965, II), S. 623; ELLIGER (1978), S. 242; BAUMANN (2006), S. 97; zum Futur s. KAEGI / BORNEMANN (1964), § 107, S. 93.

[15] WÜRTHWEIN (1988), S. 73 f.

[16] WENDLAND (1962), S. 7ff. 15ff. 19ff. 30f; RIESSLER (1966), S. 197ff. 208ff. 214ff. 230ff; MEISNER (1973), S. 45ff. 61ff. 67ff. 83ff.

[17] In: PHILO VON ALEXANDRIA, De Vita Mosis, II, 25-44.

[18] Das Folgende nach: WÜRTHWEIN (1988), S. 59 ff.

die durch eine Landzunge mit dem Festland verbundene, abgeschiedene Insel Pharos geführt, wo sie den Pentateuch – in 72 Tagen! – ins Griechische übertragen. Die durch gegenseitigen Vergleich redigierte und im Wortlaut übereinkommend zum Abschluss gebrachte Übersetzung wird danach durch den Bibliothekar Demetrios der jüdischen Diaspora-Gemeinde Alexandrias vorgetragen und von ihr als „schön, fromm und genau" anerkannt. Der Bibliothekar Demetrios erklärt es daraufhin für rechtens, dass derjenige, der von dieser Übersetzung etwas hinzusetze, ändere oder fortlasse, verflucht werden solle. Die fertige LXX wird dann dem König vorgelegt; dieser bewundert den Geist des jüdischen Gesetzes und entlässt die 72 Schriftgelehrten mit reichen Geschenken in ihre Heimat.

Wie zu erwarten gewesen war, blieb es nicht aus, dass diese Geschichte auch legendarisch ausgeschmückt wurde. Philo von Alexandria, der einflussreiche jüdische Philosoph und Theologe, machte die LXX zu einer *Offenbarungsschrift* neben dem hebräischen Urtext, zu einem Werk göttlicher Inspiration, sowie die Übersetzer zu von Gott gesandten Propheten. Philo erzählt, dass die die 72 jüdischen Gelehrten aus Jerusalem, auf der Halbinsel Pharos in verschiedenen Einzelzellen völlig voneinander getrennt untergebracht und arbeitend, zu einer wunderhaften, wortwörtlichen Übereinstimmung – nicht nur der Fünf Bücher Mose, sondern sogar des gesamten Alten Testaments – gelangt wären. Es ist diese legendarische Überhöhung Philos, die schließlich auch die Hochschätzung der LXX nicht nur im Judentum, sondern auch in der christlichen Kirche hervorrief, wie etwa die Auffassung des Augustinus von Hippo (354-430 n. Chr.) belegt.[19] Soweit zur LXX.

Zur Klärung dieses für die alttestamentliche Friedensliebe und -ethik nicht unwichtigen Sachverhaltes, dass die Lesart der LXX hier zu einer diametral entgegengesetzten Sinngebung des hebräischen Fundamentalsatzes „Gott ist ein Kriegsmann" in Exodus 15,3 gelangte, ist es nun unumgänglich, die Ursprünglichkeit und Eigenständigkeit des LXX-Textes genauer zu überprüfen. Handelt es sich hier um eine authentische, dem Kontext von Exodus 14,14.25; 15,4ff absichtsvoll widersprechende, theologische Interpolation? Oder

[19] FOX (2017), S. 565 (Augustinus, *De Civitate Dei*, Buch XVIII, Kapitel 43); WÜRTHWEIN (1988), S. 107.

handelt es sich hier bloß um einen simplen Schreibfehler, eine seltsame, traditionsgeschichtlich nicht herleitbare Textkorruption, oder gar um ein eigensinniges Falschverständnis heutiger Exegeten? Dazu benötigen wir drei Schritte (I – III), bevor wir zu Schlussfolgerungen (IV) über die Ursprünglichkeit und Eigenständigkeit der LXX-Version gelangen können.

I. |

Zunächst, in einem *ersten* Schritt, wollen wir zum Vergleich und zur lexikalischen Text-Überprüfung einen Blick auf die anderen antiken Übersetzungen dieses Verses werfen, die in der Walton-Polyglotte präsentiert und ins Lateinische übersetzt wurden.[20]

Der *Targum Onqelos* (vgl. Nehemia 8,8; Standardtext um das 5. Jh. n.Chr.)[21], der von jüdischen Schriftgelehrten aus dem hebräischen Urtext für die nicht mehr hebräisch sprechenden Juden ins Aramäische übersetzt wurde, schreibt: „*ywy mārē niṣḥān-qᵉrābayyā'*" = „Yhwh [ist] Herr des Sieges von Kriegen", d.h. ist ein in Kriegen siegreicher Herr.[22] Walton übersetzt in Latein: „*Dominus est victor bellorum*"[23] = „Gott ist Sieger der Kriege", d.h. „Sieger in Kriegen". Wäre hier „*Besieger*" (wie „Zerschmetterer von Kriegen") gemeint, müsste *niṣḥān* (= „Sieger") eher partizipial im aramäischen Intensiv- oder Dopplungsstamm stehen: *mᵉnaṣṣāḥ* (‚pa''el' partizip praesens activ).[24]

Ganz ähnlich sieht es in der von den Targumim abhängigen *Peschitta*, der syrischen Übersetzung (5. Jahrhundert nach Christus; Anfänge 1. Jh. n. Chr.[25]) aus: „*māryā' ga(n)bbārā' wa-qᵉraḇṯānā'*"[26] = „Der Herr [ist] Held und Krieger"; Walton gibt diesen syrischen

[20] WALTON (1963), S. 290 ff; s.a. QUELL (1973), S. 26 (Textkritischer Apparat).
[21] WÜRTHWEIN (1988), S. 94 f.
[22] S. a. SPERBER (1959), S. 113 f; DALMAN (1960), § 35a, β, S. 174.
[23] WALTON (1963), S. 291b.
[24] DALMAN (1967), S. 275b; JASTROW (1967), S. 928a.
[25] WÜRTHWEIN (1988), S. 97 f; „***Pešīṯā'***" = „Die Einfache, Allgemeine".
[26] PROPP (1999), S. 472; der Originaltext ist bei WALTON, z. St., westsyrisch vokalisiert. Ich danke meinem Freund Dr. phil. Andreas Juckel (Idris syriacus), Münster, für seine Überprüfung meiner wissenschaftlichen Umschrift.

Vers mit „*Dominus gigas & bellator*“ = „Der Herr [ist] Gigant und Kriegsmann“ wieder.

Die *arabische* Version (ab dem 10. Jh. n. Chr; textus receptus = Standardtext erst im 13. Jh.), die wie die äthiopische und armenische in Teilen auch von der LXX, sowie dem Onqelostargum[27], der Peschitta (Syriaca) und anderen Vorlagen beeinflusst wurde und daher in allen Textteilen keine einheitliche Übersetzung darstellt[28], liest: „*'allāhu ḏū l-malāḥimi*“ (= „Gott, Herr der Kriege“); Walton übersetzt: „*Deus certaminum*“.[29]

Dem folgt auch die den hebräischen Text wiedergebende *Vulgata* – die Übersetzung des Hieronymus (348-420 n.Chr.), der des Hebräischen kundig den alttestamentlichen Urtext übertrug und deswegen sogar als „*falsarius*“ („Fälscher“) galt, weil er sich über die kanonisch gewordene Offenbarungsschrift LXX hinwegsetzte.[30] Er übersetzt: „*Dominus quasi vir pugnator*“ = Der Herr ist gleichwie ein kämpfender / kämpferischer Mann“[31], „*pugnator*“ heißt wörtlich: „Kämpfer, Streiter“.

Unsere Zusammenschau dieser antiken Versionen zeigt also, dass die weit überwiegende Übersetzungstradition zu Exodus 15,3 am originalen hebräischen Text, dem Fundamentalsatz aller Kriegstheologie: „Gott ist ein Kriegsmann“ (*'îš milḥāmāh*), festhält und sich nicht durch die ebenso als Offenbarungsschrift geltende LXX hat beeinflussen lassen. Vereinzelt hat es deshalb in der jahrhundertelangen handschriftlichen Überlieferung sogar Versuche gegeben, in den LXX-Text von Exodus 15,3 hineinzukorrigieren und diesen wieder am hebräischen Original auszurichten. Origenes (185 – 253 n. Chr.) verzeichnet in seiner Hexapla zu Exodus 15,3 die den LXX-Text „verbessernde“ Randnotiz „*anēr polémou*“ = „Kriegsmann“.[32] Damit ist der friedensethische Vorstoß der LXX-Version „Gott ist ein

---

[27] DALMAN (1960), S. 14.

[28] WÜRTHWEIN (1988), S. 112 ff.

[29] WALTON (1963), S. 291b.

[30] WÜRTHWEIN (1988), S. 107.

[31] S. a. WEBER (1969, I), S. 97a.

[32] FIELD (1875), S. 107: *Cod. VII, in marg. manu 2da* (= Randnotiz zweiter Hand, d. h. offenbar eine in Rücksicht auf den hebräischen Urtext nachträglich vorgenommene Korrektur); zur Hexapla des Origenes vgl. WÜRTHWEIN (1988), S. 66 ff. Die Randnotiz verzeichnen auch BROOKE / MCLEAN (1909), S. 203 (Fußnote zu Vers 3) und WEVERS (1991), S. 198 (ebenso Fußnote zu V. 3).

Zerschmetterer der Kriege“ in der Überlieferung des Verses Exodus 15,3 *singulär* geblieben und hat sich auch nicht durch Übernahmen in andere Übersetzungen des hebräischen Alten Testaments, die unabhängig voneinander erst nach der LXX entstanden sind (Aquila, Symmachus, Theodotion), durchgesetzt. Dasselbe gilt auch für die wiederholten Rezensionen der anderen antiken Übersetzungen.

II. |

In einem *zweiten* Schritt beschäftigen wir uns noch etwas eingehender, und zwar traditions- und redaktionsgeschichtlich, mit dem in der LXX formulierten Fundamentalsatz der Friedenstheologie. Es existieren nämlich außerdem – neben den kriegsverneinenden LXX-Varianten in Exodus 15,3 und Jesaja 42,13[33] – *zwei* weitere bemerkenswerte Textstellen, die sich mit eben demselben griechischen Wortlaut „Gott [ist] ein Zerschmetterer der Kriege (*kýrios syntríbōn polémous*)“ in der LXX befinden. Diese intertextuelle Tatsache liefert das ausschlaggebende Argument dafür, dass die LXX-Variante in Exodus 15,3 nicht auf einem simplen Schreibfehler, auf einem Missverständnis oder auf einer bloßen Textkorruption beruht, sondern historisch, traditions- und redaktionsgeschichtlich herleitbar ist. Wir finden diese Textstellen in der LXX-Übersetzung des hebräisch nicht mehr erhaltenen Buches Judit, das zu den sog. alttestamentlichen Apokryphen gehört. Die Entstehungszeit dieses Buches ist nicht vor 160-150 v. Chr. anzusetzen, wie verschiedene Anklänge an Daniel, Kap. 2-3 und literarische Abhängigkeiten von den Makkabäerbüchern beweisen.[34] Die beiden wortwörtlichen Übereinstimmungen mit Ex. 15,3 finden sich im Kap. 9,7 und Kap. 16,2a des Judit-Buches.[35] Wir zitieren die beiden Stellen nach der Übersetzung der Lutherrevision von 2017:

a) Aus dem Gebet Judits (Kap. 9,7-9.10b-11):

> *„Und siehe, die Assyrer sind groß geworden mit ihrer Streitmacht, sie sind emporgekommen mit Ross und Reiter, sie haben sich gebrüstet mit*

[33] Zu Psalm 46, 10 und LXX 45, 10 s. o. Anm. 9.
[34] LÖHR (1962), S. 148; ZENGER (1981), S. 442 f.
[35] RAHLFS (1965, I), S. 989. 1000; vgl. zur Interpretation BAUMANN (2006), S. 97.

der Kraft ihres Kriegsvolks, haben ihre Hoffnung gesetzt auf Schild und Speer, Bogen und Schleuder, aber sie haben nicht erkannt: Du bist der Herr, der die Kriege zerschlägt! *‚Herr' ist Dein Name.* […] *Sieh' an ihren Hochmut! Gieß' aus Deinen Zorn über ihre Häupter! Gib meiner schwachen Hand die Kraft, zu tun, was ich vorhabe.* […] *Brich ihren Hochmut durch die Hand einer Frau! Denn nicht in der Übermacht liegt Deine Kraft, und Deine Herrschaft ruht nicht auf den Starken, sondern Du bist ein Gott der Erniedrigten, ein Helfer der Geringen, ein Beistand der Schwachen, ein Beschützer der Verachteten und ein Retter der Hoffnungslosen!"*[36]

b) Aus dem Hymnus der Judit (Kap. 16,1-2):

„Spielt meinem Gott mit Pauken,
singt meinem Gott mit Zimbeln!
Lasst Ihm erklingen Psalm und Lobgesang,
erhöht und ruft an Seinen Namen!
Denn der Herr ist ein Gott, der die Kriege zerschlägt!
Denn Er führte mich heim in sein Lager inmitten des Volkes,
und entriss mich aus der Hand meiner Verfolger."[37]

An dem hier zuletzt zitierten Hymnus der Judit fällt nun in traditionsgeschichtlicher Hinsicht auf, dass er als Ganzes motivmäßig vom Mose-Siegeslied in Ex. 15 deutlich inspiriert ist. Der Einfluss des Exoduskapitels 15 ist hier derart stark, dass mit dem Motiv der „Verfolger" (vgl. Exodus 14,8.17.28; 15,9) sogar die Szenerie des Juditbuches verlassen wird.[38] Auch wenn der Hymnus Judit 16,1b-17 mit Zitaten und Anspielungen derart ausgeweitet wird, so dass ganze Textteile des Referenztextes (Exodus 15,1-18) nachgebildet werden[39], stellt der Folgetext des Judit-Buches trotzdem ein eigenständiges Werk, eine „neuerzählte"[40] Verlegung des Exodusgeschehens

[36] Übersetzung nach der Lutherrevision, JUBILÄUMSAUSGABE von 2017, S. 951b; ZENGER (1981), S. 494 f; LÖHR (1962), S. 157.
[37] LUTHER-JUBILÄUMSAUSGABE von 2017, S. 957b; ZENGER (1981), S. 517; vgl. LÖHR (1962), S. 163.
[38] LÖHR (1962), S. 147 f; ZENGER (1981), S. 517 f mit Anm. 2 (f).
[39] S. die detaillierte Darlegung bei RAKEL (2003), S. 228-295, inbes. S. 249 ff.
[40] RAKEL (2003), S. 259.

mit dem Thema der Gewaltunterbrechung in die Makkabäerzeit (s.u.) dar. Letztlich nicht nachweisbar bleibt allerdings, ob die spezielle, friedensethische Umdeutung Gottes, dass er kein „Kriegsmann", sondern ein „Kriegszerstörer" ist, in dieser pointierten Form auch schon für die *hebräische* Urfassung des Judit-Buches, die in der Forschung durch eine Fülle von Hebraismen im griechischen Text zweifelsfrei festgestellt worden ist[41], gegolten haben wird. Was sich aber mit Gewissheit feststellen lässt, ist, dass die griechisch formulierten Traditionen von Exodus 15, Jesaja 42 und Judit 9 und 16 miteinander zu tun haben. Der exakt derselbe Wortlaut deutet darauf hin. Zu fragen wäre lediglich, von welcher griechischen Ursprungsstelle aus – Exodus 15,3 oder Jesaja 42,13 oder Judit 9,7 und 16,2 – ein intertextueller und redaktioneller Einfluss auf die anderen Schriftstellen genommen wurde.

Die Datierung des Judit-Buches auf einen Zeitraum, der nicht vor der Makkabäerzeit und den Makkabäerkriegen (167-160 v. Chr.) liegen dürfte[42], veranlasst uns, es zunächst für wahrscheinlicher zu halten, dass in der Zeit der Makkabäerkriege der griechische Wortlaut in Judit 9,7 und 16,2 von der zeitlich wesentlich früher entstandenen LXX-Übersetzung zu Ex. 15,3[43] beeinflusst und von ihr her ins Judit-Buch herübergenommen wurde. Aber daneben ist auch zu bedenken, dass die Redaktion der End- oder Standardfassung der LXX erst gegen 100 v. Chr. erfolgte. Daher ist es nicht völlig auszuschließen, dass bereits in oder erst nach den Makkabäerkriegen – ursprünglich und zuerst beeinflusst insbesondere von Judit 16,2 – die Formulierung *syntríbōn polémous* zu Ex. 15,3 in die Spätredaktion und Standardversion des LXX-Textes interpoliert worden sein kann. Für die Wahl des Verbums „*syntríbō*" in der Makkabäerzeit könnte auch der Umstand sprechen, dass sich dasselbe Verbum ebenso im 1. Makkabäerbuch, Kap. 7, Vers 43 wiederfindet; dort heißt es im *passivum divinum*[44]: „die Streitmacht des Nikanor, [der gegen Judas Makkabäus kämpfte], wurde [von Gott] *zerschlagen* (συνετρίβη =

[41] LÖHR (1962), S. 147; ZENGER (1981), S. 430 f.

[42] Näheres dazu bei EISSFELDT (1964), S. 795 f; ZENGER (1981), S. 431.

[43] Die Anfänge der LXX lagen ja schon um ca. 300 v.Chr. (s. o. zu Anm. 15).

[44] Aor. Pass.; KAEGI / BORNEMANN (1964), § 107, S. 93; die passivische Formulierung vermeidet die Nennung des Subjekts, der hier der Gottesnamen wäre.

synetríbē").[45] Es handelt sich hier offensichtlich um die Anwendung einer etablierten Redeform.

Vollzog sich also die grundsätzliche friedensethische Neudefinition des alttestamentlichen Gottesbildes auch für den griechischen Text von Ex. 15,3 gerade in der Zeit der Makkabäerkriege? Und stammt daher auch der oben bereits zitierte Psalm 46, Vers 10 aus eben dieser Epoche, wie in der Tat bereits verschiedentlich in der wissenschaftlichen Exegese erwogen wurde?[46] Es gab außerdem gerade in dieser Zeit die eschatologische, endzeitliche Frömmigkeitsrichtung der Chasidim, der „Frommen", die den Makkabäerkriegen reserviert gegenüberstanden, diese Kriege lediglich als „kleine Hilfe" (Daniel 11,34) ansahen, das wirklich rettende Eingreifen, d. h. hier ein „Zerschmettern des Krieges", jedoch von Gott allein erhofften und erwarteten.[47] Der Hymnus der Judit, der sich als Ganzes wie eine literarische Transformation des Mose-Liedes (Exodus 15,1-18) in die Zeit unter der Herrschaft des Seleukidenkönigs Antiochus IV. Epiphanes (175-164 v.Chr.) und der Makkabäerkriege gibt[48], könnte also auch den direkten Widerspruch der LXX zur hebräischen Aussage in Exodus 15,3 und Jes. 46,10 veranlasst haben. Judit nimmt in der Rettungsgeschichte Israels die Stellung des Moses von Exodus 15,1-18 ein und verkündet in der friedenstheologischen, vermutlich chasidisch beeinflussten Umdeutung von Ex. 15,3 als ein weiblicher, „neuer, aktualisierter Mose"[49] mitten im Krieg die Überzeugung, dass der Krieg als politisches Mittel nicht dem Willen Gottes entspricht. Während im Exodus-Buch Gott Israel „durch die Hand Moses" rettet, geschieht die Rettung Israels im Judit-Buch durch die „Hand Judits" (Judit 16,5).[50]

---

[45] RAHLFS (1965, I), S. 1066; SCHUNCK (1980), S. 330; vgl. ZENGER (1981), S. 443; RAKEL (2003), S. 267 ff.

[46] Vgl. die Angaben bei GUNKEL (1968), S. 200; s. a. KRAUS (1978), S. 496.

[47] GUNNEWEG (1976), S. 158f. 163ff. 179; ebd., der Hinweis auf Daniel 11,34 auf S. 158.

[48] Im Judit-Buch wird die Epoche der „Assyrerherrschaft" als Symbol für die Unterdrückung Judas genommen, wobei außerdem die Babylonier, Assyrer und Perser nicht scharf voneinander unterschieden werden.

[49] RAKEL (2003), S. 259 f.

[50] RAKEL (2003), S. 249ff. 252ff.

III. |

Wir kommen damit zum *dritten* Schritt, zur Kritik an den textkritischen und alternativen exegetischen Erklärungsversuchen, mit denen man sich bemüht hat, diesen Fundamentalsatz der Friedenstheologie in der LXX-Fassung von Exodus 15,3 als Fata Morgana aus der Welt zu schaffen.

Ein probates Mittel ist in solchen Fällen immer die Annahme eines Schreibfehlers oder Übersetzungsirrtums. Auch Karl Elliger hat das in seinem Jesaja-Kommentar zur LXX-Variante bei Jes. 42,13 versucht.[51] So geht der Exodus-Kommentar von William Propp von der Möglichkeit einer simplen Buchstabenverwechslung in einem hebräischen Vorlagetext der LXX aus: mit der handschriftlich bezeugten Variante „*gibbōr milḥāmāh*" (= „Held des Krieges")[52] statt *'īš milḥāmāh* (= „Kriegsmann"). Propp vermutet, dass das Gīmel (ג = g) im hebräischen Wort „*gibbōr*" (= „Held [des Krieges]") mit dem mittleren Strich eines Šīns (ש = š, sch) verwechselt worden sei, woraus sich dann die Verbwurzel „*šāḇar*" (= vernichten) und im Satz das Partizip aktiv Qal „šōḇēr" = „Vernichter" ergeben hätte.[53] Dieser Erklärungsversuch ist freilich zu hypothetisch. Graphisch liegen die beiden Buchstaben Gīmel (ג = g) und Šīn (ש = š, sch) weit auseinander. Die Übersetzung der LXX „syntribōn" = „Zerschmetterer" setzte dann sprachlich auch eher das Partizip aktiv Pi''ēl (Intensivstamm) „mᵉšabbēr" im Vorlagetext voraus.[54]

Ein anderer Kommentator, Christoph Dohmen, nimmt mit dem Hinweis auf Exodus 14,14.25; 15,4ff an, dass die pazifistische Deutung des Verses einfach auf falscher Übersetzung des Griechischen beruhe, und vermutet hier ein eigensinniges Falschverständnis heutiger Exegeten. Man müsse nach dem Wortlaut von Exodus 14, 14.25; 15, 4ff („Der Herr wird für euch streiten … der Herr streitet für sie wider Ägypten … deine rechte Hand, Herr, zerschlägt den Feind …") das Griechische des LXX-Verses zu Exodus 15,3 mit „Der Herr schlägt *Schlachten*" wiedergeben.[55] Das griechische *syntríbōn polémous* mit der deutschen Redewendung „Schlachten schlagen"

[51] ELLIGER (1978), S. 242. 250.
[52] QUELL (1973), S. 26 (Textkritischer Apparat): Samaritanus, Peschitta (Syriaca).
[53] Nach PROPP (1999), S. 472.
[54] GESENIUS-BUHL (1962), S. 804b-805a.
[55] DOHMEN (2021), S. 347.

gleichzustellen, klingt hier allerdings nach Intervention durch einen philologisch unzulässigen Germanismus. Der LXX-Text sagt außerdem „Kriege" (*polémous*), nicht „Schlachten", wofür das Griechische ganz andere Vokabeln „zu Lande und zu Wasser" bevorratet. Schon ein Blick in den kleinen Deutsch-Griechischen Langenscheidt[56] genügt, um das herauszufinden.

Hören wir aber noch, was die Kommentatoren Alain Le Boulluec und Pierre Sandevoir sagen, die in ihrer Untersuchung „La Bible d'Alexandrie – L'Exode" zu dem entgegengesetzten exegetischen Ergebnis kommen, dass die LXX in messianischem Sinn die Konzeption Gottes als „Kriegsmann" zurückweise: „*LXX, à saveur messianique, rejette la conception d'un Dieu Guerrier*".[57] Auch wenn sich diese Zurückweisung der LXX, dass Gott ein „Kriegsmann" zu nennen sei, logisch infolge von Exodus 14,14.25; 15,4ff nicht in Umfeld und Kontext des Mose-Liedes einfüge, läge der LXX mit ihrer Umformulierung des Verses Exodus 15,3 vor allem daran, die *Messianität* des Gottes Israels, wie sie eben im Gebet der Judit formuliert wird (Judit 9,11), zu verkündigen. Gott sei deshalb kein „Kriegsmann", sondern ein Gott, der „die Kriege zerschlägt", weil er ein Beistand der Schwachen sei. Judit spricht es aus, indem sie Gott folgendermaßen besingt:

> „*Deine Herrschaft ruht nicht auf den Starken, sondern Du bist ein Gott der Erniedrigten, ein Helfer der Geringen, ein Beistand der Schwachen, ein Beschützer der Verachteten und ein Retter der Hoffnungslosen!*"

Es hat also offenbar auch mit der Messianität des göttlichen Eingreifens zu tun, wenn es im Hymnus der Judit (16,5f; vgl. 13,14) heißt, Gott habe die Gewalthaber nicht durch „Krieger, Göttersöhne oder Riesen", sondern „*durch die Hand einer Frau verworfen*." Man erinnert sich an die Typologie von David und Goliath (1. Samuel 17,31-51)[58], d. h. überhaupt an die Motivik des von Gott verliehenen Sieges der Schwachen über die Starken (1. Samuel 2,4; Joel 4,10; vgl. 1. Korinther 1,27; 2. Korinther 12,9f). Jetzt ist es nicht Gott als „Kriegsmann"

[56] GÜTHLING (1965), S. 299a: μαχη, αγων etc.
[57] LE BOULLUEC / SANDEVOIR (1989), S. 172.
[58] RAKEL (2003), S. 261ff. 270.

gewesen, der die assyrische Kriegsmacht – wie einst die pharaonische Heerschar – mit ungeheuren Gewaltmitteln zerschlägt (Exodus 14,14.25; 15,4ff), sondern ein Gott, der die Gewaltspirale – wie auch im Richterbuch durch Jaël (Ri. 4,21; 5,26) – durch eine einzelne, „schwache“[59] Frau „zerschmettern“ lässt. Da es sich hierbei um einen blutigen Politmord handelt, der friedenstheologisch nicht zu rechtfertigen ist, weil er die Gewaltspirale bloß weiter anheizt[60], darf das Judit-Buch nun nicht einfach nur idealisiert werden. Dem Selbstverständnis des Judit-Buches nach wird allerdings durch die Enthauptung des Holofernes (Judit 13,6 ff; vgl. 1. Samuel 17,51)[61] Judits Tat nicht zu einer Geschichte, die eine Gewalttat glorifiziert, sondern die eine Alternative des Widerstands gegen den Krieg darstellen soll. Das Buch Judit plädiert „für Widerstand, aber nicht für Krieg“[62], auch wenn es nach „Krieg dem Kriege!“ aussieht.

Insofern gehört diese alternative Einstellung doch noch in den umfassenden Zusammenhang, dass – gegenüber dem hebräischen Alten Testament – der LXX überhaupt eine generelle friedenstheologische, d. h. Antikriegs-Tendenz innewohnt, die durch einen gewissen Widerwillen gegen Gewalt zum Ausdruck kommt. Verschiedene Indizien wie das Motiv der „Hand Judits“ (s.o. Judit 9,9-10) deuten auf die für die LXX-Texte typische, hellenistisch-jüdische Zurückhaltung hin, mit welcher die Schilderungen eines direkten, massiv-physischen, oft kriegerischen Eingreifens Gottes in die Geschichte, wie das in den hebräischen Teilen des ATs üblich war (vgl. Exodus 15,6 im hebräischen Text[63]) vermieden wurden.[64] Diese Tatsache lässt sich als signifikant auch an einem Vergleich der hebräischen „Gott-und-Gewaltverben“ zur sprachlichen Umsetzung in der LXX beobachten. Bereits hier lässt sich eine deutliche Abschwä-

[59] Der in Judit 16,5 gewählte griechische Ausdruck „θηλεία“ (= „tēleía“) bedeutet zugleich „weiblich“ und „schwach“; LIDDELL & SCOTT (1968), S. 798b; RAHLFS (1965, I), S. 1000.

[60] Dies zeigen höchst eindrücklich die jüngsten Ereignisse im Iran vom 28. Februar 2026.

[61] Zu Holofernes s. ZENGER (1981), S. 457 f, Anm. zu Judit 2,4.

[62] RAKEL (2003), S. 271 f.

[63] Während in Exodus 15,6 (auch LXX!) Gott *selbst* mit „seiner rechten Hand“ Israel vor den Ägyptern rettet, geschieht die Rettung Israels durch „die Hand Judits“ (Judit 16,5).

[64] RAKEL (2003), S. 258.

chung registrieren, die sich durch eine offenbar „andere Zuschneidung des Gottesbildes“ und damit durch eine feststellbare „Zurückdrängung der physischen Aktionsweisen Gottes“ in der LXX ergeben haben könnte.[65]

IV. |

Wir kommen damit zur Schlussfolgerung: Nach allem neige ich dazu, im Hinblick auf die oben bereits zitierten biblischen und alttestamentlich apokryphen Parallelen, die pazifistische Interpolation im Moselied von Exodus 15 in der LXX als *authentische und intertextuell*[66] sich ergeben habende Kundgebung der Friedenstheologie anzusehen und nicht auf einen simplen Schreibfehler oder ein sprachliches Missverständnis zurückzuführen. Der Grund für diese Annahme liegt auch in der Tatsache begründet, dass der LXX-Gesamttext in seiner enorm verwickelten Überlieferungsgeschichte[67] nachgewiesenermaßen zu erheblichen Teilen auch auf sog. „Vulgär-Traditionen“ hebräischer und griechischer Vorlagen zurückgeht, die ebenfalls unter den Diaspora-Juden Alexandrias im Umlauf waren. Die Handschriftenkunde zeigt im Vergleich auch anderer antiker Manuskripte, dass nicht selten auch schriftgelehrte Reminiszenzen als direkte Interpolationen oder als Randnotizen oder kurze Marginal-Kommentare erläuternder, korrigierender oder theologischer, dogmatischer Natur in die Spalten des Haupttextes hinein übernommen werden konnten. So wird sich das auch mit der „Exodus-Judit“-Tradition zugetragen haben können. Auch mündliche Überlieferungen vermochten auf diese Weise Einfluss zu nehmen und textlich nachzuwirken. Außerdem ist zu bedenken, dass die allmähliche Festlegung auf eine verbindliche, kanonische Textfassung der LXX etwa um 100 v. Chr. dazu führte, dass Handschriften, die Vorstufen entsprachen und als nicht völlig korrekt galten, aus dem Verkehr gezogen wurden, wodurch uns auch viele andere interessante und überraschende Varianten verloren gingen.[68] Ein Phänomen, das auch für die Kodifizierungen anderer Heiliger Schriften wie z. B. die

[65] MICHEL (2003), S. 74-106. 158 ff; vgl. dazu BAUMANN (2006), S. 59 ff.
[66] Zur Definition s. RAKEL (2003), S. 8-40.
[67] WÜRTHWEIN (1988), S. 71 ff.
[68] WÜRTHWEIN (1988), S. 14.

des Qur'āns eine beträchtliche Rolle spielt.[69] Während der Standardtext der Biblia Hebraica ab dem 2. Jahrhundert n. Chr. sehr konstant geblieben ist, gingen die Septuaginta-Handschriften noch Jahrhunderte später weit auseinander.[70] Unser Ergebnis lautet also: Es ist „technisch" wie „historisch" und „theologisch" durchaus möglich, dass wir dieser im Ganzen reichhaltigen intertextuellen Theologie und Handschriftenüberlieferung auch die hier in Exodus 15,3 (LXX) erhaltene kostbare Variante, einen Fundamentaltext, ein Juwel der Friedenstheologie und -Hoffnung: „Gott [ist] ein Zerschmetterer der Kriege", zu verdanken haben.

LITERATURVERZEICHNIS

ARNDT, Ernst Moritz: Gedichte – Vollständige Sammlung, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1860.

BAUMANN, Gerlinde: Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006.

BRENTON, Sir Lancelot C. L. (Ed.): The Septuagint with Apokrypha: Greek and English, Hendrickson Publishers, Peabody (Mass.), 2003.

BROOKE, Alan England, B.D. / MᶜLEAN, Norman, M.A.: The Old Testament in Greek, Part II: Exodus and Leviticus, At the University Press, Cambridge, 1909.

BÜRGER, Peter (2026; Hg.): Sei von den Schülern Aarons – Ein Lesebuch über die Friedensliebe der Rabbiner, edition pace, Bd. 42, Hamburg, 2026.

DALMAN, Gustaf: Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch und Aramäische Dialektproben, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960.

DALMAN, Gustaf: Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Georg Olms, Hildesheim, 1967.

DOBBERAHN, Friedrich Erich: Deutsche Theologie im Dienste der Kriegspropaganda – Umdeutung von Bibel, Gesangbuch und Liturgie 1914-1918, zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht / Brill-Deutschland, Göttingen / Leiden, 2023.

DOHMEN, Christoph: Exodus 1-18, übersetzt und ausgelegt, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, hg. von Erich ZENGER, 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, Freiburg / Basel / Wien, 2021.

[69] NEUWIRTH (2010), S. 243 ff. 252 f. 256 ff.

[70] WÜRTHWEIN (1988), S. 77.

EISSFELDT, Otto: Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen, sowie der apokryphen und pseudepigraphenartigen Qumrān-Schriften, 3., neubearb. Aufl., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1964.

ELLIGER, Karl: Deuterojesaja, Kap. 40, 1-45, 7, Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. XI, Teilband 1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1978.

FIELD, Fridericus A.A.M. (Ed.): Origines Hexaplorum quae supersunt: sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum, Fragmenta, Tomus I: Prolegomena, Genesis – Esther, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1875.

FOX, Robin Lane: Augustinus – Bekenntnisse und Bekehrungen im Leben eines antiken Menschen, aus dem Englischen von Karin SCHULER und Heike SCHLATTERER, Klett-Cotta, Stuttgart, 2017.

GEMOLL, Wilhelm / VRETSKA, Karl: Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, 9. Auflage, G. Freytag Verlag / Hölder-Pichler-Tempsky, München / Wien, 1965.

GESENIUS, Wilhelm / BUHL, Frants: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Springer Verlag, Berlin/Göttingen/Heidelberg, 1962.

GÜTHLING, Otto: Langenscheidts Taschenwörterbuch der griechischen und deutschen Sprache, Zweiter Teil: Deutsch=Griechisch, Berlin/München/Zürich, 1965.

GUNKEL, Hermann: Die Psalmen, fünfte Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968.

GUNNEWEG, Antonius H. J.: Geschichte Israels bis Bar Kochba, Theologische Wissenschaft, Band 2, zweite, verb. u. erg. Aufl., Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1976.

JASTROW, Marcus: A Dictionary of the Talmudim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, Volume II, P. Shalom Pub., Brooklyn, N.Y., 1967.

KAEGI, Adolf / BORNEMANN, Eduard: Kurzgefasste griechische Schulgrammatik, 66. Aufl., Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1964

KRAUS, Hans-Joachim: Psalmen 1-59, Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. XV, 1, fünfte, grundlegend überarbeitete und veränderte Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1978.

KRAUS, Wolfgang und KARRER, Martin: Septuaginta Deutsch – Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. v., Deutsche Bibelgesellschaft, Zweite verbesserte Auflage, Stuttgart, 2010.

KAUTZSCH, Emil: Die Heilige Schrift des Alten Testaments, übersetzt und herausgegeben, Erster Band: 1. Mose bis Ezechiel, Dritte völlig neubearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen zu den einzelnen Büchern versehene Auflage, Verlag v. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1909.

LAMPARTER, Helmut: Das Buch der Psalmen, Bd. I, Psalm 1-72, Die Botschaft des Alten Testaments, Band 14, Calwer Verlag, Stuttgart, 1958.

LE BOULLUEC, Alain et SANDEVOIR, Pierre: La Bible d' Alexandrie – L'Exode, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par, Éditions du Cerf, Paris, 1989.

LIDDELL, Henry George & SCOTT, Robert / JONES, Sir Henry Stuart / MᶜKENZIE, Roderick: A Greek-English Lexicon, with a Supplement, at the Clarendon-Press, Cambridge, 1968.

LÖHR, Max: Das Buch Judith, in: KAUTZSCH, Emil: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments – Erster Band: Die Apokryphen des Alten Testaments, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962, S. 147-164.

LUTHER, Martin: Die Heilige Schrift nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, Neu durchgesehen (1914) nach dem vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß genehmigten Text, United Bible Societies, London and Edinburgh, 1948.

LUTHER-JUBILÄUMSAUSGABE: Die Bibel nach Martin Lutheres Bibelübersetzung, revidiert 2017 (500 Jahre Reformation), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2017.

MEISNER, Norbert: Aristeasbrief, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Band II, Lieferung 1, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1973.

MICHEL, Andreas: Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament, Forschungen zum Alten Testament, Bd. 37, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2003.

NEUWIRTH, Angelika: Der Koran als Text der Spätantike – Ein europäischer Zugang, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Berlin, 2010.

PROPP, William H. C.: Exodus 1-18 – A new Translation with Introduction and Commentary, The Anchor Bible, Doubleday, New York / London / Toronto / Sydney / Auckland, 1999.

QUELL, Gottfried: Biblia Hebraica Stuttgartensia, Fasc. 2: Exodus et Leviticus, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1973.

RAHLFS, Alfred: Septuaginta – Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit, Editio octava, Vol. I-II, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1965.

RAKEL, Claudia: Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, hg. v. Otto KAISER, Bd. 334, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 2003.

RIESSLER, Paul: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, 2. Auflage, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1966.

RÖMER, Thomas: Dieu obscur – Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament, Essais Bibliques, Vol. 27, Labor et Fides, Genf, 1996.

SCHUNCK, Klaus-Dietrich: 1. Makkabäerbuch, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Band I, Lieferung 4, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1980.
SEYBOLD, Klaus: Die Psalmen, Handbuch zum Alten Testament, Reihe I, Band 15, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1996.
SPERBER, Alexander (Ed.): The Bible in Aramaic, Vol. I: The Pentateuch According to Targum Onkelos, E. J. Brill, Leyden, 1959.
WALTON, Brian (Ed.): Biblia Sacra Polyglotta, Tomus Primus, hg. von der Akademischen Druck- und Verlagsanstalt, Graz (Austria), 1963.
WEBER, Robertus, OSB: Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, tomus I (Genesis – Psalmi), Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1969.
WEISER, Artur: Die Psalmen I, Psalm 1 – 60, Das Alte Testament Deutsch (ATD), Bd. 14, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979.
WENDLAND, Paul: Der Aristeasbrief, in: Emil KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Bd. II: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962.
WEVERS, William: Septuaginta – Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis, Vol. II, 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.
WÜRTHWEIN, Ernst: Der Text des Alten Testaments – Eine Einführung in die Biblia Hebraica, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1988.
ZENGER, Erich: Das Buch Judit, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Band I, Lieferung 6, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1981.
ZIMMERLI, Walther: Ezechiel – Kapitel 25-48, Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. XIII, Teilband 2, zweite, verb. u. erw. Aufl., Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1979.

Exemplarische (christliche) Auseinandersetzung mit der Vorstellung eines gewalttätigen Gottes

(Aus dem Werk „Gewaltverzicht“, 1982 – 1987/89)

Egon Spiegel

„Keine Deutung Jesu zweifelt daran, daß er Gottes Liebe und Erbarmen gepredigt und im Umgang mit den Menschen vorgelebt hat. Doch alle Deutungen nehmen diese Kunde vom Erbarmen und der Liebe Gottes nachher mehr oder minder zurück, indem sie Zorn und Gericht Gottes weiterhin als Möglichkeiten offenlassen.“[1] Kann das aber verwundern? Da ist nun einmal das Alte Testament, in dem wie in einem Spiegel „die Gewalttätigkeit der ganzen Welt und aller Zeiten aufscheint“, das „ständig von der Gewalt spricht“, „an etwa 600 Stellen“ davon handelt, „wie ein Volk, ein König oder ein einzelner über Menschen herfällt und sie vernichtet“, und das göttliche Strafgericht voll von Blutvergießen sieht.[2] Die Gewalttätigkeit im Gottesbild des Alten Testaments kann nicht weggeleugnet werden. So sieht es fast aus, „als habe Israel seinen Gott vor allem in Blut- und Gewalttaten wahrgenommen. … Es gibt Texte, die geradezu von einem Blutrausch Gottes sprechen. An ungefähr tausend Stellen des Alten Testaments ist davon die Rede, daß Jahwes Zorn entbrennt, daß er Gewalt androht, daß er Rache nehmen will. Daneben treten viele andere Texte, in denen er durch Menschen und Völker strafende Gewalt ausüben läßt, etwa hundert Stellen, in denen er ausdrücklich die Vernichtung von Menschen befiehlt, und etwa siebzig Stellen, an denen die böse Tat gewissermaßen selber ihre Nemesis

[1] A. V. BAUER, Gewaltverzicht Gottes. Anstoß zu einem Lernprozeß, Wuppertal 1972, S. 52.

[2] N. LOHFINK, Altes Testament. Die Entlarvung der Gewalt, in: N. Lohfink/R. Pesch, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz, Düsseldorf 1978, S. 188 f.

nach sich zieht, wobei jedoch oft im Zusammenhang deutlich ist, daß zugleich Gott es ist, der diesen schicksalsmächtigen Tat-Folge-Zusammenhang in Bewegung setzt. Und nicht nur Gott ist zutiefst in die Gewebe der Gewalt verstrickt, auch sein Kult ist voller Blut. …"[3] Diesem Faktum gilt es sich gerade vom Standpunkt des Gewaltverzichts zu stellen. Wird sich die oben versuchte Darstellung eines gewaltfreien Gottes aufrechterhalten lassen oder sich als überzeichnet, einseitig, ja völlig falsch erweisen?

Im Folgenden sollen einige jener Argumente auf ihre Stichhaltigkeit hin überprüft werden, die – vor allem von alttestamentlichen Textstellen ausgehend – zur Behauptung eines gewalttätigen Gottes ins Feld geführt werden. Dazu zählen die Vorwürfe, daß Gott das Böse und das Leid zulasse, ja damit sogar strafe; daß er Abraham aufgefordert habe, seinen Sohn Isaak zu opfern; daß er die ägyptischen Soldaten heimtückisch im Meer habe ertrinken lassen; daß er eine kriegerische Landnahme der Israeliten und die ihr nachfolgenden „Heiligen Kriege" befürwortet und unterstützt habe; daß er, unzähligen Rachetexten des Alten Testaments zufolge, bereit war, Rache zu üben an seinen Feinden und den Feinden Israels. Aus dem weitaus breiteren Spektrum klassischer Vorhaltungen göttlichen Gewaltgebärdens sollen diese Vorwürfe exemplarisch herausgegriffen und erörtert werden. Andere, die nicht weniger oft in die Diskussion geworfen werden und zur Verwirrung der Geister beitragen, müssen unberücksichtigt bleiben: so z. B. jene merkwürdige Erzählung, nach der Jahwe in der Nacht des Pascha alle Erstgeborenem „bei Mensch und Vieh" erschlagen haben soll (vgl. Ex 12,1-13,16), nachdem er zuvor bereits schreckliche Plagen übers Land gebracht hat (vgl. Ex 7,1-11,10); oder jener Massenmord in Bethlehem, der, wie Matthäus erzählt, anläßlich der Geburt Jesu durch Herodes geschehen konnte, ohne daß Gott eingegriffen hätte (vgl. Mt 2,16-18). In den meisten Fällen würde wohl eine kurze exegetische Information oder theologische Deutung genügen, um die Haltlosigkeit des mit dem Texthinweis verbundenen Gewaltvorwurfes aufzuzeigen.[4]

---

[3] Ebd. S. 189.

[4] In Kenntnis etwa eines Aufsatzes von H. GIESEN, Der verdorrte Feigenbaum – Eine symbolische Aussage? Zu Mk 11, 12-14.20f, in: Biblische Zeitschrift, N.F. 20 (1976), S. 95-111, würde beispielsweise Bertrand Russell heute höchstwahrschein-

Dieser Exkurs erreicht sein Ziel, wenn er vorsichtig werden läßt in der Verwendung von Textstellen, die auf den ersten Blick geeignet scheinen, Gott Gewalt anzulasten. Es genügt, wenn deutlich werden kann, daß mit zunehmender Problematisierung der betreffenden Texte die Schlußfolgerung, daß also selbst Gott Gewalt ausübe, wenigstens fragwürdig wird.

1. Die Übermacht des Ereignishaften – kein Argument für eine Gewalttätigkeit Gottes

Gegen einen Gott, von dem es heißt, daß er gut sei und das Beste für den Menschen wolle, lautet einer der gravierendsten Vorwürfe, daß er das Leid zulasse, ja sogar damit strafe.[5] Die Realität scheint die-

---

lich nicht mehr über die „seltsame Geschichte vom Feigenbaum" stolpern und ausführen: *„Das ist eine sehr eigenartige Geschichte, weil man dem Feigenbaum wirklich keinen Vorwurf machen könnte, daß es nicht die rechte Jahreszeit für Feigen war. Ich meinerseits kann nicht finden, daß Christus an Weisheit und Tugend ganz so hoch steht wie einige andere geschichtliche Persönlichkeiten."* B. RUSSELL, Warum ich kein Christ bin, Reinbek 7. Aufl. 1972, S. 31. So spricht vieles dafür, daß es sich bei der Verfluchung des Feigenbaumes um eine symbolische Aussage gehandelt hat; vgl. H. GIESEN, Der verdorrte Feigenbaum – Eine symbolische Aussage? Zu Mk 11,12-14.20f, in: Biblische Zeitschrift, N.F. 20 (1976), S. 95-111 und die Erörterung der Feigenbaumverfluchung als Zeichenhandlung Jesu durch M. TRAUTMANN, Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus, Würzburg 1980, S. 319-346, aber auch R. PESCH, Das Evangelium der Urgemeinde, Freiburg/Basel/Wien 1979, S. 131-133. Ebenso könnte *„die Begebenheit mit den Gadarener Säuen, wo es den Schweinen gegenüber gewiß nicht sehr nett war, die Teufel in sie fahren zu lassen, so daß sie den Hügel hinab ins Meer stürmten"* (RUSSELL S. 30), auch für Russell befriedigend erklärt werden. Für die meisten Fehlschlüsse dürfte die Bevorzugung eines völlig unangebrachten historischen Verständnisses vor der eigentlich naheliegenden adäquaten theologischen Deutung verantwortlich sein. Ein anderes Argument für die „Grausamkeit" Gottes, daß er nämlich seinen Sohn habe sterben lassen zur Sühne menschlicher Vergehen, greift G. BORNKAMM, Ist Gott grausam? – Über den Sühnetod Christi, in: W. Böhme (Hg.), Ist Gott grausam? Eine Stellungnahme zu Tilman Mosers „Gottesvergiftung", Stuttgart 1977, S. 55-74, auf. Im Falle schwieriger neutestamentlicher Texte versucht übrigens J. FERGUSON, The Politics of Love. The New Testament and Nonviolent Revolution, Cambridge (James Clarke) o.J., S. 28-40 Einzelerklärungen.

[5] „Eine sehr beliebte Deutung des Leidens im Alten Testament zielt darauf ab, Schmerz und Unglück als Zuchtmittel Gottes zu begreifen." G. GERSTENBERGER,

sem Vorwurf recht zu geben: neben Krankheit und Hunger, Unterdrückung, Streit, Folter, Terror und Krieg ereignen sich tragische Unglücksfälle, breiten sich Seuchen aus, werden Kinder mit körperlicher, geistiger oder psychischer Behinderung geboren und überkommen Naturkatastrophen wie Wind- und Sandstürme, Gewitter, Erdbeben und Vulkanausbrüche, Dürreperioden und Überschwemmungen ganze Landstriche und Völker: Ereignisse, die auch in der christlichen Gedankenwelt häufig genug interpretiert werden als Strafgerichte Gottes, die die jeweils Betroffenen aus eigener oder fremder Schuld auf sich ziehen. Zumindest erscheint Gott als der in seiner Unbegreiflichkeit Erschreckende – eine Erfahrung, der Reinhold Schneider mit den Worten Ausdruck gibt: „Man muß beten, auch wenn man es nicht kann. Ich kann sehr wohl beten für andere … Ich habe ein tiefes Bedürfnis danach; es ist das, was mich hält, was mich morgens in die Kirche ruft; für mich kann ich nicht beten; und des Vaters Antlitz hat sich ganz verdunkelt; es ist die schreckliche Maske des Zerschmeißenden, des Keltertreters; ich kann eigentlich nicht ‚Vater' sagen."[6] Eine solche Aussage muß stehenbleiben. Sie behält ihren Stellenwert auch angesichts des notwendigen Versuches, menschliche Leiderfahrungen nach ihren Ursachen zu befragen.

Dem gläubigen Verständnis erschließt sich – ungeachtet vieler hier nicht zu erörternder Einzelfragen – ein doppelter Zugang zum Problem. Einerseits: eine dem Menschen begegnende Übermacht des Ereignishaften, die als Leidzufügung erfahren wird, verweist auf eine einzelne und allgemeinmenschliche Sündhaftigkeit und Schwäche. Gerade im Blick auf die (noch zur Sprache kommende) „Solidarität Gottes mit dem leidenden Menschen" gilt es dabei mit dem Römerbrief zu verstehen, daß die Unheilslast der Menschen nicht einfach nur „die Ballung ihrer Tatsünden ist, sondern grundlegend ein Mangel an Gerechtigkeit vor Gott, der vom Ursprung der Menschheitsgeschichte her jedem einzelnen Menschenleben vorausliegt und deswegen nicht seinen Lebensanfang überschattet".[7] An-

---

Leiden im Alten Testament, in: G. Gerstenberger / W. Schrage, Leiden, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977, S. 9-117; 95.

[6] R. SCHNEIDER, Winter in Wien. Aus seinen Notizbüchern 1957/58, Freiburg 1958, S. 119.

[7] E. RUCKSTUHL, Die Unheilslast der unerlösten Menschheit im Blick des Neuen

dererseits: die Übermacht des Ereignishaften als des leidvoll Erfahrenen begegnet als ein solches, das „uns aus den vorgegebenen Strukturen der Wirklichkeit, theologisch gesprochen ‚von Schöpfung her', entgegentritt"[8].

Das selbstverschuldete nicht weniger als das durch die „Natur" zugefügte Leid sind Grundgegebenheiten dieser Welt. Was immer seine Ursache sein mag, Leid ist aus dieser Welt nicht wegzudenken, solange die Freiheit zur Entwicklung und zur Sünde in ihr sind. Leid ist so in dieser Welt präsent, als gehörte es dazu. Indem der Schöpfergott sein Werk in den Prozeß der Evolution hineingegeben und nicht auf einen Stand fixiert hat, ist auch so Leid aus Unglück und Versagen möglich geworden.[9] Das Werk, das sich nicht selbst genügt, vielmehr dynamisch offen ist, eben darum auch Liebe noch möglich sein läßt, verlangt dafür im Leid des Scheiterns auch seinen Preis.[10]

[…]

Beispiel Krieg: „Zum Teil bis in unsere Zeit hinein wird der Krieg als ein Schicksal verstanden, das von geheimnisvollen Mächten über die Menschen verhängt wird."[11] Bis in unser Jahrhundert hinein hat es Stimmen gegeben, „die den Krieg als direkte Fügung Gottes und die kriegsführenden Menschen als Werkzeuge in der Hand Gottes

---

Testaments, in: R. Schmid / E. Ruckstuhl / H. Vorgrimler, Unheilslast und Erbschuld der Menschheit, Luzern/München 1969, S. 45-113; 92.

[8] G. GRESHAKE, Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid, Freiburg/Basel/Wien 1978, S. 27. – Vgl. auch *Glaubensverkündigung für Erwachsene*. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Freiburg 2. Aufl. 1971, S. 546: „Das Elend in dieser Welt hat also eine doppelte Wurzel: die Sünde und das Werden der Welt." Vgl. auch W. SPARN, Leiden-Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem, München 1980; H. WIERSINGA, Leid: Herausforderung des Lebens. Auseinandersetzung mit einer Grundfrage, München 1982.

[9] Grundlegend zum Verhältnis von Freiheit und Determination: B. WELTE, Determination und Freiheit, Frankfurt 1969.

[10] Vgl. GRESHAKE, Preis.

[11] D. EMEIS, Wegzeichen des Glaubens. Über die Aufgabe der Katechese angesichts einer von Science und Technik geprägten Mentalität. Mit didaktischen Skizzen zu den Themen „Liebe und Geschlecht" und „Friede", Freiburg / Basel / Wien 1972, S. 217.

verkünden. Gott wird als Erklärungshypothese für das Kriegsgeschehen angegeben."[12] Doch Krieg ist „reine Menschensache"[13], wie uns die Kriegsursachenforschung bestätigen kann. Einer „mit den Methoden der Science arbeitenden Forschung" ist mittlerweile eine „weitgehende ‚Entmythologisierung' des Krieges gelungen": „Der Krieg stellt sich als ein zwar außerordentlich komplexes, aber doch zumindest in einer Mehrzahl von Aspekten erklärbares Geschehen heraus. Die Frage nach den Ursachen erweist sich auch hier als fruchtbar. Im Verlaufe der Erforschung der Kriegsursachen wird es immer unmöglicher, Gott als Ursache für Kriege in Anspruch zu nehmen."[14] Durch die mit dem Aufkommen der Science verbundenen „‚Entgötterung' bzw. ‚Entdämonisierung' des Krieges wird die Verantwortung des Menschen für seine Geschichte unverkürzt deutlich".[15] Kriege sind keine furchtbar über die Menschen hereinbrechenden Naturkatastrophen; Kriege werden von Menschen gemacht. Bevor mit dem Überfall auf Polen der Zweite Weltkrieg begann, hatte „Hitler seine Politik und seine Absichten zur Genüge öffentlich bekanntgegeben".[16] Mit Recht fragt darum auch Franz Jägerstätter angesichts dieses Krieges: „Ist denn aber dieser Krieg, den wir Deutschen schon fast gegen alle Völker der Erde führen, so auf einmal hereingebrochen wie vielleicht ein furchtbares Hagelwetter, dem man machtlos zusehen muß und höchstens noch beten kann, daß es, ohne allzu argen Schaden anzurichten, bald wieder aufhören möge?"[17] „Wenn der Winter kommt und wenn Krieg kommt, dann ist das eben zweierlei."[18] Der Winter ist ein Naturereignis, gegen das der Mensch machtlos ist, der Krieg aber entstammt seinem Herzen, seiner Schuld. „Mit anderen Worten: wenn der Winter kommt, dann liegt das in Gottes Entscheid und Verantwortung; aber wenn Krieg

---

[12] Ebd. S. 218; vgl. ebd.: „Diese Sicht fordert dann eine passive und aktive Ergebenheit in den Krieg."

[13] In Abwandlung des Buchtitels „Der Staat ist reine Menschensache" von K. KRÜGER.

[14] EMEIS S. 218.

[15] Ebd. S. 219.

[16] G. C. ZAHN, Er folgte seinem Gewissen. Das einsame Zeugnis des Franz Jägerstätter, Graz/Wien/Köln 1979 (unveränderter Nachdruck der im Jahre 1967 erschienenen Ausgabe), S. 140.

[17] Ebd.

[18] W. LÜTHI, Die Zehn Gebote. Ausgelegt für die Gemeinde, Basel 1950, S. 124.

kommt, dann sind wir verantwortlich dafür, und alles Hadern mit Gott über den Krieg ist letztlich doch nur ein unanständiger Versuch, die Frage der Schuld an den Kriegen von uns auf Gott abzuwälzen. Gott will nicht den Krieg, Krieg ist nicht Schicksal, sondern Schuld. Wir haben es schwarz auf weiß; es steht in den Zehn Geboten: Du sollst nicht töten. Gott will, daß wir leben."[19] „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein."[20]

[…]

[Illustration]

[19] Ebd. S. 124 f. – Dem widerspricht nicht die Existenz psychischer Mechanismen, die einerseits zwar Bedingung für kollektives Blutvergießen sind, die andererseits aber als solche erkannt und kultiviert werden können; vgl. z. B. R. GIRARD, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg/Basel/Wien 1983; ALAIN (Emile Auguste CHARTIER), Mars oder die Psychologie des Krieges, Frankfurt 1985; W. LEVI, Über die Ursachen des Krieges und die Voraussetzungen des Friedens, in: E. KRIPPENDORFF (Hg.), Friedensforschung, Köln 1974, S. 181-194.

[20] So die Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam; vgl. *Frieden wahren, fördern und erneuern*. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1981, S. 56.

2. „Wer andern eine Grube gräbt …" – Die Erklärung von Unheil nach dem Tun-Ergehen-Schema

In einer vieldiskutierten Untersuchung hat Klaus Koch darauf hingewiesen, daß hinter der biblischen Vorstellung eines vergeltenden Gottes die Einsicht steht, daß Guttat Heil und Sünde Unheil bewirkt.[21] Ein Großteil der Exegeten hat sich diesem Verständnis kritisch angeschlossen.[22] Im Rahmen einer Auseinandersetzung mit der Behauptung, daß vor allem der Gott des Alten Testaments ein recht gewalttätiger sei, dürfen die Untersuchungen Kochs zum sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben.

Die Erkenntnis, daß böses Tun auch böse Folgen nach sich zieht, hat in der Bibel eine lange Tradition: sie kann nach Koch (a) in den Sprüchen der altisraelitischen Weisheit ebenso nachgewiesen werden wie (b) bei den vor- und nachexilischen Propheten (hier ganz

---

[21] K. KOCH, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: ders, (Hg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, Darmstadt 1972, S. 130-180.

[22] Ob in dem von Koch herausgearbeiteten Tun-Ergehen-Zusammenhang eine „Besonderheit israelitischen Denkens" vorliegt (wie E. WÜRTHWEIN, Gott und Mensch in Dialog und Gottesreden des Buches Hiob, Tübingen 1938 [masch. Habil.], S. 41 – vgl. auch D. E. SKWERES, Das Motiv der Strafgrunderfahrung in biblischen und neuassyrischen Texten, in: Biblische Zeitschrift, N.F. 14 [1970], S. 181-197; bes. 196f – behauptet) oder nicht (vgl. H. GESE, Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit, in: KOCH [Hg.], Prinzip S. 213-235; 226); oder ob das Denken in Tun und Ergehen primitivem prälogischem Denken entspringt (vgl. H. Graf REVENTLOW, „Sein Blut komme über sein Haupt", in: KOCH [Hg.], Prinzip S. 412-431; 414) oder nicht (vgl. ebd. S. 431 und GESE, Lehre S. 227); ob damit das „Bibelverständnis in empfindlichem Maße geändert" wird (vgl. REVENTLOW, Blut S, 413) oder eine theologische Konzeption zum Ausdruck kommt, die jener eines Gottes als willkürlichen Richters weit überlegen ist (vgl. K. KOCH, Die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut, in: ders. [Hg.], Prinzip S. 432-456; 455f); ob die Tatsphäre als „Ding" gedacht werden kann; wo der Ursprung jenes Denkens in Tun und Ergehen liegt und wie es in Vergessenheit geraten konnte (vgl. KOCH, Vergeltungsdogma S. 174-176); wie Böses, das nicht Folge, sondern Anfangstat ist, überhaupt zustandekommen kann, ob Gott nicht dafür wenigstens Verantwortung trägt (vgl. K. H. FAHLGREN, Die Gegensätze von *sedaka* im Alten Testament, in: KOCH [Hg.], Prinzip S. 87-129; 128f); und was geschieht, wenn der Böse, wie es Ijob erfährt, straffrei ausgeht, der Gerechte aber leiden muß, und ähnliche Fragen mehr müssen hier unbehandelt bleiben (vgl. auch KOCH im Vorwort von DERS. [Hg.], Prinzip S. XI f).

besonders deutlich im Hoseabuch), erst recht im Psalter (c), doch auch in alten Sagen- und Geschichtsüberlieferungen (d).[23] Selbst in der Gegenwart zeugt ein bekanntes Sprichwort noch – in Anlehnung an Spr 26,27 – vom Wissen um die Folge bösen Tuns: „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein."[24] Mit dem Schicksal einer Biene versuchte Johannes Chrysostomus den Zusammenhang von Tun und Ergehen zu erklären: „Wisset ihr nicht, daß die Biene sterben muß, wenn sie andere mit ihrem Stachel verwundet? Durch dieses Tier belehrt uns Gott, daß wir den Nebenmenschen nicht kränken sollen, weil wir uns dadurch selbst den Tod zuziehen würden."[25]

---

[23] Vgl. KOCH, Vergeltungsdogma S. 131-160. – „Die Nichtexistenz eines Zusammenhangs von Verhalten und Ergehen der Menschen" wie sie von Kohelet (vgl. Koh 8,14; 9,2f; 9,11 und 3,11) in konsequenter Fortführung der Gedanken Ijobs vorausgesetzt wird, führt F. CRÜSEMANN, Die unveränderbare Welt. Überlegungen zur „Krisis der Weisheit" beim Prediger (Kohelet), in: W. SCHOTTROFF / W. STEGEMANN (Hg.), Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Bd. 1 (Altes Testament), München und Gelnhausen/Berlin/Stein 2. unveränderte Aufl. 1979, S. 80-104, bes. 83-88, auf die Tatsache zurück, daß mit dem Untergang Israels und seiner Einverleibung in Riesenreiche mit grundlegenden wirtschaftlichen Veränderungen die in den abgelösten segmentären, d. h. verwandtschaftlichen Strukturen verankerte Ethik der Solidarität und also auch die Erfahrung des Tun-Ergehen-Zusammenhanges verloren gegangen ist. „Die Welt und ihre Ordnung ist in der Tat vom kleinen Judäa, einer fremdbestimmten Provinz am Rand der Geschichte, nicht mehr durchschaubar, so wenig wie die Gründe für das wirtschaftliche Ergehen der Einzelnen", wobei die zunehmende Geldwirtschaft, die Abnahme der bäuerlichen Autarkie und damit der Bedeutung des Grundbesitzes sowie die hohe und unbeeinflußbare Steuer- und Abgabenlast „entscheidend" gewesen sein dürfte. (S. 88)

[24] Vgl. L. RÖHRICH, Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten, Band 1, Freiburg/ Basel/ Wien 3. Aufl. 1974; Stichwort *„Grube"*, S. 350 f.

[25] J. CHRYSOSTOMUS, Homilien zum 1. Thessalonicherbrief 10,3, zit. in: *Texte der Kirchenväter*. Eine Auswahl nach Themen geordnet, zusammengestellt und herausgegeben von A. HEILMANN unter wissenschaftlicher Mitarbeit von H. Kraft, Bd. 3, München 1964, S, 337. – Vgl. übrigens auch D. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. von E. Bethge, Hamburg 8. Aufl. 1974, S. 17: „Es gehört zu den erstaunlichsten, aber zugleich unwiderleglichsten Erfahrungen, daß das Böse sich – oft in einer überraschend kurzen Frist – als dumm und unzweckmäßig erweist. Damit ist nicht gemeint, daß jeder einzelnen bösen Tat die Strafe auf dem Fuße folgt, aber daß die prinzipielle Aufhebung der göttlichen Gebote im vermeintlichen Interesse der irdischen Selbsterhaltung gerade dem eigenen Interesse dieser Selbsterhaltung ent-

(a)

Daß Gott Vergeltung übt, d. h. menschliche Taten registriert und nach kasuistischer Beurteilung auf je besondere Weise selbst bestraft, „scheint" in den Sprüchen der altisraelitischen Weisheit am deutlichsten zutage zu treten. Doch bei genauer Durchsicht der in Frage kommenden Texte zeigt sich, daß zwar der bösen Tat Verderben für den Täter folgt, doch dieses nicht von Gott hervorgerufen ist. „Wer eine Grube gräbt, fällt selbst hinein, wer einen Stein hochwälzt, auf den rollt er zurück. Eine verlogene Zunge führt zum Zusammenbruch, ein heuchlerischer Mensch verursacht den Sturz." (Spr 26,27f) „Wer Rechtschaffene irreführt auf einen bösen Weg, der fällt in seine eigene Grube; die Schuldlosen aber erlangen Gutes." (Spr 28,10) „In der Sünde verstrickt sich der Böse, doch der Gerechte jubelt und freut sich." (Spr 29,6) Tun und Ergehen hängen nach diesen Sprüchen innerlich zusammen und müssen nicht erst nachträglich, wie es abendländischem Rechts- und Vergeltungsdenken entspricht, nach kasuistischer Betrachtung aufeinander bezogen werden.[26] Wo nach herkömmlicher Übersetzung von einer Vergeltung Gottes die Rede ist, ist nach Klaus Koch gemeint, daß Gott – im „Hebammendienst" sozusagen – „das vom Menschen angelegte zur völligen Entfaltung bringt", so wie in diesem Fall der guten Tat: „Hat dein Feind Hunger, gib ihm zu essen, hat er Durst, gib ihm zu trinken; so sammelst du glühende Kohlen auf sein Haupt, und der Herr wird es dir vergelten." (Spr 25,21f) „Daß das Schicksal des Menschen durch seine Tat entschieden wird", sagen zahlreiche Sprüche auch jüngerer Zeit: „Wer in der Gerechtigkeit feststeht, erlangt das Leben, wer dem Bösen nachjagt, den Tod." (Spr 11,19) „Wer Gutes erstrebt, sucht das Gefallen Gottes; wer nach dem Bösen trachtet, den trifft es." (Spr 11,27) „Die Furcht der Gerechtigkeit ist ein Lebensbaum, Gewalttat raubt die Lebenskraft. Wird dem Gerechten vergolten auf Erden, dann erst recht dem Frevler und

---

gegenwirkt. Man kann diese uns zugefallene Erfahrung verschieden deuten. Als gewiß scheint jedenfalls dies aus ihr hervorzugehen, daß es im Zusammenleben der Menschen Gesetze gibt, die stärker sind als alles, was sich über sie erheben zu können glaubt, und daß es daher nicht nur unrecht, sondern unklug ist, diese Gesetze zu mißachten." Bonhoeffer spricht in diesem Zusammenhang von einer „immanenten Gerechtigkeit". (ebd.)

[26] KOCH, Vergeltungsdogma S. 133f.

Sünder." (Spr 11,30f) Daß dabei Jahwe auf menschliche Taten achtet, widerspricht keineswegs der Vorstellung einer „schicksalsentscheidenden menschlichen Tat".[27] Jahwes Handeln ist zu verstehen als ein „In-Kraft-Setzen und Vollenden des Sünde-Unheil-Zusammenhangs bzw. des Guttat-Heil-Zusammenhangs".[28] „… die Folge der Tat und das ihr antwortende Handeln Jahwes sind … eins. … Jahwe setzt in Kraft, was der Mensch angelegt hat … Jahwe wendet dem Menschen zurück, was seiner Tat entspricht."[29] Nichts anderes meint Spr 24,12 b, den Klaus Koch folgendermaßen übersetzt: „Der deine Seele (*näpaš*) bewacht, er weiß es, er wendet dem Menschen zurück (*hešîb*) die Entsprechnis seiner Tat."[30]

(b)

Weniger mit dem Blick auf den Einzelnen als auf das Geschick des Volkes und mit besonderer Betonung eines Eingreifens Gottes legen auch die vor- und nachexilischen Propheten „allen Nachdruck darauf, daß zwischen menschlichem Tun und menschlichem Ergehen eine enge Beziehung besteht". „Denn sie säen Wind, und sie ernten Sturm" (Hos 8,7 a) wendet dasselbe Schema an, hier wie auch in Spr 11,18.30 im Bild von Ernte und Saat.[31] Auch nach Hosea[32] überläßt Jahwe die Menschen den Auswirkungen ihrer Tat. Am Täter sucht er die Tat heim; von einer Strafe ist jedoch auch hier nicht die Rede.[33] Vor Ephraims Verstrickung ist Jahwe selbst sogar ratlos (vgl. Hos 7,1f); „unentrinnbar umgeben die dingähnlichen, raumhaften Taten das Volk, so daß selbst Jahwe hilflos zusehen muß".[34] Nicht vom

---

[27] Ebd. S. 137.
[28] Ebd. S. 137f.
[29] Ebd. S. 139.
[30] Ebd.
[31] Ebd. S. 141. – Im (hinduistischen) Karman-Gesetz heißt es übrigens ähnlich: „Was ein Mensch sät, das wird er ernten." Vgl. M. K. GANDHI, Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit, Gladenbach 1977, S. 210. Dazu näher: M. VERENO, Karman. Betrachtungen zu einem Schlüsselbegriff des indischen Denkens, in: Kairos 23 (1981) 189-205.
[32] Vgl. auch H. W. WOLFF, Dodekapropheton. 1. Hosea, Neukirchen-Vluyn 3., verbesserte Aufl. 1976, S. 86, 103, 117f, 127, 130, 158, 182, 201, 261f, 281.
[33] KOCH, Vergeltungsdogma S. 142.
[34] Ebd. S. 143.

Gedanken an einen vergeltenden Gott, „sondern von der Auffassung schicksalwirkender Tat wird Hosea zu seiner Unheilsverkündigung gedrängt".[35] Doch scheint bei ihm auch ein Zweck des Unheils auf: Züchtigung, die in den Bund zurückführen soll.[36] Wie bei Hosea ist auch bei sämtlichen anderen Propheten kein „rechtlich bestimmtes Vergeltungsdenken" auszumachen.[37]

(c)

Deutlicher als im Psalter ist nirgends im Alten Testament die Auffassung von „schicksalsentscheidender Tat" vorausgesetzt. „Er gräbt ein Loch, er schaufelt es aus, doch er stürzt in die Grube, die er selber gemacht hat. Seine Untat kommt auf sein eigenes Haupt, seine Gewalttat fällt auf seinen Scheitel zurück." (Ps 7,16f; vgl. auch 9,16; 35,8; 57,7; 141,10 u.v.a.m.). Die Taten umgeben die Menschen wie ein Kleid: „Er zog den Fluch an wie ein Gewand … Er werde für ihn wie das Kleid, in das er sich hüllt, wie der Gürtel, der ihn allzeit umschließt …" (Ps 109,18f) Die Tat wird „zur machthaltigen Sphäre, die der Täter geschaffen hat und in der er nun gefangen ist".[38]

Die Mächtigkeit seiner eigenen Tat läßt Jahwe den Menschen spüren. „Bisweilen erscheint im ersten Glied eines parallelismus membrorum eine Aussage bloß über schicksalwirkende Tat, im zweiten Glied eine über Jahwes Mitwirkung 7,10; 38,4 vgl. Prov 13,21. Der Israelit kann ebensogut sagen, daß Jahwes Grimm einen Menschen ins Unglück stürzt wie dieses Menschen eigene Tat 38,4f."[39] Durch Jahwes Eingreifen kommt die Tat ans Licht (vgl. 37,6); seine Mitwirkung im Tat-Ergehen-Prozeß ist für den Psalmisten entscheidend.[40] Wenn Jahwe vergibt, dann kann allerdings die „innerweltlich dingähnliche Tatsphäre" auch vernichtet werden.[41] Daß Jahwe angerufen ist als Richter (vgl. 94,2) meint, daß er über die Entfaltung einer vom Menschen angelegten Geschichte wachen soll.[42] Auch für

[35] Ebd. S. 144.
[36] Ebd. S. 146.
[37] Ebd. S. 148.
[38] Ebd. S. 152.
[39] Ebd.
[40] Ebd. S. 152-154.
[41] Ebd. S. 154f.
[42] Ebd. S. 155.

die Psalmen gilt: „Von einer Vergeltungstheorie, nach der Jahwe dem Menschen für seine Tat gemäß einer Norm Strafe oder Lohn berechnet und als etwas Fremdes von außen an den Täter heranträgt, ist keine Spur zu bemerken."[43]

(d)

Auch für die alten Sagen- und Geschichtsüberlieferungen meint Koch, das Wissen um den Tat-Ergehen-Zusammenhang nachweisen zu können; z. B. Ri 9,23f; 1 Kön 2; 2 Sam 21 usw.[44] Auch in diesen Schrifttexten sind die Aussagen über Guttat-Heil-Verhaftung seltener als jene über Sünde-Unheil-Verhaftung, „weil man das Gute sehr oft von Jahwes alleinigem, voraussetzungslosem Handeln ableitete".[45]

---

[43] Ebd. S. 156. – Hinter einer Gruppe von Vergeltungstexten in den Psalmen steht nach C. WESTERMANN, Vergleiche und Gleichnisse im Alten Testament, Stuttgart 1984, S. 85, zwar das magische Tat-Folge-Denken; seiner Auffassung nach ist dies aber dem Denken und der Sprache der Psalmen fern.

[44] KOCH, Vergeltungsdogma S. 156-160.

[45] Ebd. S. 160. – Für das, was Koch „Auffassung von schicksalhafter Tatsphäre" nennt, prägte vor ihm K. H. FAHLGREN (1932) den Begriff „synthetische Lebensauffassung"; vgl. FAHLGREN. Fahlgrens Forschungen übrigens gaben erst Anstoß für die Untersuchung von Koch; vgl. KOCH, Vergeltungsdogma S. 161. Ob ein Verhalten gut und ein anderes schlecht ist, so glaubte Fahlgren herausgefunden zu haben, entscheide sich für den Israeliten zunächst allein an der Frage, ob es Gemeinschaft aufrechterhalte und fördere oder verderbe, ob mit, ob ohne Absicht. (FAHLGREN S. 127) Jedes Vergehen straft sich selbst, so führt Fahlgren aus, „indem es die Verbindung mit der Gemeinschaft abschneidet, und Unglück und Leiden sind ein sicherer Beweis dafür, daß das Gemeinschaftsverhältnis gestört ist". (S. 127 f) Weil Tat und Folge sich dermaßen entsprechen, kann ein einziges Wort beides zugleich bedeuten, wie beispielsweise *hamas* „Gewalttat", aber auch die „(eigene) Zerstörung". Eine solche Doppeldeutigkeit im Sinne von Tun und Ergehen kann an einer Reihe von Begriffen festgestellt werden. Dieser lexikalische Befund führte Fahlgren zur Entdeckung jener „synthetischen Lebensauffassung" (vgl. Zusammenfassung bei KOCH, Vergeltungsdogma S. 161). Erst mit dem Jahweglauben werden in immer größerem Umfang „die dem Gemeinschaftsverhältnis entspringenden Vorschriften auch im Verhältnis der Menschen zueinander auf Gottes Willen zurückgeführt, der schließlich der Grund und die Quelle aller auf Gemeinschaft beruhenden Forderungen wird. Gleichzeitig wird damit Jahwe auch zum Wächter über die Erfüllung dieser Forderungen und zum Rächer jedes Ungehorsams gegen dieselben." (S. 128) Erst damit „sind das Vergehen und seine Folgen zwei verschiedene Erscheinungen geworden, nämlich

Ob Israel durch alle Zeit, nicht nur in früher Schicht, eine „synthetische Lebensauffassung" (Fahlgren) bzw. „Auffassung schicksalwirkender Tatsphäre" (Koch) vertrat, ist unter den Exegeten zwar umstritten,[46] doch an der alten Position vom alles tragenden Vergeltungsprinzip halten selbst die Kritiker nicht mehr fest. 1957 schließt sich Gerhard von Rad der Neuorientierung an: „Hier wird das engstmögliche Korrespondenzverhältnis von Tat und Ergehen vorausgesetzt; es handelt sich um einen Prozeß, der Kraft einer allem Bösen ebenso wie allem Guten eigenen Mächtigkeit bis zu einem guten oder bösen Ende abläuft. Das hat Israel für eine Grundordnung seines ganzen Daseins gehalten, die Jahwe in Kraft gesetzt hatte und über deren Funktionieren er wachte."[47] Unter juridischer Fragestellung kommt Wolfgang Preiser zu ähnlichem Ergebnis: der Gedanke

---

Sünde und Strafe". (ebd.) „Wohl gehen noch beide Hand in Hand; aber ihre Identität ist aufgehoben." (ebd.) Nun schreibt der Gläubige es Jahwes Barmherzigkeit zu, daß er die Sünde nicht ins Unendliche wirken, d. h. das Gift, das – beispielsweise – in die Familie gekommen ist, nicht alle nachkommenden Generationen spüren läßt (vgl. Ex 20,5f; Num 14,18; Deut 5,9); Jahwes Urteil berücksichtigt den Umstand, unter dem die Sünde geschah. (S. 129) – Vor Fahlgren wies J. PEDERSEN auf den Zusammenhang von Tat und Folge hin: Wenn „eine Bluttat in die Welt" gekommen ist, „dann bleibt die Tat bestehen wie ein böses Gift, das an der Seele des Mannes, der die Bluttat beging, zehrt" (J. PEDERSEN, Seelenleben und Gemeinschaftsleben, in: KOCH [Hg.], Prinzip S. 8-86; 54). Nach Israels Auffassung vom „Seelenleben und Gemeinschaftsleben" muß die Schuld des Täters „sich von ihm her ausbreiten und von seiner ganzen Sippe getragen werden. Das Gift folgt dem Blut. Stirbt der Täter, dann bleibt es doch in den Brüdern, geht weiter zu den Söhnen und von ihnen zu den Enkeln über, bis es eines schönen Tages plötzlich ausschlägt und seine Opfer vernichtet. Die unrechtleidende Sippe kann geduldig sein; sie wartet, bis ihre Zeit kommt. Ihre Beute stirbt ihr nicht so leicht weg. Wird es nicht der Täter, dann kann es dessen Sohn oder Bruder sein oder vielleicht ein noch entfernterer Verwandter des Täters; das Leben, die Seele sind aus demselben Stoff." (ebd.) Die Tat des Täters ist „nicht nur etwas, was ihn und den Gegner betrifft. Der Untergang erwartet ihn, da er dessen Keime in sich trägt. Selbst wenn kein Gegner vorhanden ist, seinen Tod zu fordern, muß das Unglück ihn doch treffen. … die unbedingt böse Tat kann von einer verderbten Seele ausgehen und muß ihrerseits weiterwirken in Richtung auf die vollkommene Zerstörung der betreffenden Seele." (ebd.)

[46] Vgl. F. HORST, Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments, in: KOCH (Hg.), Prinzip S. 181-212; GESE, Lehre; J. SCHARBERT, SLM im Alten Testament, in: KOCH (Hg.), Prinzip S. 300-324; REVENTLOW, Blut.

[47] G. v. RAD, Theologie des Alten Testaments, Band 1, München 4. Auflage 1962, S. 278; zit. nach KOCH, in: ders. (Hg.), Prinzip S. XI (Vorwort).

der Vergeltung liegt dem Alten Testament fern;[48] wenn von göttlicher Vergeltung die Rede ist, ist die Vergeltung des „lebenslangen Wandels" gemeint.[49]

„Der Griff nach dem Guten ist Ausgriff ins Glück, der Griff nach dem Bösen bringt Unheil und Tod." So lautet auch nach Auffassung von Alfons Deissler ein im Alten Testament wie „übrigens im ganzen Alten Orient" verbreitetes Prinzip bzw. Schema (vgl. Dtn 30,15-19).[50] Dort wird es nicht nur angewandt im Blick auf das Ergehen des gesamten Volkes, sondern auch dem einzelnen Menschen gegenüber. Und auch trotz vieler rätselhafter Ausnahmen, wie sie Jeremia und Ijob beispielsweise erfahren mußten (vgl. Jer 12,1: „Warum haben die Frevler Erfolg?"), wird das Prinzip nicht grundsätzlich verabschiedet.[51]

„Nicht Gott bestraft die Sünde, sondern die Sünde bestraft sich selbst", urteilt auch Herbert Haag und unterstreicht die „Tun-Ergehen-Lehre".[52] In seine Erklärung des alttestamentlichen Gottesbildes nimmt auch Raymund Schwager das Schema auf: „Wo immer von göttlichem Zorn und von der göttlichen Rache die Rede ist, sind konkret Taten unter Menschen gemeint, durch die sich die Gewalttäter gegenseitig bestrafen."[53] Auf ihr eigenes Haupt fallen, so ist auch Schwager überzeugt, die Taten der Menschen zurück, und bestätigt damit, was Fahlgren und Koch bahnbrechend herausgearbeitet haben.[54] Die „Theorie vom Bumerangeffekt des bösen Tuns", dem „Fluch der bösen Tat" greift auch Gerhard Gerstenberger auf, schränkt aber ein, daß „alles Leid" so kaum erklärt werden könne.[55] Wenn auch nicht jedes Unglück eine Folge von Sünde sei (vgl. Lk 13,4ff; Joh 9,2ff), so ist doch, was als Zorn und Strafe Gottes ausge-

---

[48] W. PREISER, Vergeltung und Sühne im altisraelitischen Strafrecht, in: KOCH (Hg.), Prinzip S. 236-277; 273-277.

[49] Ebd. S. 274f.

[50] A. DEISSLER, Das Gebot gibt Leben. Anregungen für Prediger und Seelsorger aus dem Alten Testament, in: Lebendige Seelsorge 30 (1979), S. 162-167, hier S. 166.

[51] Ebd. S. 166f.

[52] H. HAAG, *Vor dem Bösen ratlos*?, München/Zürich 1978, S. 108; vgl. a. S. 108-125.

[53] R. SCHWAGER: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978, S. 76.

[54] Vgl. ebd. S. 70 ff; SCHWAGER führt dazu über 70 Textstellen auf.

[55] GERSTENBERGER S. 91f.

legt wird, auch nach MacGregors Auffassung (aus dem Jahre 1935), in der Regel Folge des eigenen sündigen Verhaltens.[56]

Selbst Krankheit wird im Alten Testament als Ergebnis einer „Eigenverschuldung" angesehen: „Im Laufe der Geschichte Israels wurde mehr und mehr das geschriebene Gesetz Jahwes die Norm, deren Übertretung Krankheit hervorrief (2 Chr 21,12-20)."[57] Dem steht nicht entgegen, daß sich später Jesus veranlaßt sah, sich vehement gegen die davon ausgehende allgemeine Praxis, Mitmenschen ihrer Krankheit wegen als Sünder zu verurteilen, auszusprechen (vgl. Joh 9,1-3), ohne den „allgemeinen Zusammenhang" damit in Abrede zu stellen (vgl. Lk 13,2-5).[58]

---

[56] G. H. C. MACGREGOR, The Gospel of John, London 2. Aufl. 1953 (1. Aufl. 1928), S. 70-90.

[57] GERSTENBERGER S. 31.

[58] Vgl. P. TOURNIER, Vom Sinn unserer Krankheit, Freiburg/Basel/Wien 1979, S. 189; vgl. ebd. S. 182-191. – Nach TOURNIER S. 183f bestätigt die Bibel, „daß zwischen Krankheit, Tod und Sünde ein Zusammenhang besteht. Aber sie spricht von einem solchen Zusammenhang im allgemeinen – der nur aus der Perspektive menschlicher Solidarität erfaßt werden kann – und nicht von einem strengen und isolierten Zusammenhang zwischen einer bestimmten Sünde und einer bestimmten Krankheit oder einem bestimmten Tod, mindestens nicht von einem Zusammenhang in jedem Fall." So sehr sich Tournier gegen die Annahme einer „direkten Kausalität" wendet, so unterstreicht er doch den „allgemeinen Zusammenhang". Selbst im Falle eines Autounfalls, der auf keine konkrete Schuld (in diesem Falle eher auf einen Platzregen und vielleicht noch einen Ölflecken auf der Straße) zurückgeführt werden kann, sieht sich TOURNIER, ebd. S. 184f, als Opfer wie Schuldigen: sei es nur, daß er den Hinweis auf „Schleudergefahr" mißachtet hat; sei es, daß er sich als Autofahrer solidarisch erklärt mit einer Welt, die den Autounfall einkalkuliert; sei es aber auch, daß er sich in einem Zustand der Eile, einer nur scheinbaren Sammlung befunden, mit anderen Worten, den Kontakt mit Gott verloren und nicht mehr unter seiner Führung gestanden hat. „Und eben dies, das Gefühl, den Kontakt mit Gott verloren zu haben, zu fern von ihm und seiner Führung zu sein, von ihm getrennt zu sein, eben dies ist die Sünde." (ebd. S. 185) Vgl. übrigens auch SCHWAGER, Sündenbock S. 174: Um Jesu Krankenheilung verstehen zu können, muß man sich von dem üblichen Krankheitsverständnis freimachen, wonach Krankheit nur ein Defekt in einem maschinenartig verstandenen Organismus ist. „Gewiß gibt es rein organische Störungen. Doch sehr viele Krankheiten dürften, wie auch die moderne Medizin im wachsenden Maße einzusehen beginnt, mit dem ganzen Menschen etwas zu tun haben. Das biblische Krankheitsverständnis geht auf alle Fälle ganz in diese Richtung. Es sieht in der Krankheit eine Störung des gesamten Verhaltens, der Beziehungen zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zu Gott." Aufhorchen läßt in

diesem Zusammenhang eine Bemerkung von Johann Christoph HAMPE über die Integrierte Gemeinde: „Der Krankenstand der Gemeinde selbst geht immer weiter zurück. Sie hat schon die Behauptung gewagt: unter uns darf es keine Kranken geben." (J.C. HAMPE, Die Gemeinde als die neue Gesellschaft. Bericht von der integrierten Gemeinde, in: H. v. GIZYCKI/R. HABICHT [Hg.], Oasen der Freiheit. Von der Schwierigkeit der Selbstbestimmung. Berichte, Erfahrungen, Modelle, Frankfurt 2. Aufl. 1979, S. 175-180; 179. – Vgl. auch G. LOHFINK, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg/Basel/Wien 1982, S. 23: „Dort, wo das Reich Gottes hereinbricht, muß die Krankheit einfach aufhören.") Aber auch folgender Hinweis von J. BODAMER, Vertrauen zu sich selbst. Menschsein im technischen Zeitalter, Freiburg/Basel/ Wien 2. Aufl. 1977, führt durchaus auf der Linie des eben Ausgeführten in den Sinn der Krankheit ein und ebenfalls weg von dem platten Vorwurf, daß Gott das Leid wolle, ja, mit ihm strafe. BODAMER unterstreicht damit „das Recht des Menschen auf seine eigene Krankheit" gegen einen technischen und naturwissenschaftlichen Fortschritt der Medizin, der zu der Frage Anlaß gibt, ob die Krankheit nicht „in einem unerträglichen Maße … ‚entpersönlicht'" worden ist. (Vgl. ebd. S. 35ff und 37). So deutet, nach BODAMER S. 38f, „Krankheit wie die Gesundheit auf etwas anderes hin als sie selbst ist, etwa auf einen Bruch in der Biographie, auf eine Reifungs- und Entfaltungsstörung, auf einen schweren beruflichen Konflikt, auf einen chronischen Liebesverlust oder auf eine nie menschlich gewesene Eltern-Kind-Beziehung. Seelische Überanstrengung (nie die körperliche), Fruchtlosigkeit der eigenen Existenz, Unerfülltheit durch sich selbst, alle diese Vergeblichkeiten können sich, obwohl es geistig-seelische Prozesse sind, in leiblichen Krankheiten der verschiedensten Genese und Ausprägung gleichsam ‚inkarnieren' … Zuweilen enthebt sich der Mensch einer für ihn unerträglich gewordenen Situation durch die Flucht in die Krankheit, sein Leib kommt ihm mit diesem Krankwerden geradezu liebevoll und verständnisinnig entgegen, als sei er der einzige Helfer, der noch zur Verfügung steht, und es ist, wenn dieser Kranke durch seine Krankheit wieder zu sich selbst kommt, nicht von vorneherein ausgemacht, daß eine solche Flucht in die Krankheit als moralisch oder sozial verwerflich beurteilt werden darf. Die Krankheit kann also mehr als nur Krankheit sein, sie kann den Ausdruck für einen Widerspruch darstellen, sei es, daß ein Mensch sich in sich selbst oder daß seine Umgebung ihm konstant widerspricht." Vgl. auch K. RAHNER, Heilsmacht und Heilungskraft des Glaubens, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 5, Einsiedeln 1962, S. 518-526; R. NISSEN, Heilung und Glaube, in: Theologische Zeitschrift 24 (1968) S. 102-110; H.J. STOEBBE, Heilung und Glaube, in: Theologische Zeitschrift 24 (1968) S. 111-122; E. BISER, Das Heil als Heilung. Aspekte einer therapeutischen Theologie, in: J. SUDBRACK u. a., Heilkraft des Heiligen, Wien 1975, S. 102-139; H. WOLFF, Jesus als Psychotherapeut. Jesu Menschbehandlung als Modell moderner Psychotherapie, Stuttgart 1978; B. J. TYRELL, Christotherapie. Selbsterfahrung und Heilung, Graz/Wien/Köln 1978; F. MACNUTT, Heilung für Leib und Seele. Erfahrungen aus dem Glauben, Graz/Wien/Köln 1980; N. LOHFINK, „Ich bin Jahwe, dein Arzt" (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in

Schon die biblische Urgeschichte beschreibt nach Schwager „das Verhältnis Gottes zur Gewalt auf recht eindeutige Weise. Den mündigen Menschen wird von Gott der Tod angedroht. Gott wird deshalb aber keineswegs selbst gewalttätig. Er vertreibt nur die Schuldigen aus seiner Nähe. In einer Welt aber, über der nicht mehr sein Antlitz leuchtet, werden die Arbeit und die Schwangerschaft mühsam und einer tendiert dazu, den anderen umzubringen. Die Strafe besteht darin, daß Gott die Menschen der Neigung ihrer Herzen überläßt. Diese bestrafen sich gegenseitig selber, und sie verstecken sich vor dem Antlitz Gottes. Er ist verborgen, weil die gewalttätigen Menschen sich vor ihm verkriechen."[59] Auch die Erzählung von der Sintflut sagt die Selbstbestrafung der Menschen aus, wenn es darin heißt: „… das Ende aller Wesen aus Fleisch ist da; denn durch sie ist die Erde voller Gewalttat. Nun will ich sie zugleich mit der Erde verderben." (Gen 6,13) „Gott tut", so kommentiert Norbert Lohfink diesen Vers, „in seinem Strafhandeln also nur, was die Menschheit schon selbst getan hat: Er überläßt die Erde ihrer Verdorbenheit."[60] Ein Blick auf die gegenwärtige Umweltkatastrophe lehrt das heute besser deuten denn je: „Die Flut kommt ja letztlich nicht von außen. Sie ist das, was die Gewalttat, die Essenz all unserer Sünden, selbst mit der Welt anrichtet."[61] „Daß Ethik und Sprache des frühen Israel nicht nach menschlicher Schuld und Strafe Gottes fragt, sondern nach der Tat und ihren Folgen, wobei Tat und Folge, das Tun des Menschen und sein Ergehen, als Einheit gesehen werden", zeigt sich nach Jürgen Ebach am Beispiel des mit Kain und Abel dargestellten

---

einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26), in: H. MERKLEIN / E. ZENGER (Hg.), „Ich will euer Gott werden". Beispiele biblischen Redens von Gott, Stuttgart 1981, S. 11-73; P. DESELAERS, Jahwe – Der Arzt seines Volkes. Das Buch Tobit als Beispiel biblischer Heilslehre (Promotionsvortrag im Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster am 17. Juli 1981, unveröffentlichtes Manuskript); G. KREPPOLD, Die Bibel als Heilungsbuch, Münsterschwarzach 1985.

[59] SCHWAGER, Sündenbock S. 80.

[60] N. LOHFINK, Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg/Basel/Wien 2. Aufl. 1979, S. 216.

[61] Ebd. S. 217. – Die Essenz unserer Versündigung gegen die Umwelt dokumentiert keine Veröffentlichung der jüngsten Zeit besser als der vieldiskutierte Bericht an den amerikanischen Präsidenten: GLOBAL 2000. Der Bericht an den Präsidenten, Frankfurt (Verlag Zweitausendeins) 52. Aufl. Juli 1986.

Brudermords: „Was für Kain als sein eigenes Ergehen folgt, ist nicht eine von der Tat isolierte Strafe, die Gott ihm auferlegt, sondern die doppelte der Tat inhärente Folge. Der Ackerboden, der das Blut des Erschlagenen aufnahm, wird dem Täter keinen Ertrag mehr bringen. Das ist die erste Folge der Tat, in der Auffassung des Altertums eine ‚logische' Folge. Der zweite Fluch, der Kain betrifft, hat seine Gültigkeit bis heute. Es ist der schlichte Satz: Wer seinen Bruder umbringt, wird ohne Bruder leben müssen. Daß Kain fortan ‚unstet und flüchtig' leben muß, ist mithin wieder keine von seiner Tat isolierte Strafe, sondern die unmittelbare Folge seiner Tat."[62] Damit erscheint der Gott des Alten Testaments nicht als Straf- und Vergeltungsinstanz, wie er „seit Jahrhunderten gerade von der christlichen Theologie verzeichnet wird", sondern als Gott, „der den Zusammenhang von Tat und Tatfolge garantiert".[63] Hinter dem Tun-Ergehen-Schema steckt allerdings „kein magisches Welt- und Gottesverständnis, erst recht kein Automatismus …, sondern die Erfahrung, daß Gewalt Folgen hat, die auf den Täter zurückschlagen, zugleich die Hoffnung, daß der Mörder nicht über das Opfer triumphieren werde".[64]

Doch Jahwe, der darüber wacht, daß eine Tat nicht ohne Folge bleibt, vermag nach biblischem Verständnis die Schicksalhaftigkeit der Tat auch abzuwenden, „um den Menschen vor den tödlichen Folgen seiner Tat zu retten": Kain wird kein Unmensch unter Gott; der Mörder bleibt noch Mensch unter Gottes besonderem Schutz.[65] Die Tat-Ergehen-Folge wird von Gott endlich im Opfer seines Sohnes so durchbrochen, daß das verübte Unheil nicht mehr zurückschlägt auf die Täter, sondern ins Grab hinab- und in die Auferstehung hineingenommen wird: „Die Sünden der ganzen Welt ballten sich gegen den ‚geliebten Sohn' zusammen und entluden sich auf ihn. Von ihm her fiel aber nicht ein universales Unheil auf das Haupt der vielen Väter zurück."[66] Das Gericht des Vaters zeigte sich darin, „daß er zwar die Sünde sich voll auswirken ließ, in seiner grund-

[62] J. EBACH, Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte, Gütersloh 1980, S. 45.
[63] Ebd.
[64] Ebd.
[65] Vgl. ebd. S. 46.
[66] SCHWAGER, Sündenbock S. 217.

losen Güte aber darauf verzichtete, sie den Menschen anzurechnen (2 Kor 5,19)".[67] Gott „erlöste die Menschen dadurch, daß er ihre bösen Taten sich bis zu ihrem perversen Höhepunkt entwickeln, aber nicht mehr auf die Täter zurückfallen ließ".[68]

Im Neuen Testament ist das Tun-Ergehen-Denken nicht verabschiedet. Die dargestellte Auffassung einer schicksalwirkenden Tatsphäre ist auch zur Zeit Jesu (vgl. nur Lk 23,41) „aller Wahrscheinlichkeit nach ziemlich verbreitet" gewesen.[69] Wenn ihr nicht umkehrt, so warnt Jesus, folgt der Tod (vgl. Lk 13,2-5).[70] Auch bei Paulus besteht Gottes Zorn darin, „daß Gott die Menschen sich selbst, ihren Begierden, Leidenschaften und ihrem verkehrten Denken ausliefert" (vgl. Röm 1,18-32; Gal 6,7: „Täuscht euch nicht: Gott läßt keinen Spott mit sich treiben: was der Mensch sät, wird er ernten.")[71] Nirgends kommt das Erklärungsschema von Tun-Ergehen deutlicher zum Ausdruck als in diesem Wort: „Steck dein Schwert in die Scheide; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen." (Mt 26,52)[72] Im neutestamentlichen „Ausblick auf das endzeitliche gottgeschenkte Glück" finden die alttestamentlichen Zeugnisse über den „Tat-Folge"-Zusammenhang eine Bestätigung in neuer Dimension.[73]

---

[67] Ebd.

[68] Ebd. S. 219.

[69] Ebd. S. 217.

[70] Zum historischen Hintergrund vgl. J. BLINZLER, Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus, in: Novum Testamentum 2 (1958) S. 24-49; vgl. auch J. BECKER, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, Neukirchen-Vluyn 1972, S. 87 f. Während sich das drohende Gericht bei Johannes d. T. verselbständigt hat und eigendynamisch auf den Menschen zukommt, ist es bei Jesus Folge des menschlichen Verhaltens; H. MERKLEIN, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg 2. Aufl. 1981, S. 142-166.

[71] SCHWAGER, Sündenbock S. 220; vgl. auch S. 221 ff und 224.

[72] Aktualisiert: „Wer mit der Bombe hantiert, wird durch die Bombe umkommen." Jean CARDONNEL zitiert nach A. PEREIRA, Jugend mit Gott, Gedanken und Gebete, Kevelaer 1971, S. 322.

[73] DEISSLER, Gebot S. 167. – Ohne auf die Arbeit von Koch einzugehen, stellt A. SCHENKER. Der strafende Gott. Zum Gottesbild im Alten Testament, in: Katechetische Blätter 110 (1985) S. 843-850, gegen die landläufige Annahme eines grausamen und unbarmherzig strafenden Gottes im AT fest, daß (a) der biblische Gott „straft", um zu versöhnen (nicht zu vergelten), (b) über „Plagen" auf sich aufmerksam macht, um schließlich als Helfer erkannt zu werden, aber auch (c) dort

3. Das Problem der Fluch- und Rachepsalmen

Wo in religiösen Gesprächen und theologischen Diskussionen dem Gewaltverzicht das Wort geredet wird, ist der Hinweis auf die Fülle jener biblischer Texte, in denen vom Zorn und der Vergeltung Gottes die Rede ist, eines der häufigsten und beliebtesten Gegenargumente. In nicht wenigen Psalmen des Alten Testaments wird Gott unverblümt zur Bestrafung der Ungläubigen und zur Rache an seinen und den Feinden Israels aufgefordert.

> Von Gott wird mehrfach ein brutales Vergeltungshandeln erwartet: „… er zerschmettert Könige am Tage seines Zornes. Er hält Gericht unter den Völkern, er häuft die Toten, die Häupter zerschmettert er weithin auf Erden." (Ps 110,5b-6) Gepriesen wird Gott, der Israel Vergeltung verschafft und feindliche Völker verfolgen und unterwerfen hilft: „Ich verfolge meine Feinde und hole sie ein, ich kehre nicht um, bis sie vernichtet sind. Ich schlage sie nieder; sie können sich nicht mehr erholen, sie fallen und liegen unter meinen Füßen. … Ich zermalme sie zu Staub vor dem Wind, schütte sie auf die Straße wie Unrat." (Ps 18,38f. 43) „… all meinen Feinden", so dankt der Psalmenbeter in Ps 3,8b, „hast du den Kiefer zerschmettert, hast den Frevlern die Zähne zerbrochen." „Du wirst sie zerschlagen mit eiserner Keule, wie Krüge aus Ton wirst du sie zertrümmern", verspricht Jahwe seinem Volk im Kampf gegen die Feinde. (Ps 2,9) Im Babylonischen Exil lernt Israel Rache singen: „Tochter Babal, du Zerstörerin! Wohl dem, der dir heimzahlt, was du uns getan hast! Wohl dem, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert!" (Ps 137,8f)

Es kann eine lange Reihe anstößig-brutaler Rachepsalmen genannt werden. Die schlimmsten, nämlich Ps 58, 83 und 109, sowie einige Verse anderer Psalmen sind im Psalterium des neuen Stunden-

---

Vergebung verweigert, wo diese als Schwäche ausgelegt wird, um nicht zur Komplizenschaft mit dem Bösen beizutragen. R. OBERTHÜR, Angst vor Gott? Über die Vorstellung eines strafenden Gottes in der religiösen Entwicklung und Erziehung, Essen 1986, klärt in einer pädagogischen Arbeit mit Recht über den Tun-Ergehen-Zusammenhang auf.

buches bereits ausgelassen.[74] Durch die Vergebungs- und Versöhnungspredigt Jesu sensibilisiert, treten „professionelle" Psalmenbeter für weitere Streichungen und Auslassungen ein; die Befürchtung kontemplativer Orden, daß ihr Stundengebet anstößig wirken könnte, wenn darin Gott um Rache an den Feinden angegangen wird, ist sicherlich berechtigt, erst recht, wenn das Stundengebet in aller Öffentlichkeit auf einem Gelände wie dem des ehemaligen Konzentrationslagers Dachau, hier von Karmelitinnen, verrichtet wird.[75]

Ungefähr 130 mal ist im Alten Testament von Rache die Rede,[76] nicht nur in Psalmen. Jeremia erbittet von Jahwe Rache an seinen Feinden: „Meine Verfolger sollen zuschanden werden … Bring über sie den Tag des Unheils, zerbrich sie im verdienten Zusammenbruch!" (Jer 17,18) Auf jene, die seinem guten Rat nicht gefolgt sind und ihm statt dessen eine Grube gegraben haben, ruft der Prophet die Rache Gottes herab: „Darum gib ihre Kinder dem Hunger preis, und liefere sie der Gewalt des Schwertes aus! Ihre Frauen sollen der Kinder beraubt und zu Witwen werden, ihre Männer töte die Pest, ihre jungen Männer erschlage das Schwert in der Schlacht." (Jer 18,21) Doch nicht allein das Alte Testament kennt Geist und Sprache der Rache. In der Vision von Offb 6,10 schreien die um des Wortes Gottes und ihres Zeugnisses willen Getöteten: „Wie lange zögerst

---

[74] Vgl. G. HINRICHER, Die Fluch- und Vergeltungspsalmen im Stundengebet. Überlegungen zu 15 Jahren Erfahrungen mit dem gemeinsamen Chorgebet im Karmel Dachau, in: Bibel und Kirche 35 (1980), S. 55-59; 56. – Vgl. auch die älteren Untersuchungen von: R. SCHMIDT, Die Fluchpsalmen im christlichen Gebet, in: J. RATZINGER / J. NEUMANN (Schriftleitung), Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967, Bd. 1, München/Freiburg 1967, S. 377-393; H. JUNKER, Das theologische Problem der Fluchpsalmen, in: Pastor bonus 51 (1940), S. 65-74. H. RINGGREN, Einige Schilderungen des göttlichen Zorns, in: E. WÜRTHWEIN / O. KAISER (Hg.), Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Festschrift A. Weiser, Göttingen 1963, S. 107-113, der in unserer Problemstellung ein „vernachlässigtes Thema der alttestamentlichen Theologie" sieht und eine Reihe der anstößigsten Texte nennt, wie etwa: Ps 50,3; 77,18f; 18,19ff; Jer 23,19f; 30,23f; Jes 13,3ff; 30,27-33; 34,1ff; 63,1-6; Nah 1,2ff; Klgl 2,21f.

[75] Vgl. HINRICHER.

[76] Vgl. W. DIETRICH, Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema, in: Evangelische Theologie 36 (1976) S. 450-472.

du noch, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, Gericht zu halten und unser Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen?“

Von den Rachegebeten zu trennen sind Texte, die Flüche beinhalten wie z. B. in den „Fluchritualien“ Dtn 27,15-26; 28,16-19. Dem Fluch begegnen wir auch im Neuen Testament. In der Ankündigung des Jüngsten Gerichts sieht die Gemeinde den Ungerechten „ewige Pein“ prophezeit: „Weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer …“ (Mt 25,41). Paulus grüßt die Gemeinde in Korinth mit der Warnung vor einem Anathema: „Wer den Herrn nicht liebt, sei verflucht!“ (1 Kor 16,22)

Neben der von Klaus Koch vorgeschlagenen Deutung biblischer Vergeltungstexte gibt es, gerade im Hinblick auf die erwähnten Rachepsalmen, eine ganze Reihe weiterer Erklärungen:

Daß die Fluch- und Rachetexte bisweilen so leidenschaftlich und kräftig ausfallen, wird von Exegeten u. a. auf *orientalische Mentalität* zurückgeführt: „Die temperamentvolle Art, die überschwängliche Phantasie und der Sprachreichtum der Orientalen erklären die leidenschaftlichen Ausdrücke, mit denen gewöhnlich die Bosheit und Ungerechtigkeit der Feinde gezeichnet wird.“[77] Daß die „Flüche“ beispielsweise in Ps 109, dem „anstößigsten Beispiel der sogenannten ‚Fluchpsalmen‘“, „so kräftig ausfallen, liegt“, so auch Alfons Deissler, „an der orientalischen Mentalität und Emotionalität“.[78] „Daß die Israeliten Orientalen waren und eine leidenschaftlich-dramatische Rhetorik liebten“, spielt auch nach Auffassung Walter Dietrichs „bei so mancher für uns erschreckenden Verwünschung eine Rolle“.[79]

Sodann findet sich der Hinweis, daß die Heilige Schrift *nicht frei von Schwächen* sei.[80] Die Schwäche, in den Bahnen der Vergeltung und Rache zu denken, wird dabei meistens dem Gläubigen des Alten Testaments allein angelastet. Übersehen wird, daß auch das

---

[77] P. van IMSCHOOT, Art. ‚Fluchpsalmen‘, in: Bibel-Lexikon, hrsg. von H. HAAG, Einsiedeln/Zürich/Köln 2., neubearbeitete u. vermehrte Aufl. 1968, Sp. 488f; 489.
[78] A. DEISSLER, Die Psalmen, III. Teil (Ps 90-159), Düsseldorf 2. Aufl. 1969, S. 89.
[79] DIETRICH S. 465.
[80] Ebd. S. 564 f.

Neue Testament Reden der Rache[81] und des Fluches[82] kennt. Hier von einer Kluft zwischen Altem und Neuem Testament zu sprechen, dürfte nicht ganz unproblematisch sein.[83] „Der Wunsch nach Rache, der Haß gegen die Widersacher" erscheint übrigens auch im Alten Testament „nicht als Verhaltens*norm*, sondern als Verhaltens*weise*"; er „soll von der in der Bibel stärkeren Linie auf Solidarität und Liebe hin überwunden werden".[84]

Ein weiterer, wenn auch ebenfalls umstrittener Erklärungs- und Entschärfungsversuch des Rachegebetes legt nahe, im Feind[85] und

---

[81] Vgl. A. DEISSLER, Die Psalmen, II. Teil (Ps 42-89), Düsseldorf, Zweite Auflage 1967, S. 72.

[82] N. FÜGLISTER, Vom Mut zur ganzen Schrift. Zur vorgesehenen Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier, in: Stimmen der Zeit 94 (1969), S. 186-200; 187f.

[83] Vgl. IMSCHOOT, Sp. 488, der „um diese von der Lehre und dem Beispiel Christi sehr entfernten Gebete zu verstehen" u. a. zu bedenken gibt, daß „die Offenbarung des AT eine Vorbereitung auf das NT darstellt und daher unvollkommen ist": Zu diesen Unvollkommenheiten habe Jesus das Gesetz der Wiedervergeltung und den Feindeshaß gerechnet; sein Gebot der Feindesliebe sei „tatsächlich ein neues Gesetz (Jo 13,34; 15,12), das das alte Gesetz korrigierte". „Die Haltung des Israeliten, auch der frommen Jahweverehrer, ihren Feinden gegenüber ist daher nicht nach den Normen der evangelischen Frömmigkeit zu beurteilen." (ebd.) Im Wort Jesu „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!" sieht auch HINRICHER S. 57 den Vergeltungsruf alttestamentlicher Gebete zurückgewiesen. Vgl. dagegen DIETRICH S. 467-469, der u. a. auf die Parallele von Röm 12,19 und Dtn 32,35 hinweist; vgl. auch ebd. S. 472. Vgl. auch EBACH S. 52, der die Grausamkeit orientalischer Kriege in beispielsweise Lk 19,44 und Offb 18,20 nicht weniger beschworen sieht als in Ps 137,7-9; Hos 10,14; 2 Kön 8,12 und dazu anmerkt: „Bereits die neutestamentlichen Textstellen zeigen an, daß eine Unterscheidung alttestamentlich-jüdischer Grausamkeit und neutestamentlich-christlicher Friedensliebe fehl ginge!"

[84] EBACH S. 52.

[85] Die Frage, wer in den Klagepsalmen die Feinde sind, stellt die Exegese bis heute vor Schwierigkeiten. Nach C. WESTERMANN, Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen 5., erweiterte Auflage 1977, S. 149, läßt das Gegenüber der Feinde zu den Klagenden nicht einen Gegensatz zweier Völker erkennen, auch nicht das Gegenüber zweier Gruppen oder Parteien innerhalb eines Volkes. „Es fehlt jeder politische Zug." (ebd.) In der Regel dürfte es sich um eine Mehrzahl von Menschen handeln, unter der der Einzelne zu leiden hat. Vgl. weiterhin H.-K. KRAUS, Theologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 1979, S. 161-167; L. RUPPERT, Klagelieder in Israel und Babylonien – verschiedene Deutungen der Gewalt, in: N. LOHFINK (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg/Basel/

Bösen der Gebete nicht einen persönlichen Gegner zu vermuten, sondern eine *Personifizierung des Bösen bzw. des Mythischen* zu sehen. Der in den Psalmen jeweils erwähnte Widersacher wird, „wiewohl es sich im allgemeinen stets um Menschen handelt, … mit Begriffen benannt, die im Neuen Testament den Satan oder Teufel als den ‚Bösen' und den ‚Feind' schlechthin bezeichnen".[86] Die „Bösen" der Welt werden als Werkzeuge „dämonischer Mächte" gesehen.[87] Ab und zu wird der Widersacher auch „mit dem personifizierten Tod oder Hades assoziiert".[88] „Damit aber tritt das Böse und Feindliche deutlich in den Bereich des Mythischen …"[89] Im gegen Israel gerichteten Völkersturm von Ps 83 sind die „Nationen Inbegriff chaotischer Kräfte, die sich gegen die Ordnung erheben. In der alttestamentlichen Rezeption dieses Mythos handelt es sich um mehr: Israel ist ein Zeuge der Herrschaft Jahwes. Dieser Gottesherrschaft, die sich Israel zugewandt hat, gilt der Vernichtungsplan der Völker."[90] Bei ähnlicher Symbolik anderer Psalmen geht es stets „um einen anscheinend zeitlos-überzeitlichen Kampf kosmisch-universalen Ausmaßes".[91]

Ähnlich endgeschichtlich-eschatologisch sind Gerichtsaussagen der König-Jahwe-Hymnen zu sehen.[92] Für Füglister steht fest, „daß die Feinde, deren Überwindung in den Psalmen erhofft und erfleht, beschrieben und bejubelt wird, mehr und anderes sind als Gegner, mit denen wir es in unserem persönlich-privaten oder politisch-nationalen Lebensbereich für gewöhnlich zu tun bekommen: es geht um die Auseinandersetzung zwischen Kosmos und Chaos, Leben und Tod …"[93] Soweit dieser Erklärungsversuch.[94]

Wien 1983, S. 111-158 (bes. S. 136ff). – In den „Feinden" eines großen Teils der individuellen Klagepsalmen sieht H. VORLÄNDER, Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1975, S. 248-292 (gegen z. B. O. Keel) Zauberer und Dämonen.

[86] FÜGLISTER, Mut S. 192.

[87] Ebd. S. 193.

[88] Ebd.

[89] Ebd.

[90] Hans-Joachim KRAUS zit. von FÜGLISTER, Mut S. 194.

[91] FÜGLISTER, Mut S. 194.

[92] Ebd.

[93] Ebd.

[94] Die kritische Erwiderung soll nicht verschwiegen werden. Gemma HINRICHER

setzt ein dickes Fragezeichen hinter die Erklärung Füglisters. Ihrer Auffassung nach ist die Anregung, anstößige Psalmenverse „im übertragenen Sinn zu beten, in ihnen ein Nein zu sagen zu Satan und Dämonen, ein Nein zum Bösen schlechthin", „nichts als eine Hilfskonstruktion, die nicht zu einem wahren, echten und ehrlichen Beten beiträgt". (S. 57) Die Feinde des alttestamentlichen Beters könnten kaum reduziert werden „auf Satan, Dämonen und mythische Mächte. Die Feinde der Psalmen sind kein Mythos." (S. 57f) Ebenfalls Kraus bemühend, betont Hinricher, daß mit den Feinden der Psalmen konkrete Feinde des Volkes, des Königs und Jahwes gemeint seien. (S. 58) Wenn zwar an manchen Stellen der Psalmen die Feinde „alles Menschliche und Irdische transzendierende Züge" (Kraus), die das menschliche Bild vom Feind sprengen, trügen, so müsse doch davor gewarnt werden, „‚die geschichtlich-menschlichen Konturen der gegnerischen Völker und der Verfolger des einzelnen' durch eine schnelle Interpretation der Feinde als mythische Mächte aufzuweichen". (ebd.) „Die form- und institutionsgeschichtlichen Zusammenhänge, die in der Nachforschung aufgetan wurden, verbieten", so Kraus, „jegliche frühzeitige Mythisierung der in den Psalmen in Erscheinung tretenden feindlichen Mächte. Es wird zuerst und vor allem zu erklären sein: Die Feinde des einzelnen sind Menschen." (Hans-Joachim KRAUS zit. von HINRICHER S. 58) Zwar sind nach Hinricher immer „dunkle Mächte mit am Werk, wenn Haß, Rache, Feindschaft geschieht, aber sie sind am Werk zusammen mit Menschen, die sich in unterschiedlichen Formen zu dem, was Feindschaft ist, bekennen". (ebd.) Daß es immer Menschen sind, die bereit sind, Unrecht zu tun und Grausamkeit zu üben, „davon kann nicht abstrahiert werden"; das „sogenannte Beten im übertragenen Sinn" ist darum „keine echte Möglichkeit, auch dann nicht, wenn man Christus diese anstößigen Verse in den Mund legt und dabei seinen Kampf mit Satan und Dämonen im Auge hat." (ebd.) Mit diesen Feststellungen hat Hinricher gleichzeitig Gegenposition bezogen zur Auffassung von Alfons Deissler, der betont, daß zwar Jesus im Falle der Verwünschung von Feinden „durch Wort und Beispiel die alttestamentliche Ebene weit überstiegen" habe und daß wegen der „Begrenztheit der atl. Offenbarungsstufe" „nicht jedes Wort, auch nicht jeder Vers … im ursprünglichen Sinn voll übernommen werden" könne, daß aber die Maßnahme, Fluchteile der Psalmen aus dem offiziellen Gebet der Kirche verschwinden zu lassen, nicht unbedingt notwendig sei: „denn Jesus hat zwar die Unterscheidung von Sünde und Sünder den Seinen als Pflicht vorgeschrieben, aber ihnen zugleich die Möglichkeit gegeben, den Horizont der psalmistischen Fluchworte auf jene Gegenmächte Gottes hin zu öffnen, die in den menschlichen Gegnern Macht gewinnt. Damit wird jene Blickverschiebung möglich, die vom Geist des Christentums her notwendig ist, um auch die Verwünschungen, die sich hier und da im Psalter finden, in den Mund nehmen zu können." (A. DEISSLER, Die Psalmen, Erster Teil [Ps 1-41], Düsseldorf 4. Aufl. 1971, S. 23f; vgl. auch DEISSLER, Psalmen II, S. 157f.) Im Falle des Ps 109 spricht sich dann aber auch Deissler für eine Streichung aus (vgl. DEISSLER, Psalmen III, S. 90).

Weil die poetische Sprache, so auch im Fall der sogenannten „Fluchpsalmen“[95], keine „begriffliche“, sondern „bildliche“ ist, sind die einzelnen Aussagen nicht „nach Art dogmatischer Begriffe und Lehrsätze zu pressen und buchstäblich zu verstehen (und mißzuverstehen!), sondern spielend-elastisch als *Bilder* aufzunehmen und auf sich wirken zu lassen …“[96] Darüber hinaus darf „die einzelne Aussage (d. h. der einzelne Vers) nicht verabsolutiert und aus seinem *Zusammenhang* herausgelöst werden, von dem her er seinen Sinn und Tenor erhält und nicht selten modifiziert und relativiert wird“.[97] So sind nach Füglister „die Vergeltungsbitten als Teil der Klagelieder Ausdruck des Schmerzes, der Hilflosigkeit, des Nicht-mehr-weiter-Wissens, das schließlich, wie die gattungsspezifische Struktur der Klagelieder zeigt, immer wieder überwunden und aufgehoben wird in zuversichtliches Vertrauen und triumphierendes Loben“.[98] Außerdem ist zu berücksichtigen, daß es in der Poesie „zumindest primär, nicht um das Mitteilen von Sachverhalten, sondern um den Ausdruck von *Stimmungen*“ geht.[99] „Was da zur Sprache kommt, ist Freude und Hoffnung, Angst und Furcht, Wut und Zorn – der ganze Mensch mit allem, was ihn bewegt.“[100] So findet in den Psalmen „(warum sollte es nicht?) auch das wesentlich zum Menschen – auch zum neutestamentlich-christlichen Menschen – gehörende Iraszible seinen legitimen Ausdruck“.[101] Schließlich hält Füglister dazu an, „vor allem das fundamentale hermeneutische Prinzip zu beachten, daß die einzelnen Aussagen der Schrift – also auch die Vergeltungsaussagen und -wünsche – aus dem Gesamtzusammenhang der ganzen, das Alte und das Neue Testament umfassenden Schrift zu *interpretieren* und zu aktualisieren sind. Die ganze Schrift

---

[95] FÜGLISTER, Mut S. 187f: „Genau genommen ist das sogenannte Fluchpsalmen-Problem eine Schimäre; denn, literarisch gesehen, gibt es gar keine Fluchpsalmen. … Was hier landläufig als ‚Flüche‘ bezeichnet zu werden pflegt, sind, morphologisch betrachtet, Wünsche, die die Bestrafung der Feinde – die ‚Rache‘ – zum Inhalt haben und die, direkt oder indirekt, Gott als Bitten vorgetragen werden.“ Die sog. Fluchpsalmen zählen zu den Bitt- und Klagepsalmen, (ebd. S. 197)

[96] Ebd. S. 197 (Hervorhebung von E.S.).

[97] Ebd. (Hervorhebung von E.S.).

[98] Ebd.

[99] Ebd. (Hervorhebung von E.S.).

[100] Ebd.

[101] Ebd.

ist der Kontext, der die einzelne Aussage determiniert, modifiziert, relativiert, in und aus dem sie Stellenwert und Sinn, Bedeutung und Funktion erhält."[102] Dem sich zur Feindesliebe bekennenden Christen kann es nach Füglister „*kaum* je auch nur in den Sinn kommen, beim Beten der ‚Fluchpsalmen' an etwaige *persönliche Gegner* zu denken".[103] Exegetisch gut fundieren ließe sich überdies, daß das in den Psalmen betende Subjekt „kein kleines, rein individuelles Ich" ist, „sondern etwas, was man, provisorisch, ein *überindividuelles Groß-Ich* nennen könnte",[104] sei es, daß es sich dabei um ein „ganz Israel verkörperndes Ich" bzw. ein dem davidischen König gehörendes und deshalb „‚potentialisiertes' Ich" handelt.[105]

Immer noch bleibt jedoch, auch nach den bisher gegebenen Interpretationshilfen, die Tatsache, „daß das Alte Testament von Rache offensichtlich eine weitere, auch positive Gehalte einschließende Vorstellung hat als wir".[106] Von Mord bis hin zu religiösen Verfehlungen kennt Israel den Ruf nach Rache.[107] Allerdings fällt dabei auf, daß das alttestamentliche Israel „*von der Rache viel häufiger gesprochen als sie wirklich ausgeübt* zu haben scheint".[108] Wo „der Drang nach Genugtuung als Motiv für bestimmte Gedanken oder Taten erkannt und namhaft gemacht ist, da überwiegen bei weitem die Fälle, in denen die Gedanken nicht zur Tat werden. In der Regel wird Vergeltung angedroht, angekündigt, herbeigesehnt, erfleht; relativ selten zeigt jemand Furcht vor ihr oder äußert gar grundsätzliche Bedenken gegen sie."[109]

Bemerkenswert ist darüber hinaus das *Verhältnis von menschlicher und göttlicher Rache*: „Auf einen Beleg, in dem Menschen Subjekt der Rache sind, kommen drei, in denen Gott es ist."[110] Mehr als Israel selbst scheint Jahwe darauf zu bestehen, daß Böses mit Bösem vergolten wird. Selbst im Mordfall wird Jahwe bisweilen als Rächer an-

---

[102] Ebd. (Hervorhebung von E.S.).
[103] Ebd. S. 198 (Hervorhebung von E.S.).
[104] Ebd. (Hervorhebung von E.S.).
[105] Ebd. S. 99.
[106] DIETRICH S. 457.
[107] Ebd. S. 456f.
[108] Ebd. S. 457 (Hervorhebung von E.S.).
[109] Ebd. S. 458.
[110] Ebd. (Hervorhebung von E.S.).

gerufen. Letztlich erscheint „Gott als der einzige absolut zuverlässige Garant dafür, daß Unrecht nicht ungesühnt bleibt"; darum wird Jahwe mehrfach als „ein Gott der Rache gefeiert …, ohne daß deutlich würde, an wem und wofür er Rache nehmen sollte".[111]

Israel erfleht Rache von Jahwe vor allem aus dem Unvermögen, selbst Rache zu üben. Wenn die Menschen des Alten Testaments „auf ihre Widersacher die Rache Gottes herabrufen, dann offensichtlich nicht, weil sie besonders selbstgerechte und rachsüchtige Naturen wären, sondern weil sie befürchten müssen, auf andere Weise nicht zu ihrem Recht zu kommen".[112] Gerade während seines Exils wäre Israel nicht in der Lage gewesen, sich für das ihm zugefügte Unrecht und Leid Genugtuung zu verschaffen; so wendet es sich an Jahwe, der sozusagen „als Freund und Verwandter" fungiert (vgl. Blutrache) und „für das an eigener Rache verhinderte Israel eintritt".[113]

Israels Rachesinnen ist gewiß brutal: „Die Gottlosen sind verkehrt von Mutterschoß an; die Lügner irren von Mutterleib an. … Gott, zerbrich ihre Zähne im Maul, zerstoße, Jahwe, das Gebiß der jungen Löwen! … Der Gerechte wird sich freuen, wenn er solche Rache sieht, und wird seine Füße baden in des Gottlosen Blut." (Ps 58,4.7.11) Aus diesem Gesang spricht ohne Zweifel „destruktive Lust". Doch steht an seinem Ende nicht die „Vorstellung vom blutigen Triumph über die Gottlosen", sondern der Satz: „Und die Leute werden sagen: Ja, der Gerechte empfängt seine Frucht, ja, Gott ist noch Richter auf Erden." (Ps 58,12) Darin zeigt sich, wie Dietrich betont, daß hier wie „noch viel mehr" in „den allermeisten anderen Äußerungen des Alten Testaments über Rache" das destruktive Element „nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck" ist.[114] Und selbst dort, wo der Rachevorgang bereits ausgemalt ist, kann man

---

[111] Ebd. – Hier läßt sich nach DIETRICH S. 459 eine geschichtliche Entwicklung erkennen: Während sich in älterer Zeit noch relativ oft die geschädigten Menschen selbst Genugtuung verschaffen, setzt die staatliche Organisation der freien Rache des Bürgers Grenzen und „leitet sie großenteils in das Gebiet der religiösen Vorstellungen um". Vgl. auch R. KOCH, Art. ‚Rache', in: H. HAAG (Hg.), Bibel-Lexikon, Einsiedeln/Zürich/Köln 2., neubearb. u. vermehrte Aufl. 1968, Sp. 1442f.

[112] DIETRICH S. 461.

[113] Ebd. S. 462; vgl. auch RUPPERT, Klagelieder S. 146 ff.

[114] DIETRICH S. 463.

noch fragen, „ob es sich nicht eher um drastische Methaphern als um prägnante Vorstellungen vom Wie des göttlichen Eingreifens handelt".[115] Entscheidender als das *Wie* scheint das *Daß* der Vergeltung, die „Herstellung eines von ihrer (der Feinde; E.S.) Schuld bereinigten Zustands" zu sein.[116] Nach Dietrich haben wir es in vielen Fällen des Racherufes „offensichtlich weniger mit Ausflüssen einer ungehemmten Destruktionslust als vielmehr mit dem grundsätzlichen Postulat von Gerechtigkeit in einer Welt voll Ungerechtigkeit zu tun": „Das ist keine Rache, kalt vollstreckt an dem endlich einmal unterlegenen Widersacher, das ist weit eher Hoffnung auf den Umsturz unerträglicher Verhältnisse. Hier wird die aggressive Haltung durch die Bedrohung der eigenen Identität und Existenz verursacht, nicht durch den Wunsch nach Vernichtung des Gegners."[117]

Für eine „sachgerechte psychologische Beurteilung des alttestamentlichen Rachedenkens" führt Dietrich außerdem an, „daß die Vergeltung weit häufiger von Gott als von Menschen erwartet wird".[118] Aus diesem Umstand darf positiv geschlossen werden: „Wer seine Aggressionen, statt ihnen freien Lauf zu lassen, einem Anderen, und zwar einem ungleich Mächtigeren und darum nicht zu Lenkenden, überträgt, der ist – ob nun aus freiem Entschluß oder notgedrungen – *faktisch viel friedfertiger*, als man seinem Reden anhört. Gott um Rache zu bitten, bedeutet in der Regel Verzicht auf eigene Rache."[119] „Darüber hinaus verliert die Rache, indem sie Gott überantwortet wird, ihren Charakter als selbstverantwortete Privatstrafe."[120] Indem Gott „entscheidet, was Recht ist und wann und wie es durchzusetzen ist", wird das subjektive Verfahren der Rache „objektiviert", scheidet „blindwütige Selbstjustiz" ebenso aus wie „unbillige Verschonung von Übeltätern" aus Unvermögen.[121] Schließlich hat sich der, der nach Rache ruft, vor derselben Instanz und

[115] Ebd.
[116] Ebd. S. 464.
[117] Ebd.
[118] Ebd.
[119] Ebd. S. 465 (Hervorhebung von E.S.).
[120] Ebd. S. 469.
[121] Ebd.

unter denselben Beurteilungskriterien für sein eigenes Tun zu verantworten.[122]

Freilich besteht die Gefahr, daß der Ruf nach Rache eher als eine Katharsis „eine schleichende Vergiftung des gesamtgesellschaftlichen Zusammenlebens durch eine sich fortzeugende und ausbreitende allgemeine Aggressivität" heraufbeschwört; hier liegt eine Schwäche des Redens von Rache in einigen Teilen der Heiligen Schrift. Der Freimut, „mit dem die alttestamentlichen Zeugen auch ihre düstersten Gefühle artikulieren", soll dennoch in wenigstens einer Hinsicht positiv beurteilt werden: indem *Rachewünsche nicht einfach unterdrückt* werden, wird den unerwünschten Nebenwirkungen eben dieser Unterdrückung vorgebeugt.[123] Ohne einer Rehabilitierung des Rachegedankens das Wort reden zu wollen, warnt Walter Dietrich deshalb „vor einer realitätsfern eifernden Verdammung aller Vergeltungswünsche"; in ihnen komme ein Protest zur Sprache, der sorgfältig gehört sein wolle. Wenn dagegen „das Bedürfnis nach privater Vergeltung pauschal und rigoros als psychische Deformation und als Unfähigkeit zur Konfliktbewältigung disqualifiziert wird, dann droht das entweder zur Abstumpfung gegen ethische Normen zu führen oder dazu, daß aufsteigende Rachegelüste nicht mehr verbalisiert, sondern als schuldhaft empfunden und sofort verdrängt werden. Damit sind sie aber nicht neutralisiert, sondern nur transformiert – sei es zu Selbstanklagen und Schuldkomplexen, sei es, bei entsprechender Steuerung von außen, zu Aggressionswünschen gegen andere, dafür sozusagen freigegebene Objekte wie rassische Minderheiten oder innere und äußere politische Fein-

[122] Vgl. ebd. S. 471; vgl. auch FÜGLISTER, Mut S. 195: „Gott allein ist Richter und Rächer. Der Gott um Hilfe gegen den Feind bittende Psalmist rächt sich nicht selbst; er verzichtet, gerade als Beter, im Bewußtsein seiner eigenen Armut und Ohnmacht, aber auch im Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit und Liebesmacht auf die eigene Vergeltung. Indem er Gott um das Gericht bittet (Ps 43 [42], 1 u. ö.: ‚Richte mich …'), übergibt und überläßt er seine Rache Gott. Damit aber liefert er nicht nur seine Feinde, sondern auch sich selbst dem aus, der ins Verborgene schaut und Herz und Nieren prüft …" Vgl. auch J. HERMANN, Art. ‚Rache, rächen', in: Calwer Bibellexikon, hrsg. von T. Schlatter, Stuttgart 2. Aufl. 1967, Sp. 1100f; H. BARDTKE, Art. ‚Rachepsalmen', in: T. Schlatter (Hg.), Calwer Bibellexikon, Sp. 1101f.

[123] DIETRICH S. 466.

de."[124] Mit dem Aussprechen des Rachewunsches gegenüber Gott ist zwar das Problem des Bösen noch nicht gelöst, jedoch auch dadurch nicht, „daß man es verdrängt und nicht wahrhaben will. Verdrängen ist gefährlich, seinen Zorn und seine Angst vor Gott aussprechen heilsam und gesund."[125]

Damit ein *Wunsch nach Rache* überwunden werden kann, muß er *ehrlich eingestanden* sein: „Haß, der verdrängt wird, kann nicht bewältigt werden. So erfüllt noch der härteste Rachepsalm des Alten Testaments *eine* Bedingung der letztlichen Überwindung von Haß und Rache, indem er ihr Vorhandensein eingesteht."[126] Darüber hinaus ist der Haß der Rachepsalmen „nicht blinder Haß", sondern eine „Form des Protests", ein „Haß auf die schlechten Verhältnisse", eine „Form des Sich-nicht-Abfinden-Wollens mit dem Unrecht, eine Form des Einforderns der Verheißung".[127] Zwar kann die alttestamentliche Rede von Haß und Rache „nicht das letzte Wort sein"; doch wo „an die Stelle der eingestandenen Aggression die versteckte tritt und an die Stelle des Hasses auf das Unrecht der Haß auf die, die das Unrecht aufdecken (Ebach denkt an unsere Gesellschaft; E.S.), da sind auch die Möglichkeiten verspielt, die alttestamentliche Rede von Haß und Rache hat – nicht als letztes Wort, aber als ehrliches erstes, dem weitere folgen".[128]

---

[124] Ebd.

[125] N. FÜGLISTER, Gott der Rache?, in: T. Sartory (Hg.), Entdeckungen im Alten Testament, Göttingen 1970, S. 117-133; 133.

[126] EBACH S. 52 f.

[127] Ebd. S. 53.

[128] Ebd. – Daß durchaus auch Christen innerlich zu Fluchworten bewegt sein können, betont O. KEEL, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image des Widersachers in den Individualpsalmen, Stuttgart 1969, S. 226-231.

4. Vier weitere klassische Argumente für die Gewalttätigkeit Gottes und Versuche ihrer Entkräftung

Das Isaak-Opfer

Eines der beliebtesten Argumente für eine Gewalttätigkeit Gottes stützt sich auf die in Gen 22,1-19 erzählte Forderung Gottes an Abraham, seinen einzigen Sohn Isaak zu opfern.[129] Ihm dürfte vor allem eine völlig unangebrachte historisierende Fragestellung zugrundeliegen.[130] Mit der Herausarbeitung der eigentlichen theologischen (!) Aussageabsicht des Textes muß die Auffassung, daß hier ein Gott der Gewalt zur Darstellung komme, als ein grobes Mißverständnis zurückgewiesen werden. Obgleich sich die Exegeten aufgrund der komplizierten Redaktions- und Traditionsgeschichte über die ursprüngliche Gestalt und Aussagespitze der Erzählung nicht völlig einig sind,[131] nimmt doch heute unter ihnen niemand mehr auch nur

---

[129] L. KOLAKOWSKI, Der Himmelsschlüssel. Erbauliche Geschichten, München 1965, S. 26-30; vgl. auch T. MOSER, Gottesvergiftung, Frankfurt 1976, S. 20, und dazu U. RANKE-HEINEMANN, Ein Gott mit blutigen Händen, in: Der Spiegel 30 (20.12.1976, Nr. 52) S. 144-146; 145: „Wenn Abraham heute lebte und die Absicht hätte, seinen Sohn Isaak auf Gottes Befehl hin auf dem Scheiterhaufen zu opfern, dann gehörte Abraham in eine geschlossene Anstalt."

[130] Wie die gesamte Patriarchengeschichte will auch die Erzählung vom Isaak-Opfer keine historische, sondern eine theologische Wahrheit vermitteln. Vgl. dazu H. Graf REVENTLOW, Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Genesis 22, Neukirchen-Vluyn 1968, S. 21-31; vgl. auch R. KILIAN, Isaaks Opferung. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 22, Stuttgart 1970.

[131] Vgl. REVENTLOW, Sohn S. 52-77, der eine nicht einmal „religiöse" Familiengeschichte mit dem Thema der „Rettung des zum Opfer gestimmten Sohnes" als ursprüngliche Gestalt annimmt, die „Erprobung Abrahams" (siehe V 1a) der theologischen Umdeutung durch einen späteren Verfasser zuweist und erst für die letzte Fassung die Gestalt einer Kultätiologie meint feststellen zu können (S. 52-77). Vgl. dagegen KILIAN, Opferung, der zwischen zwei (bzw. drei) verschiedenen Motiven, Schichten und Traditionen für Gen 22 ausgeht: dem Wallfahrts- und Auslösemotiv (sowie einer etymologischen Namengebung) (bes. S. 113-120), am kultätiologischen Charakter der ursprünglichen Erzählung festhält (S. 121-124) und erst eine spätere Verknüpfung mit der Abrahamsgestalt annimmt (124f). Nach einer Untersuchung von D. MICHEL, Überlieferung und Deutung in der Erzählung von Isaaks Opferung (Gen. 22), in: P. v. d. OSTENSACKEN (Hg.), Treue zur Thora. Festschrift Günther Harder, Berlin 1977, S. 13-15, ist die Erzählung von Isaaks Opferung in der Überlieferung unter jeweils recht unterschied-

im entferntesten an, daß die Erzählung jemals einen gewalttätigen Gott habe bezeugen wollen. „Wie unberührt, wie wenig bedrängt" die Verfasser neuerer Untersuchungen „von der Gewalt der Aussage, die frühere Ausleger zugleich fasziniert und abgestoßen hat", sind,[132] mag andeuten, daß die Erzählung über alle Streitfragen hinweg nicht mehr als Aufforderung zur Gewalt mißverstanden wird und dementsprechend wenig empört.

Entgegen einer recht oberflächlichen Annahme verfolgt die Erzählung der Isaak-Opferung das Anliegen, einen das menschliche Leben absolut bejahenden Gott Abrahams vorzustellen. Zwar ist zu Beginn von der Forderung Gottes die Rede, Isaak zu opfern, am Ende aber auch und gerade davon, daß Gott die Schlachtung und Opferung des Sohnes zurückweist und einen Widder als Ersatz verlangt. Was der Verfasser mit der Erzählung dieser Wende zum Ausdruck bringen will, kann jedoch nur unter Berücksichtigung einer zur Abfassungszeit sowohl im außerbiblischen als auch biblischen Raum bekannten religiösen Praxis verstanden werden: durch Kinderopfer wurde in Notsituationen (z. B. Krieg) versucht, die Götter bzw. Gott freundlich zu stimmen (vgl. 2 Kön 3,27).[133] Mit dem, was

---

lichen Aspekten nacherzählt worden; in einer ersten Fassung habe der Erzähler die Ersetzung des Menschenopfers durch ein Tieropfer thematisiert, in einer späteren Fassung das Recht Gottes auf Gehorsamsforderung gegenüber Abraham und in einer noch späteren die Treue Abrahams zu Gott nach erfüllter Verheißung. Zur Auslegungsgeschichte von Genesis 22 vgl. auch D. LERCH, Isaaks Opferung christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung, Tübingen 1950.

[132] G. v. RAD, Das Opfer des Abraham. Mit Texten von Luther, Kierkegaard, Kolakowski und Bildern von Rembrandt, München 1971, S. 11. Vgl. insbesondere S. KIERKEGAARD, Gesammelte Werke, 4. Abt., Düsseldorf/Köln 1962. Vgl. auch darüber hinaus: H. ROSENAU, Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 27 (1985) S. 251-261.

[133] Wie *Ahas* (742-726) so brachte auch *Manasse* (696-642), beide Könige von Juda, in Kriegsgefahr einen Sohn als Molochopfer dar in der Hoffnung, dadurch Gott beeinflussen zu können: vgl. 2 Kön 16,3 und 2 Kön 21,6. Ausführlich zum Molochopfer: R. de VAUX, das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Bd. 2 (Heer und Kriegswesen. Die religiösen Lebensordnungen), Freiburg/Basel/Wien 2. Aufl. 1966, S. 294-296; vgl. auch C. WESTERMANN/G. GLOEGE, Tausend Jahre und ein Tag. Einführung in die Bibel, Stuttgart/Berlin (Sonderausgabe) 1977, S. 3-270; 30: „Hinter der Erzählung steht ein geschichtlicher Vorgang von tiefer Be-

Abraham als Forderung Gottes meint vernehmen zu müssen, greift der Erzähler die abergläubische Praxis der sog. „Molochopfer" seiner Zeit auf,[134] weist sie aber im weiteren Verlauf der Erzählung als nicht gottgewollt zurück: *Gott will das Menschenopfer* entgegen Eurer Annahme *nicht*! „Gott will nicht, daß du für ihn stirbst. Gott will, daß du für ihn lebst." Und für das Opfer sorgt er selbst (vgl. Widder im Gestrüpp).[135] Der Erzähler holt, pädagogisch geschickt, den Hö-

---

deutung, nicht nur für das Volk Israel, sondern für viele Völker: die Ablösung des Menschenopfers durch das Tieropfer. In dem Land, in dem Abraham wanderte, hat es das Menschenopfer gegeben. Das ist durch eine Fülle von Funden im Land nachgewiesen, besonders in der Form des Bauopfers: Beim Bau eines Hauses wurde – offenbar eine lange Zeit hindurch – ein Kind in das Fundament eingemauert …"

[134] Wie weitverbreitet Kinderopfer in Israel waren, ist strittig. Vgl. O. KAISER, Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Erwägungen zum Kinderopfer im Alten Testament, in: DERS. (Hg.), Denkender Glaube. Festschrift für Carl Heinz Ratschow, Berlin/New York 1976, S. 24-48, der davon ausgeht, daß Kinderopfer selten waren; dagegen SCHWAGER, Sündenbock S. 98. Vgl. auch R. GOLLING, Zeugnisse von Menschenopfern im Alten Testament, Berlin 1975 (masch. Diss.); H. GESE, Ezechiel 20,25f. und die Erstgeburtsopfer, in: H. DONNER/R. HANHART/R. SMEND (Hg.), Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli, Göttingen 1977, S. 140-151. – Zur Verbreitung der Menschenopferpraxis vgl. auch die Textsammlung bei H. HALBFAS, Das Welthaus. Ein religionsgeschichtliches Lesebuch, Stuttgart/Düsseldorf 2. Auflage 1984, S. 268-273. Nach W. DAUM, Ursemitische Religion, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1985, S. 101-107, ist es historisch erwiesen, daß die in altarabischen Mythen und Märchen erzählten Mädchenopfer tatsächlich auch veranstaltet worden sind. Vgl. etwa auch persische Märchen, die davon erzählen, daß aus dem blutenden Rumpf eines enthaupteten Mädchens Bäume und Pflanzen wachsen. Daß nicht nur in alttestamentlichen Texten die Praxis des Menschenopfers begegnet (vgl. etwa auch Ri 11,30f und 2 Kön 3,27), sondern auch in althinduistischer, vedischer Literatur – und ebendort auch eine Auseinandersetzung i. S. einer Ablehnung –, wird deutlich in R. PANIKKAR, Rückkehr zum Mythos, Frankfurt 1985, bes. S. 169f und 235f (mit Hinweisen auf Arbeiten u. a. von H. Lommel und J. Eggeling, die in unserer Frage auf Gemeinsamkeiten zwischen alttestamentlichen und vedischen Texten aufmerksam machen); zum Menschenopfer im Veda vgl. auch J. GONDA, Die Religionen Indiens, Bd. 1: Veda und älterer Hinduismus, Stuttgart 1960, S. 173. Grundlegend zum (Menschen)Opfer: G. v.d. LEEUW, Phänomenologie der Religion, Tübingen 2., durchgesehene und erweiterte Aufl. 1956 S. 400-402; W. BURKERT, Anthropologie des religiösen Opfers (Vortrag vor der C. F. von Siemens Stiftung v. 21. November 1983 in München), München (von Siemens-Stiftung) 1985.

[135] Dies arbeitet beispielsweise folgende Kinderbibel heraus: S. v.d. LAND (deut-

rer bei seiner Auffassung ab, Molochopfer könnten unter Umständen Not-wendig sein. Damit verfolgt er die Absicht, unter Berufung auf Gott von der brutalen Praxis der Menschenopferung wegzuführen. Gegen einen ersten, doch recht oberflächlichen Anschein ist die Geschichte der Isaak-Opferung „eine gegen das Menschenopfer sich aussprechende Tendenzerzählung“[136].

„Daß eine ferne Frühform unserer Erzählung die Erinnerung an eine von der Gottheit angeordnete Auslösung eines Kinderopfers durch ein Tieropfer aufbewahrt hat,“ darüber besteht auch nach Auffassung Gerhard von Rads kein Zweifel.[137] Fraglich bleibt nach von Rad jedoch, was hier allerdings nicht näher zu interessieren braucht, ob die Erzählung ursprünglich (!) bzw. primär (!) Gottes Ablehnung des Kinderopfers veranschaulichen wollte. „Kein Mensch“ würde „den Ersatz eines Kinderopfers durch ein Tieropfer als das (primäre; E.S.) Anliegen unserer jetzigen Erzählung bezeichnen wollen“.[138] Auch nach Ansicht Walther Zimmerlis ist der Hauptgrund der Ersetzung von Menschen- durch Tieropfer, „wenn er

---

sche Bearbeitung von E. Beck), Meine Bilderbibel. Das große Buch von Gott und den Menschen, Konstanz und Kevelaer 1976; auch in anderen Kinderbibeln wird bisweilen geschickt und behutsam in die Praxis der Menschenopfer eingeführt und die Handlung Abrahams eher wie ein von daher verständliches, doch durch Gott selbst korrigiertes Mißverständnis erzählt.

[136] H. HOLZINGER, Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, Freiburg/ Leipzig/ Tübingen 1898, S. 165; vgl. auch D. ARENHOEVEL, Erinnerung an die Väter. Genesis 12-50, Stuttgart 1976, S. 88-94; vgl. auch O. H. STECK, Ist Gott grausam? Über Isaaks Opferung aus der Sicht des Alten Testaments, in: BÖHME (Hg.) S. 75-95; 79 f: „In ihrer ältesten Gestalt ist diese Erzählung eine Ermächtigung. Eine Ermächtigung, die Gott dem Menschen Abraham gibt, ein Heiligtum im Lande mit dem Brauch von Kinderopfern als sein Heiligtum zu verehren, die unvereinbaren Kinderopfer aber durch Widderopfer zu ersetzen.“ – S. WESTERMANN, C.: Altes Testament, in: C. Westermann/G. Gloege, Tausend Jahre und ein Tag. Einführung in die Bibel, Stuttgart/Berlin (Sonderausgabe) 1977, S. 3-270, 32, aktualisiert die Erzählung: „Wenn auch die Menschen heute meinen, niemandem mehr Opfer bringen zu brauchen,“ so habe sich doch gezeigt, „daß die Opferforderung menschlicher Organisationen furchtbarer werden kann als jemals Opfer, die Göttern gegeben wurden. Das Menschenopfer, das der totale Staat fordert, ist das verzerrte Gegenbild des Menschenopfers aus der grauen Vorzeit, das Opfer, das Abraham nicht mehr zu bringen, brauchte.“ Vgl. auch GIRARD, Ende S. 133.

[137] G. v. RAD, Das Opfer des Abraham. Mit Texten von Luther, Kierkegaard, Kolakowski und Bildern von Rembrandt, München 1971, S. 26.

[138] Ebd.

überhaupt je bestanden haben sollte, ganz verblaßt" und trägt „zum Verständnis des vorliegenden Textes nichts bei"; die Erzählung will „nicht von einer allgemeinen Regel der Auslösung des Menschen durch ein Tieropfer reden, sondern sehr konkret ein einmaliges Geschehen der Geschichte Abrahams erzählen".[139]

Auch diese Erklärung trifft eine Hauptaussage der mehrfach bearbeiteten und dabei verschieden akzentuierten Abraham-Isaak-Erzählung. Auch darin wird deutlich, daß es ihr nicht um die Behauptung einer Gewalttätigkeit Gottes geht. Gleich am Anfang (V 1: „Nach diesen Ereignissen stellte Gott Abraham auf die Probe") läßt der Erzähler wissen, „worum es in der ganzen Erzählung gehen wird"[140]: um die Glaubenserprobung Abrahams. „Noch bevor die Geschichte überhaupt begonnen hat", erfährt der Leser, „daß es sich um eine Versuchung handelte", und „wird von vorneherein daran gehindert, sich auf eine grässliche Sensation einzustellen. Insofern zerstört der erste Satz eine Spannung, noch ehe sie entstehen konnte, denn man weiß nun, daß Gott die Tötung des Kindes nicht wirklich gewollt hat."[141] Vom ersten Satz der Erzählung an weiß der Leser, im Gegensatz zu Abraham, worum es geht.[142] Erst später enthüllt sich auch Abraham, daß Gott ihn auf die Probe gestellt hat.[143]

Weil Abraham in seiner größten Not „die Bindung an Gott nicht abgeworfen" hat, empfängt er dafür „aus dem Munde Gottes selbst das Ehrenprädikat eines Gottesfürchtigen, d. h. eines Gehorsamen", und Gottes Segen.[144] Der Erzähler hat nach von Rad die Erfahrung zum Ausdruck gebracht, daß auch dort, wo „Gott in seinen Führungen gegen sein eigenes Heilsversprechen aufzustehen scheint, wenn

---

[139] W. ZIMMERLI, 1. Mose 12-25: Abraham, Zürich 1976, S. 110; vgl. auch WESTERMANN, Altes Testament S. 30: Die Geschichte sei zwar ein ferner Nachhall der Geschichte von der Ablösung des Menschenopfers, polemisiere aber nicht mehr gegen diese Praxis. „Sie will etwas anderes sagen."

[140] Ebd.

[141] v. RAD, Opfer S. 23. – Bezeichnenderweise stachelt im Jubiläenbuch der Anführer der bösen Geister, Fürst Mastema, Jahwe dazu auf, Abraham zu prüfen und von diesem die Opferung seines Sohnes zu fordern. H. HAAG S. 88 schließt daraus, daß mit der Gestalt des Mastema Gott von den Taten entlastet werden soll, „die man in der Spätzeit für seiner unwürdig erachtete".

[142] ZIMMERLI, Abraham S. 110 f.

[143] Ebd. 112.

[144] v. RAD, Opfer S. 33.

er gleichsam als sein eigener Feind sein Werk zu zerstören scheint", er sich nicht von Israel „abgekehrt" hat.[145] Abraham hält voller Vertrauen auch dann noch an Gott fest, wenn er keinen Ausweg aus der Not zu erkennen vermag.[146]

Bemerkenswert ist auch die Deutung der Abraham-Isaak-Erzählung, die Odil Hannes Steck gegeben hat. Steck sieht vor allem die Erzählung von der Isaak- Opferung im Kontext zeitgenössischer Daseinsdeutung und Gotteserfahrung.[147] Das Israel der Königszeit, aus der die Erzählung in ihrer jetzigen Form stammt, hat nicht nur eine Zeit erfüllter Verheißung durchlebt, es hat „auch schon Erfahrungen seltsamer Rückschläge in Bedrohungen von innen und außen gemacht".[148] Die Grunderfahrung, daß Gott im Glück genauso wie im Leiden für sein Volk da ist, spiegelt der Genesistext.[149] Ob Gott für Israel immer der Einzige ist im Sinne des ersten Gebotes, weist sich aus, wenn sein Volk auch noch in unbegreiflichen Schicksalen an ihm hängt; Abraham geht auch in schwerster Zeit mit Gott. Auch durch das Dunkelste hindurch folgt er noch seinem Gott. Genauso ist auch Israel aufgefordert, in der „Gottesnacht seiner Erfahrung bei Gott zu bleiben, mit ihm zu gehen, sich dem Tun Gottes unbedingt

---

[145] Ebd. S. 37; vgl. auch WESTERMANN, Altes Testament S. 31: Das ist der Sinn der Erzählung: Abraham gehorcht einem Gott, „den er nicht mehr verstehen kann. … Abraham hält sich an Gott gegen alle menschlichen Möglichkeiten und gegen Gottes früheres Wort."

[146] Zur Isaak-Opferung vgl. auch die populärwissenschaftliche, doch theologisch fundierte Erörterung von W. HINKER / K. SEIDEL, Wenn die Bibel recht hätte. … Stuttgart 1970, S. 32-39; vgl. auch die theologische Auswertung der Abraham-Isaak-Erzählung durch A. DENECKE, Variationen zu Abraham, in: H. NITSCHKE (Hg. in Zusammenarbeit mit H. W. Dannowski und H. D. Knigge), Erzählende Predigten, Gütersloh 2. Auflage 1977, S. 28-32. – Eine zusammenfassende exegetische Auslegung vergleichbar der hier kurz referierten findet sich auch in: M. MÜLLER (Hg.), Senfkorn. Handbuch für den Katholischen Religionsunterricht Klassen 5-10, Bd. I/1: Klassen 5 und 6. Stuttgart 1985, bes. S. 129-132.

[147] STECK, Gott S. 81: „Isaaks Opferung ist nur ein Glied in einem großen Erzählungszusammenhang, der Israel sein Dasein verstehen läßt als den langen Weg stetiger Führung und Segnung Gottes."

[148] Ebd. S. 80.

[149] Ebd. S. 85: „Mit dem exponierenden Hinweis auf die Gottesprüfung Abrahams, die bevorsteht, spricht der Erzähler ein Wissen und Erfahren an, das Israel lange vertraut ist: daß Gott nämlich nicht nur in Segen und Geleit da ist, sondern daß er auch im Leiden bei Israel da ist …" Vgl. auch S. 88.

zu überlassen, im Vertrauen nicht auf einen deus ex machina, nein, im Vertrauen auf diesen Gott und nichts sonst".[150] Damit ist die konsequente Befolgung des ersten Gebotes expliziert: „Vom ersten Gebot und nicht anderem handelt diese Geschichte!"[151] Die Abraham-Isaak-Erzählung ist eine Ausführung zum ersten Gebot.

Die Prüfung Abrahams versteht Israel darüber hinaus im großen Kontext eines allzeit „gütigen Geleites Gottes": die „Erfahrungen des Daseins als Tun des gütig geleitenden Gottes, elementare, heute selbstvergessen entglittene Erfahrung, setzt Israel auch in Genesis 22 voraus".[152] Das Grundlegende seines Daseins erfährt Israel als von Gott gegeben; daneben erfährt es aber auch seine Grenze. Gottes Gebote erfährt es als dankenswerte Hilfe. Gott ist für Israel ein gütig leitender Gott. Wer darum „heute von Gott reden und auf dem Boden dieser Geschichte (der Isaak-Opferung; E.S.) bleiben will, wer sie predigen will, wer Kindern davon erzählen will, wer also einfach mit ihr leben will, der darf nicht übersehen, wie sie das erzählende Israel selbst uns darreicht als einen besonderen, als einen gewiß befremdlichen Hinweis auf Gott, als ein Eingehen auf den rätselhaften und unbegreiflichen Gott, aber ganz unlöslich eingebettet in Zeugnis und selbstbetroffene Erfahrung des gütig geleitenden Gottes. Von diesem gütigen Gott muß zuvor und danach geredet werden, wie es Israel getan hat. Wer davon absähe, wer das aus seinem Leben streichen würde, der hätte nicht die Geschichte von Isaaks Opferung, sondern er hätte nur mehr ihre Scherben in der Hand!"[153]

Der Untergang der Ägypter im Schilfmeer

Zur Vorstellung eines bisweilen recht gewalttätigen Gottes hat auch nicht wenig jene Exodus-Erzählung beigetragen, nach der Israel nur deshalb aus ägyptischer Sklaverei befreit werden konnte, weil der Gott Israels in eindeutiger Parteinahme für sein Volk die ägypti-

[150] Ebd. S. 88.
[151] Ebd. S. 91.
[152] Ebd. S. 82.
[153] Ebd. S. 83.

schen Verfolger allesamt im Meer ertrinken ließ.[154] Daß jedoch auch diese Erzählung nicht die Behauptung einer Gewalttätigkeit Gottes belegt, sollen folgende Ausführungen verdeutlichen.

Die Freude über das Gelingen ihres Fluchtversuchs aus der ägyptischen Sklaverei und ihre Dankbarkeit dafür hat in der sogenannten „Exodus-Gruppe" lange nachgewirkt. Sie hat sich darüber hinaus auf jene Stämme übertragen, mit denen sich die aus Ägypten geflohene Gruppe später zum Volk Israel zusammenschloß.[155] Die Flucht, zu deren Gelingen – der Erinnerung nach – ein Ereignis am Meer entscheidend beigetragen haben muß, wurde zunächst in den Gottesdiensten in einem vermutlich nur sehr kurzen Hymnus als ein großartiges Befreiungshandeln Jahwes besungen: „Singt dem Herrn ein Lied, denn er ist hoch und erhaben; Rosse und Wagen warf er ins Meer." (Ex 15,21)[156]

Je länger jedoch das Ereignis in die Vergangenheit hineinreichte, umso stärker stellte sich in Israel die Frage nach Einzelheiten der Rettung. Infolgedessen entstanden neben- und nacheinander Erzählungen, die den Auszug aus Ägypten beschrieben und deuten sollten. Verständlicherweise differierten sie, den unterschiedlichen Standpunkten ihrer Verfasser entsprechend. Am Ende faßte sie ein Redakteur zu einer einzigen Erzählung zusammen, ohne jedoch das Widersprüchliche der verschiedenen Auszugsversionen zu beseitigen: nach der einen Version hatte der Pharao das Volk entlassen, nach einer anderen war es geflohen; nach der einen Erzählung

---

[154] Vgl. KOLAKOWSKI, Himmelsschlüssel S. 36: „Was denken Ägypten und der Pharao über die Barmherzigkeit Gottes?"

[155] Vgl. EBACH S. 20: Die „Erfahrung der Rettung war so tiefgreifend, daß sie zu einem Überlieferungsgut ganz Israels wurde". – Zum Exodus-Geschehen vgl. M. GÖRG, Ausweisung oder Befreiung? Neue Perspektiven zum sogenannten Exodus, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie 20 (1978) S. 272-286 (hier ein interessanter Interpretationsversuch von der möglichen politischen Situation des Erzählers aus und seiner denkbaren Absicht, durch die Exodus-Erzählung gegen die ägyptenfreundliche Außenpolitik Salomos zu opponieren).

[156] Vgl. M. NOTH, Das zweite Buch Mose. Exodus, Göttingen 2. Aufl. 1961, S. 96-98; 96f: „… man kann mit der Möglichkeit rechnen, daß wir in ihm (dem Hymnus; E.S.) die älteste uns im Alten Testament erhaltene Formulierung der Aussage vom Gotteswunder am Meer vor uns haben …" Zum Schilfmeerlied vgl. N. LOHFINK, Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzung mit dem Alten Testament, Frankfurt 2. Aufl. 1966, S. 102-128.

wurde das Wasser durch einen starken Ostwind aus der Bucht gedrückt, nach der anderen spaltete sich auf das Ausstrecken der Hand Mose hin das Meer, und die Israeliten konnten mitten hindurchgehen, „während rechts und links von ihnen das Wasser wie eine Mauer stand" (Ex 14,22); daneben existieren unterschiedliche Angaben über den Fluchtweg.[157]

Wie so oft in der Bibel wollen aber auch die Exodus-Erzählungen keine historische Detailbeschreibung geben, sondern eine Heilserfahrung theologisch deuten.[158] Wenn demnach einer der biblischen Erzähler „‚sein' Meerwunder als Spaltung des Meeres erzählt, die ‚im Angesicht von Baal Zafon' auf das Wort Jahwes hin sich ereignet, wobei die als Anhänger dieses Kultes gedachten Ägypter vom Meer verschlungen werden, während die Jahwe-Verehrer gerettet werden, wird die religionspolemische und theologische-Absicht dieser Ortsangabe voll verständlich: Das Meerwunder dokumentiert, wer die schöpferisch-gebieterische Macht über die chaotischen Wasser des Todes hat. Nicht Baal oder welche Götter auch immer haben die Macht zu retten und zu richten, sondern Jahwe allein."[159] Und wenn ein anderer Erzähler die Israeliten zum Roten Meer zie-

---

[157] Vgl. P. WEIMAR/E. ZENGER, Exodus. Geschichte und Geschichten der Befreiung Israels, Stuttgart 1975, S. 129-134; E. ZENGER, Das Buch Exodus, Düsseldorf 1977, S. 146; vgl. auch R. GRADWOHL, Israels Zug durchs Schilfmeer. Hypothesen und archäologische Ausgrabungen, in: Israelitisches Wochenblatt 20 (1969) S. 40f; W. KREBS, Die Santorin-Katastrophe und der Exodus, in: Das Altertum 13 (1966) S. 135-144: J. NELIS/H. HAAG, Art. *Auszug*, in: H. HAAG (Hg.), Bibel-Lexikon, Einsiedeln/Zürich/Köln 2., neubearbeitete und vermehrte Aufl. 1968, Sp. 142-154; bes. Sp. 151f. R. SCHMID, Meerwunder- und Landnahme-Traditionen, in: Theologische Zeitschrift 21 (1965) S. 260-268, sieht neben zwei Exodusrouten zwei Landnahmeaktionen, von Westen her eine und vom Süden her eine. – Übrigens ist der Zusammenhang von Exodus und Meerwunder nicht unbestritten; vgl. A. H. J. GUNNEWEG, Geschichte Israels bis Bar Kochba, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1972, S. 22.

[158] Zur „Erlebnistiefe" der erfahrenen Rettung und zum Prozeß theologischer Reflexion des Exodus vgl. S. HERRMANN, Israels Aufenthalt in Ägypten, Stuttgart 1970, bes. S. 83 ff.

[159] E. ZENGER, Das Buch Exodus, Düsseldorf 1977, S. 104; vgl. auch WEIMAR/ZENGER S. 132: Die eigentliche Funktion der geographischen Notiz ergebe sich „aus der theologischen Sicht, die hinter der priesterschriftlichen Darstellung des Meerwunders" liege: „Wie in den Plagen geht es auch im Meerwunder um den Machterweis Jahwes gegenüber den Göttern."

hen läßt, zum Golf von Akaba, der mit dem „Schilfmeer" gemeint ist, und in der Nacht des Meerwunders Blitze und Feuer eine Rolle spielen läßt, dann „fügt sich dies gut mit einer aus Ex 19 herauslösbaren Erzählschicht zusammen, die sich ihren Sinaiberg als in Nordwestarabien gelegenen Vulkan vorstellt. Diese Erzählschicht denkt sich das Geschehen des Meerwunders so, daß dabei der Sinaigott von seinem Vulkan aus die Ägypter am Golf von Akaba vernichtete."[160] Noch einmal nehmen darüber hinaus die griechischen und aramäischen Bibelübersetzer nach je eigenem Gutdünken Veränderungen der Ortsangaben vor.[161]

Letztlich haben wir jedoch in allen Erzählschichten „nur Varianten des einen Themas der Vernichtung der Ägypter im ‚Meer'"[162], der „Rettung Israels in scheinbar auswegloser Lage"[163]: „Die aus der Zwangsarbeit in Ägypten entflohene Schar wird von einer ägyptischen Streitmacht verfolgt und fast eingeholt. Da kommt den Fliehenden etwas ganz Unerwartetes zu Hilfe. Sie können einen Meeresarm durchschreiten, den Verfolgern werden plötzlich Fluten zum Verhängnis."[164] „Diese Tatsache der Israel rettenden Vernichtung einer ägyptischen Streitwagenmacht im ‚Meer' bildete die geschichtliche Grundlage der Überlieferung."[165] „In der frühesten Fassung der Schilderung des Ereignisses ist von Mirakeln nicht die Rede. Die Rettung wird einem starken Wind zugeschrieben, der die jähe Veränderung des Meeres bewirkt. Erst spätere Übermalungen steigern das Ereignis zum rätselhaften Wunder.[166] Doch von Anfang an sah Israel das Geschehen nicht als Zufall an, sondern erfuhr es als Rettungstat Gottes, der durch die Naturereignisse bewahrend eingriff."[167]

---

[160] ZENGER, Exodus S. 104 f; vgl. WEIMAR / ZENGER S. 132 f.

[161] ZENGER, Exodus S. 105 f.

[162] NOTH, Exodus S. 95.

[163] EBACH S. 19.

[164] Ebd., vgl. auch S. HERRMANN, Aufenthalt S. 90 f.

[165] NOTH, Exodus S. 95.

[166] Erst in späteren Erinnerungen wie Ps 136 ist im Zusammenhang des Meerwunders von Gewalt die Rede: jetzt wird Jahwe „zum Retter Israels, indem er die Verfolger gewaltsam vernichtet"; EBACH S. 20.

[167] Ebd. S. 19; vgl. auch WESTERMANN, Altes Testament S. 81 f: „Wenn wir von der Rettung der Israeliten am Schilfmeer als von einem Wunder sprechen, dürfen wir das nicht nach unserem modernen Wunderbegriff verstehen. Die Israeliten

Wenn auch die verschiedenen Varianten der „Erzählung von dem Gotteswunder am Meer" in der Darstellung der Einzelheiten des Vorganges deutlich auseinandergehen, so sind doch, wie Martin Noth zusammenfaßt, „die wesentlichen Elemente des Inhalts" „in allen Erzählungsformen gleich; und diese Gleichheit hebt sich auf dem Hintergrund der Differenzen in der Einzelausführung nur um so deutlicher ab. Übereinstimmend wird von einer Gottestat gesprochen, bei der Gott allein das handelnde Subjekt war …"[168] Die in Ex 14 entscheidende Aussage über die Vernichtung der Ägypter ist bemerkenswert unkriegerisch. „Um die Vernichtung der Ägypter zu schildern, benötigt der Erzähler nicht mehr als einen Satz, in dem in aller Kürze ausgesagt ist, Jahwe habe die Ägypter mitten ins Meer geschüttelt (14,27b) …" Es wird dabei der „Eindruck der Leichtigkeit aber auch Endgültigkeit des Sieges Jahwes" vermittelt.[169] „Bezeichnenderweise verrät der Bericht von der Vernichtung der Ägypter keinerlei kriegerisches Kolorit, obgleich ein solches, wenn überhaupt, an dieser Stelle am ehesten zu erwarten gewesen wäre. Damit zeigt sich erneut, daß hier ein eigentlicher Krieg nicht statthat."[170] In

---

haben damals ihren Durchzug durch das Bett des Meeresarmes und die Vernichtung der sie Verfolgenden an der gleichen Stelle, wo sie durchgezogen waren, nicht als ein Geschehen gegen die Naturgesetze verstanden, weil sie Begriff und Vorstellung eines Naturgesetzes nicht hatten. Für sie war entscheidend, daß das Meer in dem Augenblick zurücktrat, in dem sie in höchster Lebensgefahr waren, daß es die Ägypter wegriß in dem Augenblick, als sie die fliehenden Israeliten fast errreicht hatten …"

[168] NOTH S. 94; vgl. auch C. BRAVO, El milagro en los relatos del Exodo, in: Estudios Biblicos 27 (1968) S. 5-26, zusammengefaßt von W. KOHLHAMMER, in: Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete 16 (1969/1970) S. 41: „Ex 14 will nicht ein Wunder konkret beschreiben, sondern verschiedene Berichte zusammenfassen … Die Verfasser jener Berichte hatten kein philosophisches oder wissenschaftliches Interesse an Naturerscheinungen; sie zeigen vielmehr theologisch vertiefend, wie Jahwe seine Macht offenbart in der Befreiung seines Volkes trotz übermenschlicher Hindernisse; sie verdeutlichen das für die später Lebenden durch lebendige Schilderung (Transposition) und Symbole: Wolke, Feuer, Sturm, Meer […]."

[169] WEIMAR/ZENGER S. 68.

[170] Ebd. – Vgl. auch N. LOHFINK, Die Schichten des Pentateuch und der Krieg, in: ders. (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg/Basel/Wien 1983, S. 76f, und sein Hinweis auf eine Arbeit von J.-L. Ska, nach der Ex 14 keinen Kampf zwischen Israel und Ägypten, sondern eine Selbstopferung Jahwes vor den Augen der Ägypter wiedergeben will. – Vgl. dagegen R. SMEND,

Ex 14 wird „der Sieg als ausschließliche Tat Jahwes hingestellt".[171]

Auf ihrer Flucht hat die Exodus-Gruppe die Erfahrung machen dürfen, daß Gott „nicht mit den stärkeren Bataillonen" ist.[172] In aufrichtiger Partikularität, doch „weder heuchlerisch, noch schadenfroh" dankt Israel für seine Rettung vor der Übermacht. Das Unglück der anderen bejubelt es nicht. Israels „Dank gilt nicht der Gewalt, nicht dem Unglück der anderen".[173]

Die Landnahme

Während William F. Albright und G. Ernest Wright aufgrund archäologischer Studien zu dem Ergebnis kommen, daß die *Besitznahme des Landes Kanaans durch gewaltsame Eroberung* erfolgt sei, vertreten Albrecht Alt und Martin Noth unter territorial- und traditionsgeschichtlichen Gesichtspunkten die Auffassung, daß die *Landnahme im großen und ganzen Folge eines langen Prozesses* gewesen sein muß, Folge der Transhumanz (Weidewechsel).[174] Nach Rudolf Smend

---

Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels, Göttingen 2., durchgesehene und ergänzte Auflage 1966, S. 79, der im Ereignis am Schilfmeer ein „Jahwe-Krieg" erzählt sieht. Doch G. FOHRER, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969, S. 109: „Die Exodus-Ereignisse sind selbst kaum schon ‚Jahwe-Kriege', sondern später in Formelementen des Jahwe-Kriegs erzählt worden."

[171] WEIMAR/ZENGER S. 70. Vgl. jetzt auch P. WEIMAR, Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31, Wiesbaden 1985; demnach ist die älteste Meerwundererzählung in königskritischen Prophetenkreisen mit antikriegerischer Akzentuierung entstanden.

[172] EBACH S. 21 und 29.

[173] Ebd. S. 21. – Weitere Literatur zum Meerwunder: K. v. RABENAU, Die beiden Erzählungen vom Schilfmeerwunder in Ex. 13,17-14,31 in: G. SCHILLE/P. WÄTZEL, Theologische Versuche, Berlin 1966, S. 7-29; G. J. BOTTERWECK, Israels Errettung im Wunder am Meer, in: Bibel und Leben 8 (1967) S. 8-33; HINKER/SPEIDEL S. 70-81; M. SCHAKER, La foi qui ouvre la mer, in: Bible et Vie Chrétienne 103 (1972) S. 37-41; J. EAKIN/E. FRANK, The Plaques and the Crossing of the Sea, in: The Review and Expositor 74 (1977) S. 473-482.

[174] Vgl. M. WEIPPERT, Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion. Ein kritischer Bericht, Göttingen 1967; M. METZGER, Grundriß der Geschichte Israels, Neukirchen-Vluyn 3. Aufl. 1972, S. 33. Vgl.

wurde Palästina nicht, „wie es das Buch Josua darstellt, in einem Zuge von einer Heeresmacht unter dem Befehl des Josua erobert, sondern nacheinander von einzelnen Gruppen und Stämmen und ohne daß dabei militärische Gewalt zu Anfang im größeren Umfange auch nur einigermaßen regelmäßig angewendet worden wäre".[175] Aufgrund einer früh einsetzenden Theologisierung des Landnahmevorgangs hatte sich, wie Gerhard von Rad ausführt, „eine deutliche Erinnerung daran, daß sich die Einwanderung der Stämme in Wirklichkeit weithin unkriegerisch, nämlich auf dem Weg des Weidewechsels vollzogen hat", nicht mehr erhalten; bereits Ri 1 gibt die Landnahme „als ein generell kriegerisches Geschehen wieder".[176] Nach Claus Westermann ist die Forschung der letzten Jahrzehnte zu dem „fast einmütigen Schluß gekommen", daß die Darstellung der Landnahme im Josuabuch „aus dem Ergebnis erwachsen ist und dabei die Linien des Geschehens so vereinfacht und abkürzt, daß wir den wirklichen Hergang darin nicht mehr erkennen können".[177] Otto Bauernfeind weist darauf hin, daß erst bei der späteren Überarbeitung der Geschichtsquellen „auf das überlieferte Bild von der Landnahme die Farben des heiligen Krieges aufgetragen" worden sind.[178] Wenn die Texte namentlich des Josuabuches „aus einer sukzessiven friedlichen Einwanderung eine machtvolle kriegerische Aktion machen, so geht es ihnen", wie Jürgen Ebach herausstellt, „um etwas ganz anderes als um die Herstellung mili-

---

vor allem die Darstellung von A. ALT, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. 1, München 1953, S. 89ff und 126ff. Zum Verständnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes vgl. H. KLENGEL, Zwischen Zelt und Palast. Die Begegnung von Nomaden und Seßhaften im alten Vorderasien, Wien 1972.

[175] SMEND, Jahwekrieg S. 17. – Nach L. PERLITT, Israel und die Völker, in: G. Liedke (Hg.), Frieden – Bibel – Kirche (Studien zur Friedensforschung, Bd. 9), Stuttgart/ München 1972, S. 17-64, hier S. 20 sind sowohl Landnahme als auch Landausbau und Landsicherung „ohne ein bestimmtes Maß an kriegerischer Aktion nicht vorstellbar". PERLITT hat dabei das Stämmemodell vor Augen. Vgl. auch ebd. S. 42ff.

[176] v. RAD, Theologie S. 297.

[177] WESTERMANN, Altes Testament S. 90.

[178] O. BAUERNFEIND, Art. *polemos, polemeo*, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 6, hrsg. von G. KITTEL, Stuttgart 1959, S. 501-515; 508. – Vgl. auch das Jahwe-Bekenntnis in Ps 44,4: „Denn sie gewannen das Land nicht mit ihrem Schwert, noch verschaffte ihr Arm ihnen den Sieg: nein, deine Rechte war es …"

tärischer Stärke. Sie wollen zeigen, daß sich Jahwes Landverheißung an die Väter erfüllt auch gegen eine Übermacht." Jahwe ist also nicht bei den stärkeren Bataillonen.[179] Die Landnahme, so auch Norbert Lohfink, ist „durchaus friedlich zu denken".[180]

Daß die „*Landnahme eher eine friedliche* gewesen sein muß, will auch ein Rekonstruktionsversuch von Erich Zenger unterstreichen".[181] Diesem zufolge müßte endgültig jene traditionelle Vorstellung verabschiedet werden, nach der Gott seinem auserwählten Volk das Gelobte Land auf dem Wege des Krieges gegeben habe. Zengers Untersuchung macht deutlich, wie alte, scheinbar unbezweifelbare Positionen (wie z. B. die aus einer relativ oberflächlichen Lektüre des Josua-Buches gewonnene) unter den modernen Forschungsergebnissen ins Wanken geraten. Die Korrektur der althergebrachten Landnahmevorstellung ist beispielhaft; sie sollte insgesamt vorsichtiger werden lassen im leichtfertigen argumentativen Gebrauch liebgewonnener, aber fragwürdiger Gewaltvorstellungen im Alten Testament.

Schauplatz der Landnahme Israels ist jenes fruchtbare Gebiet, das sich wie eine Brücke zwischen dem Nildelta und dem Zweistromland erstreckt und als solches nachhaltig die Geschichte Palästinas bestimmt hat. Zwischen den landwirtschaftlich nutzbaren Gebieten dieses sog. „Fruchtbaren Halbmondes" und der Wüste erstreckt sich südlich, teilweise auch nördlich ein „ausgedehnter Steppengürtel", „der halbnomadischen und vollnomadischen Gruppen, zumindest im Winter, genügend Lebens- und Weideraum bietet. Aus diesem Steppengürtel, aber sogar aus der syrisch-arabischen

---

[179] EBACH, S. 29.

[180] N. LOHFINK, Der Schöpfergott und der Bestand von Himmel und Erde, in: G. ALTNER u. a., Sind wir noch zu retten?, Regensburg 1978, S. 15-39; 29. Vgl. aber auch W.T. IN DER SMITTEN, Einführung in die alttestamentliche Geschichte Israels, Bern/Frankfurt/München 1976, S. 15f: „Die Landnahme war weder eine nur militärische Unternehmung, noch darf man sie sich bloß als eine zugweise Unterwanderung und friedliche Infiltration vorstellen. Auf jeden Fall aber war sie ein allmählicher Prozeß, der bis zur vollständigen Konsolidierung des Landes unter David andauerte." Inzwischen äußert auch N. LOHFINK, Schichten S. 56, „Zweifel am friedlichen Charakter dieser Vorgänge".

[181] E. ZENGER, Der Gott der Bibel. Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart 1979, S. 113-138. Vgl. auch METZGER S. 33-44.

Wüste selbst, sind über Jahrtausende hinweg immer wieder nomadische Sippen und Stämme in das Kulturland des Fruchtbaren Halbmondes eingedrungen …"; denn da „der Steppengürtel seine Bewohner und ihre Herden nicht das ganze Jahr ernährt", sind die Kleinviehnomaden gezwungen, „mit ihren Herden im trockenen Sommer ins Kulturland" zu ziehen, um dort zu „übersommern", bis sie mit Beginn der Regenzeit, dem Winter, wieder in die Wüste zurückziehen können.[182] Dabei arrangieren sie sich mit den Kulturlandbauern in der Regel auf friedliche Weise, so daß „im allgemeinen" ein „durchaus schiedlich-friedliches Miteinander von seßhaften Ackerbauern und nomadisierenden Kleinviehhirten" festzustellen ist, wie es sich „im geregelten *Weidewechsel* (sogenannte Transhumanz) der Nomaden niedergeschlagen hat".[183] Im Zuge dieser Transhumanz kann es freilich „nicht ausbleiben", daß Nomaden „langsam seßhaft" werden und „stufenweise den Übergang von der extensiven Weidewirtschaft zum Ackerbau (sogenannte Sedentarisation)" vollziehen.[184]

Wenn sich das Eindringen der Wüstenbewohner ins Kulturland gelegentlich zu Wellen verdichtete, so mußte das seine Ursache nicht allein in dem Reiz haben, den das Kulturland „mit seinen Annehmlichkeiten und seinen größeren Sicherheiten" auf die Halbnomaden ausübte. Ganze Einwanderungswellen können vor allem in Notsituationen ihren Ursprung haben (wie z. B. Dürre, Unwetter, Viehseuchen, Bevölkerungsüberschuß, Stammesstreitigkeiten). Bei solchen Wellen ist allerdings „weniger an die Einwanderung ganzer Stämme zu denken als an Teile eines Stammes, an kleinere Gruppen".[185] Neben diesen Wellen, „die als ein Prozeß zu verstehen sind, der sich über einen längeren Zeitraum hinziehen könnte", gab es aber auch „eine ständige Infiltration. Nomaden … wanderten als Saisonarbeiter ins Kulturland ein. Sie waren hier vor allem als Schnitter, Schafscherer, Hirten und Söldner im Dienst der Seßhaften

[182] ZENGER, Gott S. 115 (Zenger zit. in diesem Zusammenhang H. DONNER, Einführung in die Biblische Landes- und Altertumskunde, Darmstadt 1976, S. 72 f).
[183] ZENGER, Gott S. 115; vgl. auch METZGER S. 34, der von einer Landnahme im Zuge des Weidewechsels ausgeht. (Hervorhebung von E.S.)
[184] ZENGER, Gott S. 115.
[185] Ebd. S. 117.

tätig. Ein Teil von ihnen blieb dann dort wohnen, ein anderer Teil kehrte zur Stammesgruppe und zur Herde zurück. Diejenigen, die im Kulturland blieben, lösten sich allmählich aus dem einstigen Verband und assimilierten sich".[186]

Nach diesen „Modellen der langsamen oder wellenartigen Infiltrationen nomadisierender Familien und Stammesgruppen" wird man „die historischen Vorgänge, die hinter den biblischen Erzählungen von den Patriarchen und von der Landnahme der zwölf Stämme Israels stehen", verstehen müssen.[187] Siedlungsgeschichtlich ist das mit der Landnahme beschriebene Eindringen halbnomadischer Sippen nach Palästina also kein „außergewöhnlicher Vorgang, sondern hängt mit dem für den gesamten Fruchtbaren Halbmond bekannten Phänomen der Transhumanz zusammen, das vom 13. Jahrhundert an mit einer neuen Wanderwelle besonders nachhaltig Palästina, Syrien und Mesopotamien veränderte."[188] Diese Wanderwelle wird meist „aramäische Wanderwelle" genannt, weil in den mesopotamischen Texten die Aramäer als Hauptbeteiligte dieses Bevölkerungsschubes genannt werden.[189] Unmittelbar mit dieser aramäischen Landnahme, die in Nordsyrien ihren Höhepunkt in der Errichtung des aramäischen Großreiches (9. Jh.) fand, hängen Veränderungen im Ost- und Westjordanland zusammen: während sich Ammoniter, Moabiter und Edomiter im Ostjordanland breitmachten, wählten die „zu dieser Wanderwelle gehören-

---

[186] Ebd.; ZENGER zit. hier KLENGEL, S. 37 f. – Wir verstehen diesen, hier kurz beschriebenen Prozeß gut, wenn wir uns das zeitgenössische Phänomen der Ansiedlung von Gastarbeitern und ihrer Familien bei uns vor Augen führen: die Arbeiter, die zunächst noch periodisch, während ihres Urlaubs, zurück in ihr Heimatland fuhren, blieben mit der Zeit häufiger auch über einen längeren Zeitraum im Gastland, holten bald schon ihre Familien nach in der Absicht, für immer in dem Land wohnen zu bleiben, wo sie ihren Arbeitsplatz gefunden haben.

[187] ZENGER, Gott S. 117.

[188] Ebd. S. 125. – Neben den Bewegungen durch die Transhumanz der Nomaden verzeichnet die Zeit reichhaltige politische Bewegungen: wie innerkanaanäische Fehden unter ägyptischer Oberherrschaft; das Herauskommen neuer Herrschermächte im Zuge der indogermanischen Seevölkerwanderung (Philister, Phöniker, …); Aktionen der sog. Habiru-Leute, unter denen wir unterdrückte Menschengruppen vermuten können, Angehörige der Unterschicht, Halbnomaden, aber auch innerkanaanäische Rebellen, aufständische Randgruppen usw., vgl. ebd. S. 117-124.

[189] Ebd. S. 125; vgl. auch METZGER S. 42 f.

den Nomadengruppen des späteren biblischen Israel" als „neuen Lebensraum im Kulturland das Westjordanland, wo sie als Familienverbände am Rande der Stadtfluren lebten oder als Sippenverbände in die freien Gebiete des Berglandes eindrangen."[190]

Für ein durchaus friedliches Eindringen der israelitischen Wüstenbewohner in das Kulturland spricht nach Zenger auch dies: „Für zahlenmäßig stärkere Sippenverbände seßhaft werdender Nomaden boten die von den Philistern, Zekern und Phönikern beherrschten Städte im Küstengebiet eine ebenso unüberwindbare Barriere wie die beiden Querriegel der stark befestigten kanaanäischen Städte. Überdies waren die dazwischenliegenden Bergländer viel weniger dicht besiedelt, so daß sich diese freien Räume eher und leichter besetzen ließen. So hat sich die Landnahme der Stämme Israels zuerst im westjordanischen Gebirge vollzogen, ‚langsam und in Stufen, zu Anfang anscheinend ohne ernsthafte Berührung mit den Kanaanäern in den Ebenen'. Die Stämme wichen den Einheimischen aus, gingen in die Gebirgsgegenden, rodeten den Wald und gründeten nach und nach Ortschaften. Da sie keinerlei unmittelbare Interessen der Kanaanäer oder Philister störten, wird es dabei kaum zu größeren Auseinandersetzungen gekommen sein. Jedenfalls bedeutete dieses langsame Seßhaftwerden zunächst keine machtpolitische Verschiebung in Palästina, wie sich aus biblischen Texten selbst noch erkennen läßt."[191]

---

[190] ZENGER, Gott S. 127.

[191] Ebd. S. 128; vgl. auch METZGER 34: „Zahlreiche Anzeichen sprechen nun dafür, daß sich die einwandernden Stämme Israels zunächst in den gebirgigen Teilen des Landes niederließen, während sie in den von Kanaanäern bewohnten und durch Festungen gesicherten Ebenen zunächst nicht Fuß fassen konnten." (Vgl. auch S. 35) Vgl. auch S. HERRMANN, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München 1973, S. 116: „Stellenweise mag es zu kriegerischen Auseinandersetzungen gekommen sein, meist aber faßte man in schwächer besiedelten Gebieten *widerstandslos* Fuß …" Zur Landnahme vgl. ebd. S. 116-146. Vgl. auch O. KAISER, Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh 2., verbesserte Aufl. 1970, S. 27: „Friedlich werden die aus der Wüste und Steppe in der sommerlichen Dürrezeit Weiden suchenden Sippenverbände zunächst gekommen sein und im Winter wieder gegangen sein, bis ihnen nachdrängende Gruppen den Weg verlegten. So blieben sie, teils geduldet, teils von den alten Landesbewohnern in ein Vasallenverhältnis genommen, teils in die Waldgebirge ausweichend und so zunächst den Zusammenstoß mit den dank ihrer Streitwagen überlegen gerüsteten Kanaanäern vermeidend, deren

Für eine friedliche Landnahme sprechen aber nicht nur siedlungsgeschichtliche Überlegungen. „Daß die israelitische Landnahme ein eher friedlicher Prozeß war, haben neuerdings vor allem auch die archäologischen Untersuchungen in Südpalästina in der Bucht Beerscheba und im Negev ergeben".[192] Dabei hat sich herausgestellt, daß Stämme Israels in Ortslagen der Negev-Wüste, in Ruinenfeldern, die seit Jahrhunderten unbewohnt waren, ansiedelten.[193] Außerdem ergibt der archäologische Befund, daß der durch das Seßhaftwerden bedingte soziale als auch architektonische Umschwung in langen Zeiträumen vor sich ging.[194] „Die Besiedlung ist hier also ein allmählicher friedlicher Prozeß, der alles andere war als eine geschlossene Eroberungsaktion mit Waffengewalt."[195] Außerdem kann aus der Tatsache, „daß diese Gruppen anders als die mittelpalästinischen Stämme nicht von Osten, über den Jordan, sondern von Süden her nach Palästina gekommen sind", geschlossen werden,

---

Lebensraum sie doch Schritt um Schritt bis zur Gewinnung der Vorherrschaft über die Gebirge und kleineren Ebenen einschränkten, ein lockerer Stämmeverband, der durch den Glauben an den einen Jahwe zusammengehalten und vor der Auflösung in kanaanäischem Wesen bewahrt wurde." Ebenso macht WESTERMANN, Altes Testament S. 91f, der gängige Deutungen des Josuabuches korrigiert, auf die überlegene Waffentechnik der kanaanäischen Städte aufmerksam, die allein schon es den Israeliten unmöglich gemacht hätten, ganz Kanaan in einem großen Ansturm zu überwinden. Mit A. ALT nimmt auch Westermann an, „daß das Hineinkommen der Israeliten nach Kanaan langsamer und auch *friedlicher* vor sich gegangen ist, als es nach dem Buch Josua aussieht. Die Stämme werden sich von ganz verschiedenen Stellen aus ganz allmählich in das Land vorgeschoben haben, und zwar nicht in den Niederungen mit ihren schwer zu erobernden Städten, sondern auf den teilweise unbewohnten Höhen. Die Kämpfe werden dann – das entspricht dem Buch Josua gar nicht – in der ersten Zeit mehr Verteidigung als Angriff gewesen sein. Die einzelnen Stämme und Stammesgruppen, die zunächst friedlich den noch freien Raum in den unbebauten Gegenden einnahmen, gerieten dann in den Konflikt mit den Ansässigen, und daraus entwickelten sich die Kämpfe." (Alle Hervorhebungen von E.S.)

[192] ZENGER, Gott S. 130; vgl. auch WESTERMANN, Altes Testament S. 91: „Bei der Eroberung der Stadt Ai, über die in Josua 8 berichtet wird, ist es nach den Ausgrabungsergebnissen gewiß, daß zur Zeit der Landnahme dort keine bewohnte Stadt war. Der Name *Ai* (hebr. *Haaj*) bedeutet: die Trümmerstätte, und alles weist darauf hin, daß damals dort nur eine Trümmerstätte war."

[193] ZENGER, Gott S. 130f.

[194] Ebd. S. 131.

[195] Ebd.

„daß die israelitische Landnahme ein sehr differenzierter Vorgang unterschiedlicher Gruppen zu möglicherweise recht verschiedenen Zeiten war".[196] Es ist wahrscheinlich, „daß jeder Stamm seine eigene Landnahmegeschichte hat, die jeweils sehr unterschiedlich verlaufen sein wird".[197] Dabei haben sich die landsuchenden Sippen sehr wahrscheinlich jeweils erst im Kulturland als Stamm stabilisiert.[198] Daß es sich letztendlich um zwölf Stämme gehandelt haben soll, ist keine historische, sondern eine theologische Aussage, die „Einheit der Fülle und des Lebens" symbolisiert. Eine Einheit der Stämme gab es noch im 11. Jh. wahrscheinlich nicht.[199]

Erst mit der durch die Bindung an ein bestimmtes Stück Kulturland und seiner Verteidigung bedingten Konsolidierung der Sippen zu Stämmen mußte es „auch zu Spannungen mit den kanaanäischen Stadtstaaten, mit den Machtzentren der Seevölker, aber auch der verschiedenen Sippenverbände dieser aramäischen Wanderwelle untereinander führen".[200] Kriegerische Auseinandersetzungen sind aber erst zum Abschluß der Landnahme zu verzeichnen.[201] Sie endeten vorläufig mit der Schaffung eines Großreichs um 1000 v.Chr. unter der Königsherrschaft Davids.[202] „Was im biblischen Buch

---

[196] Ebd.; vgl. auch METZGER S. 35: „Die Landnahme der Stämme war ein Prozeß, der sich wohl über längere Zeit hinzog, verschiedene Stadien durchlief und auf mannigfaltige Weise vonstatten ging." Vgl. auch ebd. S. 40, wo METZGER am Beispiel des Stammes Dan deutlich gemacht sieht, „daß der Landnahmevorgang sich über eine längere Zeit erstreckte, daß die Landnahme kein geschlossenes Unternehmen des Zwölfstämmeverbandes war, sondern selbst in ihrem letzten Stadium durch den jeweils einzelnen Stamm erfolgte, ferner, daß die Stämme in der Regel eine kriegerische Auseinandersetzung mit den kanaanäischen Stadtstaaten nicht wagen konnten."

[197] ZENGER, Gott S. 134. Zenger erwähnt die unterschiedlichen Landnahmeversuche der Stämme Simeon, Levi, Dan, Issachar und Ascher. Vgl. auch WESTERMANN, Altes Testament S. 91.

[198] ZENGER, Gott S. 136.

[199] Ebd. S. 132; ebenso auch METZGER S. 42: „Aus diesen Erwägungen und aus dem Gesamtvorgang der Landnahme ist ferner zu folgern, daß der Zwölfstämmeverband nicht gut in der Zeit vor dem Seßhaftwerden existiert haben kann, sondern sich erst nach der Landnahme konstituierte."

[200] ZENGER, Gott S. 136.

[201] Ebd. S. 136f.

[202] Ebd.; vgl. auch METZGER S. 42. – Als „treibende Kräfte dieser auf militärischem Wege entschiedenen Konsolidierung der aramäischen Stämme" und Beseitigung

Josua also als Eroberung Kanaans durch Israel erzählt wird, beschreibt nicht den ganzen und zunächst schiedlich-friedlich verlaufenden Vorgang der Landnahme, sondern gibt nur Momentaufnahmen von der letzten, abschließenden Phase der Konsolidierung der Sippenverbände, vorwiegend in Auseinandersetzung mit einzelnen kanaanäischen Machtzentren."[203] Außer in den Erzählungen von den Patriarchen hat sich allerdings nach Zenger die Tatsache der friedlichen Infiltration kaum in den alttestamentlichen Texten niedergeschlagen.[204]

---

der kanaanäischen Vormacht kommen nach Zenger zwei Gruppen in Frage: die wohl am spätesten in Mittelpalästina eingewanderten Nachfahren der Exodusgruppen unter ihrem Anführer Josua mit ihrer religiös anziehenden Tradition von Jahwe; und jene militärisch erfahrenen kanaanäischen *Habiru*-Gruppen, „die in den Neuankömmlingen Wegbereiter der neuen, freien Gesellschaft sahen". (ZENGER, Gott S. 137) Die „zweite Phase der Landnahme, durch die die Stämme Israels auch in die Ebenen und stärker besiedelten Gebiete Palästinas eindrangen, ist damit eigentlich ein mehrschichtiges Ereignis." (Ebd.)

[203] Ebd. S. 138.

[204] Ebd. – Nach ZENGER, Gott S. 139, spricht nichts dafür, daß die „Landnahme" der Patriarchen von der „Landnahme" der Stämme abgesetzt werden kann. In den Erzählungen der Patriarchen sieht ZENGER „Beispiele der friedlichen Infiltration einzelner aramäischer Familien ins Kulturland" wiedergegeben. Vgl. dagegen M. ROSE, „Entmilitarisierung des Krieges"? (Erwägungen zu den Patriarchen-Erzählungen der Genesis), in: Biblische Zeitschrift, N.F. 20 (1976) S. 197-211, der davon ausgeht, daß die jetzige Gestalt der Patriarchenerzählungen Ergebnis einer späteren redaktionellen Pazifizierung sei. Vgl. bes. ROSE S. 211: „Nun zeigt allerdings die hier in den Patriarchen-Erzählungen geschilderte ‚Landnahme', daß der Jahwist die Chance einer nationalen Erneuerung und weiteren Existenz gerade nicht im Krieg sieht: das Kriegsmodell wird ‚pazifiziert'." (Vgl. aber auch die Auseinandersetzung mit Rose bei N. LOHFINK, Schichten S. 61-64, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann.) Vgl. auch N. LOHFINK, Schöpfergott S. 29, der zu Num 13/14 vermerkt: „In der pazifistischen Priesterschrift sind es keine kriegerischen Spähtrupps, sondern gewissermaßen sakrale Landesinspizienten, die im Namen ihres Volkes die vor ihnen liegende Gabe Gottes in Augenschein nehmen sollen." Ebd. macht Lohfink auf eine Studie von S. E. MCEVENUE, The Narrative Style of the Priestly Writer, Rom 1971, S. 117-123, aufmerksam, wo dieser nachweise, wie eine ursprünglich militärische Kundschaftserzählung von P entmilitarisiert wurde. Ähnliches ließe sich nach Lohfink auch für die Schilfmeererzählung (Ex 14) zeigen. Der Priesterschrift nach, die keinen einzigen Krieg oder Kampf erzähle, gäbe es auch keine kriegerische Landnahme.

Ein weiterer interessanter Rekonstruktionsversuch zur Landnahme, den *George Mendenhall*[205] schon vor längerer Zeit in die Diskussion gebracht hatte, wurde von den meisten Exegeten zunächst zurückgewiesen.[206] Mendenhall geht davon aus, daß Israel nicht durch einen Zusammenschluß von Stämmen, sondern durch die Vereinigung von Flüchtlingen und Aufständischen rund um den Bundesgott entstand. „Die Schilderung der Eroberung Kanaans, wie wir sie in der Bibel finden, ist", so referiert McCarthy den von ihm kritisierten Mendenhall, „eine Konstruktion, an der die spätere Stammesorganisation entsprechend der damaligen Mentalität in die Vergangenheit retrojiziert wird. Die Wirklichkeit hatte anders ausgesehen. Der Bundesgott Israels wirkte als sammelnder Magnet für die Armen und Bedrückten jener Zeit. Diese Armen und Bedrückten waren aber weniger ägyptische Sklaven als die unterdrückte Bauernbevölkerung in Palästina selbst. Wir wissen, daß die kanaanitische Gesellschaft der späten Bronzezeit eine anmaßende Aristokratie besaß, die die arbeitende Landbevölkerung aussaugte. Als die Prediger des Jahwismus in Kanaan auftraten, wirkten sie in dieser geknechteten Bevölkerung als Katalysator, der die lange anstehende Revolution auslöste. Die Landnahme war also im wesentlichen nicht eine Eroberung des Landes durch geordnete Stammesverbände aus der Wüste. Israel hatte keine nomadischen und halbnomadischen Vorfahren. Israel ging aus der rebellierenden Bauernbevölkerung von Kanaan selbst hervor."[207]

---

[205] G. E. MENDENHALL, The Hebrew Conquest of Palestine, in: The Biblical Archaeologist 25 (1962) S. 66-87.

[206] Vgl. beispielsweise D. J. MCCARTHY, Der Gottesbund im Alten Testament, Stuttgart 2. Aufl. 1967, S. 41ff. Auch G. FOHRER, Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Heidelberg 3., durchgesehene und ergänzte Auflage 1982, S. 53, lehnt die Annahme, daß die „Landnahme" eine „innerkanaanäische Erscheinung" sei, als „ganz unwahrscheinlich" ab.

[207] MCCARTHY S. 42. – Zur Kritik an diesem Rekonstruktionsmodell vgl. ebd. S. 42f, darüber hinaus: WEIPPERT S. 59-66; W. THIEL, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 2., durchgesehene und ergänzte Auflage 1985, S. 88-92 (der mit K.-H. BERNHARDT, Revolutionäre Volksbewegungen im vorhellenistischen Syrien und Palästina, in: Die Rolle der Volksmassen in der Geschichte der vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen, Berlin 1975, S. 65-78, bes. 66-70, das Konzept als „phantastisch" beurteilt, ihm aber auch beachtenswerte, die Landnahme mit zu erklären helfende Gesichtspunkte abzugewinnen vermag). Positiv bewertet dagegen N. LOHFINK den Erklärungsversuch Menden-

Dieser zuerst heftig umstrittene und abgelehnte Rekonstruktionsversuch scheint mittlerweile doch mehr und mehr in seiner Grundaussage zu überzeugen. Dafür sprechen mehrere Beiträge in einer jüngeren Ausgabe von „Bibel und Kirche", die die Hypothese von Mendenhall sowie die weiterführenden Überlegungen N. K. Gottwalds[208] kritisch-modifizierend stützen: daß nämlich unter der Decke des kanaanäischen Herrschaftssystems sich aus unterdrückten und ausgebeuteten Gruppen eine Kontrastgesellschaft bildete, der es mit der Zeit gelingt, das alte, vom Baalskult getragene System zu verdrängen und an seiner Stelle eine jahweorientierte Form des Zusammenlebens zu etablieren.[209] Das oben vorgestellte *Infiltrationsmodell* als das im Vergleich mit dem älteren *Invasionsmodell* einsichtigere müßte demnach dem in Außenseiterkreisen bereits seit Jahrzehnten diskutierten *Revolutionsmodell* (sagt nichts darüber aus, ob sich der Aufstand gewaltsam oder gewaltfrei vollzog!) weichen.[210] Die Nomaden- und Amphiktyoniehypothesen werden immer frag-

---

halls; vgl. N. LOHFINK, Die davidische Versuchung der Kirche. Zur Vereinnahmung des Alten Testaments für staatskirchliche und sakralstaatliche Leitbilder, in: Orientierung 42 (15.4.1978, Nr. 7) S. 80-84, hier S. 81: *„Es gibt einige gute Gründe, die diese neue Hypothese empfehlen, wenn es auch nicht an Gegengründen fehlt."*

[208] N. K. GOTTWALD, The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E., Maryknoll, New York (Orbis Books) 1979.

[209] Nicht nur der Einfachheit halber werden die dort erschienenen Beiträge hier nur anhangweise berücksichtigt und nicht korrigierend in den vorhergehenden Text über die Landnahme eingearbeitet. Die nachträglich vorgenommene Ergänzung (meine Dissertation legte ich 1982 vor) unterstreicht die starken Bewegungen in der alttestamentlichen Exegese innerhalb eines relativ kurzen Zeitraums. Einmal mehr wird gerade auch an diesem Punkt deutlich, wie „aufregend" eine auf die Bibel und ihre Umwelt bezogenen Forschung sein kann.

[210] Nicht jeder mag diesen, scheinbar nicht unbegründeten Hypothesenfortschritt gleich mit- bzw. nachvollziehen wollen; der Herausgeber der „Bibel und Kirche"-Nummer scheint damit zu rechnen, wenn er im Vorwort vorbeugend zu bedenken gibt: „Die eigentlichen Wissenschaftler regt" die Verabschiedung einer unhaltbaren Hypothese zugunsten einer erklärungskräftigeren neuen Konkurrenzhypothese „nicht weiter auf, wohl aber vielleicht diejenigen, die inzwischen als Multiplikatoren und Lehrer diese Hypothesen weitergereicht haben und dann leicht das Gefühl bekommen, im Stich gelassen worden zu sein." P. G. MÜLLER, Zum Thema des Heftes: Die Anfänge Israels, in: Bibel und Kirche 38 (1983) S. 41f; vgl. auch N. LOHFINK, Warum brauchen wir überhaupt Hypothesen über die Frühzeit Israels?, in: Bibel und Kirche 38 (1983) S. 47-50.

würdiger.[211] An ihrer Stelle setzt sich zusehends die Annahme durch, daß sich die stammesmäßig organisierte ländliche Gesellschaft gegen die städtische Gesellschaft zu etablieren vermochte,[212] wobei „wohl die Jahwe-Verehrung eine entscheidende Rolle gespielt" hat[213]. Wie die „Social Anthropology"[214] gezeigt hat, dürfte es dabei durchaus zu einem nichtstaatlichen und dennoch stabilen gesellschaftlichen Zusammenleben, einer zunächst königsfreien, theokratisch-anarchischen Existenz gekommen sein.[215] Bei dieser Entwicklung „von einem staatlichen Modell zu einem antistaatlichen" wird wohl die Hapiru-Gruppe eine führende Rolle gespielt haben.[216] Der Aufstand der freien und egalitären „Bauerngesellschaft ‚Israel' … gegen die von bestimmten ethnisch definierbaren Herrschaftsschichten geleitete(n) Kleinstaaten" dürfte religiös getragen worden sein von einem Jahweglauben, wie ihn Ex 34,10-26 – von der deuteronomistischen Bewegung aufgegriffener Leittext des antikönigli-chen Widerstands oder zumindest Untergrunds – bewahrt.[217] In seiner die jüngsten archäologischen Befunde auswertenden Untersuchung wendet sich auch Lawrence Stager („Highland Villages and Early Israel") gegen die Annahme einer kulturellen Entwicklung der frühen Israeliten von halbnomadischen Hirten zu Landwirtschaft treibenden Siedlern zugunsten der Annahme Gottwalds, daß die Menschen im Land seßhaft waren und dort lange Zeit als Landwirte

---

[211] Vgl. H. ENGEL, Abschied von den frühisraelitischen Nomaden und der Jahweamphiktyonie. Bericht über den Zusammenbruch eines wissenschaftlichen Konsensus, in: Bibel und Kirche 38 (1983) S. 43-46.

[212] Vgl. ebd. und H. ENGEL, Grundlinien neuerer Hypothesen über die Entstehung und Gestalt der vorstaatlichen israelitischen Stämmegesellschaft, in: Bibel und Kirche 38 (1983) S. 50-53.

[213] ENGEL, Grundlinien 52.

[214] Für den deutschsprachigen Forschungsbereich vgl. insbesondere die Arbeit von C. SIGRIST, Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, Olten und Freiburg 1967; vgl. auch N. LOHFINK, Die segmentären Gesellschaften Afrikas als neue Analogie für das vorstaatliche Israel, in: Bibel und Kirche 38 (1983) S. 55-58.

[215] Vgl. ENGEL, Grundlinien; N. LOHFINK, Gesellschaften.

[216] Vgl. H.-W. JÜNGLING, Die egalitäre Gesellschaft der Stämme Jahwes. Bericht über eine Hypothese zum vorstaatlichen Israel, in: Bibel und Kirche 38 (1983) S. 59-64.

[217] Vgl. N. LOHFINK, Die Verbindung des gesellschaftlichen Willens mit dem Jahweglauben im frühen Israel, in: Bibel und Kirche 38 (1983) S. 69-72.

gelebt hatten.[218] Gegen Gottwalds „Aufstandsmodell" bevorzugt Stager allerdings „die These vom Rückzug der hauptsächlich Landwirtschaft treibenden Bevölkerung von den zerfallenden Stadt-Staat-Systemen … und der Neuansiedlung im Hochland-Grenzgebiet in Dörfern mit einer auf dem Sippenverband ruhenden Struktur (kin-based) und Stammesgebieten".[219]

Der sogenannte Heilige Krieg

Auszug aus Ägypten, Landnahme, Jahwekrieg – die mit diesen Stichworten angedeuteten Fragestellungen sind komplex, befriedigende Antworten (wie z. B. ein Klärungsversuch von Norbert Lohfink zeigt)[220] vielschichtig. Hier können lediglich einige Ergebnisse aus Untersuchungen zum oft ins Gespräch gebrachten sogenannten „Heiligen Krieg" referiert werden.

Daß die Kriege der vorstaatlichen Zeit von den „Söhnen Israels" unter religiösen Vorzeichen geführt worden sind, versteht sich aus dem zu dieser Zeit noch ungeschiedenen *Ineinander von Profanität und Sakralität*. Alle Lebensbezüge und Handlungen wurden im Zeichen des Jahweglaubens verstanden und galten insofern als heilig – das Führen eines Krieges ganz selbstverständlich nicht ausgenommen. Der sogenannte „Heilige Krieg" ist eine „Erscheinung, die uns dort begegnet, wo das profane Leben der menschlichen Selbstbehauptung und die gläubige Sicht des menschlichen Daseins noch eine undiskutierbare Einheit und zwar im Sinne mythischen Welterlebens darstellen".[221] „Wie alles und jedes im Leben", so betont Georg Fohrer, „war die Kriegführung von religiösen Vorstellungen

---

[218] Vgl. P. J. KING, Die Archäologische Forschung zur Ansiedlung der Israeliten in Palästina, in: Bibel und Kirche 38 (1983) S. 72-76.

[219] Ebd. S. 76.

[220] N. LOHFINK, Schichten.

[221] A. KOLPING, Fundamentaltheologie, Bd. 2: Die konkretgeschichtliche Offenbarung Gottes, Münster 1974, S. 127; vgl. auch P. TRUMMER, Gewalt und Gewaltlosigkeit. Die Zeugnisse der Schrift und der Urkirche, in: Wort und Wahrheit 26 (1971) S. 504-517, hier S. 506: „In der frühen Zeit der ‚primitiven Pansakralität', in der die uns so selbstverständliche Scheidung von ‚heilig' und ‚profan' noch undenkbar ist, wird auch der Krieg als ‚heilig' betrachtet …"

umwoben und von religiösen Riten begleitet."[222] Wie alles andere ist auch der Krieg „nach der Auffassung des Alten Testaments in die eine, von Jahwä her bestimmte Wirklichkeit" einbezogen.[223] „Im Leben der Israeliten wie seiner Nachbarn gehört der Krieg zu den Realitäten des Lebens".[224] Einen Anlaß, ihn aus dem Spektrum sakral verstandener Alltagsereignisse als besonders „heilig" herauszuheben, gab es nicht. Durch seine religiöse Fundierung wurde das Kriegführen „ebensowenig zu einem ‚heiligen' Krieg und zu einer sakralen Institution wie Geburt, Entwöhnung, Hochzeit, Tod oder Schafschur, die mit religiösen Vorstellungen, Riten und Formeln umgeben waren".[225]

Dem *mythischen Welterleben* entsprechend waren in der Antike alle Kriege heilig im weiteren Sinn.[226] „Bei allen Völkern der Antike war der Krieg an religiöse Handlungen gebunden: er wurde unternommen auf Befehl der Götter, wenigstens mit ihrer Zustimmung, die durch Vorzeichen angekündigt wurde, er war von Opfern begleitet, er wurde mit Hilfe der Götter geführt, die den Sieg sicherten und denen man durch das Opfer eines Teils der Beute dankte."[227] Zu diesem heiligen Krieg im weiteren Sinn gehörte auch der „*Jahwekrieg*",[228] von einigen Exegeten auch „Heiliger Krieg" genannt; von

---

[222] FOHRER, Geschichte der israelitischen Religion S. 109.

[223] EBACH S. 25; vgl. N. LOHFINK, Siegeslied S. 113 f.

[224] Ebd.

[225] FOHRER, Geschichte der israelitischen Religion S. 109, vor allem gegen von RAD, der den „Heiligen Krieg" als eine Institution feststellen zu können glaubt, aber auch gegen SMEND. Vgl. auch EBACH S. 25: „Von einer besonderen Heiligung oder gar von einer besonderen ethischen Hochschätzung des Krieges kann im Blick auf das Alte Testament nicht die Rede sein." Manfred Weippert, der dafür eintritt, zwischen einer Kriegspraxis und -ideologie streng zu unterscheiden, ist gegen von Rad der Auffassung, daß „der ‚Heilige Krieg' als eine von ‚profanen' Kriegen unterschiedene Institution … weder im Alten Testament noch in außerbiblischen altorientalischen Texten nachweisbar" sei. M. WEIPPERT, „Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Krieges im alten Israel", in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 84 (1972) S. 460-493; 490.

[226] Vgl. N. LOHFINK, Schichten 59: „Die Theologisierung von Kriegen und Siegen ist keine Erfindung Israels … Sie ist ein gemeinaltorientalisches Erbstück."

[227] DE VAUX II, S. 69.

[228] Weil das Geschehen „zunächst und in erster Linie ‚Krieg Jahwes'" und „erst danach auch ‚heiliger Krieg'" sei, plädiert SMEND, Jahwekrieg S. 28, für die

den anderen unterschied er sich aber auch, wenn auch weniger auf der Ebene des Rituellen.[229] Zentrales und unterscheidendes Merkmal des Jahwekrieges ist: daß *Jahwe der Kriegführende* ist.[230] Mit der Einführung des Königtums und der Tatsache, daß von nun an Kriege unter der konkreten Führung der Könige stattfanden, verschwindet darum auch schon das Phänomen des Jahwekrieges.[231] Jahwekriege (Heilige Kriege) hat es in Israel *vorwiegend* in jener vorstaatlichen Richter-Zeit zwischen Abschluß der „Landnahme" (um 1300/1200) und ersten Königswahl (um 1000) gegeben.[232] Alle Kriege danach waren, wie immer sie auch deklariert und rituell an Jahwe rückgebunden wurden, keine von Jahwe allein geführten Kriege und also keine Jahwekriege.

„Heilige Kriege", „Jahwekriege" gehören in eine Zeit, in der der sog. „Zwölfstämmeverband"[233] als Ganzer weder politisch noch kriegerisch in Aktion trat. „Wenn allerdings die Existenz eines Stammes entscheidend gefährdet war, konnte es geschehen, daß sich mehrere benachbarte Stämme zu gemeinsamem Handeln zusammenschlossen. Dann wurde ein ‚heiliger Krieg' ausgerufen. Führer in heiligen Kriegen waren Charismatiker, die je und dann spontan ‚vom Geiste Jahwes ergriffen' und dadurch zu außerordentlichen Taten befähigt wurden. Ihre Legitimation und Autorität gründete in der Tatsache, daß sie von Jahwe berufen und ausgerüstet waren."[234] Diese *Charismatiker* wurden „große Richter" genannt.[235] „Berufs-

---

Bezeichnung „Jahwekrieg"; vgl. dagegen F. STOLZ, Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel, Zürich 1972, S. 198. Vgl. auch G. H. JONES, „Holy War" or „Yahweh War"?, in: Vetus Testamentum 25 (1975) S. 642-658.

[229] Vgl. dagegen WEIPPERT, Krieg.

[230] Vgl. PERLITT S. 40 f.

[231] So handelt es sich etwa bei den Kriegen Davids nicht mehr um „Heilige Kriege"; vgl. M. NOTH, Geschichte Israels, Göttingen 7. Aufl. 1969, S. 182.

[232] SMEND, Jahwekrieg S. 79, schließt den Jahwekrieg „in der einen oder anderen Form" schon vor der Landnahme nicht aus; seinen Ursprung sieht er gar im Exodus.

[233] Die Frage, ob überhaupt jemals eine Amphiktyonie bestanden hat, kann hier nicht behandelt werden.

[234] METZGER S. 62.

[235] Ebd.

mäßige Heerführer und Krieger waren dem alten Israel genau so fremd wie ein stehendes Heer. Aus den wehrfähigen, freien Bauern der Stämme rekrutierte sich der Heerbann, der jeweils durch Posaunenruf aufgeboten wurde."[236] Die später von Saul und David geführten Kriege weisen demgegenüber zwar auch noch einige Merkmale des Jahwekrieges auf, wurden aber, spätestens unter Salomo, vor allem nach persönlichen Gesichtspunkten durchgeführt.[237]

Aber auch die *Kriege der Stämme waren nicht alle Jahwekriege*: sowohl die Könige als auch vor ihnen die Stämme haben sich „nicht damit begnügt, die Kriege Jahwes zu führen".[238] Die biblischen Texte bezeugen neben echten Jahwekriegen auch solche, „die von den *Königen* auf eigene Rechnung, im Geist der Könige ihrer Zeit geführt wurden", und solche, „die von den *Stämmen* unter dem Druck geschichtlicher, nicht göttlicher Faktoren geführt wurden. Und dies alles, indem man sich der authentischen Religion bediente, indem man unter dem Deckmantel religiöser Themen weltliche Strebungen verfolgte."[239] Comblin hält darum mit Recht zu einer differenzierten Beurteilung an: „Das, was die Bibel als im Namen Jahwes geführte Kriege berichtet, ist nicht notwendig immer der heilige Krieg."[240] Es muß im Alten Testament zwischen religiös verstandenen und im Namen Jahwes geführten Kriegen unterschieden werden.[241]

Des weiteren muß unterschieden werden zwischen tatsächlich geführten Jahwekriegen und Ereignissen, *die als Jahwekriege erzählt werden*, wobei im einen Fall einem bestimmten historischen Ereignis ein Jahwekriegsgeschehen ex post aufgesetzt[242] und im anderen Fall das gesamte Ereignis mitsamt der Jahwekriegsausschmückung er-

---

[236] Ebd.

[237] Vgl. ebd. S. 71 und 79; J. BLANK, Die Entscheidung für den Frieden, in: P. Eicher (Hg.), Das Evangelium des Friedens. Christen und Aufrüstung, München 1982, S. 13-26, hier S. 18, spricht für diese Zeit von einer „Entsakralisierung" des Krieges.

[238] J. COMBLIN, Theologie des Friedens. Biblische Grundlagen, Graz/Wien/Köln 1963, S. 92.

[239] Ebd. S. 93 (Hervorhebungen von E.S.).

[240] Ebd.

[241] Ebd.

[242] So sind etwa die Exodus-Ereignisse „selbst kaum schon ‚Jahwe-Kriege', sondern später in Formelementen des Jahwekrieges erzählt worden". KOLPING, Fundamentaltheologie S. 127.

funden ist, freilich, um damit jeweils eine bestimmte theologische Aussage zu machen.[243] Den Jahwekriegserfahrungen der vorstaatlichen Zeit folgen Jahwekriegstheorien einer Zeit, die Jahwekriege nicht gekannt hat. Dabei fällt der *Jahwekrieg in der Theorie idealer aus als der vormals tatsächlich geführte*. Vieles, was wir im Alten Testament über den Jahwekrieg erfahren und Gerhard von Rad zur Rekonstruktion des „Heiligen Krieges" als ein nach bestimmten Gesetzen ablaufendes stereotypes Geschehen veranlaßt hat,[244] geht auf eine Stereotypisierung deuteronomistischer Autoren zurück, die selbst den Jahwekrieg nur aus der Überlieferung gekannt haben konnten.[245]

Seien nun die im Alten Testament beschriebenen Jahwekriege im jeweiligen Fall geschehen oder konstruiert, – die Aussage, daß *Jahwe* in erster Linie den Krieg führt und sein Eingreifen das entscheidende ist, ist allen Jahwekriegserzählungen gemeinsam. Jahwe „ist es, der für Israel kämpft, und nicht das Volk, das für seinen Gott kämpft"; der „Heilige Krieg" ist kein Religionskrieg wie der [Große] dschihad der Moslems, er dient weder der Verbreitung noch der Ver-

---

[243] Vgl. ebd., S. 129: „Wir müssen bei den biblischen Äußerungen über den Jahwe-Krieg zunächst unterscheiden, ob sie Verhältnisse wiedergeben, in denen der Jahwe-Krieg ein völkisches Mittel der Selbstbehauptung war, oder ob sie ihn im aktualisierenden Rückblick späterer Zeit (deuteronomische Schule) als archaisierenden Ausdruck für die Selbstbehauptung des monotheistischen Glaubens benutzen." Vgl. auch EBACH S. 23f: Wir können uns nicht mit dem historischen Zweifel begnügen, „daß jene Kriege schwerlich so stattfanden, wie die späteren Darstellungen es glauben machen. Wir werden fragen müssen, welche programmatischen Konzeptionen dazu veranlaßten, sie so darzustellen." Der Glaube, „daß Jahwä Person ist, *ein* Gott, mit Israel besonders verbunden, der eine Gott, den Israel mit ganzer kognitiver und affektiver Kraft lieben soll, daß dieser Gott Israel in seiner Geschichte rettend begleitet, daß er treu ist in seinen Bewahrungen und seinen Verheißungen", derselbe Glaube ist „Hintergrund und Rahmen auch der Kriegsvorstellungen und -schilderungen".

[244] G. von RAD, Der Heilige Krieg im alten Israel, Göttingen 5. Aufl. 1969.

[245] Vor allem ist es fragwürdig, ob die Vorschriften des Bannes, auf den weiter unten noch [im Buch ‚Gewaltverzicht'] eingegangen werden soll […], so ausgeführt wurden, wie sie schriftlich fixiert sind. *„Sie sind – dies ist bemerkenswert – im Deuteronomium formuliert, das zu einer Zeit herausgegeben wurde, da der heilige Krieg kaum mehr als eine Erinnerung war, und die konkreten Beispiele finden sich vor allem im Buch Josua, dessen Endredaktion gleichfalls spät ist; im Gegensatz dazu erscheinen weder Wort noch Sache in den Geschichten der Richter, die echte heilige Krieg geführt haben."* DE VAUX II, S. 72.

teidigung des Glaubens; „Israel kämpft um seine Existenz als Volk, niemals direkt um seine religiöse Freiheit".[246] Bemerkenswert ist dabei die in den Texten beschriebene Art und Weise des Eingreifens Jahwes: „Gott setzt im eigentlichen Sinn keinen kriegerischen Akt. Aber er ist gegenwärtig, und seine bloße Gegenwart verbreitet Panik und Entsetzen unter den Gegnern. Der Krieg Jahwes ist kein wirklicher Kampf."[247] In Ri 4,15 heißt es schlicht, daß Jahwe Verwirrung ins Heer des Sisera brachte, woraufhin dieser floh. Ri 5,4 stellt Jahwe vor als einen Gott, der mit Erdbeben, Donner und Wolkenbruch einschreitet; nach Ri 5,20 kämpfen die Sterne für ihn. Ein Gewitter mit gewaltigem Donner versetzt in 1 Sam 7,10 die feindlichen Philister in Verwirrung, so daß sie den Israeliten unterliegen. In Ex 23,27f stiftet Jahwe Verwirrung durch einen Hornissenschwarm (vgl. auch Jos 24,12). In Jos 10,11 wirft Jahwe Hagelsteine auf die Feinde herab; dann läßt er in Jos 10,13 Sonne und Mond stillstehen, fast einen Tag lang verzögert die Sonne ihren Untergang. In 2 Kön 19,35 geht des Nachts ein Engel Jahwes im Lager der Assyrer um und erschlägt hundertfünfundachtzigtausend Mann. In Richter 7,19-22 läßt Jahwe Gideon über die Feinde siegen, indem er Lärm schlagen läßt und dadurch Verwirrung im Lager der Feinde hervorruft; in ihrer Aufregung gehen die Feinde in den eigenen Reihen aufeinander los. Ein andermal gibt Jahwe dem Jonathan, der im Vertrauen auf seinen Gott allein das feindliche Lager betritt, den Sieg über ein ganzes Philisterlager in die Hand. Durch ein Erdbeben ruft Jahwe einen Gottesschrecken hervor; in der Verwirrung gehen die Philister aufeinander los (vgl. 1 Sam 14,1-23).

Menschliches Kriegshandeln tritt gegenüber Jahwes Handeln weit in den Hintergrund. „Der Sieg bleibt Jahwes Gabe. Das ‚Siegen' der Menschen wird nicht nur zufällig auch mit einer passiven Form

---

[246] DE VAUX II, 74. Vgl. auch EBACH S. 28: „Die Kriege Israels waren weder in der Frühzeit noch sonst irgendwann dem Selbstverständnis nach imperialistische oder missionarische Kriege. Sie wurden geführt, wenn Israels Bestand, Israels Identität, Israels Glaube verlorenzugehen drohte." – Die Frage, ob die Jahwekriege Israels ausschließlich Verteidigungskriege waren oder auch Angriffskriege, ist strittig; vgl. DE VAUX II, S. 74 und EBACH S. 28.

[247] COMBLIN S. 91.

als ‚Hilfe erfahren' […] ausgedrückt."[248] Die Jahwekriegserzählungen zeigen die „Tendenz, den menschlichen Träger des Sieges möglichst gering erscheinen zu lassen".[249] *Auffallende Erscheinung der Jahwekriege ist die entscheidende Einbeziehung und Funktion von Naturerscheinungen.*

In der „Konzeption der Schilderung und Beurteilung der Kriege Israels" sieht Jürgen Ebach die Tendenz, „den Krieg geradezu aus dem Verfügungsbereich des Menschen" herauszunehmen.[250] Denn alles Gewicht läge darauf, daß Jahwe die Kriege führt, in denen es um die Rettung Israels geht. „Es obliegt nicht", so führt Ebach aus, „Israel und seinen politischen Führern, über die Nützlichkeit eines Krieges zu entscheiden, ja, in den alten Schilderungen wird auch der Ablauf der Kriegshandlungen, die anzuwendende List, die Art des Angriffs, die Zahl und Art der Truppen usw. nicht politisch-militärischem Kalkül überlassen. Auch hier entscheidet Jahwä."[251] Dabei stellt Ebach in Rechnung, daß zwar „aus unserer heutigen Sicht die Vorstellung des selbst kriegführenden Gottes befremdlich, ja abstoßend wirken mag", daß aber „eine *entscheidende Intention der Texte* gerade die" sei, „zu betonen, daß der *Krieg kein Mittel der Politik* ist".[252] Gerade die deuteronomisch-deuteronomistisch geprägten Darstellungen der Kriege Israels der Frühzeit legten „auf eine klare Grenzziehung alles Gewicht": „Es sind Jahwäs Kriege, Jahwäs ist auch der Sieg, auf Israels politische und militärische Stärke kommt es nicht an!"[253]

---

[248] W. ZIMMERLI, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 3., neu durchgesehene Aufl. 1978, S. 51.

[249] Ebd.

[250] EBACH S. 25. – Vgl. auch PERLITT S. 40: „Die Idealstruktur des Jahwekrieges besagt also: Jahwe kämpft, Israel sieht zu …" Ebd. S. 41: „Zu preisen ist Jahwe, nicht Israel! Hier werden also keine Krieger, hier wird nicht einmal der Krieg gepriesen, wohl aber der kriegerischen Gott: Jahwe ist ein Kriegsmann." Vor allem stellt G. LIEDKE, Israel als Segen für die Völker. Bemerkungen zu Lothar Perlitt „Israel und die Völker", in: ders. (Hg.), Frieden-Bibel-Kirche (Studien zur Friedensforschung, Bd. 9), Stuttgart/München 1972, S. 72f, die kritische Funktion der Jahwekriegstheologie heraus, nach der Jahwe der Handelnde ist und die Israeliten die waffenlosen Zuschauer sind.

[251] EBACH S. 25.

[252] Ebd. (Hervorhebung von E.S.).

[253] Ebd. S. 26. – Vgl. auch P. TRUMMER, Gewalt und Gewaltlosigkeit. Die Zeugnisse der Schrift und der Urkirche, in: Wort und Wahrheit 26 (1971) S. 504-517,

Hinter den Jahwekriegserzählungen steht eine *Theologie des „Deus solus"*, deren Funktion es ist, Kriegführen aus der Kompetenz des Menschen herauszunehmen. Das wird besonders in der Vorschrift deutlich, am Feind den Bann zu vollziehen. Die Grausamkeit, die daraus spricht, nach dem Sieg alle Feinde umzubringen, mag einer „kultischen Situationsenge" zuzuschreiben sein.[254] Tatsache ist, daß die eigentlich erst in deuteronomistischer Zeit mit aller Konsequenz entworfene Bann-Theorie niemals in der vorgegebenen Stringenz realisiert worden ist.[255] Das Motiv der Bann-Theorie (vgl. Dtn 7,2; 20,17; Jos 8,2) war letztlich sogar in gewissem Sinne ein „ethisches"; die menschliche Eigenmächtigkeit sollte durch den Vollzug des Bannes zurückgedrängt werden; indem das Gut des Feindes restlos zerstört wurde, sollte der eigenen Profitsucht vorgebeugt werden. Das mit dem Bann belegte Eigentum gehörte Gott allein.[256]

Wenn nun zwar „von einer Ächtung des Krieges, von Pazifismus … in weiten Teilen des Alten Testaments nicht die Rede sein" kann, so gilt doch „für jene Schichten des Alten Testaments, die positiv von Jahwäs Kriegen sprechen", daß der *Krieg aus der Verfügungsmacht des Menschen genommen* und „kein Mittel menschlicher Politik" ist.[257]

---

hier S. 509: „Bei allen gewalttätigen Einflüssen der altorientalischen Umwelt … zeigt gerade die Idee des Heiligen Krieges recht unkriegerische Elemente …" – Zwar sind in Ex 14 Elemente des Jahwekrieges enthalten, doch ist hier, nach ZENGER, Exodus S. 147, „der kriegerische Aspekt gerade in antikriegerischer Absicht eingetragen"; in der Rede des Mose (Ex 14,13) sieht Zenger sogar eine „Anti-Kriegsansprache". Vgl. jetzt auch WEIMAR, Meerwundererzählung (s.o.).

[254] Vgl. KOLPING, Fundamentaltheologie S. 130.

[255] Vgl. DE VAUX II, S. 71f. Vgl. auch WESTERMANN, Altes Testament S. 82; PERLITT S. 44f.

[256] Vgl. W. EICHRODT, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, Stuttgart 6. Auflage 1959, S. 82 f.

[257] EBACH S. 27; vgl. auch H. SCHMIDT, Frieden, Stuttgart/Berlin 1969, S. 105.

[Illustrationsseite]

5. Die „Entlarvung" der Gewalt im Alten Testament (nach einer Theorie von R. Girard)

Die Verfasser der alttestamentlichen Schriften verleugnen ihre Geschichte nicht: sie beschreiben Israels „Teilhabe an der Welt der Gewalt", ohne etwas zu beschönigen. Auch die prophetische Kritik an der Gewaltausübung teilen sie mit. Gewalt gilt im Alten Testament als Sünde schlechthin (vgl. Gen 6,11; Hos 4,1f; Mich 7,2); sie ist Anlaß für Katastrophen aller Art, aber auch – Folge von Projektion – Komponente des alttestamentlichen Gottesbildes.[258] „Kein Thema, weder Arbeit noch Liebe, noch Sex, noch Familie, noch Naturerfahrung, noch Bildung erscheint im Alten Testament so häufig und ist so drastisch ausgemalt" wie das der Gewalt.[259] Eine „fast instinktive Abneigung der meisten Christen gegen das Alte Testament", die so weit geht, „daß bei den liturgischen Reformen von höchster kirchlicher Stelle viele alttestamentliche Texte gekürzt worden sind" (wie z. B. die sog. Fluchpsalmen), führt Lohfink auf jene Gewalttätigkeit zurück, wie sie im Alten Testament hervortritt.[260] Solches Zurückschrecken vor dem ehrlichen Sprechen von Gewalt in den Texten des Alten Testaments läßt auf einen unbewußten Verschleierungsversuch von auch gegenwärtig erfahrener Gewalt schließen; das aber hieße Rückfall hinter die alttestamentliche freimütige „Entlarvung der Gewalt".[261]

Mit dem Hinweis darauf, daß Israel zwar auch in *der* Hinsicht Repräsentant der Menschheit sei, daß es kräftig an der Welt der Gewalt partizipiere, darüber hinaus aber die Gewalt als Sünde „entlarve" und schließlich gar die messianische Verheißung der Gewalt-

---

[258] N. LOHFINK, Altes Testament – Die Entlarvung der Gewalt, in: N. LOHFINK / R. PESCH S. 45-61; 50. Vgl. auch ebd. S. 52: „… die Gotteserfahrung selbst bleibt durch undurchschaute Projektionen weithin verdunkelt und wird zur Erfahrung des Gotteszornes."

[259] Ebd. S. 50.

[260] Ebd. S. 53.

[261] Vgl. ebd.; vgl. auch EBACH S. 54: „Gewalt, Haß, Rache, Krieg als Elemente menschlichen Verhaltens kommen … in der hebräischen Bibel in ungeheurer Offenheit zur Sprache. Darin, daß diese Bereiche menschlicher Empfindungen und menschlicher Praxis nicht verdrängt werden, kann eine Gemeinsamkeit, vielleicht die einzige Gemeinsamkeit der verschiedenen alttestamentlichen Linien im Problemfeld von Krieg und Gewalt gefunden werden."

freiheit kenne (vgl. Jes 53), bietet Raymund Schwager – ausgehend von einer Arbeit René Girards – zusammen mit Norbert Lohfink eine Erklärung des alttestamentlichen Redens von Gewalt, die hinsichtlich eines rechten Verstehens alttestamentlicher Gewaltaussagen die Erklärungsversuche einzelner Textstellen, wie sie oben exemplarisch durchgeführt wurden, zu ergänzen vermag.[262]

Mit Girard gehen Schwager und Lohfink von der Annahme aus, daß der Hang zur Gewalttätigkeit „etwas sehr zentral im menschlichen Triebsystem Sitzendes" sei.[263] Dadurch, daß der Mensch in der Absicht nach tieferer Verwirklichung einen anderen nachzuahmen versucht, strebt er mit ihm dasselbe an; darüber entsteht Rivalität und daraus ein Konflikt, der in blinde Gewalt führen kann; damit jedoch jene Gewalt nicht unter den Rivalen selbst zum Ausbruch kommt, wird sie über einen Sündenbock abgeleitet (das kann im besonderen Fall auch ein Tieropfer sein)[264]: „Plötzlich, mitten im allgemeinen Tumult der Krise, versammelt sich die Aggression aller auf einen, zufällig in diese Rolle geratenen einzelnen. Alle Schuld wird auf ihn projiziert. Indem er ausgestoßen, ja vernichtet wird, entsteht über seinem Kadaver die neue Einmütigkeit der Überlebenden."[265] Dieser „Sündenbockmechanismus" stellt jedoch „eine täuschende und deshalb letztlich vergebliche gesellschaftliche Lösung" dar;[266] denn „der zufällige Sündenbock war faktisch nicht schuldiger als irgendeiner der Überlebenden".[267]

Das Typische des Alten Testaments scheint nach Lohfink nun darin zu liegen, „daß die gesellschaftlich festgemachte Gewalt der Menschen, die als solche aber lügnerisch verhüllt ist, offengelegt,

---

[262] Vgl. R. GIRARD, La violence et le sacré, Paris 1972; DERS., Das Evangelium legt die Gewalt bloß, in: Orientierung 38 (1974) S. 53-56; jetzt auch DERS., Ende; SCHWAGER, Sündenbock; N. LOHFINK, Altes Testament – Entlarvung, in: N. LOHFINK/R. PESCH. Vgl. auch J. NIEWIADOMSKI, Entsakralisierung des atomaren Sicherheitsdenkens, in: A. BATTKE (Hg.), Atomrüstung – christlich zu verantworten?, Düsseldorf 1982, S. 61-69, und DERS., Gewaltanwendung oder Gewaltverzicht? Zur Logik der Praxis christlichen Glaubens, in: P. TRUMMER (Hg.), Gedanken des Friedens, Graz 1982, S. 133-163.

[263] N. LOHFINK, Altes Testament – Entlarvung, in: N. LOHFINK/R. PESCH S. 47.

[264] Ebd. S. 45-49.

[265] Ebd. S. 46.

[266] Ebd. S. 47f.

[267] Ebd. S. 46.

entlarvt", wenn auch „vor Jesus noch nicht wirklich überwunden" wird.[268] Gerade weil das Alte Testament „so offen und so bewußt von der Gewalt" spricht, wie es in keiner anderen Literatur geschieht, trägt es zur Bloßlegung des Gewaltmechanismus bei. Gewalt funktioniert nur solange im Sinne der Erzeugung eines relativen Friedens durch die Schaffung eines Sündenbockes, als ihr wahres Wesen verschleiert ist. *Das Alte Testament legt das Wesen der Gewalt frei.* Die Erzählung von Kain und Abel (Gen 4,1-16) läßt wissen, daß der alttestamentliche Schriftsteller den Zusammenhang von „blutigem Opfer und Bändigung der Gewalt" erkannt hat: Das Tieropfer Abels wird angenommen; Kains Opfer dagegen vermag den Ausbruch der Gewalt nicht zu verhindern.[269] „Einsicht in die wirklichen Sachverhalte" setzt auch die Priesterschrift oder das deuteronomistische Geschichtswerk voraus, wenn sie „die Gewalt oder das Blutvergießen als die eigentliche menschliche Sünde bezeichnen, die dann auch die großen Katastrophen über die Menschheit herbeiführt".[270] Die Kritik der Propheten an der Opferpraxis ist eindeutig: „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer." (Hos 6,6; vgl. auch Am 5,22-24; Jes 1,11-15).[271] Als *Wurzel der Gewalt* deckt das Alte Testament die Mimesis[272] und Rivalität auf, und zwar nicht nur die zwischenmenschliche, sondern auch die Rivalität zwischen Mensch und Gott am Beispiel Evas, die sein will wie Gott.[273] Der von der „Rotte der Gewalttäter" verfolgte Sünden-

---

[268] Ebd. S. 48.

[269] Ebd. S. 54-56.

[270] Ebd. S. 53.

[271] Dazu ebd. S. 53f. Vgl. dazu G. WINDENGREN, Religionsphänomenologie, Berlin 1969, S. 321 ff; R. SCHWAGER, Der Tod Christi und die Opferkritik, in: Theologie der Gegenwart 29 (1986) S. 11-20.

[272] Vor Girard hat bereits R. B. GREGG, Die Macht der Gewaltlosigkeit, Gladenbach/Hessen 3. Aufl. 1975, auf das Problem der Mimesis aufmerksam gemacht: „Gesetzt A greift B an und B antwortet mit Gewaltanwendung. Während die Reaktion von B zum Teil instinktiv ist, ist sie zum anderen Teil auch eine unbewußte Nachahmung von A. So steigern sich Wut, Empörung, Haß und Rachegefühl im Verlauf der sich gegenseitig nachahmenden Gewalttätigkeiten und teilen sich dem Wesen der Streitenden in steigendem Maße mit …" (S. 50) Gregg hält es allerdings für „weniger wahrscheinlich, daß der friedfertige Streiter sich durch Beeinflussung und Nachahmung der Gewalt zuwendet, als daß vielmehr die gewalttätige Person sich der Gewaltlosigkeit zuneigen dürfte". (ebd.)

[273] N. LOHFINK, Altes Testament – Entlarvung, in: N. LOHFINK/R. PESCH S. 56.

bock des Alten Testaments erkennt die Lüge, die im Lösungsversuch des Sündenbocks liegt; in seiner Not wendet er sich an Gott (vgl. Klagelieder) und erkennt „auch auf einmal den wahren Gott, ohne die Projektionen, die sonst auf ihn geworfen sind“[274], ohne die Lüge, die über das sakrale Opferritual immer nur auf ihn abgedrängt worden ist.[275] Diejenigen, die der Gesellschaft Ausübung und Verschleierung von Gewalt vorhalten und „durch ihre besondere Erkenntnis des wahren Gottes und seiner wahren, gewaltfreien Intentionen die Erregung der Gewalttäter auf sich konzentrieren“, die Propheten, geraten selbst zusehends in die nun nicht mehr zufällige Sündenbockrolle.[276] Mit ihrer Botschaft leuchten bereits die Prinzipien von Recht und Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe auf, die eine „neue Gesellschaft Gottes“ werden erbauen helfen, „ohne daß dabei Menschen durch Gewalt zugrundegehen müssen“.[277] Neben die Vorstellung, daß ein letzter Gewaltakt (eine große Völkerschlacht am Ende der Zeit) nötig sei, damit die Gewaltfreiheit komme, tritt eine andere: danach geschieht der Umschwung „nicht auf die Weise der Vernichtung anderer, sondern im Punkt des Ausgestoßenen, des Sündenbocks“.[278] Durch den „Knecht Jahwes“ wird Gottes Plan gelingen; der Gottesknecht hat die Gewalt auf sich genommen, und Gott hat ihn angenommen. Das gibt „den bekennenden Völkern nun die Kraft, selbst auch den neuen Weg zu gehen und sich dem Weg des Ausgestoßenen, aber von Gott Angenommenen anzuschließen“.[279] Damit ist „ein gewissermaßen normaler, innerweltlicher Weg aufgezeigt, wie die Welt des gewaltsam hergestellten Friedens von ihrem Zentrum her aufgebrochen werden kann. Ihr Zentrum war das Geschick des ausgestoßenen Sündenbocks. Von einem Sündenbock her, der doch keiner ist, weil er alles durchschaut, kann das ganze System verändert werden. An ihm und seinem Geschick kann allen aufleuchten, daß der Frieden von den Herzen aus hergestellt werden kann und daß man die Gewalt gar nicht

---

[274] Ebd. S. 56f.
[275] Ebd. S. 46.
[276] Ebd. S. 57; vgl. auch N. LOHFINK, Wörter S. 241-251 („Charisma. Von der Last der Propheten“).
[277] N. LOHFINK, Altes Testament – Entlarvung, in: N. LOHFINK/R. PESCH S. 57.
[278] Ebd. S. 59.
[279] Ebd. S. 60.

braucht."[280] Nicht von den Institutionen her, sondern aus den von Gott am Ende der Zeit neu geschaffenen Herzen (vgl. Jer 31,33f; Ez 36,26) erwartet das Alte Testament eine Welt der Brüderlichkeit, in der Schwerter zu Pflugscharen und Lanzen zu Winzermessern geschmiedet werden (vgl. Mich 4,2f; Jes 2,1-5).[281]

> Mit diesem Erklärungsversuch haben Schwager und Lohfink eine ganzheitliche Exegese biblischer Gewaltaussagen gewagt. Die hermeneutische Funktion ihrer Theorie ist evident, die Theorie in sich stimmig. „Nur – ob die Sündenbocktheorie hier so exklusiv wertvoll ist, ist zu bezweifeln. Immerhin gibt es ja noch andere Gewalttheorien der Verhaltensforschung, der Tiefenpsychologie, der Sozialpsychologie, der Lerntheorie usw., mit deren Hilfe sich die Tiefenstruktur biblischer Texte zum Thema Gewalt mindestens genauso gut erheben läßt."[282] Der Ansatz der von Schwager vorgestellten Theorie ist damit in Frage gestellt. In der Tat ist der „Sündenbockmechanismus" in der Psychologie umstritten.[283] Erich Zenger bezweifelt darüber hinaus, daß der biblische Nachweis der Sündenbockthese gelungen sei.[284] Das kann hier nicht diskutiert werden. Die Zusammenfassung der Theorie muß genügen.[285]

---

[280] Ebd.

[281] Ebd. S. 58. – Wenn auch rudimentär, so ist auch im späteren Israel das Sündenbockdenken lebendig; das zeigt der weithin mit ugaritischer Praxis übereinstimmende Sündenbockritus (vgl. Lev 16, 5-10.20-22) am großen Versöhnungstag; vgl. dazu O. LORETZ, Leberschau, Sündenbock, Asasel in Ugarit und Israel, Altenberge 1985, bes. S. 40-49.

[282] E. ZENGER, Rezension zu ‚R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978', in: Theologischer Literaturdienst 11 (1979) S. 49-50, hier S. 50.

[283] Vgl. H. SELG, Die Frustrations-Aggressions-Theorie, in: DERS. (Hg.), Zur Aggression verdammt? Ein Überblick über die Psychologie der Aggression, Stuttgart/Berlin/Köln/ Mainz 4., überarbeitete und erweiterte Aufl. 1975, S. 11-36; 28. – Vgl. aber auch die Ausführungen von H. WOLFF, Jesus S. 58 ff, über Schattenprojektion, den Prügelknaben, die Schatten- bzw. Projektionsfigur.

[284] ZENGER, Besprechung S. 50.

[285] Vgl. auch die positive Einschätzung durch F. J. STENDEBACH, Besprechung des Buches von Schwager, ‚Sündenbock', in: Bibel und Kirche 35 (1980) S. 76; darüber hinaus jetzt auch N. LOHFINK (Hg.), Gewalt (bes. S. 41-50: zur hermeneutischen Implikation der Theorie Girards; S. 245-247: Literatur um R. Girard; sowie den

6. Zur These vom Gegensatz zwischen Altem und Neuem Testament

Die These vom Gegensatz zwischen Altem und Neuem Testament spielt nach wie vor eine wichtige Rolle in der ethischen Beurteilung der Gewalt.[286] Den einen dient sie dazu, die Exklusivität des neutestamentlichen Ethos hervorzuheben: erst im Neuen Testament sei der Gewalt mit aller Radikalität widersprochen worden. Andere benutzen die Gegensatzthese, um mit ihrer Hilfe den Anspruch des neutestamentlichen Ethos zu relativieren: man müsse neben der radikalen Gewaltverzichtsforderung im Neuen Testament die Gewaltpraxis des Alten Testaments berücksichtigen und vor allem die Tatsache, daß derselbe Gott dort Gewalt nicht nur zugelassen, sondern bisweilen sogar ausdrücklich geboten habe.

Die Geschichte der Gegensatzthese reicht weit zurück. Bereits in der frühen Kirche wurde die „Spannung zwischen dem Alten Testament und dem, was in Christus geschehen war, allmählich als so stark empfunden, daß Markion sich gezwungen sah, das Alte Testament und seinen Gott, der ‚Kriege liebt', zu verwerfen und nur Jesus und den gütigen Gott, den dieser predigte, anzuerkennen".[287] Gegen

---

gesamten Sammelband).

[286] Sie wird nicht nur „unter Theologen häufig vertreten. Sie entspricht auch … in großen Teilen der Christenheit dem ‚gesunden Volksempfinden'." (N. LOHFINK, Altes Testament – Ethos der Weltgestaltung, in: N. Lohfink / R. Pesch, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz, Düsseldorf 1978, S. 9-24, hier S. 9.) Vgl. darüber hinaus L. KLEIN, Jerusalem. Einheit in Gegensätzen, Freising 1979, S. 29: Wir müssen „mit dem immer noch weit verbreiteten Vorurteil aufräumen, das Judentum sei die Religion des Gesetzes, das Christentum die Religion der Liebe. Dem immer wieder angeführten Argument, daß 613 Gebote und Verbote das Leben des gläubigen Juden in allen Einzelheiten regeln, muß man entgegenhalten, daß auf katholischer Seite über zweitausend Gesetze des kirchlichen Gesetzbuches das Leben des Katholiken regeln. Die mannigfachen evangelischen Rechtsordnungen erreichen wahrscheinlich keine viel kleinere Zahl." Gegen die These von der Ablösung des AT durch das NT vgl. auch A. OHLER, Grundwissen Altes Testament. Ein Werkbuch, Bd. 1, Stuttgart 1986, S. 11 f.

[287] TRUMMER, Gewalt S, 505: vgl. auch B. ALTANER/A. STUIBER, Patrologie. Leben. Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg/Basel/Wien 7., völlig neubearbeitete Auflage 1966, S. 106f: In seinen „Antithesen" (Gegensätze zwischen AT und NT) verwirft Markion „das gesamte AT mit seinem zürnenden und gerechten

Markion kanonisierte die junge Kirche aber auch alttestamentliche Schriften, die sie, festhaltend an der Einheit des Heilsgeschehens, nach dem Schema von Verheißung und Erfüllung als mit Jesus Christus vollendet interpretierte; die alttestamentlichen Kriegserzählungen deutete sie dann „entweder allegorisch um, oder das breite Glaubensbewußtsein nahm und nimmt vom kanonisch dem Neuen Testament gleich zu bewertenden Alten Testament nur sehr wenig Notiz und entschärfte auf diese Art die Frage nach dem Krieg in den alttestamentlichen Schriften".[288]

Noch vor wenigen Jahrzehnten wurden, ausgehend von der Annahme eines Spannungsverhältnisses zwischen alt- und neutestamentlichen Schriften, unter anderen folgende Erklärungsversuche angeboten:

1. Auf die Frage, wie es möglich sein konnte, „daß das Evangelium, dessen Wurzeln so tief im Alten Testament liegen, plötzlich eine ganz andere Atmosphäre" habe, findet Jean Lasserre (1953) nur „eine befriedigende Antwort": Die „systematische Verwerfung von Gewaltanwendung war eben gerade der *persönliche Beitrag Jesu* von Nazareth, seine eigenste Entdeckung."[289] Das „tiefe Mißverständnis zwischen Jesus und seinem Volk" führt Lasserre „wenigstens zum Teil" darauf zurück, „daß Jesus einen Weg gewählt hatte, der im Verhältnis zum Alten Testament ganz und gar ungewöhnlich war und einer Methode der politischen und militärischen Gewaltlosigkeit folgte, die seine Zeitgenossen bestürzte und auch seine Freunde und Jünger enttäuschte".[290]
2. Außerdem insistiert Lasserre darauf, daß *mehrere alttestamentliche Vorschriften „durch das Evangelium außer Kraft gesetzt"* seien.[291]

Schöpfergott (Demiurgos) und stellt ihm den bisher unbekannten Gott der Liebe entgegen, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat". Vgl. auch A. von HARNACK, Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Markion. Texte und Untersuchungen, Darmstadt 1960.

[288] TRUMMER, Gewalt S. 505.

[289] LASSERRE, Der Krieg und das Evangelium, München 1956, S. 68 (Hervorhebungen von E.S.).

[290] Ebd. S. 69.

[291] Ebd. S. 71.

Ähnlich sieht George H. C. MacGregor (1936) in den Antithesen der Bergpredigt eine entscheidende Korrektur der alttestamentlichen „Irrtümer".[292] Das *Alte Testament* sei im *Licht des Neuen Testamentes* zu deuten und nicht umgekehrt, wie es Isaac Jolly offensichtlich tut, wenn er argumentiert: „Im Alten Testament ist immer wieder ganz deutlich gezeigt, daß der Kriegsdienst dem Willen Gottes entspricht. Wenn wir das bedenken, so müssen wir die pazifistische Lehre vom Verzicht auf Widerstand in ihrer Anwendung auf den Krieg ohne weiteres ablehnen."[293] Lasserre spricht sich für eine *christologische Deutung des Alten Testaments* aus: „Für uns Christen ist das AT nur in dem Maße normativ, wie es einer christologischen Auslegung offen ist; unmittelbar, ohne das Evangelium vom Kreuz, kann es für uns nicht normgebend sein."[294]

3. MacGregor pflichtet G. J. Heering (1930) bei, der *„eine fortschreitende und stets vollkommenere Offenbarung"* Gottes und damit auch eine „steigende Linie" in Bezug auf das Problem der Gewalt, „die ihren Höhe- und Endpunkt in Jesus Christus findet", für die Heilige Schrift meint konstatieren zu können.[295] MacGregor schätzt zwar das Alte Testament als „hochstehenden Versuch, den Weg zu einer richtigen Einstellung zu Gott und zum Nebenmenschen zu weisen", geht aber davon aus, daß uns im Neuen Testament ein „köstlicherer Weg" (1 Kor 12,51) geoffenbart sei.[296]

---

[292] MACGREGOR, Friede S. 21.

[293] Vgl. I. JOLLY, Pacifism at the Bar of Holy Scripture and History, S. 15-17; zit. nach MACGREGOR, Friede S. 20 f.

[294] LASSERRE S. 16; ebenso H. D. PREUß, Alttestamentliche Aspekte zu Macht und Gewalt, in: H. Greifenstein (Hg.), Macht und Gewalt. Leitlinien lutherischer Theologie zur politischen Ethik heute. Erarbeitet von einem theologischen Ausschuß im Auftrag des Landeskirchenrates der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Hamburg 1978, S. 113-134, bes. S. 114-118.

[295] MACGREGOR, Friede S. 21 (Hervorhebung von E.S.); vgl. auch Gerrit Jan HEERING, Der Sündenfall des Christentums. Eine Untersuchung über Christentum, Staat und Krieg. Aus dem Holländischen übersetzt durch Octavia Müller-Hofstede de Groot, Gotha 1930, S. 1, weiterhin etwa auch H. JUNKER, Der alttestamentliche Bann gegen heidnische Völker als moraltheologisches und offenbarungsgeschichtliches Problem, in: Trierer Theologische Zeitschrift 56 (1947) S. 74-89; dazu und weitere Literatur vgl. auch N. LOHFINK (Hg.), Gewalt S. 35-37.

[296] Vgl. MACGREGOR, Friede S. 91 (1 Kor 12,51 nach MacGregor).

4. Beide, MacGregor wie Lasserre, sehen Altes und Neues Testament nicht nur als Gegensatz. MacGregor betont, daß sich *im Alten Testament schon eine „Ader des Evangeliums"* finden lasse.[297] Für Lasserre ist das *Evangelium „gewissermaßen schon im AT als Keim* enthalten".[298] Für das Zustandekommen der „neuen Überzeugung" Jesu vermutet Lasserre, daß Jesus „tief beeindruckt und beeinflußt von solchen Berichten, wie dem vom sanften und leisen Wehen vor Elia (1. Kön 19) oder von Jes 53" usw. war.[299] Allerdings führt er die Leistung, aus diesen verstreuten Elementen eine Synthese geschaffen zu haben, auf Jesu „Genie" zurück,[300] nicht etwa auf die Tatsache, daß Jesus als Glaubender des Alten Testaments einfach konsequent war[301].

Stärker als MacGregor und Lasserre hebt die moderne Bibelforschung das *Gemeinsame der alt- und neutestamentlichen Schriften hervor*. So kann Karl Hammer der frühen Kirche in der Ablehnung des markonistischen Separatismus einfach deshalb auch nachträglich noch recht geben, „weil sich ohne gewaltsame Eingriffe in die Texte keine so konsequente Gegensätzlichkeit und Zweiteilung der Bibel vornehmen läßt";[302] denn allein die „neutestamentlichen Texte reden zu vielfältig, unter sich z. T. sogar gegensätzlich von dem glei-

---

[297] Ebd. S. 91.

[298] LASSERRE S. 69.

[299] Ebd.

[300] Ebd.

[301] Vgl. E. ZENGER, Jesus von Nazareth und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel, in: W. KASPER (Hg.), Christologische Schwerpunkte, Düsseldorf 1980, S. 37-67; 38: „Je tiefer sich mir Jahr für Jahr das Alte Testament aufschließt, desto stärker wird meine Neigung, *Jesus voll im Horizont des Alten Testaments zu sehen*. Daß er zuallererst *eine durch und durch alttestamentliche Gestalt ist*, daß seine Bedeutsamkeit auch uns heute nur voll aufgeht, wenn wir ihn nicht nur mit den Augen der sogenannten neutestamentlichen Schriften, sondern zugleich mit denen der alttestamentlichen Tradition sehen – dies ist für mich, irritierend und stimulierend zugleich, eingefangen in dem Bekenntnis: Jesus ist der Messias Jahwes, er ist der Christus für uns. Sich als Christ in den Bann des Alten Testaments ziehen zu lassen meint deshalb mehr, als nur die Vorgeschichte Jesu oder des Christentums zu respektieren. Es meint: eine konstitutive Dimension Jesu selbst zu erfassen." (Hervorhebungen von E.S.)

[302] K. HAMMER, Christen, Krieg und Frieden. Eine historische Analyse, Olten und Freiburg 1972, S. 25.

chen Gott in Christo, als daß sich ein heller, lichter Gott des Evangeliums einem nur finsteren egoistischen, nationalistischen ‚Demiurgen' im Alten Testament gegenüberstellen ließe".[303]

Ohne die Tatsache zu leugnen, daß in der Bibel nicht nur in negativer Beurteilung von Krieg und Gewalt die Rede ist, wäre es nach Jürgen Ebach verfehlt, „das Alte Testament auf die Tendenz zur Gewalt festzulegen und darin vom Neuen abzugrenzen. Die *Vielfältigkeit der alt- und neutestamentlichen Texte*, der Reichtum der in ihnen festgehaltenen Erfahrungen lassen keine Pauschalurteile zu."[304] J. Ebach wendet sich gegen jede Verkürzung, nach der „die Tendenz zur Rache dem Alten, die Tendenz zur Liebe dem Neuen Testament" zukomme.[305] „Beide Testamente enthalten, wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung beide Linien."[306] Nur zu „bestimmten Zeiten" hätten sich möglicherweise „jene Linien biblischer Texte, die vom Ausrotten des Bösen, von Gewalt und Rache, vom Schwert reden, als stärker als die *gewichtigere* Linie der Bibel, die auf Liebe, Versöhnung, Solidarität, Frieden zielt", erwiesen.[307] Handlungsanweisungen gar „unmittelbar aus einzelnen biblischen Zitaten" gewinnen zu wollen, davor warnt Ebach eindringlich; denn „auf der Ebene einzelner Verse wird man in der Bibel ebenso viele Sätze in Richtung auf Gewalt und Unterdrückung finden wie solche, die Liebe und Freiheit intendieren".[308] Dagegen ziele die Bibel „als Ganze aber auch auf die Liebe und Solidarität, wie sie im Zeugnis Jesu exemplarisch zum Ausdruck kommen".[309] Daß die Gewalt-Linie innerhalb der Bibel nicht „zugunsten eines klaren und eindeutigen Aufrufs zu Gewaltlosigkeit und Frieden" beseitigt worden sei, spricht seines Erachtens für die Größe der Bibel, die ein realistisches, ehrliches Bild vom Menschen und seiner eben nicht gewaltlosen Welt zeichne.[310] Wer in der Bibel ein Lehrbuch mit eindeutigen Anweisungen erwarte, müsse freilich über das Nebeneinander von

---

[303] Ebd.
[304] EBACH S. 15 (Hervorhebung von E.S.).
[305] Ebd. S. 10.
[306] Ebd. S. 11.
[307] Ebd. S. 10 (Hervorhebung von E.S.).
[308] Ebd. S. 11.
[309] Ebd.
[310] Ebd. S. 12.

Gewalt und Gewaltlosigkeit enttäuscht sein, meint Ebach. „In einem Buch aber, in dem Menschen vieler Jahrhunderte ihre Erfahrungen niedergeschrieben haben, religiöse, ethische, politische, individuelle Erfahrungen, einem Buch, das Texte verschiedenster Art enthält, historische, juristische, poetische Texte, einem Buch, das aus Reden, Geschichten, Listen, wissenschaftlichen Spekulationen, Gleichnissen, Gebeten besteht, kann Einlinigkeit nicht erwartet werden."[311] Doch zeige sich nicht „logische Widersprüchlichkeit" in der Vielfältigkeit biblischer Aussagen, sondern „Reichtum des Lebens".[312]

Entschieden tritt Norbert Lohfink der These entgegen, daß das neutestamentliche Ethos erhabener sei als das alttestamentliche.[313]

---

[311] Ebd. S. 11.

[312] Ebd. – Vgl. auch TRUMMER, Gewalt S. 505: Wollen wir die Bibel und besonders das Alte Testament „sachgemäß" verstehen, so müssen wir „zur Kenntnis nehmen, daß die Bibel ein geschichtliches Buch ist und keine Sammlung von zeitlos abstrakten und abstrahierbaren Lehrsätzen", daß die Offenbarung Gottes „nicht ins ungeschichtlich Absolute" ergeht, sondern „unter den jeweiligen geschichtlichen Bedingungen die bestmögliche ‚übernatürliche' Erkenntnis auf dem Boden der natürlichen menschlichen Möglichkeiten" ist, „daß wir auch in der Schrift mit einer Entwicklung des Gottesbildes, der Kultur und der Ethik zu rechnen haben". Diese Unterscheidung sei für uns heute freilich schwer durchführbar, „da wir ja die ‚archäologischen' Schichten in der Bibel nicht mehr übereinander, sondern nebeneinander vorfinden und daher geneigt sein könnten, die einzelnen Schichten statisch zu betrachten und bei augenscheinlicher Differenz gegeneinander auszuspielen." Auch für die Frage der Gewalt bzw. Gewaltlosigkeit sei zu berücksichtigen, daß die Bibel „kein starres Gebilde, sondern Leben" sei und daß als solches auch die „Offenbarung in Bewegung" sei, „obwohl vielfach die älteren Schichten der Schrift neben den jüngeren stehengeblieben sind, wobei die jüngeren Schichten den Anspruch auf verbindliche Neuinterpretation des älteren Materials stellen."

[313] Vgl. N. LOHFINK, Ethos S. 10: „Als ich begann, biblische Exegese zu treiben, hatte ich das übliche Verständnis, das in der Ethik Jesu oder der ‚Ethik der Bergpredigt', wie man zu sagen pflegte, etwas Neues und Höheres gegenüber der Ethik des Alten Testaments sah. Doch je mehr ich als Student und dann in Forschung und Lehre mit dem Alten Testament vertraut geworden bin, desto mehr Schwierigkeiten bekam ich mit meinem Ausgangsverständnis. Einerseits ging mir immer mehr auf, wieviel Übersetzungsarbeit geleistet werden muß, will man überhaupt ethische Aussagen aus so verschiedenen Perioden und literarischen Gattungen sachgemäß miteinander vergleichen, und daß dann viele zuerst vermutete Differenzen sich auflösen. Sie sind nur noch Sprachunterschiede. Andererseits verloren die üblichen Formeln, mit denen man den Unterschied zwischen der Ethik des Alten und der des Neuen Testaments einzufangen versucht, immer

Mit seinen Antithesen habe Jesus „nicht neutestamentliches gegen alttestamentliches Ethos gestellt, sondern wirkliches Ethos gegen ein nur vom Gesetz her lebendes Scheinethos wieder zur Geltung gebracht"; ihm sei es um die Erfüllung des Gesetzes gegangen (Mt 5,17).[314] Lohfink vermag keinen *„Unterschied in den obersten Prinzipien"* zwischen alttestamentlichem und neutestamentlichem Ethos festzustellen.[315] Was sich nach seiner Auffassung geändert hat, ist

---

mehr an Überzeugungskraft. – Es ist zum Beispiel einfach falsch, eine alttestamentliche Ethik der Furcht einer neutestamentlichen Ethik der Liebe gegenüberzustellen. Die Gottes- und Nächstenliebe sind wichtige Gebote des Alten Testaments (Dtn 6,5; Lev 19,18), und sie werden von Jesus einfach aus dem Alten Testament übernommen. Noch falscher ist es, im Alten Testament nur Legalismus und erst im Neuen Testament wirkliche Ethik zu sehen. Die einzige Formel, die etwas länger standhielt und mir erst vor kurzem ebenfalls zusammenbrach, ist die, daß das Alte Testament nur die Liebe zum Nächsten, das heißt zum Nachbarn und Volksgenossen, kenne, Jesus diese Nächstenliebe aber zur universalen Liebe zu allen Menschen, selbst zu den Feinden, ausdehne."

[314] N. LOHFINK vergleicht das Liebesethos des Alten und Neuen Testaments und kommt zu der Überzeugung, daß hier wie dort das Postulat der Liebe zunächst eng auf den Bereich der Gemeinde, der eigenen Volksgruppe bezogen ist, also nicht primär universalistisch ausgerichtet ist. Die Entgrenzung des Postulats bis hin zum Feind gestalte sich in den alt- und neutestamentlichen Schriften zwar jeweils sprachlich anders, sei aber der Sache nach im AT ebenso festzustellen wie im NT. Vgl. N. LOHFINK, Wörter S. 225-240.

[315] N. LOHFINK warnt eindringlich davor, aus Neuformulierungen konkreter Sollenssätze sittlichen Verhaltens auf inhaltlich neue Normen zu schließen: Im Alten Testament spiegele sich die Geschichte von mindestens eineinhalb Jahrtausenden wider und ein enormer gesellschaftlicher Wandel während dieses Zeitraums. Dabei sei selbstverständlich, „daß die Sittlichkeit, sobald sie sich in konkreten Sollenssätzen formulierte, gerade um die gleiche zu bleiben, im gesellschaftlichen Wandel selbst dauernder Neuformulierungen bedurfte". (N. LOHFINK, Wörter S. 226) Lohfink an anderer Stelle: „Natürlich ändern sich bei Änderungen der allgemeinen Lebensverhältnisse dann auch von der veränderten Sache her die konkreten Sollenssätze. Aber die letzten Prinzipien bleiben sich immer gleich. Daher kann es letztlich gar keine Differenz zwischen der Ethik des Alten und des Neuen Testaments geben." (N. LOHFINK, Ethos S. 9f) Im Neuen Testament wurde lediglich gebrochen mit einem alten, den gesellschaftlichen Wandel kaum wahrnehmenden, ja zu vertuschen suchenden Sprachgebrauch der Antike vorhellenistischer Zeit. (N. LOHFINK, Wörter S. 226 f) „Das Neue Testament und die Urkirche, getragen vom Pathos der Neuheit und in der Heidenmission explosiv den Rahmen der jüdischen Gesellschaft sprengend, waren in der Lage, das allmählich entstandene hochkomplizierte Sprachsystem des überkommenen Ethos weithin abzuwerfen … Aber diese christliche Diskontinuität

das ethische Sprachsystem.[316] Lohfink resümiert: „In der Sache läßt sich – von dem, was durch die veränderte änderte Zeit und Situation

---

im ethischen Sprachsystem wäre völlig falsch interpretiert, wenn sie als solche schon als Diskontinuität der sittlichen Forderung verstanden würde." (ebd. S. 227) – Vgl. dagegen DIETRICH, Rache S. 467, der durch die Antithese Mt 5,38 f einen „scharfen Bruch zwischen Altem und Neuem Testament" herbeigeführt sieht. „Der Streit, ob zwischen den beiden Testamenten die Kontinuität überwiege oder die Diskontinuität, wirkt, was das Thema Rache angeht, leicht entscheidbar: Hier jedenfalls *scheinen* die im Recht zu sein, die das Alte Testament wenn nicht mit Markion verwerfen, dann doch nur als Beschreibung des Menschen *hypo nomon* und *kata sarka* anerkennen." (Hervorhebung von E.S.) Auch die „alttestamentliche Spitzenaussage" in Lev 19,18a reicht nach Dietrich nicht über die „Kluft" hinweg. (ebd.) Gemeinsam sei allerdings den Testamenten, daß jeweils Gott als Rächer angerufen werde. (S. 467f) Nach Dietrich hat E. HIRSCH, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, Tübingen 1936, „gerade an dem ‚schrecklichen Thema' Rache den ‚eigenartigen religiösen Glauben' des Alten Testaments scheiden gelernt von der evangelischen Botschaft des Neuen Testaments". (S. 453)

[316] Um zu zeigen, wie schwierig allerdings „der Erkenntniszugang zu den wirklichen sittlichen Inhalten des Alten Testaments, erst recht zum leitenden Prinzip seines Ethos" ist, gibt N. LOHFINK zu bedenken, daß im Alten Testament nicht in jedem Fall von der sprachlichen Aussage auf die sittliche Norm geschlossen werden kann. Wie leicht man aus alttestamentlichen Texten falsche Schlüsse ziehen kann, wenn man z. B. nicht gattungsspezifische Besonderheiten berücksichtigt, verdeutlicht Lohfink am Beispiel des Rechtssatzes: es sei fraglich, „ob denn der konkrete überlieferte Rechtssatz uns wirklich vollen Einblick in die hinter ihm stehende sittliche Norm gewährt". (N. LOHFINK, Wörter S. 228) Es komme hinzu, daß „Texte, die als Rechtssammlung auftreten, unter Umständen gar kein Recht sind, sondern etwas ganz anderes bezwecken. Manche mesopotamischen Rechtsansammlungen waren mehr Propagandaschriften als Rechtskodifizierungen, wenn sie sich auch bewußt als solche geben." (ebd. S. 228 f) So müsse man beispielsweise auch wissen, daß Teile des deuteronomistischen Gesetzes die Funktion haben, in der assyrischen Krise das nationale und religiöse Bewußtsein neu zu erwecken. Das impliziere z. B., „daß das Gesetz, die gesamte Bevölkerung der kanaanäischen Städte bei der Eroberung des Landes umzubringen (Dtn 20,15-18), zur Zeit der Landnahme gar nicht existiert hat, als es dagegen ein halbes Jahrtausend später zu literarischen Zwecken formuliert wurde, nur eine große propagandistische Imponiergeste war. Dabei wurden Modelle assyrischer Propaganda imitiert, denen die Adressaten des Geschichtswerkes ständig ausgesetzt waren. Natürlich kann man nach dem ethischen Niveau einer solchen Propaganda fragen. Immerhin wurde dabei im israelitischen Geschichtswerk die Darstellung der eigenen Grausamkeit weit in die Vergangenheit zurückverlegt. Für die jetzt in Frage kommende Kriegführung wurden gleichzeitig andere, humanere Regeln aufgestellt. Niemand konnte also auf den Gedanken kommen, er

bedingt ist, abgesehen – *praktisch kein Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament* feststellen. So werden auch die leitenden Prinzipien die gleichen sein. Ein Unterschied liegt nur im Sprachgebrauch vor …“[317] All das besage freilich nicht, „daß das Neue Testament hinsichtlich der Sittlichkeit des Menschen gar nichts Neues bringe. Nur macht es ziemlich unwahrscheinlich, daß dieses Neue auf der Ebene der inhaltlichen Normen zu suchen ist.“[318] Ein höheres Maß an theoretischer Reflexion über die Sittlichkeit, wie es im Neuen Testament begegnet, darf nicht schon für eine höhere Sittlichkeit selbst gehalten werden.[319]

Unter dem Gesichtspunkt von Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft – darüber wird im folgenden [des Buches ‚E. Spiegel: Gewaltfreiheit‘; pb] noch eingehender zu sprechen sein – hält Georg Fohrer eine biblische Theologie (d. i. eine für das Alte wie Neue Testament gemeinsame Theologie) für durchaus möglich: „Altes und Neues Testament stehen zueinander also nicht im Verhältnis von Verheißung und Erfüllung oder von Scheitern und Verwirklichung, sondern im *Verhältnis von Beginn und Fortsetzung*.“[320]

---

müsse auf solche Weise Krieg führen. Man wird daher sehr vorsichtig sein mit der Behauptung, hier sei eine Ethik des totalen Vernichtungskriegs gepredigt.“ (ebd. S. 229)

[317] Ebd. S. 237 (Hervorhebung von E.S.).

[318] Ebd. S. 240; vgl. ebenso M. BURROWS, Old Testament Ethics and the Ethics of Jesus, in: J.L. CRENSHAW/J.T. WILLIS (Eds.), Essays in Old Testament Ethics. J. Philip Hyatt in memoriam, New York 1974, S. 225-243.

[319] Ebd. S. 227; vgl. auch F. MUSSNER, Traktat über die Juden, München 1979, S. 194-198; 197f: Die Zusammenfassung der Thora im Doppelgebot der Liebe kann nicht als eine spezifische Tat Jesu betrachtet werden; sie ist vor ihm bereits von anderen Juden geleistet worden. Erst die nachösterliche Überlieferung und die Redaktoren der Evangelien münzten – im Bestreben, sich von Israel allmählich abzulösen und ein neues, nämlich christliches Selbstverständnis zu gewinnen und Jesus als einzigen normativen Lehrer gelten zu lassen – das Doppelgebot der Liebe z. T. antijüdisch aus. In der christlichen Exegese wurde die antijüdische Akzentsetzung „häufig noch verstärkt“. „Das Judentum wurde weithin nur noch als der Widerpart Jesu und des Evangeliums gesehen. Es entstand so ein Zerrbild des Judentums, das bis heute nachwirkt. Jesus ist in Wirklichkeit mit dem Doppelgebot der Liebe, sollte es auf ihn selbst zurückgehen, nicht aus dem Rahmen des Judentums gefallen.“ Vgl. auch G. BAUMBACH, Antijudaismus im Neuen Testament – Fragestellung und Lösungsmöglichkeit, in: Kairos 25 (1983) S. 68-85.

[320] G. FOHRER, Der Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments, in: Theologische Zeitschrift 24 (1968) S. 161-171f (Hervorhebung von E.S.). Zum Streit

über Kontinuität bzw. Diskontinuität des Alten und Neuen Testaments vgl. auch W. KRECK, Grundfragen der Dogmatik, München 1970, S. 257-260; H. GESE, Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 67 (1970) S. 417-436, und jetzt auch M. OEMING, Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad, Stuttgart 1985; darüber hinaus vgl. auch G. EICHHOLZ, Auslegung der Bergpredigt, Neukirchen-Vluyn 4. Aufl. 1978, S. 9f; H. SEEBASS, Biblische Hermeneutik, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1974; A. DEISSLER, Wozu brauchen wir das Alte Testament? Ein Gespräch mit Prof. Alfons Deißler, in: Herder-Korrespondenz 35 (1981) S. 618-624; DERS., Grundbotschaft, bes. S. 15-20. Im Hinblick auf eine Minderbewertung des Alten Testaments gegenüber dem Neuen Testament im katholischen Raum führt S. SIEDL, Das Alte und das Neue Testament. Ihre Verschiedenheit und Einheit, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 119 (1971) S. 314-325, an, daß für die Aposteln und Schriftsteller des Neuen Testaments, nicht zuletzt für Jesus das Alte Testament die Heilige Schrift schlechthin gewesen sei, daß alttestamentliche Gebetstexte (vgl. nur das Brevier) eine auffallende Vorrangstellung im kirchlichen Beten einnehmen und daß das kirchliche Lehramt unterschiedslos das Alte wie Neue Testament tradiere. Letzteres wird nachdrücklich bestätigt durch die Enzyklika *„Dives in misericordia"* von Johannes Paul II., zu der Pinchas LAPIDE, ausgehend von der Feststellung, daß viele Christen zu dem „strengen" Gott des Alten Bundes eine scheue Distanz hielten, bemerkt: „Um so wichtiger erscheint mir … in dieser Enzyklika die endgültige Widerlegung der Irrlehre, die da behauptet, es gebe zwei verschiedene Götter: den alttestamentlichen Gott der Rache und den neutestamentlichen der Liebe. Über zehn Seiten und rund vierzig Zitate aus der hebräischen Bibel machen es dem Leser dieses päpstlichen Rundschreibens eindeutig klar, daß der Gott der Zärtlichkeit, der Langmut und der Schuldvergebung nicht erst mit Jesus sein Heilswerk begonnen hat, sondern schon in den ältesten Gotteserfahrungen der Erzväter Israels zu finden ist." (Verschiedene Wege) „Nicht, um die hebräische Bibel auf Kosten des Neuen Testaments zu verherrlichen, sondern um endlich die primitive Kontrastierung der beiden Gottesvorstellungen zu widerlegen", konfrontiert P. LAPIDE an anderer Stelle (DERS., Wie liebt man seine Feinde? Mit einer Neuübersetzung der Bergpredigt [Mt 5-7] unter Berücksichtigung der rabbinischen Lehrmethoden und der jüdischen Muttersprache Jesu, Mainz 1984, vgl. S. 52ff) seine Leser mit einer Reihe anstößiger Zitate aus dem NT, wobei er herausstellt, daß „beide" (!) Testamente Scheltreden, Verfluchungen, Weherufe, Gebete um Vergeltung und Feindschaft für das Böse kennen, daß „beide" (!) aber auch einstimmig die Vorherrschaft der Liebe betonen (S. 55 f). Vgl. auch H. SEEBASS, Der Gott der ganzen Bibel. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben, Freiburg 1982, der nach dem „Zusammenklang" der Testamente fragt (S. 12) und ebd. ff auf die häufig erhobenen Vorwürfe gegen das AT eingeht (beispielsweise, daß es ein Buch großer Rachsucht sei) und dabei sich auch speziell gegen R. Bultmann wendet, dessen Meinung nach das AT nicht „Wort Gottes" genannt werden könne (S. 20). Zu H. Seebass vgl. die Besprechung von J. SCHARBERT in:

TEXTQUELLE

Dieser Buchauszug folgt unter Angleichungen der 2. Auflage | Egon SPIEGEL, *Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie.* Zweite Auflage. Kassel: Verlag Weber, Zucht & Co 1989, S. 114-167: ‚Großer Exkurs – Exemplarische Auseinandersetzung mit der Vorstellung eines gewalttätigen Gottes'. – Jetzt: Dritte Auflage. (= edition pace | Regal: Pazifismus der frühen Kirche 3). Norderstedt: BoD 2024. (ISBN: 978-3-7693-2404-4).

Gesamtverzeichnis der Literatur | Auf S. 355-397 der digitalen Neuauflage 2024, s. im Internet: https://www.lebenshaus-alb.de/magazin/media/pdf/Spiegel_Gewaltverzicht.pdf

[Illustration]

Theologische Revue 80 (1984) Sp. 455-458. – Vgl. außerdem Hinweise und Veröffentlichungen in: „Journal of Jewish Studies", „Christian Jewish Relations" und weiteren Zeitschriften des jüdisch-christlichen Dialogs (wie beispielsweise der 1986 gegründeten „Kirche und Israel"). Vgl. darüber hinaus: JEWISH PEACE FELLOWSHIP (Hg.), Roots of Jewish Nonviolence, New York o.J.; H. MAÒR, Gewalt und Gewaltfreiheit im Judentum, in: W. MAECHLER (Hg.), Gewaltfreie Aktion. Das Problem der Gewalt bei Christen, Juden und Moslems, Stuttgart 1969, S. 51-57.

Monotheismus – Quelle der Intoleranz?

Das Alte Testament als Ausgangspunkt
(2009)

Ansgar Moenikes

Einleitung

Als ein hervorstechendes Charakteristikum der drei abrahamitischen Religionen, des Judentums, des Christentums und des Islam, gilt ihr auf der Hebräischen Bibel, dem Alten Testament, gründender Monotheismus. Die Vorbehalte gegen das Alte Testament sind indes groß. Seit der Aufklärung wird ihm eine Disposition zur Gewalt[1] vorgeworfen, was nicht zuletzt in der (auch von antisemitischen Kräften kolportierten) klischeehaften Rede vom alttestamentlichen Rachegott zum Ausdruck kommt. Als Beweggrund dieses problematischen, gewalttätigen Gottesbildes gilt dessen Monotheismus und die diesem zugeschriebene Intoleranz. So urteilte bereits David Hume: „Die Intoleranz nahezu aller Religionen, die die Einheit Gottes behauptet haben, ist ebenso bemerkenswert wie das entgegengesetzte Prinzip der Polytheisten. Der unversöhnliche, engherzige Geist der Juden ist wohlbekannt."[2] Und Arthur Schopenhauer befand: „In der Tat ist Intoleranz nur dem Monotheismus wesentlich: ein alleiniger Gott ist seiner Natur nach ein eifersüchtiger Gott, der keinem andern das Leben gönnt. Hingegen sind polytheistische Götter ihrer Natur nach tolerant: sie leben und lassen leben".[3] Eine solche Sicht des Monotheismus und des Polytheismus ist die gesamte Neuzeit hindurch bis heute virulent. Vor etwas mehr

[1] Zum Problem der Gewalt im Alten Testament siehe den Forschungsüberblick bei Gerlinde BAUMANN, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006, S. 37-79.

[2] David HUME, Die Naturgeschichte der Religion (übers. und hg. von Lothar Kreimendahl), Hamburg 1984, S. 38.

[3] Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*. Kleine philosophische Schriften, Sämtliche Werke (bearb. und hg. v. *Wolfgang von Löhneysen*) 5, ²1968, S. 423.

als zehn Jahren hat der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann mit seinem Buch „Moses der Ägypter“[4] eine diesbezügliche neuerliche Debatte ausgelöst. In dieser und weiteren Publikationen[5] postuliert er einen Zusammenhang zwischen Gewaltbereitschaft und dem intoleranten Wahrheitsanspruch des Monotheismus. Ähnlich wie bereits Schopenhauer (der sich allerdings auf den Monotheismus und die drei monotheistischen Religionen im ganzen bezieht) u. v. a. führt Assmann diese Disposition zur Gewalt vor allem auf die Exklusivität des einen Gottes sowie das immer wieder beschworene Bild eines eifernden, zürnenden, strafenden Gottes im Alten Testament zurück, das sich letztlich auch im heutigen religiösen Fundamentalismus auswirke.[6]

Dabei wird von Assmann wie von den meisten anderen Monotheismuskritikern nicht etwa behauptet, dass die Polytheismen des Alten Vorderen Orients, deren Teil das biblische Israel ist, nicht gewalttätig gewesen seien.[7] Doch diese Gewalt sei ein Mittel zur Verwirklichung von *Macht*ansprüchen von Göttern bzw. Völkern oder

---

[4] Jan ASSMANN, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München – Wien 1998, Frankfurt a. M. 2000, Darmstadt 2001 (englisch: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Mass. 1997; französisch: Moïse l'Egyptien. Un essai d'histoire de la mémoire, Paris 2001).

[5] Exemplarisch der Band: ASSMANN, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München – Wien 2003 (französisch: *Le prix du monothéisme*, Paris 2007).

[6] In seinen neueren Publikationen zum Thema (z. B. ebd.) relativiert Assmann in Auseinandersetzung mit seinen Kritikern seine Thesen dahingehend, daß die Gewalt nicht *notwendige* Konsequenz des Monotheismus sei und diesem eine befreiende Kraft innewohne. Reaktionen auf Assmann die Hebräische Bibel betreffend in: ebd., 193-286 (*Rolf Rendtorff*, *Erich Zenger*, *Klaus Koch*). Außerdem (Auswahl): Norbert LOHFINK, Gewalt und Monotheismus – Beispiel Altes Testament, in: Hermann Düringer (Hg.), Monotheismus – eine Quelle der Gewalt?, Frankfurt a. M. 2004, S. 60-78; Erich ZENGER, Gewalt im Namen Gottes – der notwendige Preis des biblischen Monotheismus?, in: Alfons Fürst (Hg.), Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft, Freiburg u. a. 2006, S. 13-44. 184-188. Eine eingehendere Darstellung der heutigen Monotheismuskritik bietet ZENGER, ebd., S. 13-18.

[7] In polytheistischen Götterwelten ist die Gewalt tatsächlich geradezu ausufernd. „Gewalt von Göttern gegen Götter und von Göttern gegen die Menschen gehören zur Substanz der polytheistischen Gotteskonzepte. Ja, die Göttlichkeit von Göttern erweist sich nach diesen Konzepten gerade in ihrer ungehinderten Gewalttätigkeit.“ (ebd., S. 28).

Menschen mit Unterstützung von Göttern gewesen, während die – größere (!) – Gewalt der Monotheismen der Durchsetzung einer religiösen *Wahrheit* diene: der Anerkennung des einen als des wahren Gottes und der Disqualifizierung der anderen als falsche Götter, als Götzen.

Ist dieser Vorwurf gegen den Monotheismus berechtigt? Dieser Beitrag versucht, Entstehung und Entwicklung des Monotheismus im Alten Israel, wie er im Alten Testament bezeugt ist, anhand entsprechender biblischer Zeugnisse nachzuzeichnen[8], um ihn in seinem historischen Kontext besser zu verstehen. In der jüngeren Forschung, d. h. etwa in den letzten drei bis vier Jahrzehnten, wird immer häufiger die Auffassung vertreten, dass von der Frühzeit Israels bis etwa zur Mitte der Königszeit die israelitische Religion rein polylatrisch gewesen sei; der Kampf für die Alleinverehrung JHWHs habe erst im 9. (Elija) bzw. 8. Jh. vC (Hosea) begonnen, und die JHWH-Monolatrie hat sich erst seitdem mehr und mehr durchgesetzt. Als Grund für die Spätdatierung der Anfänge der Monolatrie wird besonders die nicht zu bestreitende Tatsache angeführt, dass die neueren archäologischen Forschungen eine Verehrung verschiedener Gottheiten bereits in Israels frühester Zeit aufgezeigt haben. Allerdings muss beim israelitischen Kult zwischen der Volksebene, der lokalen und der Familienebene unterschieden werden; es gibt keine archäologischen Beweise dafür, dass in Israels frühester Zeit Kult und Theologie auf der Volksebene (rein) polylatrisch gewesen wären. Die Volksebene des Kultes ist als Rahmen im Alten Testament vorherrschend, allem voran in den Traditionen von der Rettung Israels aus der ägyptischen Sklaverei, von der Wüstenwanderung, den Geschehnissen am Sinai und der Landgabe. Sie soll Gegenstand der Betrachtung sein.

[8] Zur genaueren Begründung verweise ich auf Ansgar MOENIKES, Überlegungen zur Rekonstruktion entwicklungsgeschichtlicher Stadien der altisraelitischen Religion und Theologie, in: DERS. (Hg.), Schätze der Schrift. Festgabe für Hans F. Fuhs zur Vollendung seines 65. Lebensjahres (Paderborner Theologische Studien 47), 2007, S. 109-129.

1. JHWH als Israels Rettergott in der Frühzeit bis Salomo: unreflektierte Monolatrie – weder tolerant noch intolerant[9]

Ein monolatrisches Zeugnis aus der vorstaatlichen Zeit Israels (ca. 12./11. Jh.) ist das Deboralied in Ri 5, das den Sieg israelitischer Stämme mit Hilfe JHWHs über die Kanaanäer und JHWH als *den* Rettergott Israels besingt. Ähnlich stellt die Jahwistische Pentateuchquelle (J) aus der Zeit Salomos (10. Jh.) die Befreiung Israels aus Ägypten als Kampf JHWHs mit Ägypten dar: Der Pharao weigert sich, Israel ziehen zu lassen, doch JHWH setzt die Befreiung Israels durch. Hier, in der jahwistischen Exoduserzählung und in Ri 5*, kämpft Jahwe für sein Volk gegen den Pharao und Ägypten bzw. gegen die Kanaanäer; es findet jedoch keine Auseinandersetzung mit den Göttern der Feinde statt, weder als Konkurrenten JHWHs noch als Götter, deren Verehrung verboten oder verurteilt wird; sie spielen in keiner Weise eine Rolle, ja sie werden nicht einmal erwähnt. Diese frühe JHWH-Monolatrie ist also noch *unreflektiert*, sie ist weder tolerant noch intolerant, da es offensichtlich eine Verehrung von Volksgöttern neben JHWH, die es zu verbieten und zu verurteilen gälte, noch gar nicht gibt.

2. Polylatrie ab der Herrschaft Salomos

Salomo hat den Kult von Göttern der Kanaanäer und der von David unterworfenen Völker in den israelitischen Staatskult eingeführt, um diese Bevölkerungen auch kultpolitisch in sein Großreich zu integrieren. Von dieser kultpolitischen Maßnahme zeugt 1 Kön 11,1-8, wo z. B. vom Bau eines Heiligtums für Kemoš, den Hauptgott der Moabiter (V. 7a), die Rede ist. Mehr als 300 Jahre nach Salomo, 622, hat Joschija eine Kultreform durchgeführt (s. 2 Kön 23,4 ff), in der er unter anderem das von Salomo für Kemoš erbaute Höhenheiligtum

[9] Die in diesem Abschnitt behandelten monolatrischen Texte bzw. Werke, Ri 5* (ohne den Erzählrahmen V. 1 und 31b) und die Jahwistische Pentateuchquelle werden in der jüngeren Forschung – anders als in der älteren Forschung und hier vertreten – zunehmend spät datiert. Das Hauptargument dafür ist jedoch die monolatrische Theologie dieser Werke, während die klassischen Argumente der Frühdatierung bisher, soweit ich sehe, nicht widerlegt wurden.

wieder abschaffte (V. 13). Diese Auskunft impliziert, dass das von Salomo errichtete Kemoš-Heiligtum während der gesamten Königszeit bis Joschija bestanden hat und dort Kemoš-Kult betrieben wurde.

Auch andere Gottheiten wurden seit Salomo im israelitischen Staatskult verehrt, etwa die Fruchtbarkeitsgöttin Aschera oder der Wetter- und Fruchtbarkeitsgott Ba(al, wie es 1 Kön 16,31f, 2 Kön 13,6 und (implizit) 23,4ff u. v. a. Stellen bezeugen.

3. Kampf gegen die Verehrung von Göttern neben JHWH ab dem 8. Jahrhundert: Reflektierte, intolerante Monolatrie

Die von Salomo in den Staatskult eingeführte Polylatrie hat seit dem 8. Jh. Kritik und Ablehnung hervorgerufen. Dazu nur einige Beispiele.

Das Efraimitische Geschichtswerk (EfrG, Jos 24 – 1 Sam 12*) aus der Mitte des 8. Jh.[10], das auch das alte Deboralied in Ri 5 aufgenommen hat, erzählt von der vorstaatlichen Zeit Israels nach der Landnahme. Ein typisches Beispiel für die Theologie dieses Werkes ist der geschichtliche Rückblick 1 Sam 12,8-11, der zum redaktionellen Rahmenwerk des EfrG gehört. Dieser Text stellt JHWH als *den* Gott vor, der Israel aus Ägypten befreit und ihm das Land gegeben hat. Diesen ihren Gott aber verlassen die Israeliten und dienen anderen Göttern. JHWH bestraft sie mit Feindbedrängnis, worauf die Israe-

[10] Die Entstehungsgeschichte des Komplexes Jos – Kön ist bekanntlich sehr umstritten und kann hier nicht diskutiert werden. So seien hier nur die wichtigsten Gründe für die Annahme des EfrG (unter Absehung von seinen späteren Bearbeitungen) und seiner relativ frühen Datierung genannt: Dieser Komplex kennt noch nicht die Kultzentralisationsforderung; seine zyklische Geschichtskonzeption (in jeder Rettergeschichte Abfall Israels von JHWH, Auslieferung an die Feinde durch JHWH, Rückkehr zu JHWH, Rettung vor den Feinden) hebt sich als solche von der linearen bzw. dialektischen des Kontextes ab, und jeder Zyklus findet – anders als die pessimistische Literatur der frühen und mittleren Exilszeit – seinen Endpunkt in der Rettung durch JHWH. Zum EfrG und seinen beiden Bearbeitungen s. Ansgar MOENIKES, Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Alten Israel (Bonner Biblische Beiträge 99), Weinheim 1995, besonders S. 151-173 (mit Hinweis auf weitere Literatur).

liten zu JHWH zurückkehren und dieser sie aus der Bedrängnis wieder errettet.

In der Jehowistischen Pentateuchquelle (JE, ausgehendes 8. Jh.), im sog. kultischen Dekalog Ex 34,10-26, verbietet JHWH Israel ein Bündnis und eine Kontaktaufnahme mit den Völkern, die in dem Land ansässig sind, das Israel in Besitz nehmen wird, damit diese Völker Israel nicht zum Kult ihrer Götter verführen (V. 10-16). V. 11 liefert die geschichtstheologische Begründung für diese Forderung: JHWH wird die Fremdvölker vertreiben und Israel auf diese Weise ermöglichen, das zugesagte Land in Besitz zu nehmen. Entsprechend verurteilt JE in der Erzählung vom „goldenen Kalb" (Ex 32) die Idolatrie.

Gegen die Verehrung von Göttern neben JHWH setzen die Verfechter der Monolatrie das geschichtliche Ur-Datum der Rettung Israels aus Ägypten durch JHWH, so wie der Prophet Hosea in etwa der gleichen Zeit in der sogenannten Selbstvorstellungsformel JHWHs (13,4): „Ich aber bin JHWH, dein Gott, vom Lande Ägypten her, und einen Gott neben mir hast du nicht erfahren, und einen Retter gibt es nicht außer mir." Aus diesem Grund verurteilt auch Hosea immer wieder den Kult anderer Götter.

Wie die frühen Texte Ri 5* und J bekennen also auch das EfrG, JE und Hosea JHWH als den Rettergott Israels, wenden sich aber – anders als Ri 5* und J – zugleich gegen den Kult anderer Götter und verurteilen deren Verehrung. Dafür scheint es in der Frühzeit Israels noch keine Voraussetzung zu geben, da es eine Verehrung von Göttern neben JHWH auf Volksebene in dieser Zeit offensichtlich noch nicht gibt. Erst in späterer Zeit, durch Salomo, wurde die Verehrung von Göttern neben JHWH in den Staatskult eingeführt, und diese Polylatrie dauerte über die gesamte Königszeit an. Dagegen wenden sich im 8. Jh. das EfrG, Hosea und JE. Erst bei diesem Stadium handelt es sich um eine *intolerante* JHWH-Monolatrie: der Intoleranz gegenüber anderen Göttern und deren Verehrung.

Diese Intoleranz kann sich (literarisch) in Gewalt auswirken. So führt in der oben angesprochenen Erzählung vom „goldenen Kalb" (Ex 32) Mose wegen des Abfalls des Volkes von JHWH in dessen Auftrag eine Strafaktion durch, in der die JHWH-treuen Leviten die Verehrer des neuen Gottes erschlagen (V. 25-29). Auch in gesetzlicher Literatur begegnen wir dieser intoleranten Gewalt. So finden

sich in Dtn 13 drei Bestimmungen, die anordnen, Verführer zum Kult anderer Götter hinzurichten bzw. im letzten Fall die verführte Stadt mitsamt den Verführern „mit der Schärfe des Schwertes zu schlagen" und an ihr den Bann zu vollziehen.

Solche Beispiele ließen sich zahlreich vermehren. Wie aber können Texte mit einer solch kompromisslos gewalttätig-intoleranten Haltung in die Bibel gelangen? Um diese monolatrische Intoleranz besser verstehen zu können, müssen wir uns ihren historischen Kontext vergegenwärtigen, beginnend bei der Entstehung Israels.

4. Hintergrund und historischer Kontext der intoleranten reflektierten JHWH-Monolatrie

4.1 *Die Frühgeschichte Israels*

Die Forschung der letzten 30 Jahre hat gezeigt, dass das Volk Israel im 13. Jh. vC aus den untersten gesellschaftlichen Schichten der kanaanäischen Gesellschaft heraus entstanden ist. Eine Gruppe dieser „Underdogs", die vor allem im südöstlichen Palästina beheimateten *Schasu*, waren von der damaligen Großmacht Ägypten vor allem zum Pyramidenbau deportiert worden und fristeten ein Sklavendasein in Ägypten, ähnlich wie ihre in Kanaan verbliebenen Leidensgenossen, die *Hapiru* (identisch mit den „Hebräern"), die unter den dortigen feudalistischen Gesellschaftsstrukturen litten. Die Gruppe in Ägypten konnte jedoch fliehen, ihre in Kanaan verbliebenen Leidensgenossen verstärken und sich zusammen mit ihnen militärisch von den kanaanäischen Stadtkönigtümern emanzipieren und zu einem eigenen Volk zusammenwachsen. Dieses Volk Israel entstand als segmentäre, egalitäre Gegengesellschaft zu den feudalistischen Stadtkönigtümern Kanaans mit ausgesprochen starkem herrschaftsfeindlichem Impetus. Es war also in seiner frühesten Zeit kein Staat und hatte damit im Gegensatz zu den Völkern der Umwelt keine zentrale Instanz (im Alten Orient war dies das Königtum), die über Sanktionsgewalt verfügt hätte und damit Herrschaft ausüben und eine gesellschaftliche Ordnung hätte durchsetzen können (etwa Steuern erheben oder zum Militärdienst ausheben). Die Ägyptengruppe hatte dabei die Verehrung JHWHs, der sie in der Emanzipa-

tion von Ägypten unterstützt hatte, mit nach Kanaan gebracht, eines Gottes aus der Wüste und eben nicht des kanaanäischen Kulturlandes und der feudalistischen Gesellschaftsordnung. JHWH galt fortan dem neu entstehenden Israel insgesamt als der Gott der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei, welche nun als Chiffre für Sklaverei und Unterdrückung insgesamt steht.

4.2 *JHWH als Gott der Befreiung aus Unterdrückung und Sklaverei*

Bereits hier wird deutlich: Wir haben es bei Israel mit ganz besonderen, sich von denen der altorientalischen Umwelt abhebenden religionsgeschichtlichen Voraussetzungen zu tun. JHWH repräsentierte nicht wie die Götter der Nachbarvölker Israels eine monarchische, feudalistische Gesellschaftsstruktur mit Unterdrückung und Ausbeutung, sondern er war gerade der Gott, der aus der Sklaverei befreit und damit überhaupt erst eine Existenz in Freiheit und Eigenbestimmung ermöglicht[11]. Auch nach Etablierung des Königtums war der egalitäre Impetus[12] sehr stark, so dass in der am maßgeblichsten werdenden Literatur, der Tora, aber häufig auch bei den Propheten und in den übrigen Schriften dem Königtum eine nur sehr eingeschränkte Macht und Befugnis zugestanden wurde, wie besonders das Königsgesetz Dtn 17,14-20 zeigt, wenn es nicht ganz abgelehnt wurde (Ri 8,22f; 1 Sam 8,7b.11-17; Hosea, besonders 3,1-4; 10,1-4; u. ö.)[13] – neben der vor allem am Jerusalemer Königshof beheimateten Literatur, die häufig wie die Literatur der altorientalischen Umwelt Israels dem König weitreichende Macht und Kompe-

[11] ASSMANN (Unterscheidung, S. 64ff) erkennt diese emanzipatorische Stoßrichtung der biblischen Religion an, hält sie aber nur für *einen* Aspekt, den er von dem der Idolatrie bzw. von wahr oder unwahr unterscheidet; dies begründet er überraschend schlicht: „Natürlich gerät Jahwe über das den Armen angetane Unrecht in Zorn, aber im Buche Exodus erzürnt er sich vor allem über das Goldene Kalb, bei dessen Herstellung und Anbetung niemand unterdrückt und ausgebeutet wurde." (ebd., S. 67)

[12] Siehe dazu Ansgar MOENIKES, Der sozial-egalitäre Impetus der Bibel Jesu und das Liebesgebot als Quintessenz der Tora, Würzburg 2007.

[13] Siehe dazu MOENIKES, Ablehnung; DERS., The Rejection of Cult and Politics by Hosea, Henoch 19 (1997), S. 3-15.

tenz und eine herausragende Stellung zuwies, bis hin zur Anerkennung des Königs als von JHWH gezeugter Sohn (Ps 2,7).

Die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei durch JHWH ist der Ausgangspunkt und das Fundament der Geschichte Israels mit seinem Gott und damit aller biblischen Theologie. Der Grund, warum Israel JHWH und nur JHWH verehren soll, ist, dass JHWH Israel aus der ägyptischen Sklaverei befreit und sich damit als Israels Gott erwiesen hat. Ein wichtiger Aspekt der Verehrung JHWHs ist die Befolgung seiner Gebote, die insgesamt in der Tora, dem Gesetzbuch Israels, versammelt sind. So wird z. B. der Dekalog eingeleitet mit der Selbstvorstellung JHWHs: „Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat." (Ex 20,2 par Dtn 5,6) Das bedeutet: Der Grund für die Befolgung der Gebote JHWHs ist die Errettung Israels aus der ägyptischen Sklaverei durch JHWH. Dabei sind die Gebote JHWHs nicht einfach nur Anordnungen, durch deren Befolgung Israel JHWH für seine Befreiungstat dankt oder ihm etwas zurückgibt, sondern es sind Gebote, deren Befolgung Israel *selbst* zugute kommt, durch deren Befolgung Israel zu einem Leben im Vollsinn des Wortes findet[14]. Eine Verehrung JHWHs, d. h. vor allem: eine Befolgung seiner Gebote, ermöglicht die Verwirklichung einer freien, solidarischen Gesellschaft ohne Unterdrückung und Sklaverei[15], für die wiederum JHWH als der zu verehrende Gott der Befreiung aus Unterdrückung und Sklaverei steht. Ein Abfall von diesem Gott und eine Missachtung seiner Gebote führt zurück zu „Ägypten", das als Chiffre für den Mangel an Solidarität, für Unterdrückung und Sklaverei steht[16]. Die Intoleranz gegenüber anderen Göttern ist notwendige Konsequenz aus der Entscheidung für den Gott der Befreiung, für das Leben und gegen

[14] Vgl. z. B. Dtn 30,15 ff.

[15] Dazu siehe im Hinblick auf den Dekalog Frank CRÜSEMANN, Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, Gütersloh [2]1998.

[16] Vgl. neben vielen anderen Beispielen Dtn 17,16, wo dem König (der „sein Herz nicht über seine Brüder erheben soll", V. 20) verboten wird, das Volk „nach Ägypten zurückzubringen", um seinen Pferdebestand zu mehren: Letzteres ginge nur um den Preis der Rückführung des Volkes nach Ägypten, d. h. um den Preis der erneuten Unterdrückung und Versklavung; JHWH hat doch dem Volk gesagt (Versteil b), daß es nicht fortfahren soll, auf diesem Weg zurückzugehen, d. h.: sich nicht wieder in Sklaverei begeben soll.

„Ägypten“, ist die Entscheidung für eine solidarische Gesellschaft und gegen Unterdrückung und Sklaverei. Hier liegt der Ansatzpunkt für das Verständnis der intoleranten JHWH-Monolatrie.

Wie gesehen, hat Israel in seiner Frühzeit JHWH als seinen Volksgott noch nicht hinterfragt, JHWH galt selbstverständlich als Israels Rettergott, eine Verehrung anderer Götter, von Göttern der Feinde und der verhassten feudalistischen Gesellschaftsordnung, als Volksgötter war offensichtlich abwegig und kam erst gar nicht in den Blick. Erst Salomo hat die Verehrung von kanaanäischen Göttern und Göttern anderer Völker in seinen Staatskult eingeführt, um diese Bevölkerungselemente besser in sein Großreich integrieren und dadurch seine Macht festigen zu können. Auch JHWH selbst war für David und Salomo nicht mehr der Gott der Befreiung hin zu einer sozial-egalitären und freien, solidarischen Gesellschaft, sondern vor allem ein Gott, der den Erhalt und den Ausbau der königlichen Macht herbeiführt und symbolisiert. Gegen diesen Fremdgötterkult und gegen diese Funktionalisierung und Vereinnahmung JHWHs regte sich ab dem 8. Jh. Widerstand, und eine Besinnung auf JHWH als den Gott der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei setzte ein, wie an den Beispielen des EfrG, Hoseas und des JE zu sehen war.

4.3 *Die Intoleranz richtet sich nach innen*

In der Konsequenz des Umstands, dass JHWH *Israels* Rettergott ist, es sich damit um eine *innerisraelitische* „Angelegenheit“ handelt, liegt die Tatsache, dass sich die monolatrische Intoleranz und Gewalt nach *innen*, in den *innerisraelitischen* Raum richtet. So lässt JHWH in Ex 32,25-29 (JE) die von JHWH Abgefallenen im Volk mit dem Schwert töten. Die Intoleranz und Gewalt richtet sich also nicht auf andere Völker, die andere Götter verehren und deshalb als zu bekämpfende „Ungläubige“ gälten, sondern nach innen, gegen die eigenen Volksangehörigen, die von ihrem Gott, der sie aus der ägyptischen Sklaverei befreit hat, abgefallen sind. Besonders unterstrichen wird dies dadurch, dass Mose den Leviten ausdrücklich befiehlt, auch die nächsten Anverwandten zu töten (Vers 27), und sie nach vollbrachter Tat dafür lobt und ihnen den Segen JHWHs zuspricht (Vers 29). Damit werden die Grundsätzlichkeit, die Radika-

lität und die Kompromisslosigkeit des Alleinverehrungsanspruchs JHWHs für Israel unterstrichen. Wohlgemerkt: für Israel. Tatsächlich findet sich in der Tora keine Stelle, die eine Bestrafung oder Bekämpfung der Verehrung von Göttern neben JHWH durch *Nicht*-Israeliten vorsieht[17]!

Dennoch kann eine aus der monolatrischen Intoleranz folgende Gewalttätigkeit sich auch gegen andere Völker richten. Aber auch hier richtet sich die *Intoleranz* tatsächlich nach innen, die *Gewalt* hingegen gegen die Völker, die Israel zum Kult ihrer Götter verführen könnten, und das sind die Völker, deren Land JHWH Israel „zum Erbbesitz gibt". Ein aufschlussreiches Beispiel hierfür ist Dtn 20,16-18, eine Bestimmung aus dem Kriegsgesetz Dtn 20, die, um sie tiefer verstehen zu können, im Kontext mit der vorangehenden Bestimmung, V. 10-15, zu lesen ist. Der Inhalt von V. 10-15: Wenn Israel eine Stadt eines Volkes bekriegen will, das keines der Völker ist, deren Land JHWH Israel „zum Erbbesitz gibt", so soll es der Stadt zunächst eine friedliche Regelung anbieten. Wenn sie diese akzeptiert, soll ihre Bevölkerung Israel frondienstpflichtig sein; wenn nicht, darf Israel die Stadt belagern, und JHWH wird Israel der Theorie des JHWH-Krieges entsprechend beistehen und den Sieg verleihen (vgl. V. 1; Jos 24,5-18; 1 Sam 12,6-11; u. a.). Dann soll Israel – ganz in Übereinstimmung mit gemeinorientalischem Kriegsrecht – „alles Männliche", das bedeutet: alle wehrfähigen Männer, in ihr mit dem Schwert erschlagen und die Frauen, Kinder, das Vieh und alles weitere Erbeutete an sich nehmen und von ihnen nutznießen[18]. V. 15 klärt jedoch darüber auf, dass diese Regelung (V. 11-14) nur für die Städte gilt, die nicht zu den Städten des Landes gehören, das Israel in Besitz nehmen wird, also Kanaans. Für *diese* anderen Städte [im Land, das Israel besitzen wird,] gelten hingegen die Regelungen von V. 16 f: Israel soll keinen Menschen am Leben lassen, es soll an der *gesamten* Bevölkerung unbedingt den Bann vollstrecken, das heißt: Tötung und zugleich Weihe der gesamten Bevölkerung, also auch der Frauen und der Kinder, für JHWH (Vernichtungsweihe), und damit auch Verzicht auf eine Nutznießung von ihnen.

---

[17] Siehe aber unter 5.

[18] Die genauere Regelung über die Behandlung der „erbeuteten" Frauen, 21,10-14, stellt jedoch eine Humanisierung des gemeinorientalischen Kriegsrechts dar.

[Illustrationsseite]

Der Brauch einer solchen Vernichtungsweihe war in der gesamten antiken polylatrischen Welt verbreitet[19] und nicht etwa ein monolatrisches oder monotheistisches Spezifikum. Sie wird nur aus besonderen Gründen bzw. in besonderen Situationen (z. B. nach einem Orakel oder einem Gelübde) vollzogen. Den besonderen Grund für die Vernichtungsweihe in Israel nennt das Kriegsgesetz in V. 18: Die zu tötende kanaanäische Bevölkerung könnte Israel zum Fremdgötterkult verführen. Der Zweck dieser Maßnahme richtet sich also auch hier letztlich nach innen. Der Bann an der gesamten Bevölkerung des in Besitz zu nehmenden Landes soll also nicht vollstreckt werden, weil sie andere Götter als JHWH verehrt, sondern weil sie *Israel dazu verführen* könnte. Dies ist für das Verständnis dieser Intoleranz wesentlich.

4.4 *Die monolatrische Intoleranz vor ihrem geschichtlichen Hintergrund*

Weiteren Aufschluss über Sinn und Bedeutung der monolatrischen Intoleranz, wie sie in ihren verschiedenen Stadien im Alten Testament ihren Ausdruck findet, kann ein Blick auf den jeweiligen geschichtlichen Hintergrund geben. Wie gesehen, treffen wir auf sie erstmals im im Nordreich Israel beheimateten EfrG in der Mitte des 8. Jh., einer Zeit eines relativen Kräftegleichgewichts im Alten Vorderen Orient, das Israel eine außenpolitische Ruhe verschaffte, bevor es dem assyrischen König Tiglatpileser III. (745-727) gelang, sich militärisch nach Westen auszudehnen; dieses Wiedererstarken der Assyrer führte in mehreren Schritten schließlich 722 zum endgültigen Untergang und zur kompletten Einverleibung Israels in das assyrische Großreich. Von dieser schweren assyrischen Bedrängnis ist im EfrG noch nichts zu spüren, es lässt (anders als spätere Bearbeitungen) noch keine schwere und unumkehrbare Katastrophe als geschichtlichen Hintergrund erkennen; vielmehr beschreiben ihre einzelnen Rettererzählungen jeweils eine Entwicklung von Abfall des Volkes von JHWH über Bestrafung durch JHWH mit Feindbedräng-

[19] Auch die Bevölkerung israelitischer Städte wurde Opfer einer solchen Vernichtungsweihe, wie die Inschrift der Stele des Moabiterkönigs Mescha aus dem 9. Jh. vC bezeugt.

nis, erneute Zuwendung des Volkes zu JHWH bis zur letztendlichen Rettung vor den Feinden als Zielpunkt. Es sind also Erzählungen mit „gutem Ende". Dem entspricht, dass hier von einer (massenhaften) Tötung israelitischer Fremdgötterverehrer oder von Völkern, die Israel zum Kult ihrer Götter verführen könnten, nicht die Rede ist.

Anders verhält sich dies beim JE, das gegen Ende des 8. Jh. geschaffen wurde, in einer Zeit der drückenden assyrischen Oberherrschaft über den Südstaat Juda, nachdem dessen Bruderstaat Israel 722 bereits komplett dem assyrischen Großreich einverleibt worden war. Auch der judäische *Staatskult* stand unter starkem assyrischem Druck, so dass viele assyrische Kultsymbole selbst im Jerusalemer Tempel Eingang fanden. Dies macht sich im JE bemerkbar. Ex 32,25-29 steht als Beispiel für die Tötung einer großen Anzahl von Israeliten, die Fremdgötterkult betreiben[20]; eine solche Massentötung israelitischer Fremdgötterverehrer kennt das EfrG, das JHWH Fremdgötterkult allein mit Feindbedrängnis bestrafen und damit die Option auf Rückkehr zu JHWH und Rettung vor den Feinden lässt, nicht. Mit dem EfrG gemein hat das JE hingegen, dass es die Vernichtung einer Person, Personengruppe oder Bevölkerung, die Israel zum Fremdgötterkult *verführen* könnte, offensichtlich nicht fordert, wie besonders Ex 34,12-16 zeigt: Allein die Vernichtung der *Kultstätten* der Völker des Landes, das Israel in Besitz nehmen wird, und das Verbot eines *Bündnisses* mit diesen Völkern (zum Schutz vor Verführung zum Fremdgötterkult) sind hier vorgesehen. Insgesamt scheint es jedoch, dass das JE – bedingt durch die drückende assyrische Oberherrschaft – den Umgang mit Fremdgötterkult im Vergleich zum EfrG verschärft.

Eine weitere Verschärfung erfährt die monolatrische Intoleranz in der Geschichts- und Gesetzesliteratur aus der Regierungszeit des judäischen Königs Joschija (639-609), die vermutlich kurze Zeit nach dessen großer Kultreform (622) entstanden ist. Hier befinden wir uns bereits in der Zeit des Niedergangs der assyrischen Macht, die Joschija zu einer weitgehenden Emanzipation von Assur nutzte –

[20] Eine Korrektur erfährt V. 25-29 allerdings in dem späteren Einschub V. 7-14, in dem JHWH von seinem Zorn abläßt; zu dieser Korrektur und anderen „Gegenmodellen" siehe ZENGER, Gewalt, S. 18-28.

auch in kultpolitischer Hinsicht, indem er die assyrischen Einflüsse aus dem judäischen Staatskult wieder entfernte (2 Kön 23,4ff*). Diese Emanzipation von Assur wird theologisch erreicht, indem das assyrische Rechtsmodell der absoluten Loyalität der Vasallen, also auch Israels, gegenüber dem assyrischen Großkönig[21] übernommen, aber an die Stelle des Großkönigs der Gott Israels gesetzt wird: Israel soll nicht dem assyrischen Großkönig ergeben sein, sondern allein seinem Befreiergott JHWH.

Ein Beispiel für diese Transformation sind die drei gesetzlichen Bestimmungen in Dtn 13. Ihnen zufolge wird die Verführung zum Fremdgötterkult konsequent mit dem Tod bestraft. In V. 7-12 wird nachdrücklich gefordert, auch den nächsten Anverwandten, der zum Fremdgötterkult zu verführen versucht, nicht zu schonen, sondern anzuzeigen[22] und zu steinigen, während im EfrG und im JE die Forderung der Denunzierung und Tötung des Verführers zum Fremdgötterkult noch unbekannt ist. Dies ent- und widerspricht zugleich dem assyrischen Rechtsmodell, das die Vasallenkönige, also auch den israelitischen (judäischen), „eidlich verpflichtet, nur dem assyrischen Großkönig zu dienen und jeden und jede unverzüglich zu denunzieren, die sie dazu überreden wollten, vom Großkönig von Assur abzufallen."[23] Israel soll jedoch nur JHWH ergeben sein; denn JHWH ist ein Gott, der von Unterdrückung und Sklaverei befreit, wie der häufige Hinweis auf JHWH als den Retter aus der ägyptischen Sklaverei (in Dtn 13: V. 6.11) zeigt[24]. Das aus unserer

[21] Dieses Rechtsmodell wird auch und besonders in den Vasallenverträgen Asarhaddons formuliert, in denen der assyrische Großkönig seine Untertanen zum Treueid auf den Thronfolger Assurbanipal verpflichtet. Die Forschung hat gezeigt, daß diese Vasallenverträge offensichtlich als Vorlage für verschiedene Texte des Deuteronomiums (auch für Dtn 28*, s. u.) dienten. Zu diesem Themenkomplex siehe besonders Eckart OTTO, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien (Beihefte zur *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 284), 1999 (ungeachtet der m. E. sehr abwegigen redaktionsgeschichtlichen Thesen Ottos insgesamt); Hans Ulrich STEYMANS, Die neuassyrische Vertragsrhetorik der „Vassal Treaties of Esarhaddon" und das Deuteronomium, in: Georg Braulik (Hg.), Das Deuteronomium (Österreichische Biblische Studien 23), 2003, S. 89-152.

[22] V. 10a nach LXX.

[23] Othmar KEEL, Monotheismus – ein göttlicher Makel? Über eine allzu bequeme Anklage, Neue Zürcher Zeitung (vom 30.10.2004), S. 68.

[24] Dieser wichtige Aspekt und sein historischer Hintergrund wird aus meiner

modernen Sicht äußerst grausame und brutale Gewaltszenarium wird also aus den assyrischen Vorlagen übernommen; hier soll offensichtlich zum Ausdruck kommen, dass genau mit dieser grausamen Gewalt, mit der Israel vom assyrischen Großkönig unterdrückt wird, es sich von dieser Unterdrückung emanzipiert, indem es seinen Befreiergott JHWH als seinen einzigen Souverän anerkennt.

5. Von Monolatrie zu Monotheismus: Bekehrung „Ungläubiger"?

Bis hierher, in der Zeit des (monolatrischen) Polytheismus, also in der Zeit, in der die Götter der anderen Völker noch als Götter anerkannt waren, hat sich, wie gesehen, die Intoleranz der reflektierten JHWH-Monolatrie nach *innen*, in den *Binnen*raum des Volkes JHWHs gerichtet, da JHWH eben nur als *Israels* Rettergott galt. In einem solchen theologischen System ist eine sich nach *außen* richtende monolatrische Intoleranz Israels, etwa das Streben nach einer Bekämpfung oder einer „Bekehrung" (von Menschen) anderer Völker zur Verehrung JHWHs, offensichtlich abwegig.

Die reflektierte Monolatrie Israels wird in der Krise der Exilszeit zum Monotheismus weiterentwickelt (insbesondere von Deutero-Jesaja): Die Katastrophe wird theologisch damit erklärt, dass JHWH, der alleinige Rettergott Israels und deshalb von Israel allein zu verehrende Gott, „in der Niederlage seines Volkes nicht, wie ein beliebiger Nationalgott, besiegt worden war, weil er ja selbst den König von Babylon als sein Werkzeug gebraucht hatte, um Juda zu strafen." Jahwe war nun „mehr als ‚nur' der Gott Judas, nämlich Schöpfer und Weltherrscher"[25], während die Götter der anderen Völker in Wirklichkeit keine Götter waren.

Sicht von Othmar KEEL (ebd.; vgl. außerdem DERS., Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Göttingen 2007, besonders Teil 1, S. 599; Teil 2, S. 1276) zu wenig beachtet, wenn er die hier zum Ausdruck kommende intolerante Monolatrie („Monotheismus") als unreife Vorstufe zum völkerverbindenden Monotheismus Deutero-Jesajas wertet.

[25] Manfred WEIPPERT, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: DERS., JHWH und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen

Was wird nun aus der nach innen gerichteten monolatrischen Intoleranz? Wie ist das Verhältnis zwischen den anderen Völkern und JHWH, wenn dieser der einzige existierende Gott, der Gott aller Völker, ist? Erst hier, in diesem theologiegeschichtlichen Stadium, kann eine nach außen gerichtete Intoleranz sinnvollerweise virulent werden. Und tatsächlich begegnen in der Bibel mitunter Texte, denen zufolge die Völker, die eine Verehrung JHWHs verweigern, bestraft werden, wie z. B. Sach 14,16-19. Doch der vorherrschenden Konzeption zufolge werden die anderen Völker nicht bestraft oder als „Ungläubige" bekämpft oder gewaltsam „bekehrt", sondern von JHWH aufgefordert, um nicht zu sagen: eingeladen, sich ihm zuzuwenden, um sich von ihm retten zu lassen (z. B. Jes 45,20-24), und das bedeutet: JHWHs Wort und Tora zu empfangen (Jes 2,3 par Mi 4,2). Wichtig ist hier das Stichwort „retten" (Jes 45,20-22). Die Zuwendung zu JHWH geschieht um der Rettung und der Gerechtigkeit JHWHs willen (V. 21f). Die Rettung Israels aus der ägyptischen Sklaverei durch JHWH wird hier zur universalen Rettung der Menschen aller Völker durch den und unter der Herrschaft des einen gerechten Gottes.

Diejenigen, die sich einem Gott zuwenden, der keiner ist und nicht rettet, sind unverständig, wörtlich: „wissen nicht" (V. 20b). Das hier verwendete Verb ידע (*jdʿ*) meint nicht einfach nur „wissen" im rationalen Sinn, sondern ein Wissen, das auf existenzieller Erfahrung beruht. In der bereits genannten Selbstvorstellungsformel JHWHs, Hos 13,4, wird dieses Verb in ganz ähnlichem (wenn auch noch nicht monotheistischem) Kontext gebraucht: „Ich aber bin JHWH, dein Gott, vom Lande Ägypten her, und einen Gott neben mir hast du nicht *erfahren* (ידע *jdʿ*), und einen Retter gibt es nicht außer mir." ידע *jdʿ* meint hier: Israel hat nur JHWH als seinen Gott erfahren, und zwar in seiner Errettung aus der ägyptischen Sklaverei[26]. Auch in Jes 45,20b ist ידע (*jdʿ*) in diesem Sinne zu verstehen: Diejenigen, die zu einem Gott beten, der nicht rettet, haben den wahren Rettergott JHWH nicht erfahren. Entsprechend fordert in Ps 46 JHWH die Völker auf, von Krieg und Gewalt abzulassen und zu erkennen (ידע *jdʿ*), dass er, der Garant für Frieden und für eine gerechte

Kontext (Forschungen zum Alten Testament 18), Tübingen 1997 (Erstveröffentlichung 1990), S. 1-24.

[26] Siehe MOENIKES, Ablehnung, S. 205 f.

Weltordnung, der alleinige, über die Welt herrschende Gott ist (V. 11). Eine Zuwendung zu JHWH kann demnach nicht unter Zwang und Gewalt, sondern nur in Freiheit, aufgrund von Erfahrung und Erkenntnis geschehen. Dabei wird Israel zum Zeugen JHWHs vor den Völkern: „Siehe, Völker, die du nicht kennst, wirst du rufen, und Völker, die dich nicht kennen, werden zu dir eilen, um JHWHs, deines Gottes, und des Heiligen Israels willen, denn er verherrlicht dich." (Jes 55,5) „‚Ich habe es angekündigt und habe gerettet, und ich habe es hören lassen, als es unter euch noch nichts Fremdes gab, und ihr seid meine Zeugen', Spruch JHWHs, ‚ich bin Gott'." (43,12) Israel kann aus seiner eigenen Exodus-Erfahrung heraus bezeugen, dass JHWH der eine Rettergott ist (Dtn 4,32-40 u. ö.).

Diese Zuwendung aller Völker und Menschen zu JHWH begründet dieser vorherrschenden Konzeption zufolge eine eschatologische Heilszeit, eine Zeit des Friedens und des Wohlergehens: „Und es wird geschehen am Ende der Tage, da wird der Berg des Hauses JHWHs festgegründet stehen an der Spitze der Berge, und er wird sich erheben über die Hügel, und es werden zu ihm strömen die Völker. Und es werden sich viele Völker auf den Weg machen und werden sagen: ‚Kommt, lasst uns hinaufziehen zum Berg JHWHs und zum Haus des Gottes Jakobs. Und er möge uns unterweisen in seinen Wegen, und lasst uns wandeln auf seinen Pfaden. Denn von Zion kommt die Tora, und das Wort JHWHs aus Jerusalem. Und er wird Recht sprechen zwischen vielen Völkern, und er wird zurechtweisen mächtige Nationen […]. Und sie werden schmieden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Lanzen zu Winzermessern. Nicht wird ein Volk gegen ein anderes das Schwert erheben, und man wird nicht mehr für den Krieg üben. Und ein jeder wird sitzen unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum, und niemand wird ihn schrecken. Ja, der Mund JHWHs Zeba)ot hat gesprochen." (Mi 4,1-4 [V. 1-3 par Jes 2,2-4])[27]

[27] Zu weiteren Visionen von Frieden und Wohlergehen und zur Gewaltkritik des JHWH-Monotheismus siehe ZENGER, Gewalt, S. 33-43.

Zusammenfassung und Fazit

Das früheste Stadium der JHWH-Monolatrie war nicht reflektiert, musste sich noch nicht mit Fremdgötterkult auseinandersetzen und war daher weder tolerant noch intolerant. Erst die im 8. Jh. aufkommende reflektierte JHWH-Monolatrie war intolerant, indem sie den seit Salomo praktizierten Fremdgötterkult im israelitischen Staatskult verurteilte und bekämpfte. Diese monolatrische Intoleranz ist letztlich zu verstehen vor dem Hintergrund, dass JHWH für Israel der Gott der Rettung aus der ägyptischen Sklaverei und der Gott der egalitären Gesellschaftsordnung ist; eine Entscheidung für JHWH und damit für das Leben in seiner ganzen Fülle, das Israel durch die Verehrung JHWHs und die Befolgung seiner Gebote erlangt, ist nicht zu vereinbaren mit der Verehrung anderer Götter, die letztlich für Sklaverei und Unterdrückung, für eine feudalistische Gesellschaftsordnung stehen. Die verschiedenen Stadien der intoleranten JHWH-Monolatrie sind dabei genauer vor ihrem jeweiligen geschichtlichen Hintergrund zu verstehen. Die *monolatrische* Intoleranz kann sich sinnvollerweise nur nach innen, in den israelitischen Binnenraum, richten, da JHWH hier eben nur als der Gott *Israels* gilt. Aber auch die vorherrschende Konzeption des JHWH-*Monotheismus* kennt keine Intoleranz gegenüber den anderen Völkern, die andere Götter verehren; die Völker werden vielmehr eingeladen, sich dem einzigen wahren Gott JHWH zuzuwenden und sich von ihm retten zu lassen, und diese Zuwendung aller Völker zu JHWH begründet eine eschatologische Zeit des Friedens und Wohlergehens. Fazit: Die in der nachbiblischen Geschichte der drei abrahamitischen Religionen häufig begegnende Intoleranz und Gewalt (nach außen), die auf dem Anspruch der Wahrheit der Existenz des einzigen Gottes ohne Berücksichtigung seines Wesens als Gott der Rettung und Befreiung gründet, kann sich nicht auf das Alte Testament berufen; wo sie es tut, stellt sie einen Missbrauch und eine Pervertierung der Monolatrie und des Monotheismus der Bibel dar. Es gilt, sich auf die biblischen Wurzeln des Monotheismus und auf JHWH als den einen gerechten und rettenden Gott zurückzubesinnen, dem man sich als solchem nur in Freiheit zuwenden kann.

Erstveröffentlichung | Ansgar MOENIKES: Monotheismus – Quelle der Intoleranz? Das Alte Testament als Ausgangspunkt. In: Rudolf Englert / Helga Kohler-Spiegel / Norbert Mette / Folkert Rickers / Friedrich Schweitzer (Hg.), Gott im Religionsunterricht, Jahrbuch der Religionspädagogik 25, 2009, S. 49-62. – Darbietung hier (unter leichter Angleichung der Fußnotengestaltung) mit freundlicher Erlaubnis des Autors.

[Illustration]

Nicht den Frieden, sondern das Schwert!?

Drängende Fragen an Texte, die von Gewalt sprechen
(2. ÖKT München | Vortrag im Zentrum Bibel", 14.05.2010)[1]

Jürgen Ebach

Es geht heute morgen, liebe Zuhörende und später auch Mitredende, mit dem Untertitel dieser Veranstaltung um drängende Fragen an (biblische) Texte, die von Gewalt sprechen. Dass und wie in der Bibel von Gewalt die Rede ist, verstört viele, die ihren Glauben auf die „Schrift" gründen, und für andere wird es zum Grund der strikten Ablehnung von Bibel und Kirche. Während manche Kritikerinnen und Kritiker in den Gewalttexten den vorherrschenden Ton der Bibel erkennen wollen und dann zu maßlosen Urteilen kommen, möchten andere, denen die Bibel wertvoll ist, das Thema gern klein halten. Wer die Psalmen nur aus den amputierten Fassungen kennt, die in den Gesangbüchern stehen, wird den Gewaltphantasien und Rachewünschen in manchen Psalmen gar nicht begegnen und die immer wieder inkriminierten Gewalterzählungen sind selten Predigttexte. Umso verstörender wirken sie dann auf die, denen sie in der Bibellektüre begegnen. Sollen oder können wir den drängenden Fragen, die sich mit den Gewalttexten der Bibel verbinden, dadurch entgehen, dass wir jene Passagen verdrängen und uns ganz auf die Friedenslinie der Bibel beziehen? Wird nicht gerade dann die Wiederkehr des Verdrängten zur noch größeren Last?

Es gibt ein weiteres Modell im Umgang mit biblischen Gewalttexten. Man verdrängt sie nicht, aber man erklärt sie für ein Merkmal des *Alten* Testaments, von dem sich die Gewaltlosigkeit und die Friedensbotschaft des Neuen abhebe. Dieses Modell war und ist wirksam. Noch immer gibt es Christenmenschen, die das Gebot der Nächstenliebe für ein Wort Jesu gegen das Alte Testament halten und nicht wissen, dass Jesus, wenn er die Gottes- und die Nächsten-

[1] Textdarbietung in diesem Lesebuch mit freundlicher Genehmigung des Verfassers vom 27.11.2025 (Email an Peter Bürger).

liebe zusammen zum Hauptgebot erklärt, aus dem Alten Testament zitiert und darin mit anderen jüdischen Lehrern einig ist. Und manche, die wissen, dass die Nächstenliebe in 3. Mose 19,18, also im Alten Testament geboten ist, wollen wenigstens daran festhalten, dass die Feindesliebe etwas genuin Neutestamentliches sei. Auch das stimmt nicht – wie so viele vorgebliche Unterschiede zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Erschreckende Gewalttexte finden sich auch im Neuen Testament und das biblische Buch, das am allermeisten von Gewalt durchzogen ist, ist die Johannesoffenbarung an dessen Ende.

Ich bin darum froh, dass der mir vorgegebene Haupttitel dieser Veranstaltung aus dem Neuen Testament stammt. In Mt 10,34 steht der Satz Jesu: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert."

Ein erschreckender Satz! Jesus ist gekommen, um das Schwert zu bringen und nicht den Frieden. Ich werde, liebe Zuhörende, in meinem Referat vor allem von alttestamentlichen Gewalttexten sprechen – *auch*, weil ich als Alttestamentler davon mehr verstehe, aber vor allem, weil es vor allem Texte der hebräischen Bibel sind, mit denen sich das verstörende Gewaltthema verbindet –, aber ich will zunächst etwas zu diesem Jesuswort sagen. Dabei können bereits Grundfragen der Lektüre biblischer Gewalttexte deutlich werden. Also noch einmal jener Satz:

„Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert."

Der Autor eines wissenschaftlichen Kommentars bemerkt, man erwarte diesen Satz eher im Koran als im Evangelium. Sollte Jesus wirklich sagen, das Ziel seines Kommens sei das Schwert? Geht es um militante Mission? Oder haben die Recht, die in diesem Satz den Aufruf zu einem innerseelischen Kampf um Glauben und Wahrheit sehen? Der Kontext zeigt, dass es um beides nicht geht, weder um ein spirituelles Ringen noch gar um die Ausbreitung des Christentums mit Feuer und Schwert. Ja, es geht überhaupt nicht um ein *Ziel*, sondern um die Beschreibung einer *Erfahrung*. Denn das Schwert, von dem hier die Rede ist, ist die Folge der Friedensbotschaft der Jüngerinnen und Jünger Jesu. Es geht um die Erfahrung der Verfol-

gung, darum, dass die Friedensbotschaft den unerbittlichen Widerstand derer hervorruft, denen sie nicht passt. Es geht um die Erfahrung der Trennung bis in die engste Familie. „Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter; und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein." So geht es weiter im Text. Nicht ausgeübte Gewalt als Ziel der Botschaft Jesu ist das Thema, sondern die Erfahrung erlittener Gewalt. „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert." Das „um zu" ist nicht final, sondern konsekutiv. Der Satz formuliert keine Norm, sondern eine Folge; die Gewalt wird nicht *propagiert*, sondern als *Erfahrung* wahrgenommen. Die Unterscheidung von Norm und Realität erweist sich für die biblischen Gewalttexte als grundlegend. Sie zeigt sich oft erst beim zweiten Hinsehen. Es reicht nicht aus, ein biblisches Wort zu zitieren, sondern es bedarf genauerer Blicke auf die Kontexte und die jeweiligen grammatischen und literarischen Formen. Oft klingen biblische Worte und Geschichten auf den zweiten Blick ganz anders als auf den ersten. Ich würde mir dann aber auch wünschen, dass Worte des Koran ebenso genau und kenntnisreich gelesen und interpretiert werden. Wer (wie der zitierte Kommentator) den Satz aus dem Matthäusevangelium eher im Koran erwarten würde, muss sich fragen lassen, ob seine Erwartung an Sätze des Koran nicht auch kurzschlüssig sein könnten. Zu welchen Ergebnissen kämen wir, wenn wir die Texte des heiligen Buches des Islam so sorgsam, so kenntnisreich auslegten, wie wir es bei Bibeltexten inzwischen gelernt haben? Jedenfalls reicht es ebenso wenig, einzelne Sätze aus dem Koran zu zitieren und sie biblischen entgegen zu setzen, wie es reicht, einzelne Sätze des Alten Testaments zu zitieren, um sie dann vorgeblich ganz anderen des Neuen entgegen zu setzen. Mir war diese Bemerkung sehr wichtig, aber ich möchte mich nun dem mir gestellten Thema zuwenden und nach der Gewalt in der Bibel fragen.

Tatsächlich nimmt das Thema „Gewalt" in ihr einen großen Raum ein. In vielen Erzählungen ist von Krieg und anderer Gewalt die Rede, Moralische Prinzipien werden gewaltbewehrt zur Norm erhoben, Rache- und Gewaltphantasien durchziehen biblische Gebete, Gott selbst wird angerufen, mit Gewalt seine Herrschaft zu

realisieren. Gewalt ist eine biblische Realität. Gewalt ist eine *historische* Realität. Wie kann man erwarten, dass die Bibel etwas mit der Realität des Lebens von Menschen und Völkern zu tun habe, wenn die Realität der Gewalt dabei ausgeblendet wäre? Und doch bleibt das Erschrecken vor der Gewalt, die in der Bibel zur Sprache kommt. Damit diese Überlegungen nicht zu abstrakt bleiben, will ich eine Reihe von biblischen Gewalttexten in Erinnerung rufen. Ich nenne dabei einen Teil der Texte, an denen sich immer wieder die Debatte um die Gewalt entzündet.

Bereits das vierte Kapitel der Bibel erzählt von einer furchtbaren Gewalttat. Kain erschlägt seinen Bruder Abel. Das erste, was von der Menschheit im nachparadiesischen, d. h. im realen Leben berichtet wird, ist der Brudermord. Der Brudermord wird selbstredend nicht gerechtfertigt; er wird als schwerste Zerstörung der Menschengemeinschaft ins Bild gesetzt. Und doch bleibt der Mörder am Leben. Mehr noch: er wird zum Ahnherrn der Geschichte der Kultur und Zivilisation. Tötet Kain ein Viertel der Menschheit, so beschließt zwei Kapitel später Gott selbst, die ganze Schöpfung auszulöschen. Gott reute seine Schöpfung, heißt es, der Schöpfer ist seine Schöpfung leid. In der universalen Flut wird das Leben von Mensch und Tier vernichtet, ausgenommen sind allein Noah mit seiner engsten Familie sowie Tierpaare aller Gattungen. Der gestrige Bibelarbeitstext aus 1. Mose 9 erzählt von Gottes Bund und vom Symbol des Regenbogens, aber die schönen Worte und Bilder sollten nicht vergessen lassen, dass dieser Bund auf Leichenbergen errichtet ist. In den Wassern der Flut versinken Tiere und Menschen, Säuglinge und Alte. Können die alle schuldig sein? Gab es nur den einen braven Noah? Was ist von der Güte eines Gottes zu denken, der über Leichen geht? Wie eine kleinere Wiederholung der Sintflut liest sich in 1. Mose 19 die Geschichte vom Untergang von Sodom und Gomorrha. Zwei Städte versinken in Feuer und Asche, abermals trifft es die Mächtigen und die Ohnmächtigen, abermals sind auch die Kinder nicht verschont. Drei Kapitel danach verlangt Gott von Abraham, dass der seinen eigenen, seinen, wie es in 1. Mose 22 heißt, einzigen und geliebten Sohn Isaak schlachtet. Ist klar geworden, dass Abraham dazu bereit ist, wird ihm das Tun erlassen. Was ist das für ein Gott, der solche Gehorsamkeitsproben fordert? Es ist nur zu verständlich, dass viele meinen, diese Geschichte jedenfalls habe in

Kinderbibeln und Schulbüchern nichts zu suchen. Im Neuem Testament wird der Tod Jesu mit Abrahams Tun in Beziehung gesetzt: Gott selbst ging noch weiter – er ließ seinen Sohn töten. Kam zu Isaaks Rettung immerhin noch ein Engel, so kam zur Rettung der Tochter Jeftas (Ri 11) kein Engel; diese Frau wurde getötet, und sie hat in der biblischen Überlieferung nicht einmal einen Namen.

Gehen wir weiter in unserer Schreckensreise durch die Bibel. Im 2. Mosebuch geht es um die Befreiung Israels aus dem ägyptischen Sklavenhaus:

„Ich bin Adonaj, bin dein Gott, weil ich dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus, dem Arbeitshaus herausgeführt habe. Du sollst keine anderen Götter haben mir ins Angesicht!"

So beginnen die „Zehn Gebote". Der Exodus aus Ägypten ist kein Ereignis unter anderen, er ist das Urdatum der Geschichte Israels und der biblischen Theologie. Um Befreiung geht es, aber wie wird diese Befreiung ins Werk gesetzt? Da sind die ägyptischen Plagen: Wasser verwandelt sich in Blut, Frösche, Stechmücken und Stechfliegen überschwemmen Ägypten, eine Viehpest trifft das Land, Finsternis legt sich auf ganz Ägypten. Immer neue Katastrophen schlagen das Land, zuletzt tötet ein unheimlicher Repräsentant Gottes alle ägyptische Erstgeburt – vom Prinzen im Hause Pharaos bis zum Sohn der ärmsten Magd, die an den Mühlsteinen sitzt, wie es ausdrücklich heißt. Trugen die kleinen Kinder Schuld an Israels Versklavung? Endlich lässt Pharao das Volk ziehen, aber bald bereut er das wieder und jagt mit seinem Heer den Fliehenden nach. Am Schilfmeer kommt es zur Entscheidung: Israel geht trockenen Fußes durch die zurückweichenden Wasser, aber über Pharao und seinem Heer schlagen die Fluten zusammen und alle ertrinken. Dass die großen Chefs der Gewaltherrschaft ihrerseits durch Gewalt beseitigt werden, mag man akzeptieren, dass die Soldaten Pharaos ertrinken, lässt sich auch verstehen, aber wir sollten es nicht als kindliche Sentimentalität abtun, wenn Grundschulkinder gegen diese Geschichte protestieren und fragen, warum denn Gott auch die armen Pferde ertrinken ließ.

Das der ägyptischen Knechtschaft entronnene Volk Israel kommt an den Gottesberg Sinai. Dort vermittelt Mose ihm eine große Reihe von Geboten, zu denen auch der in 2. Mose 21 stehende und in weiteren Rechtstexten wiederholte Grundsatz „Auge um

Auge“ gehört, der zum Inbegriff eines inhumanen Vergeltungsrechts geworden ist. Eine ganze Reihe dieser Gebote droht denen, die sie übertreten, die Todesstrafe an.

Auf den Exodus folgt die sogenannte Landnahme. Israels Ansiedlung im Lande Kanaan schildert die Bibel als militärische Eroberung. Städte werden zerstört, die Beute verfällt dem Bann, d. h. der Vernichtung. Auch wenn sich die Ansiedlung der Israelstämme historisch recht anders und durchaus weniger militant vollzogen hat, bleibt die Frage, warum die Bibel selbst die Eroberung des Landes so martialisch, so gewalttätig und unerbittlich darstellt. Ist das nicht noch schlimmer, wenn sich die tatsächlichen Ereignisse nicht so abgespielt haben? Von Kriegen, die Gott selbst gebietet, ist auch weiterhin die Rede. Als der König Saul nach dem Sieg über die Amalekiter auf die Vollstreckung des Banns verzichten und den feindlichen König leben lassen will, kommt der alte Prophet Samuel persönlich und haut den König Agag in Stücke. So ist es in 1. Sam 15 zu lesen. Tritt hier nicht atavistische Grausamkeit an die Stelle humanerer Kriegsführung? Was ist das für ein Prophet und was ist das für ein Gott, in dessen Namen und Auftrag dieser Prophet tätig wird?

Ziemlich am Ende der hebräischen Bibel steht das Buch Ester. Es erzählt vom Versuch eines persischen Hofbeamten namens Haman, alle Juden und Jüdinnen im Lande umzubringen. Mit Hilfe der jüdischen Prinzessin Ester gelingt es deren Onkel Mordochai das Komplott aufzudecken und zu verhindern. Doch die Freude über die Rettung der Verfolgten, die bis heute im jüdischen Purimfest erinnert und karnevalesk re-inszeniert wird, weicht bei vielen Lesenden dem Entsetzen angesichts des Buchschlusses, der davon erzählt, wie die Juden ihrerseits Rache nehmen und nicht nur den Urheber des Mordanschlags Haman, sondern alle seine Söhne aufhängen. Und damit nicht abermals der Eindruck entstehen kann, als seien solche Gewalterzählungen eine Eigentümlichkeit vor allem des Alten Testaments, bedarf es nur eines Blickes in die Johannesoffenbarung, des letzten Buches des Neuen Testaments, um zu sehen, wie dort Menschenmassen getötet werden und im ewigen Höllenpfuhl brennen.

Ich breche diese Schreckensreise durch die Bibel ab. Manch andere Texte ließen sich hinzufügen, aber einige von denen kamen zur Sprache, an denen sich die Vorbehalte gegen die Bibel und ihre Rede

von Gewalt vor allem festmachen. Wie soll man mit diesen Worten und Texten umgehen? Das wird ja dann noch schwieriger, wenn die Annahme scheitert, zwar sei in den ganz alten Bibeltexten noch viel von Gewalt die Rede, doch man könne einen Fortschritt wachsender Humanität und zunehmender Abkehr von den Gewaltprinzipien wahrnehmen und diese Linie in die Gegenwart fortschreiben. Noch einmal: ein Blick ins allerletzte Buch der ganzen christlichen Bibel und eines seiner jüngsten, eben die Apokalypse des Johannes, lässt diesen Weg als verfehlt erkennen. Was bleibt als Möglichkeit?

Eine Möglichkeit wäre, jene Gewalttexte zwar nicht zu verdrängen oder gar zu leugnen, doch nicht auf sie zu setzen, sondern sich auf die Suche nach Gegentexten zu machen. Wir könnten die genannten Texte einmal so stehen lassen und nun von ganz anderen in der Bibel sprechen, solchen, die auf Gewaltlosigkeit setzen und Frieden zur Norm erheben. Und dann könnten wir uns darauf verständigen, uns lieber auf diese Worte der Bibel zu beziehen, um in ihrer Fluchtlinie in unserer gegenwärtigen Theorie und Praxis Gewaltlosigkeit zu leben. Gewiss, es gibt solche Texte, es gibt sie in großer Fülle – im Neuen und im Alten Testament. Doch ich will diesen Weg nicht gehen, denn dabei kämen zwar schöne Worte und Texte in den Blick, aber die von nicht wenigen als geradezu vorherrschend behauptete und von vielen immerhin als beklemmend empfundene Gewalt in der Bibel bliebe davon unberührt. Und dann bliebe es bei dem Dilemma, dass wir bei bestimmten Gelegenheiten ein Wort der Bibel zitieren, um mit ihm für Frieden und Gewaltlosigkeit einzutreten, und dass wir dann in Verlegenheit kommen, wenn andere eben andere Worte der Bibel zitieren, nämlich das „Auge um Auge" oder die von Gott der Tötung preisgegebenen Kinder oder die Zumutung an Abraham, seinen eigenen Sohn zu schlachten oder die Rache der Juden im Esterbuch oder die ewig Brennenden der Apokalypse oder noch so manches andere und damit die Glaubwürdigkeit der ganzen Bibel in Zweifel ziehen.

Also soll nicht von „Gegentexten" die Rede sein? Doch, aber ich will als „Gegentexte" gegen die biblische Gewaltlinie eben die ins Spiel bringen, die in unserer „Schreckensreise" gerade als Modelltexte der Gewaltlinie fungierten. Ich behaupte nämlich, dass gerade die Bibeltexte, die besonders oft zur Begründung der These herangezogen werden, die Bibel sei ein grausames Buch, bei genauerem

Hinsehen das Gegenteil zeigen. Begeben wir uns also noch einmal auf dieselbe Reise und halten wir an einigen Stationen etwas länger an! Dabei empfiehlt sich allerdings eine Zwischenüberlegung.

Ist die Bibel ein grausames Buch? Kann ein Buch grausam sein? Ist ein Buch grausam, wenn es Gewalt und Grausamkeit als ein Thema hat oder Gewalt und Grausamkeit als Realität wahrnimmt? Dann wäre die Bibel ein grausames Buch, aber ebenso Grimms Märchen, Homers Epen, Shakespeares Hamlet, das Strafgesetzbuch und das Tagebuch der Anne Frank. Oder ist ein Buch grausam, wenn es Gewalt und Grausamkeit billigt? Dann wird die Sache, was die Bibel betrifft, viel schwieriger. Halten wir zunächst die Differenz zwischen Realität und Norm fest. Auf sie stießen wir ja bereits bei unserem Ausgangstext, dem Schwertwort Jesu. Dazu kommt als ebenso wichtige Unterscheidung die zwischen Norm und Praxis. Beide Unterscheidungen machen auf ein weiteres Problem aufmerksam, das der Wirkungsgeschichte. Was nämlich geschieht, wenn die Beschreibung zur Maxime, die Faktizität zur Norm und die Norm zur Praxis wird?

Ich verdeutliche das an einer Frage, die weniger mit der nackten Gewalt zu tun hat, von der bisher die Rede war, sehr wohl aber mit Gewaltstrukturen. Die Paradiesgeschichte in 1. Mose 2 und 3 erzählt wie es dazu kam, dass die Menschen so leben müssen, wie sie leben, warum und wie sie das eigentlich für sie bestimmte heile, wenn auch unselbständige Lebens im Garten in Eden verloren, wie es zur Autonomie kam, was aber auch der Preis der Autonomie ist. Kennzeichen des Verlustes des Paradieses ist eine Reihe von Lebensminderungen für die an der Übertretung des Gebots Beteiligten. Die Schlange wird fortan auf dem Boden kriechen, sich von Erdstaub ernähren müssen, und härteste Feindschaft ist gesetzt zwischen Schlangen- und Menschenkindern. Der Ackerboden ist verflucht um des Menschen willen und wird seinen Ertrag nur noch widrig hergeben. Und die Frau wird mit Schmerzen gebären und nach dem Manne verlangen und ihm untertan sein. Es handelt sich um die Beschreibung und Erklärung eines Zustandes. Mit dem Zustand verbinden sich Fragen: Warum eigentlich ist es so? Könnte es denn nicht auch ganz anders sein? Könnte es auch wieder anders werden? Ist *das* das Leben, das Gott für die Menschen vorgesehen hat? Warum gibt es da diese absonderlichen Tiere, die keine Beine haben,

am Boden kriechen und uns und unsere Kinder mit ihrem Gift bedrohen? Warum hat Gott ein solches Tier erschaffen? Warum ist etwas so Schönes wie die Geburt eines Kindes mit solchen Schmerzen für die Mütter verbunden? Warum ist so schwere Arbeit unser Los, warum die vielen Steine, die Disteln, die Dornen, all die Mühsal für das tägliche Brot? Und warum ist das Leben zwischen den Menschen von Herrschaft und Gewalt bestimmt? Warum herrschen Männer über Frauen? Ist *das* das Leben, das Gott uns Menschen von Beginn an und für alle Zeiten bestimmt hat? 1. Mose 3 erklärt, warum und wie es zu diesem Zustand gekommen ist. Die Erzählung markiert eine Differenz zwischen dem, was ist, und dem, was hätte sein können. Der gegenwärtige Zustand wird als gemindert und beschädigt empfunden. Mit der Erklärung wird das, was als so seiend erklärt wird, keineswegs mit dem Schöpferwillen gleichgesetzt oder gutgeheißen. Der Text beschreibt eine Realität. Dass Männer über Frauen herrschen ist in der patriarchalen Gesellschaft des biblischen Israel Realität. Dass Schlangen auf dem Boden kriechen und Menschen angreifen, ist eine Realität des bäuerlichen Israel. Aber selbst an diesem Punkt ist das, was ist, nicht alles. Prophetische Verheißungen entwerfen eine Welt, in der der Wolf Schutz beim Lamm findet, Leoparden und Ziegenböcke einträchtig leben wie Kuh und Bärin und kleine Kinder und Giftschlangen Frieden schließen. Weil das, was ist, nicht alles ist, kann das, was ist, sich ändern. Das aber gilt nun auch für das in 1. Mose 3 beschriebene Herrschaftsverhältnis zwischen Mann und Frau. Es ist erstaunlich, dass die patriarchale Struktur gerade nicht mit dem Schöpferwillen in eins gesetzt, sondern als Zustand der Minderung verstanden wird. Die hier beschriebene Realität ist gerade keine ewige Norm.

Was aber, wenn man aus der Realität eine Norm und aus der Norm eine Praxis macht? Noch bis ins 19. Jahrhundert hat man gebärenden Frauen Schmerzmittel verweigert, denn in der Bibel stand ja: „Mit Schmerzen sollst du gebären …“ Und ganz entsprechend wurden auch die Sätze, die die Herrschaft des Mannes über die Frau beschreiben, zu solchen, die die Herrschaft des Mannes über die Frau als schöpfungsgemäße und naturgegebene Norm begründen. Aus der *Beschreibung* einer Gewaltstruktur wurde (mit geringer, aber ungeheuer folgenreicher Verschiebung der Perspektive) eine *Propagierung* der Gewaltstruktur.

Schärft dieses Beispiel die Differenz zwischen Realität und Norm ein, so lässt sich an einem anderen die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Norm und Praxis demonstrieren. Ich meine das bereits angesprochene „Auge um Auge". Ich lese den entsprechenden Abschnitt aus dem 2. Mosebuch. Dort ist im Rahmen von Entschädigungsregeln für willentliche und nicht beabsichtigte Schädigungen von Menschen und Tieren von einem Präzedenzfall die Rede. In 2. Mose 21,22-25 heißt es (ich lese aus der Einheitsübersetzung):

> Wenn Männer miteinander raufen und dabei eine schwangere Frau treffen, so daß sie eine Fehlgeburt hat, ohne daß ein weiterer Schaden entsteht, dann soll der Täter eine Buße zahlen, die ihm der Ehemann der Frau auferlegt; er kann die Zahlung nach dem Urteil von Schiedsrichtern leisten. Ist weiterer Schaden entstanden, dann mußt du geben: Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß, Brandmal für Brandmal, Wunde für Wunde, Strieme für Strieme.

Sprachlich und sachlich zeigt sich die „Auge-um-Auge-Passage" als eine Erweiterung des ursprünglichen Textes. So ist es an allen Stellen, in denen diese sogenannte Talion bestimmt ist. Das entscheidende Wort ist das mit „um" oder „für" (Auge um Auge, Auge für Auge) übersetzte hebräische Wort *tachat*, welches die Äquivalenz bezeichnet. Die Passagen sind an allen Stellen spätere Hinzufügungen zu den Abschnitten, nach denen Schädigungen durch Ersatzzahlungen kompensiert werden sollen. Es handelt sich hier also nicht, wie man zuweilen hört, um ein altes Recht, das immerhin bereits durch die Bestimmung der Verhältnismäßigkeit der Vergeltung gekennzeichnet sei, doch noch nicht die Humanität späterer Normen widerspiegele. Die Frage lautet also nicht, warum uralte Normen hier noch stehen geblieben sind, sondern, warum sie später in ein schon formuliertes Entschädigungsrecht eingefügt wurden. Handelt es sich um einen Rückschritt, eine Archaisierung des Rechts? Nehmen wir die Frage hinzu, wie sich die Norm zur Praxis verhält. Was das angeht, so ergibt sich ein klarer Befund. Es gibt in der biblischen und jüdischen Rechtspraxis nicht einen einzigen Fall, in dem man so verfahren wäre, in dem man also einem, der einem

anderen ein Auge ausschlug, ein Auge ausgeschlagen hätte usf. Es gibt rabbinische Debatten über die Frage, was denn sei, wenn das Auge des Geschädigten größer gewesen sei als das des Schädigers oder wenn es sich bei dem einen um einen Einäugigen handele. Diese nur auf den ersten Blick abstrusen Überlegungen verdeutlichen: Es gibt keine gerechte Möglichkeit, praktisch so zu verfahren. Die wirkliche Äquivalenz zwischen Auge und Auge lässt sich nicht in Praxis verwandeln. Die als einzig angemessen verstandene Praxis war stets die der Entschädigung. Warum aber formulierte man dennoch diese Bestimmung? Was soll sie leisten, wenn sie gerade nicht zur Rechtspraxis wird? Nun, die Praxis der in Geld zu entrichtenden Entschädigung enthält ein doppeltes Problem. Ist es gerecht, wenn zur Aufbringung einer auferlegten Entschädigungszahlung ein Armer seine Existenz verliert, womöglich sich oder seine Kinder in Schuldsklaverei verkaufen muss, während ein Reicher sozusagen mal eben sein Scheckbuch zückt? Und ist es überhaupt gerecht, Leib und Leben von Menschen in Geld umzurechnen? Es sind diese Fragen, die die sozialkritischen Propheten Israels gestellt haben. Die „Auge-um-Auge-Bestimmungen" reagieren auf die prophetische Kritik. Sie halten fest, dass einzig ein Auge einem Auge äquivalent ist, einzig ein Leben den Wert eines Lebens abbilden kann. Das bedeutet, wie wir sahen, gerade nicht, dass eine realisierte Vergeltung zur Rechtspraxis würde. Weiterhin bleibt es bei den Ersatzleistungen in Geldform. Aber die Bestimmungen halten fest, dass damit zwar die Folgen des Schadens, soweit es denn in der Praxis möglich ist, gemildert sind, dass aber der Schaden nicht wieder gut gemacht ist.

Die in der Adenauerzeit begonnenen Entschädigungszahlungen an jüdische Opfer des Naziterrors hatten die fatale Bezeichnung „Wiedergutmachung". Kann, mit wie viel Geld auch immer, wieder gut gemacht werden, was Jüdinnen und Juden und den anderen Opfern von Deutschen angetan wurde? Die Frage beantwortet sich selbst. Aber wäre es denn etwa richtig, darauf zu verweisen, dass Geld ohnehin nichts wieder gut machen könne, und deshalb auf Entschädigungen zu verzichten? Wer dafür plädiert, Entschädigungszahlungen zu leisten und dabei sehr wohl zu wissen, dass solche Entschädigungen nichts wieder gut machen, verhält sich eben so, wie es die „Auge-um-Auge-Passagen" der Bibel fordern.

Kann man nun noch daran festhalten, dass sich im „Auge um Auge" der Bibel ein archaisches, inhumanes, grausames, gewalttätiges Rechtsverständnis manifestiere? Wir sehen, wie entscheidend die Differenzierung von Norm und Praxis ist. Wir sehen aber auch die Gefahr, die in der Verwischung dieser Differenz aufscheint.

Die genannten Beispiele haben die Ausgangsfragen bereits verschoben. Aber es bleibt noch genug an Erschrecken angesichts biblischer Gewalttexte. Ich bin es also noch schuldig, meine Behauptung einzulösen, dass eben die als Beispiele biblischer Gewalttexte in Erinnerung gerufenen Geschichten und Worte der Bibel eben jene „Gegentexte" sind. Machen wir uns also auf eine zweite Reise durch die Texte. Ich stelle diese Reise, bei der wir nur an einigen Stationen anhalten können, unter die Überschrift: Gewalt muss zu Wort kommen, damit Gewalt nicht das letzte Wort behält.

Bereits das vierte Kapitel der Bibel erzählt von einer furchtbaren Gewalttat. Kain erschlägt seinen Bruder Abel. Das erste, was von der Menschheit im nachparadiesischen Leben berichtet wird, ist der Brudermord. Kain, dessen Arbeit nicht den erhofften Ertrag hatte, ertrug es nicht, dass sein Bruder Abel erfolgreich war. Die Erzählung beschreibt, wie aus Frustration Gewalt wird, wie das Gefühl, im Leben zu kurz zu kommen, in Hass ausschlägt. Nach der Erfahrung des Misserfolgs und vor der Bluttat warnt Gott Kain:

„Wenn du es gut machst, wenn es dir gut geht, dann kannst du erhobenen Hauptes gehen; wenn du es aber nicht gut machst, dann lauert die Sünde vor der Tür – beherrsche sie!"

Kain hört auf diese Warnung nicht und erschlägt seinen Bruder. Kain, der die schwerste Zerstörung der Gemeinschaft verübte, wird aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, aber Kain darf am Leben bleiben, ja, Gott selbst schützt sein Leben. Die Fortsetzung enthält noch eine Pointe. Eben dieser Kain wird zum Städtegründer und zum Ahnherrn der Kultur und Zivilisation. Billigt die Erzählung die Gewalt Kains also zuletzt doch? Will sie darstellen, dass Kultur und Zivilisation aus Gewalt entspringt? Ja, das will sie darstellen, doch damit billigt sie die Gewalt nicht. Es geht gerade nicht um die Normativität des Faktischen, aber es geht darum, zu zeigen, was ist.

Graham Greene hat in das von ihm verfasste Drehbuch zur Verfilmung seines Romans „Der dritte Mann" eine Szene hineingeschrieben, die im Buch nicht vorkommt. Da ist der Journalist auf der

Suche nach seinem verschwundenen Freund im Wien der Nachkriegszeit darauf gekommen, dass der mit gepanschtem Penicillin viel Geld verdient und viele Kinder umgebracht hat. Auf dem Riesenrad im Prater – die berühmteste Szene des Films – kommt es zur Begegnung. Er hält ihm seine Untaten vor und der Freund antwortet mit einem Vergleich. Der Moralist solle doch einmal an die Zeit der Borgia denken. Kein Verbrechen, das man sich vorstellen könne, verübten sie nicht. Aber es war die Zeit der großen Renaissancekünstler und ihrer unsterblichen Werke. Dagegen die Schweiz: Mehr als 600 Jahre Frieden und Ruhe – und was hat es uns gebracht: die Kuckucksuhr …

Die Geschichte der menschlichen Kultur als Folge des Brudermords. Kain erschlägt Abel und wird zum Städtegründer. Romulus erschlägt Remus und wird zum Städtegründer. Der Krieg ist der Vater aller Dinge, sagte Heraklit, der einzige staatliche Forschungsförderungsetat der USA ist der des Verteidigungsministeriums, der größte Teil der bundesdeutschen Forschungsgelder ging in den letzten Jahrzehnten an den Rüstungskonzern Mercedes-MBB …

Die Geschichte von Kain und Abel enthält viele Lehren über die Gewalt. Sie wird nicht nur nicht gebilligt, sondern wir werden darauf aufmerksam gemacht, wie sehr wir alle von eben der Gewalt profitieren, die wir doch moralisch ablehnen.

Ein besonderes Problem enthalten die biblischen Erzählungen, die Gott selbst als Gewalttäter schildern. Die biblische Flutgeschichte in 1. Mose 6-9 erzählt davon, dass Gott angesichts der Gewalt, mit der die Menschen die ganze Erde mit aller Kreatur angesteckt und geradezu verseucht hatten, seine Schöpfung leid ist. Gott wischt alles Leben auf der Erde weg – einzig Noah und seine Familie sowie Tierpaare als Repräsentanten aller Gattungen werden in der Arche gerettet, damit es ein neues, anderes Leben gebe. Hinter der Geschichte stehen reale Erfahrungen von Menschen mit tödlichen Überflutungen. Nicht die eine historische Flut bildet den Hintergrund der über die Welt verbreiteten Flutmythen, sondern je verschiedene Fluterfahrungen, die zum kollektiven Gedächtnis wurden. Am Ende der Flutgeschichte steht die von Gott her unbedingte Zusage, nie wieder eine solche Flut über die Erde zu bringen. Angesichts der Frage, ob eine solche globale Vernichtung möglich sei,

vermittelt die biblische Flutgeschichte die Antwort: Ja, eine solche Zerstörung ist möglich, aber sie ist Vergangenheit und wird nie wiederkommen! Die geschehene Gewalt Gottes vermittelt zugleich die Gewissheit ihrer Nichtwiederholung. Und doch bleibt die bedrückende Schilderung der göttlichen Gewalt. Aber gerade hier gibt es etwas zu lernen, nämlich dass Gott selbst lernt. Zunächst bereut Gott seine Schöpfung. Der Gedanke der Reue Gottes schließt ein, dass Gott Dinge tut, die ihm leid tun. In der Vorstellung eines perfekten, allmächtigen und allwissenden Gottes geht die biblische Rede von Gott nicht auf. Aber das Erstaunliche ist nun, dass es zu einer Reue über die Reue kommt. Bemerkenswerterweise gibt Gott die Zusage der Erhaltung der Erde und des Menschen auf ihr, bevor es eine neue Menschheitsgeschichte gibt. Mehr noch: Was den Menschen betrifft, so sieht Gott ihn nach der Flut nicht anders als zuvor, nämlich fehlerbehaftet, ja böse. Wie aber kann dieses Wesen des Menschen einmal zur Vernichtung der Erde, dann aber zu ihrer auf Dauer zugesagten Erhaltung führen? Es gibt zwei wichtige Aspekte der Antwort. Der eine bezieht sich darauf, dass Gott nach der Flut das Eigengewicht der Erde und der außermenschlichen Natur neu sieht. Waren Erde und Tiere zuvor wie ein Anhängsel des Menschen gleichsam „mitgefangen, mitgehangen", so sieht Gott sie danach in ihrer eigenen Würde, ihrem eigenen Gewicht an. In dieser Hinsicht bekommt die Erde eine Bestandsgarantie, nicht weil, sondern obwohl der Mensch ist, wie er ist. Aber wenn es nur das wäre, so hätte Gott ja auch einer Erde ohne den Menschen eine Zukunft eröffnen können. So gilt die Garantie der Erhaltung auch den Menschen. Aber sie sind nicht anders geworden. So bleibt nur die Feststellung, dass Gott sich in einem entscheidenden Punkt geändert hat. Gott hat sich vom enttäuschten Idealisten mit dem Projekt der absoluten Utopie verwandelt in einen utopischen Realisten.

Gott wurde seine Schöpfung leid, weil sie nicht so war, wie Gott sie geplant hatte. Statt des „gut" und „sehr gut" der Schöpfung war Gewalt zu einer Realität des Lebens geworden. Die Reaktion Gottes ist die des enttäuschten Idealisten. Die Enttäuschung schlägt um in Gewalt: Was nicht so ist, wie es sein soll, soll überhaupt nicht sein. Dann aber lernt Gott, dass auch die zweitbeste aller möglichen Welten ein lebenswertes Leben ermöglicht. Die Welt des neuen Projekts ist weder die Welt, wie sie eigentlich sein sollte, noch ist sie die Welt,

wie sie nun einmal ist. Es ist die Welt, wie sie sein kann, wenn die Menschen sich an bestimmte Grundregeln halten. Diese Grundregeln sind als Gebote an Noah und seine Söhne am Ende der Flutgeschichte formuliert. Es sind in der jüdischen Auslegung die „noachitischen Gebote". Deren erstes ist das Rechtsprinzip selbst. Es folgen die Meidung von Götzendienst und Gottesleugnung, ferner das Verbot von Mord, Diebstahl und Unzucht, schließlich die Pflicht, sich von jeder Brutalität gegenüber Tieren fernzuhalten. Während die „Zehn Gebote" dem Volk Israel gegeben sind, sind diese Gebote an alle Menschen adressiert, die von Noah abstammen, d. h. an die gesamte Menschheit. Die Welt nach der Flut ist nicht mehr nur „gut" und „sehr gut". In dieser realen Welt zu leben bedeutet, mit Konflikten und auch mit Gewalt zu leben. Daher bedarf es der Gebote, denn die Menschen wissen nicht aus sich selbst heraus, was gut ist. Daher muss ihnen gesagt sein, was gut ist. Wenn sie sich das gesagt sein lassen, dann kann auch die „zweitbeste der möglichen Welten", dann kann auch „unsere" Welt eine lebenswerte sein.

Die biblische Flutgeschichte handelt von Gewalt. Aber sie überlässt der Gewalt nicht das Feld. Sie erzählt von Gottes Gewalt. Aber sie lässt diese Gewalt nicht Gottes letztes Wort sein. Nun wäre es uns aber womöglich noch lieber, wenn im Blick auf Gott alle Züge des Gewalttätigen unterblieben, wenn Gott allein der „liebe Gott" wäre. Freilich: Wenn Gott allein der „liebe Gott" wäre, woher kommt dann all das Böse? Das ist die sogenannte Theodizeefrage. Je „lieber" Gott sein soll, um so mächtiger muss der Teufel werden, bis zuletzt die einzige Entschuldigung Gottes in seiner Nichtexistenz besteht. Der Philosoph Odo Marquard kommentiert: „Theodizee gelungen, Gott tot." Das Grundproblem, das sich mit der Reduktion Gottes auf den „lieben Gott" verbindet, bleibt auch dann bestehen, wenn inzwischen andere Instanzen den Platz des Teufels einnehmen, sei es „der Mensch", seien es „die Verhältnisse", sei es „die Geschichte" oder „das Schicksal". Jeder Versuch, die Theodizeefrage zu beantworten, bezeugt Zynismus oder Blindheit (oder beides). Noch zynischer und blinder wäre einzig, die Theodizee als Frage zu beseitigen. An ihr als Theodizee fest zu halten, d. h. als Frage an Gott, bestreitet jeder anderen möglichen Instanz das Recht und die Macht, sie zu beantworten oder zu beseitigen. In dieser Bestreitung liegt die Aufgabe und die Kraft von Theologie, und nichts

wäre schlimmer, als wenn sie sich, statt an der Frage fest zu halten, selbst zur Antwortinstanz erheben würde.

Die Zeit läuft uns weg. Ich hoffe, dass sich gezeigt hat, dass und wie gerade biblische Worte und Texte, die besonders oft zur Empörung über die Gewalt in der Bibel führen, bei näherem Hinsehen ein gegenteiliges Bild ergeben. Es hat sich aber auch gezeigt, dass es dazu mehr als eines vordergründigen Blicks bedarf, der immer schon voraussetzt, was er sehen will. Und eben darum ist unsere zweite Reise durch die Gewalttexte langwieriger. Ich gebe zu einigen weiteren der genannten „Schreckenstexte" wenigstens einige Hinweise.

Da ist die Erzählung in 1. Mose 22. Gott fordert Abraham auf, seinen einzigen Sohn zu schlachten. Die Erzählung hat in der christlichen Tradition die Überschrift „Isaaks Opferung". Aber Isaak wird nicht geopfert. Dennoch ist es verständlich, dass Menschen gegen diese Geschichte protestieren, und ich will den Protest (an dem ja immerhin auch so kritische Denker wie Immanuel Kant, so genaue Beobachter wie Franz Kafka und so profunde Bibelkenner wie Martin Buber festgehalten haben) nicht abbiegen oder ins Unrecht setzen. Aber ich frage dennoch, warum so viele Menschen gegen die Geschichte (die *story*) vom nicht geschehenen Kinderopfer stärker protestieren als gegen die Geschichte (die *history*), in der Menschen, in der Kinder immer wieder geopfert wurden und werden – fürs Vaterland, für die Wahrheit, für religiöse und politische Ideale, für die Selbstbestimmung, für den Fortschritt. Kinderopfer sind eine Realität in der Geschichte – auch in der Geschichte Abrahams. Wie soll er Gott verweigern, was andere Mächte und Gewalten fordern und bekommen? In 1. Mose 22 gibt es etwas Entscheidendes zu beobachten. Der Befehl geht aus von der Gottheit. Der hebräische Text gebraucht hier eine Gottesbezeichnung, die die ferne Gottheit und Gott als Richter meint. Aber dann verhindert ein Engel die Tötung Isaaks, und es ist der Engel Adonajs. An der Stelle, an der das Menschenopfer (und mit ihm alle Menschenopfer) erkennbar wird als etwas, das Gott nicht und niemals will, wird Gott mit seinem Eigennamen genannt, der mit den Buchstaben *j-h-w-h* geschrieben wird und den ich in einer jüdischer Tradition *Adonaj* spreche. Der mit seinem Eigennamen, seiner Identität erkennbar werdende Gott Israels will das Menschenopfer nicht. Vielleicht muss man noch weiter

gehen: Hätte Abraham den Befehl verweigert, so wäre nicht deutlich geworden, ob er es aus mangelndem Gehorsam gegenüber Gott oder aus der Überzeugung tat, dass Gott das nicht wollen kann. Abraham schickt sich an, den Befehl durch seinen Gehorsam zu unterlaufen. Er zwingt Gott geradezu, sich als Adonaj zu zeigen, als Gott, der an seinen Verheißungen festhält und Menschenopfer nicht will. Auch so gelesen verliert die Geschichte ihren Schrecken nicht. Es gibt in ihr noch viel zu entdecken, auch viel Bedrückendes. Aber wer fordert, so etwas solle nicht in der Bibel stehen, muss sich fragen lassen, ob der Preis für das Weglassen nicht auch groß ist. Wie viel Wirklichkeitsverlust verbindet sich mit einem „Gottesbild", das Gott auf die „lieben" Seiten festlegt? Wie mächtig werden dann die anderen Mächte und Gewalten, wenn sie für das Böse zuständig werden.

Nur noch drei Stationen unserer zweiten Reise durch die Texte. Von den Gotteskriegen war die Rede, Kriegen, die Gott selbst befiehlt. Nun, es gäbe kein wirksameres Mittel zur faktischen Verhinderung realer Kriege, als wenn man sich an diese Anweisungen hielte. Dann nämlich dürften zunächst einmal alle die potenziellen Soldaten zuhause bleiben, die noch eine Frau zu heiraten, ein Kind zu zeugen, ein Haus zu bauen hätten oder (diese Stelle in 5. Mose 20 liebe ich besonders) einfach Angst haben. Dann bedürfte es überhaupt keiner hochgerüsteten Truppe. Wenn nämlich Gott selbst kämpft, reichen auch die Linkshänder oder die, die an einer Quelle auf ungewöhnliche Weise Wasser trinken, nämlich schlappen wie ein Hund. Dann könnte man eine feindliche Stadt mit dem Musikcorps einnehmen und die Mauern würden umfallen vom Posaunenschall. Kurz: Diese Anweisungen sind gerade keine für einen realen Krieg. Und jene Stelle in 1. Sam 15, die besonders erschreckt, die nämlich von Sauls Versuch handelt, die Regeln der Gotteskriege in Regeln für politische Kriege zu verwandeln, bekommt plötzlich ein anderes Gesicht. Die archaische Gewalt des Samuel zielt eben darauf, dass der Krieg kein Mittel der Politik sein soll.

Die vorletzte Station: Als Pharao und sein Heer im Schilfmeer versanken, hätten, so erzählt es die rabbinische Auslegung, die Engel einen Hymnus angestimmt. Gott aber habe den Engeln das Loblied verboten, indem er sagte: Es sind meine Geschöpfe. Diese Deutung hält fest, dass es nicht „gut" ist, wenn um der Befreiung willen

Menschen umkommen. Sie behauptet gerade nicht, was uns unerklärlich scheine, dass nämlich so oft die Befreiung nur mit Gewalt möglich wird, sei aus Gottes Warte in Ordnung. Gott selbst trägt diesen Widerspruch. Vielleicht verwirrt ein solches Reden von Gott, vollends die, die sich daran festhalten, dass Gott schon wisse, wozu das alles gut sei, das uns so schrecklich erscheine. Ich verstehe, dass dieser Gedanke tröstlich sein kann, zumal es ja die Erfahrung gibt, dass sich bei etwas, das wir zutiefst bedauern, am Ende herausstellt, wozu es gut war. Aber reicht diese Erklärung aus? Wozu soll es gut sein, wenn in einer Katastrophe Hunderte von Menschen umkommen? Und wer sich bei einem Flugzeugabsturz oder einer Hungerkatastrophe noch vorzustellen vermöchte, wozu das gut sein soll (zur Warnung womöglich), wird bei der Frage, wozu es denn gut sein sollte, dass sechs Millionen Juden vergast und auf andere Weise ermordet wurden, verstummen. Hoffentlich.

War es gut, dass Pharao und sein Heer ertrinken mussten? War anders die Befreiung möglich? Bereits hier bleibt die jüdische Auslegung dabei, den Widerspruch zwischen Befreiung und Gewalt wahr zu nehmen und diesen Widerspruch als einen Widerspruch in Gott selbst auszuhalten. Das ist manchen zu wenig, aber es ist allemal mehr, als an einem Gottesbild festzuhalten, das an der Wirklichkeit zuschanden gehen müsste, und deshalb die Augen vor der Wirklichkeit zu verschließen. Und es ist auch mehr als (das wäre die umgekehrte Halbierung) die Wirklichkeit wahrzunehmen und dabei die Realität mit der Totalität zu verwechseln, so dass es für Gott keinen Ort gäbe. Die Frage wird dabei zur Klage: Wie lange noch, Gott, soll es so sein, dass Befreiung nicht ohne Gewalt möglich ist, dass sich das Bessere durch so viel Gewalt hindurcharbeiten muss!? Die Frage wird zur Klage, zur Klage vor, ja zur Anklage an Gott. Die Aufgabe der Theologie ist es in diesen Fällen, an den Fragen und Klagen festzuhalten und damit anderen Instanzen zu verweigern, die Antworten zu geben. Die größte Versuchung der Theologinnen und Theologen ist es, sich selbst als Antwortinstanz auszugeben, statt an den Fragen und Klagen festzuhalten und allein von Gott Antwort zu erwarten.

Eine letzte Station – und wieder eine offene Frage. Von der Rache der Juden im Esterbuch war die Rede und vom Erschrecken vor dieser Gewalt. In diesem biblischen Buch (das kaum Historisches wie-

dergibt) kommen Rachephantasien zur Sprache. Man mag solche Rachephantasien kritisieren. Aber zunächst muss eine entscheidende Differenz wahr genommen werden, nämlich der Unterschied zwischen dem Triumph der Mächtigen über den Untergang ihrer Gegner und den Rachewünschen der Unterdrückten nach dem Untergang ihrer Peiniger. Wenn wir diesen Unterschied wahrnehmen, dann – und dann erst – dürfen wir auf eine Zeit hoffen, in der beide Arten von Gewalt verschwinden.

Ich bin am Ende auch dieser zweiten Reise. Sie hat nur an wenigen Stationen angehalten, und an diesen zu kurz. Vielleicht ist dennoch einiges in Bewegung gekommen. Womöglich erscheint der eine oder andere Gewalttext der Bibel nun doch in einem anderen Licht, und vielleicht wurde erkennbar, dass gerade viele der Worte und Texte der Bibel, die zum Erweis ihrer Grausamkeit und Gewaltfixierung herangezogen werden, bei Lichte besehen als Texte gegen die Gewalt sich erweisen. Es bleiben freilich Texte, die die Realität von Gewalt nicht ausblenden, um zu einem ebenso schönen wie unwahren Bild der Wirklichkeit und Gottes als des Herren der ganzen Wirklichkeit zu kommen. Die Gewalt muss zu Wort kommen. Nur dann behält sie nicht das letzte Wort.

Erstveröffentlichung | Jürgen EBACH: *Nicht den Frieden, sondern das Schwert*!? Drängende Fragen an Texte, die von Gewalt sprechen. (2. ÖKT München | Vortrag im Zentrum Bibel", 14.05.2010). https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/wp-conten t/uploads/Ebach-OEKT2010_Gewalt.pdf

[Illustrationsseite]

Das Buch der Kriege

Eine kurze Lektüre der Bibel
(Buchauszug, 2011)

Bernhard Lang

„Der Krieg ist der Vater aller Dinge." Dieser Satz steht nicht in der Bibel, aber das Zitat aus dem philosophischen Werk des Griechen Heraklit könnte ihr entstammen, lässt sich doch die jüdische und christliche Sammlung heiliger Schriften als Buch der Kriege lesen. Bereits die Erschaffung der bewohnbaren Welt wird uns als Kampfgeschehen geschildert, die Geschichte des von Gott erwählten Volkes wird als Abfolge bewaffneter Auseinandersetzungen präsentiert, wobei Israel, trotz anfänglicher Siege schließlich bezwungen, als besiegte Nation sein Leben in Schande fristen muss. Den Abschluss des heilsgeschichtlichen Panoramas bildet ein letztes Gefecht, das dem gläubigen Volk, werde es nun als jüdisch oder christlich bestimmt, die so lange verweigerte Palme ewigen Triumphes bringt.

Beschäftigt man sich näher mit der kriegerischen Seite der Bibel, so treten vier Kriege als die entscheidenden hervor. In der biblischen Überlieferung tragen diese bewaffneten Auseinandersetzungen keine eigenen Namen, doch zur leichteren Verständigung wollen wir sie mit solchen versehen:

- der *Schöpfungskrieg* etabliert die Welt in ihrer materiellen Gestalt,
- der *Gründungskrieg* entreißt Israel der ägyptischen Vormundschaft und erwirbt ihm das Land Kanaan,
- der *Verlorene Krieg* zerstört Israels staatliche Verfassung und bestraft so das Volk für den Frevel des Abfalls vom einen Gott,
- der *Endzeitliche Krieg* stellt nach einer Frist der Buße den verlorenen Heilszustand wieder her und verewigt diesen.

Schöpfungs-, Gründungs- und Endzeitlicher Krieg enden mit großem Sieg; nur der Verlorene Krieg wird, wie der Name andeutet, als

Niederlage beklagt. Jedem der vier Kriege wird, im Sinne Heraklits, die Vaterschaft für neue, die fernere Geschichte bestimmende Verhältnisse zuerkannt. Als existenzprägende Ereignisse erscheinen die Kriege nicht nur als Etappen, sondern als wesentlicher Inhalt der Heils- und Unheilsgeschichte. Der Standort der meisten biblischen Autoren liegt zwischen dem Verlorenen Krieg und dem Endzeitlichen Krieg; sie blicken auf Schöpfungs-, Gründungs- und Verlorenen Krieg zurück und sehnen sich nach dem heilbringenden endzeitlichen Geschehen.

Nahezu alle Schriften der Bibel beschäftigen sich in der einen oder anderen Weise mit den vier Waffengängen insgesamt, mit einem der Kriege oder mit bestimmten Aspekten des Kampfgeschehens. Dabei wird nicht nur der Kampf als solcher geschildert, bejubelt und kommentiert; vielmehr wird an Militär und Kriegswesen auch Anstoß genommen und dementsprechend Missfallen an allem Martialischen geäußert. Das auffälligste Merkmal des Buches der Kriege ist seine Vielstimmigkeit, denn archaische Kriegsbegeisterung wird stets von unüberhörbaren pazifistischen Gegenstimmen begleitet. Geht die Kritik ihren Weg zu Ende, muss ihr die ganze traditionelle, auf der Abfolge von vier Kriegen beruhende Heilsgeschichte als Trugbild kriegerischer Phantasie erscheinen. Nie jedoch wird der Krieg verdrängt und die ihn tragende Mentalität durch eine andere, auf Ausgleich und Frieden gerichtete ersetzt. Immer bleiben beide Standpunkte als Spiel und Widerspiel bestehen. Wir werden dieser Vielstimmigkeit Rechnung tragen, indem wir jeden der vier Kriege zusammen mit dem sich gegen ihn erhebenden Widerspruch darstellen. Unser erster Abschnitt trägt die Überschrift:

Der Schöpfungskrieg

In der Bibel klingt der Mythos vom Schöpfungskrieg immer wieder an, doch eine ausführliche Erzählung fehlt. Offenbar haben wir es mit Andeutungen einer den ursprünglichen Lesern bekannten Geschichte zu tun. Die ausführlichste Bezugnahme steht in Psalm 74, umfasst jedoch nur vier Verszeilen des Gedichts:

Mit deiner Macht hast du Jam [= das Meer] zerspalten,

die Häupter der Tannins [= Drachen] über den Wassern
zerschmettert.
Du hast die Köpfe des Leviátan zermalmt,
ihn zum Fraß gegeben den Ungeheuern der See.

Der mit „du" angesprochene und durch Aufzählung seiner urzeitlichen Taten verherrlichte Gott ist der Schöpfergott. Wie er zu Werke ging, wird aus dem Psalm nicht ganz deutlich. Offenbar muss der Schöpfer, bevor er sich ans Werk macht, Gegner aus dem Wege schaffen. Diese Gegner sind im Wasser lebende und vielleicht mit ungeheuren Wassermassen identische Urwesen, unter denen nur Leviátan als vielköpfiges, offenbar schlangengestaltiges Wesen eine nähere Beschreibung erhält. Einige der vielen Köpfe Leviatans, vom göttlichen Krieger vom Rumpf gelöst, werden anderen Wassertieren zum Fraß vorgeworfen, wie vielleicht die ganze zermalmte Bestie. Dann schließen sich als weitere Episoden des Berichts verschiedene Schöpfungswerke an; in dem anführten Psalm ist es die Einrichtung von Quellen und Flüssen (die als süße Gewässer mit dem lebensfeindlichen Salzwasser nichts zu tun haben) sowie der Erschaffung von Sonne und Mond als zeitliche Ordnung stiftende Größen. Ein babylonischer Bericht gibt uns weiteren Einblick in diese Mythologie, wenn er von der Bezwingung des weiblichen Drachens Tiamat und ihrer elf Helfer weiß und ausführt, wie Marduk, der göttliche Krieger dieser Überlieferung, Tiamat zerspaltet, um die Leichenteile für die Ausgestaltung der Schöpfung zu verwenden. Marduk benutzt die eine Hälfte der Leiche zum Bau des Himmels, die andere zum Bau der Erde; die Brüste des Drachens werden zu Bergen, Eufrat und Tigris fließen wie Tränenbäche aus seinen Augen, sein Speichel wird zu Wolken.

Unter Heranziehen biblischer Vergleichstexte, vor allem aber von Nachrichten über die Mythologie der alten vorderasiatischen Völker, hat sich die Forschung um ein näheres Verständnis dieser Kriegshandlung bemüht. Ihr Ergebnis: Die das Urmeer bevölkernden schlangen- und drachenartigen Wesen stehen in Beziehung zum „bösen" Wasser des salzigen und für den Menschen feindlich erscheinenden Mittelmeers. Sie werden nicht getötet und ausgerottet, sondern lediglich überwältigt und bezwungen. An den Rand der geordneten, vom Schöpfergott gestalteten Welt gedrängt, sind sie nach

wie vor lebendig und bleiben der etablierten Ordnung gefährlich. Mit der Unterscheidung von Meer und Festland ist diesen Mächten eine Grenze gesetzt, doch zeichnet sich diese durch Instabilität aus. An der Grenze zwischen Chaos und Kosmos als Wächter stehend, muss der göttliche Krieger die einst bezwungenen Wesen am Vordringen hindern und unter Waffeneinsatz immer wieder in ihre Schranken weisen; auf diese Weise ist der Schöpfungskrieg, wie die Schöpfung insgesamt, nicht abgeschlossen, sondern dauert an. Wenn die Herbststürme das Mittelmeer aufpeitschen und für mehrere Monate unschiffbar machen, haben sich die alten Bewohner Vorderasiens jenes archaischen Mythos erinnert. Doch nicht nur eine meteorologische Bedeutung lässt sich in diesem Mythos erkennen; auch für die Welt der Politik ist er von Bedeutung. Der bei der Schöpfung tätige göttliche Krieger mag nämlich eine der siegreichen Waffen aus seinem Arsenal dem irdischen König zur Verfügung stellen, damit sie dieser gegen seine menschlichen Feinde einsetzt.[1] Offenbar galten die Waffen des irdischen Königs, die diesem bei seiner Einsetzung ins Amt von Priestern überreicht wurden, als mythische Götterwaffen. Diese handhabend, trug der König zum Kampf gegen die dem Schöpfer widerstrebenden Elemente bei. Aus dieser Sicht erscheint der von Königen geführte Krieg als Teil eines universalen Kampfes, der in der Stunde der Welterschaffung begann und sich bis in die Gegenwart fortsetzt.

Der Mythos vom Schöpfungskrieg, obwohl in der biblischen Umwelt auffällig und verbreitet, spielt in der Bibel nur eine untergeordnete Rolle. Bis auf Reste, auf welche die Poesie nicht verzichten konnte, wurde er verdrängt. An seine Stelle trat jener bekannte, die Bibel eröffnende Mythos von der Welterschaffung durch das Wort und die handwerkliche Gestaltung: Es werde Licht, befahl Gott, und es ward Licht. Dann sprach Gott (bei sich?): Ein Gewölbe entstehe mitten im Wasser. Gott machte also das Gewölbe und nannte es Himmel. Dann schied er das Wasser vom trockenen Land und ließ Pflanzen sprossen, usw. In seiner Rolle als Zauberer ruft Gott das Licht ins Sein, dann erschafft er nach der Art eines Handwerkers oder Baumeisters.[2] Eine andere, erwägenswerte Möglich-

[1] B. LANG, *Jahwe der biblische Gott. Ein Porträt*, München 2002, S. 75-79.

[2] Die Rolle des die Welt erschaffenden Handwerkers wird im Buch Hiob noch

keit rechnet mit der Andeutung von Helfern, die bei der Schöpfung anwesend sind; so könnte sich der Satz des Schöpfers erklären: „Lasst uns Menschen machen!“ Angeredet sind nach dieser Auffassung die Helfer des Schöpfergottes, der selbst das Amt eines Befehle erteilenden Regenten oder hohen Verwaltungsbeamten ausübt. Von dienstbaren Wesen umgeben, gibt der Schöpfer Anweisungen, denen sogleich entsprochen wird. Ihm wird auch das Geschaffene vorgewiesen, das er mit einem „sehr gut“ billigt, so dass keine Änderung des einmal Geschaffenen mehr nötig ist. Gott erscheint als der Leiter eines großen, den Weltenbau errichtenden Handwerksbetriebs. Die helfenden Geister bleiben jedoch im Dunkeln; Licht fällt allein auf den, der das Geschehen lenkt.

Wie wir sehen ist die Rolle eines göttlichen Kriegers dem Schöpfungsbericht im ersten Kapitel der Genesis fremd. In der Bibelwissenschaft wird Genesis 1 einer als „Priesterschrift“ bezeichneten Textschicht zugerechnet. Im 6. oder 5. Jahrhundert v. Chr. einen hebräischen Pazifismus und Humanismus bezeugend, blickt dieses Werk auf den Verlorenen Krieg zurück – konkret: auf den Untergang des judäischen Staates im Jahre 586 v. Chr. Von Krieg will die Priesterschrift nichts wissen, wie sie überhaupt den monarchisch geführten und zu kriegerischer Handlung neigenden Staat ablehnt. Offenbar setzt sich der priesterliche Verfasser von Genesis 1 von dem verbreiteten Mythos vom Schöpfungskrieg bewusst ab und ersetzt diesen durch eine neue, unkriegerische Erzählung. Damit tritt er zu einem verbreiteten Schöpfungsmythos in Konkurrenz, und tatsächlich gelingt es ihm, seine Sicht so sehr in den Vordergrund zu spielen, dass das archaische Bild vom göttlichen, die Schöpfung gestaltenden Kriegers zu verblassen beginnt. Die Anfangsstellung von Genesis 1 – es ist das erste Kapitel des ersten Buches der Bibel – sichert diesem „kriegsfreien“ Text bis heute den Erfolg breiter Rezeption. Die Geschichte der Bibelwissenschaft zeigt das Ausmaß dieses Erfolgs: Erst die moderne religionsgeschichtliche Forschung hat, gestützt auf babylonische Texte, den Mythos vom Schöpfungskrieg wiederentdeckt und als in der Bibel belegt erkannt; dem gewöhnli-

deutlicher (Hiob 38,4 ff); die Mitwirkung dienstbarer Geister mag mitgemeint sein, doch treten sie nur als die Schöpfertat bejubelnder Chor in Erscheinung (38,7).

chen Bibelleser fallen die verstreuten Anspielungen auf dieses urtümliche Kampfgeschehen kaum auf, so sehr ist er in der friedlichen Schöpfungskonzeption der Genesis befangen. Als Hermann Gunkel in einer 1895 veröffentlichten Studie auf den Schöpfungskrieg erstmals aufmerksam machte, kam dies einer Sensation gleich, die freilich nur das Wissen der Fachleute veränderte, jedoch kaum das Bewusstsein der gewöhnlichen Bibelleser. Gunkels Darstellung betont den auffallenden Gegensatz zwischen dem Schöpfungskrieg und Genesis 1: „Dort alles wild und grotesk, himmelstürmende, barbarische Poesie; hier die feierliche, erhabene Ruhe einer weitläufigen und manchmal etwas nüchternen Poesie."[3] Gunkel bemüht sich um eine gerechte Bewertung des archaischen Gegenstücks, dessen urtümliche Kraft er anerkennt und sogar bewundert; er nennt es „ein Gedicht von hinreißender Gewalt und voll von bunten Farben".[4] Der Drachenkampf lädt zur Schaffung anschaulicher Poesie ein, während dem befehlenden Schöpfer eine gewisse abstrakte Blässe eignet. Indem der biblische Autor auf das Kampfesmotiv verzichtet, handelt er sich Nüchternheit ein. Der Verzicht hat seinen Preis.

Wie – zumindest für die mythische Phantasie – ein gewaltiger Kampf am Anfang der Schöpfung steht und ihr zugrundeliegt, so beruht auch die Existenz des Volkes Israel auf einem kriegerischen Geschehen. Wir behandeln dieses unter der Bezeichnung:

Der Gründungskrieg

Das Buch Exodus schildert uns ein in Ägypten geknechtetes, von Pharao und seinen Arbeitsaufsehern unterdrücktes, zu schwerer Fronarbeit herangezogenes Volk. Die Befreiung Israels ist ein komplexes Geschehen, an dem uns die Erzählung teilhaben lässt. Den schrecklichen Plagen, die Mose als Führer seines Volkes über Ägypten bringt – Frösche bevölkern den Nil, Stechmücken suchen die Bevölkerung heim, Ungeziefer breitet sich in den Häusern aus, Seuchen fordern Opfer unter Mensch und Tier, Säuglinge sterben usw. – wird noch kein kriegerischer Charakter zugeschrieben. Erst als das

[3] H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895, S. 118.
[4] H. GUNKEL, *Die Urgeschichte und die Patriarchen*, 2. Aufl., Göttingen 1921, S. 114.

Volk flieht und von ägyptischen Streitwagen verfolgt wird, kommt es zum Kampf, wenn auch nicht zwischen Israeliten und Ägyptern, sondern allein zwischen Israels Gott und dem feindlichen Heer. Gott lässt die Streitwagen und ihre Besatzung ohne Ausnahme in einem See ertrinken, den die Hebräer trockenen Fußes durchschreiten; wird das Austrocknen des Sees geschildert, dann klingen Motive aus dem Schöpfungskrieg an: In der Urzeit vom göttlichen Krieger bezwungen, muss auch jetzt das Wasser seinem Befehl gehorchen (Jes 51,9-10; Ps 106,9). Nach einem anderen Bericht verwirrt Gott die Feinde durch den Anblick einer Feuersäule, in welcher er seine das Volk schützende Gegenwart kundtut. Ein dritter, poetischer Bericht lässt eine weitere Version erkennen; nach dieser scheinen sich die ägyptischen Streitwagen auf Schiffen zu befinden, die, von einem Sturm überrascht, kentern und im Meer – wohl dem Mittelmeer – versinken.[5] Allen diesen Szenarien ist gemeinsam, dass kein Israelit zur Waffe greift, weil allein Gott tätig wird und den Feind vernichtet. „Jahwe ist ein Krieger […] Pharaos Wagen und seine Streitmacht warf er ins Meer", lautet eine zusammenfassende Beschreibung (Ex 15,3-4). Die dafür im Alten Testament oft in Varianten wiederholte Formel lautet: Jahwe hat sein Volk befreit „unter Prüfungen, unter Zeichen und Wundern und Krieg, mit starker Hand und hoch erhobenem Arm und unter Schrecken" (Dtn 4,34). Der hoch erhobene Arm und die starke Hand sind aus der altorientalischen Ikonographie bekannt: Der Kriegsgott wird als ausschreitende männliche Gestalt dargestellt, die in der hoch erhobenem Rechten eine Waffe schwingt – eine Keule oder ein Schwert.

Mit der Befreiung aus Ägypten ist ein erster Schritt zur Gründung des Volkes getan, doch erst ein zweiter Schritt beendet diesen Vorgang. Auch dieser ist kriegerischer Natur, denn nun gilt es, das von mächtigen Königen und bewehrten Städten beherrschte Land Kanaan in Besitz zu nehmen. Dazu gehören nach der territorialen Auffassung der Bibel sowohl das Land östlich als auch das Gebiet westlich des Jordans. Die Eroberungsberichte sind über mehrere biblische Schriften verstreut. Am eingehendsten wird von der Eroberung des Westjordanlandes im Buch Josua (Jos 6-12) erzählt. Die

[5] Ex 15,4-5, vgl. R. DREWS, *The End of the Bronze Age: Changes in Warfare and the Catastrophe ca. 1200 B.C.*, Princeton 1993, S. 212-213.

gewaltigen Mauern Jerichos stürzen ein, nachdem das Heer des israelitischen Feldherrn Josua die Stadt mehrmals unter Kriegsgeschrei umschritten hat; soweit hat der Kampf das, was Johan Huizinga[6] als dessen Spielcharakter erkannte – doch dann ist es mit dem Spiel zu Ende, denn die in die Stadt eindringenden israelitischen Krieger geben sich dem Enthusiasmus der Zerstörung hin, indem sie alle Bewohner töten: Männer und Frauen, Kinder und Greise, Rinder, Schafe und Esel. Die Stadt wird niedergebrannt, und nur Silber und Gold sowie Geräte aus Bronze und Eisen werden dem israelitischen Staatsschatz einverleibt. Die Eroberung einer zweiten Stadt, der Stadt Ai, misslingt zuerst; schuld daran ist der Israelit Achan, der sich am Beutegut von Jericho vergriffen hatte; mit der Steinigung des das Kriegsrecht missachtenden Übeltäters wird das gestörte Verhältnis zu Gott wiederhergestellt, und dann gelingt auch die Eroberung der Stadt Ai. In einen Hinterhalt gelockt, kann das feindliche Heer vernichtet werden; der König wird erhängt, die Stadt geht in Flammen auf. Wenig Glück hat man mit Gibeon und drei weiteren Städten, denn die Bewohner bedienen sich einer List, durch welche sie einen Vertrag mit Josua erreichen und so der Vernichtung entgehen; sie werden zum Ableisten bestimmter Dienste verpflichtet. In einer Schlacht bei Gibeon schlägt Josua das Heer der verbündeten Könige von fünf Städten – Jerusalem, Hebron, Jarmut, Lachisch und Eglon; die Könige selbst werden in einer Höhle aufgespürt, gefangengesetzt und erhängt. In Einzelaktionen werden zahlreiche Städte des judäischen Gebirges erobert, die Bevölkerung wird getötet, bis der gesamte Süden Kanaans unterworfen ist. In gleicher Weise werden die Könige im Norden des Landes in der Schlacht bei den Wassern von Merom besiegt, die Stadt Hazor wird eingenommen und niedergebrannt, die übrigen Städte verfallen ebenso der Vernichtung. Genaue Einzelheiten der Kriegführung werden nicht mitgeteilt; offenbar verfügen die Israeliten lediglich über schwertbewaffnete Infanterie, während die Kanaaniter eine anspruchsvollere Ausrüstung – Streitwagen und Pferde – besitzen; manchmal gelingt es den israelitischen Infanteristen, gegnerische Pferde zu lähmen und Wagen in Brand zu stecken (Jos 11,9), doch Josua gibt einmal

[6] J. HUIZINGA, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg 1956, S. 90-105.

zu, dass den mit Kampfwagen ausgerüsteten Feinden nicht beizukommen ist (Jos 17,16-18). Auch Israels Feldherr hat keinen Wagen; ihn zeichnet nur der Besitz eines blitzenden Sichelschwerts aus (Jos 8,18.26). Trotz des einfachen Waffenbestandes zielt der Kampf auf die völlige Ausrottung der Gegner, und nicht nur auf deren Bezwingung; daher ist von Gefangenen auch nicht die Rede.

Den Abschluss des Berichts bildet eine Liste der Orte, deren als Könige bezeichnete Stadtherrscher besiegt worden waren. „Aller dieser Könige und ihrer Länder bemächtigte sich Josua mit einem Schlag; denn Jahwe, der Gott Israels, kämpfte für Israel" (Jos 10,42). Dann kann das eroberte, vom Blut der Feinde getränkte Land an die Stämme Israels verteilt und zur Besiedelung freigegeben werden. Die Beschaffung von Landbesitz erscheint als der eigentliche, recht blutige Gründungsakt des Staates, an dessen Spitze ein Feldherr steht: der Eroberer Josua.

Die Erzählung vom Auszug aus Ägypten und der Landnahme gehört zu einem kriegerischen Geist verratenden Überlieferungskreis, der Israels Existenz in einem Gründungskrieg wurzeln sieht; diese Tradition orientiert sich, wie es scheint, an der militärischen Kultur des Zweistromlandes, die stolz ist auf ihre Kriegszüge, Eroberungen und Vernichtungen feindlicher Städte.[7] Ein Beispiel: In seinen Annalen schreibt Assurnasirpal II. (884–859 v. Chr.):

> Während ich mich in Aribua aufhielt, eroberte ich die Städte von Luchutu, richtete dort ein großes Gemetzel an, zerstörte, verwüstete und verbrannte sie mit Feuer. Die überlebenden Männer nahm ich gefangen und spießte sie gegenüber ihren Städten auf Pfähle auf.[8]

Man muss nur die geographischen Namen austauschen, dann könnte der Abschnitt in der Bibel stehen. Allerdings besteht ein bezeichnender Unterschied zwischen den militärischen Erfolgsberichten aus der Umwelt und der Darstellung des Buches Josua: In den außerbiblischen Berichten dient die Feindvernichtung der Selbstdarstellung militärischer Macht und Überlegenheit; in der Bibel

[7] K. L. YOUNGER, *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, Sheffield 1990.

[8] Annalen von Assurnasirpal II., übersetzt von R. BORGER, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, hg. von O. Kaiser, Gütersloh 1985, Bd. 1, S. 360.

dient sie der Schaffung von Lebensraum für ein Volk. In diesem Sinne hat Julius Wellhausen, einer der Begründer der kritischen Bibelwissenschaft, Israels Kriegslager als „die Wiege der Nation" bezeichnet.[9] Er könnte sich hier auf eine allgemeine Einsicht der historischen Forschung berufen, die bereits Voltaire formuliert hat: „La nation est née belliqueuse" – Die Nation kommt kriegerisch zur Welt.[10]

Auch im Falle des Gründungskrieges, ähnlich wie beim Schöpfungskrieg, findet sich in der Bibel eine überraschende Gegendarstellung. Dieser zufolge ist die Besiedelung Kanaans durch die Israeliten ein friedlicher Vorgang. Erzählt wird davon in den Erzvätergeschichten der Genesis. Eine kleine Familie von Hebräern wandert ein; unter Gottes besonderem Segen stehend, vermehrt sie sich und bildet schließlich ein Volk von zwölf Stämmen, das sich auf das Land verteilt und sich eines zwar nicht immer behaglichen, doch erträglichen Lebens erfreut. Abraham, der erste Einwanderer, kommt vom Zweistromland her. Als Nomade besitzt er Schafe und Ziegen, Rinder und Zelte und lässt sich nirgendwo endgültig nieder; dasselbe gilt von seinen Nachkommen Isaak und Jakob. An Orten wie Mamre, wo Abraham länger weilt, wird ein Altar für Jahwe errichtet; außerdem erwirbt er sich ein Grundstück bei Hebron, das als Grablege dient. Auch von weiteren Heiligtumsgründungen hören wir. Das nichthebräische Heiligtum der Stadt Salem, vielleicht mit Jerusalem gleichzusetzen, wird von Abraham durch eine regelmäßige Zehntabgabe unterstützt. So verstehen sich die Erzväter mit den Nichthebräern gut und leben in freundlicher Nachbarschaft; sie sind weit davon entfernt, die Bewohner Kanaans zu bekämpfen und aus dem Land zu verdrängen. Kurz: von militantem Geist sind die Erzvätergeschichten der Genesis unberührt; sie führen Israels An-

---

[9] „Es war auch ferner vor allem die Geschichte, worin Israel seiner selbst und Jahwes inne wurde, und die Geschichte war der Krieg. Israel bedeutet ‚El streitet', und Jahwe war der streitende El, nach welchem das Volk sich benannte. Das Kriegslager war die Wiege der Nation, es war auch das älteste Heiligtum." J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1894, S. 14-15.

[10] VOLTAIRE, Histoire de Charles XII, in: *Les Oeuvres complètes de Voltaire*, Bd. 4, Oxford 1996, S. 396 (Buch 5). Zum Thema Gründungskrieg vgl. N. BUSCHMANN und D. LANGEWIESCHE (Hg.), *Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA*, Frankfurt 2004.

wesenheit in Kanaan nicht auf einen Gründungskrieg, sondern auf eine einwandernde und sich unter Gottes Obhut friedlich vermehrende Familie zurück. Ähnlich sehen es heute manche Historiker, die sich auf archäologische Befunde stützen.[11] So entwirft die Genesis ein neues, alternatives Bild menschlicher Geschichte; nicht von Herrschaft, Entzweiung, Auseinandersetzung, ruhmvollem Kampf wird sie bewegt, sondern vom still und geheimnisvoll wirkenden göttlichen Segen, von der Hingabe an die Kräfte der Fruchtbarkeit, die eine Erneuerung und Vermehrung von Mensch und Tier bewirken.

Blickt man jedoch nicht nur auf die Genesis, sondern auf den größeren biblischen Erzählzusammenhang, dann scheint sich ein ande-

---

[11] Der erste Bibelkritiker, der die Erzählung von der Eroberung Kanaans durch die Hebräer als junge, ungeschichtliche Sage verstand, war Bernhard Stade. Seiner Meinung nach lebten die frühen Israeliten im Ostjordanland. Durch den Übergang vom Nomadentum zum Ackerbau nahm die Bevölkerung zu, so dass sich allmählich ein Teil der Israeliten über den Jordan begab und sich dort friedlich ansiedelte. Einen Konflikt mit der dort ansässigen Bevölkerung gab es nicht. „Israel lebte mit diesen Kanaanäern fast immer in Frieden." B. STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin 1887, Bd. 1, S. 135. Die heutige Auffassung hat sich von der Stades nicht weit entfernt, vgl. D. KINET, *Geschichte Israels*, Würzburg 2001, S. 43-47; zusammenfassend S. 47: „Die Einwanderung Israels war in Wirklichkeit zum größten Teil eine Unterwanderung und Umschichtung der Bevölkerung, z. T. auch eine Sesshaftwerdung vorher nicht sesshafter Gruppen, die man ganz allgemein als Nomaden bezeichnen kann. Das war zumeist ein friedlicher Vorgang. Es gab keine geschlossene Eroberungsaktion." Beliebt ist in der heutigen Bibelwissenschaft auch die Annahme, die Zerstörung kanaanäischer Städte um 1200 v. Chr. habe nichts mit einer Eroberung des Landes durch Israeliten zu tun, sondern mit einem in jener Zeit Vorderasien durchziehenden Seevölker-Sturm, vgl. I. FINKELSTEIN und N. A. SILBERMAN, *Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit der Bibel*, München 2002, S. 86–111. Ist der Gründungskrieg als Sage erkannt, stellt sich die Frage nach ihrer Funktion in der Überlieferung; die von der Forschung gefundenen Antworten lauten wie folgt: (1) Die Ausrottung der Kanaaniter ist „nur Einkleidung für die unbedingte Fernhaltung abweichender Anschauungen und die volle Verwirklichung des religiösen Ideals", so der Althistoriker Eduard MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart 1921, Bd. 2, S. 281; (2) Die Sage von der Ausrottung soll das Selbstbewusstsein Israels in Zeiten militärischer Bedrängnis durch die Assyrer stärken – gleichwohl meint Lohfink, die Sage sei in die Vergangenheit verlegt, damit „niemand auf den Gedanken kommen konnte, Israel dürfe auch jetzt noch derartige Vernichtungsaktionen gegen andere Völker vornehmen"; N. LOHFINK, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, Bd. 3, Stuttgart 1995, S. 253.

res Bild zu ergeben. In der biblischen Erzählung wird suggeriert, die Hebräer seien einer Hungersnot wegen aus Kanaan nach Ägypten gezogen, um sich dort, im Ausland, ständig niederzulassen. Als sie vierhundertunddreißig Jahre später (Ex 12,40-41) die Wahlheimat wieder verlassen, um nach Kanaan zurückzukehren, ist dieses von feindlichen Gruppen besiedelt – und so müssen sie das Land mit Waffengewalt wieder in ihren Besitz bringen. Die Bibelkritik hat diese Verknüpfung von Erzväter- und Eroberungserzählung als eine sekundäre Konstruktion erkannt, als den Versuch biblischer Textkompilatoren, heterogene Erzählungen zu einem einheitlichen Erzählfaden zu verknüpfen. Die Erzvätergeschichte ist in Wirklichkeit keine Vorgeschichte der Ereignisse um Mose, Josua und die Eroberung Kanaans; vielmehr handelt es sich um eine jüngere, mit den nationalen Kriegserzählungen in Konkurrenz tretende Überlieferung. Der Erzähler der Genesis glaubt nicht an Mose, Josua und den Krieg; von all dem will er nichts wissen; er glaubt vielmehr an Abraham, Isaak und Jakob und deren friedliche Koexistenz mit anderen, nichthebräischen Bewohnern des Landes. Die Erzvätergeschichten sind ein Zeugnis des hebräischen Humanismus, einer pazifistischen und fremdenfreundlichen, aller Gewaltanwendung abholden Bewegung aus der Zeit um 500 v. Chr., die mit den Büchern Genesis, Hiob und Rut zur Weltliteratur zählende, idyllischer Dichtung verwandte Werke hervorgebracht hat. Der Humanismus mit seiner Abwendung von der militärischen Kultur ist die von vielen Hebräern gegebene Antwort auf die Zerstörung des judäischen Staates im Jahre 586 v. Chr.[12] Mit dieser Überlegung greifen wir bereits voraus auf einen weiteren kriegerischen Überlieferungskomplex. Wir stellen ihn dar unter dem Titel:

[12] LANG, *Jahwe der biblische Gott*, S. 220-227; N. LOHFINK, Die Schichten des Pentateuch und der Krieg, in: ders., *Studien zum Pentateuch*, Stuttgart 1988, S. 255-315. Ein weiteres geschichtsmächtiges Eingreifen des hebräischen Humanismus in den Bibeltext hat mit der Abwertung des kriegerischen Buches Josua zu tun. Ursprünglich war das Buch Josua offenbar eng mit dem Buch Deuteronomium verbunden, so dass die Forschung von einem Hexateuch spricht, einem Sechsbuch, das von Genesis bis Josua reicht. Das kriegerische Buch Josua wurde jedoch abgetrennt, so dass das auf den Pentateuch reduzierte Werk als friedliches Torso erscheint. Der Pentateuch, und nicht der das Buch Josua enthaltende Hexateuch, bildet das Grundbuch des Judentums.

Der Verlorene Krieg

Die historischen Fakten sind rasch genannt: Zwischen ca. 750 und 330 v. Chr., also etwa vier Jahrhunderte lang, liegt das Zentrum der politischen Macht Vorderasiens im Zweistromland; von dort aus beherrschen zuerst die Assyrer, dann die Babylonier und zuletzt die Perser den gesamten Vorderen Orient, und also auch Palästina. Die das Zeitalter des vorderorientalischen Imperialismus eröffnenden Assyrer etablieren eine Art militärischer Terrorherrschaft. Den Eindruck, den die Assyrer in Palästina hinterlassen, hält der Prophet Nahum fest:

> Knallen von Peitschen und Gedröhn von Rädern,
> rennende Pferde und holpernde Wagen.
> Hetzende Reiter, flammende Schwerter, blitzende Lanzen,
> eine Menge Erschlagener, eine Masse von Toten,
> kein Ende der Leichen, man stolpert über die Leiber. (Nah 3,2–3)

Die beiden kleinen Königreiche – Israel im nördlichen und Juda im südlichen Palästina – haben kaum eine Chance, sich gegen diese Übermacht zu wehren. Bald werden sie tributpflichtig, doch versuchen sie, ihre aussichtslose Lage verkennend, das Joch der auswärtigen Oberherren abzuwerfen. Das bekommt ihnen schlecht, und so kommt es zur Liquidierung der beiden Kleinstaaten, deren rebellische Oberschicht durch Verschleppung ins Zweistromland bestraft wird. Dieses Schicksal ereilt zuerst das *Nordreich*, etwa 723/20 v.Chr., das dem Ansturm assyrischen Militärs unterliegt. Die Eroberung des Nordreichs ist Werk des assyrischen Königs Salmanassar V., dessen Nachfolger Sargon II. verschleppt die Nordisraeliten. Das *Südreich* Juda kann sich länger halten, doch wird es nach zweimaliger Eroberung durch den babylonischen König Nebukadnezzar in den Jahren 597 und 586 v. Chr. zerstört.

Ein beträchtlicher Teil der alttestamentlichen Literatur ist dem Nachdenken über dieses Geschehen gewidmet. Der biblischen Geschichtsschreibung gilt es als ein großer Verlorener Krieg, der eine einheitliche Beurteilung zulässt. Dabei kommt der Begriff des Imperialismus nicht in den Blick. Das biblische Volk sieht sich nicht als Opfer brutaler imperialistischer Gewalt (eine Deutung, die sich heute nahelegt), sondern als Opfer seines eigenen Versagens, seiner

eigenen Sünde. Ein sieben Bücher umfassendes Werk, von der Forschung Deuteronomistisches Geschichtswerk genannt,[13] lässt die Geschichte Israels mit Mose und der von ihm vermittelten Gottesoffenbarung beginnen. Diese Offenbarung gipfelt im Abschluss eines Bundes zwischen Gott und Volk. Gott verlangt die ausschließliche Verehrung seiner selbst und die Ächtung des Polytheismus der anderen Völker; dafür verheißt er seinen Segen sowie seinen Beistand gegen alle sich Israel entgegenstellenden Feinde. Fällt das Volk jedoch von der ausschließlichen Verehrung Jahwes ab, fühlt sich Gott an sein Versprechen nicht gebunden und liefert Israel seinen Gegnern aus. Erzürnt, steht Gott sogar auf der Seite dieser Gegner, indem er sich der feindlichen Feldherren als Werkzeug der Strafe bedient. Die dem Geschichtswerk vorangestellte Drohung wurde nach Auffassung des Kompilators von den Israeliten missachtet; ständig sind sie von ihrem Gott abgefallen, und so konnte die Strafe – der Untergang der beiden Reiche – nicht ausbleiben. Wider besseres Wissen handelnd, ist Israel an seinem Untergang selber schuld. Eine in das Geschichtswerk eingeflochtene Reflexion verdeutlicht den Gedankengang:

> Die Israeliten versündigten sich gegen Jahwe, ihren Gott. Sie verehrten fremde Götter, ahmten die Bräuche der Völker nach. Sie dienten den Götzen, obwohl Jahwe es ihnen verboten hatte. Sie übertraten alle Gebote Jahwes, ihres Gottes, schufen sich Gussbilder, zwei Kälber, stellten einen Kultpfahl auf, beteten das ganze Heer des Himmels an und dienten dem Baal. Darum wurde Jahwe über Israel sehr zornig. Doch auch Juda befolgte nicht die Befehle Jahwes, seines Gottes. Darum verwarf Jahwe das ganze Geschlecht Israels. Er demütigte es und gab sie den Räubern preis; schließlich verstieß er sie von seinem Angesicht. So wanderte Israel aus seinem Land weg in die Verbannung nach Assur und blieb dort bis zum heutigen Tag. (2 Kön 17,7-23, gekürzt)

Abgeschlossen werden solche Überlegungen stets mit der Aufforderung, sich zu Jahwe zu bekehren und fortan nur ihm allein zu die-

[13] Die biblischen Bücher Deuteronomium, Josua, Richter, 1/2 Samuel und 1/2 Könige.

nen; dann werde Gott das Geschick seines in der Verbannung lebenden Volkes wieder wenden. Es wird dann wieder einen Staat geben, einen König und ein Heer. Dann wird wieder gelten: „Jahwe stößt die Feinde, die sich gegen dich erheben, nieder und liefert sie dir aus. Auf einer Straße ziehen sie gegen dich aus, auf sieben Straßen fliehen sie vor dir“ (Dtn 28,7).

Die Selbstanklage, die den Kern des Deuteronomistischen Geschichtswerkes ausmacht, blieb nicht unwidersprochen. Nicht alle Israeliten und Judäer fühlten sich schuldig. Könnte es nicht sein, dass Unglück, sei es im persönlichen oder kollektiven Schicksal, ohne ersichtlichen Grund hereinbricht? Vielleicht als Erprobung der Treue zu Gott auch in Zeiten von Not und Niedergang, Verlust und Krankheit? Der kritischen Auseinandersetzung mit der deuteronomistischen Sündenlehre dient, wie ich meine, das Buch Hiob.[14] An der Gestalt eines Nichtisraeliten, eines reichen Arabers, wird die Kritik erläutert. Unversehens wird Hiob von mannigfachem Unglück heimgesucht. Seine Rinder, Esel und Kamele werden von Räuberbanden erbeutet; der Blitz schlägt in die Stallungen ein und tötet Kleinvieh und Knechte; ein Orkan zerstört das Haus, in dem Hiobs Kinder feiern – und alle finden den Tod. Standhaft hält Hiob an seiner Frömmigkeit fest. Das ändert sich nicht, als Satan ihm auch die Gesundheit nimmt, indem er ihn mit einer schlimmen, entstellenden Hautkrankheit schlägt. Hiobs Frau fordert ihren siechen Mann auf: „Lästere Gott und stirb!“, doch der Fromme bleibt standhaft. Drei Hiob besuchende Freunde wollen ihn nicht nur trösten, sondern auch belehren. Sie halten ihm die geläufige Lehre vor, zuerst behutsam, dann immer dringlicher: Da Unglück die gerechte Folge von Vergehen bildet, soll sich Hiob prüfen und seine Schuld offenbaren. Dagegen verwahrt sich Hiob, auf seiner Unschuld beharrend: „An meinem Rechtsein halt ich fest und lass es nicht.” Das Buch Hiob und die Not seines Helden finden ein verblüffendes Ende: Gott, in einer Vision erscheinend, setzt den Leidenden einer Schau aus, die ihn über die göttliche Schöpfermacht und die Kleinheit des Menschen im Gesamt der Schöpfung belehrt; danach wendet er die Not des leidenden Gerechten.

[14] R. HECKL, *Hiob – vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels*, Tübingen 2010.

An einer Stelle verrät uns der Autor des Hiobbuches deutlich, was er mit seinem Werk im Sinne hat. Das Schicksal des leidenden Arabers verlassend, schreibt er im 12. Kapitel von den chaotischen Zuständen in der Völkerwelt, wo Gott die einen Völker wachsen lässt und die anderen austilgt, wo die Häupter des Landes den Verstand verlieren und im Dunkeln tappen. Der Beschreibung wird hinzugefügt: „Seht, all das hat mein Auge gesehen, mein Ohr gehört und wohl gemerkt“ (Hiob 13,1). Der Hiob-Dichter schreibt in einer Zeit, in der die Erinnerung an die Ereignisse des Jahres 586 v. Chr. noch sehr lebendig ist. Die Hiob-Dichtung als Ganze lässt sich als eine Parabel der Geschichte Judas verstehen: Ein reiches Volk verliert alles, was es hat. Im babylonischen Exil und in der Diaspora lebend, hadert es mit Gott.

Was den Verfasser des Hiobbuches stört, ja ärgert, ist das Rückschlussverfahren der Gesprächspartner des Leidenden: Einer alten Überlieferung folgend, sehen sie in jeder Not eine göttliche Strafe; wenn ein Mensch in Unglück gerät, hat er die Aufgabe, nach seiner Sünde zu forschen und sich von dieser zu distanzieren. Jeder in Not geratende Mensch erscheint hier als Verbrecher. Einem solchen erbarmungslosen Rückschlussdenken setzt Hiob eine andere Deutung von Unglück entgegen: Unglück muss als eine Art Zufall erscheinen und mag, wie aus dem Prolog des Buches hervorgeht, auf dem Wüten Satans beruhen. Aus dieser Perspektive erscheint der Verlorene Krieg als einer jener Unfälle, denen die menschliche Existenz stets ausgesetzt ist. Dementsprechend unterscheidet sich die konkrete Botschaft des Hiobbuches von der des Deuteronomistischen Geschichtswerks: Während jenes Werk Bekehrung predigt, wird der Leser des Buchs Hiob zu treuer Frömmigkeit auch in Zeiten nationaler Entbehrung und Erniedrigung ermahnt. Während das Deuteronomistische Geschichtswerk auf einen wiederhergestellten, auch kriegsfähigen israelitischen Staat hofft, steht das Buch Hiob allem Waffenlärm fern. Es erscheint als Zeugnis eines auf Waffen verzichtenden hebräischen Humanismus der Zeit um 500 v. Chr.

Der hebräische Humanismus ist nicht die einzige Reaktion auf den Verlorenen Krieg geblieben. Neben ihm blieben Kriegsphantasien lebendig, die an geschichtlichen Entwicklungen Anhalt und Stütze suchten. Man mochte sich der heiligen Kriege der Frühzeit erinnern, doch auch die lebendige zeitgeschichtliche Erfahrung

schien eine Lehre zu vermitteln: Jedes der den Vorderen Orient beherrschenden Imperien – das der Perser, das der Griechen und der Römer – gründete seine Vormachtstellung auf den Triumph über die vorausgehende Macht. Solches Wissen nährt kriegerische Phantasien, die sich mehrfach in der Bibel niedergeschlagen und ganz unterschiedliche Bilder erzeugt haben. Getragen sind sie vom Bewusstsein, dass nur eine große, das politische Gefüge der ganzen Welt vernichtende Katastrophe eine Änderung von Israels Schicksal bringen kann:

Der Endzeitliche Krieg

Ein erstes, vor allem aus den Psalmen bekanntes Bild des Endzeitlichen Krieges ist von Rachegefühlen hervorgerufen und bleibend geprägt: „Tochter Babel, du Zerstörerin! Wohl dem, der dir heimzahlt, was du uns getan hast! Wohl dem, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert!“ (Ps 137,8-9). Am hier fallenden Stichwort „Babel“ wird deutlich, dass die Erinnerung an die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier noch lebendig ist und einen den heutigen Bibelleser befremdenden Hass hervorruft. Man will zur Waffe greifen, einen Schlussstrich unter die Vergangenheit setzen, um mit ungezügelter Gewalt neue Verhältnisse zu schaffen. Gott wird seinem Volk eine günstige Stunde schenken, die es ihm ermöglicht, ein Straf- und Vergeltungsgericht unter den Völkern zu vollziehen:

> Jahwe hat an seinem Volk Gefallen,
> die Gebeugten krönt er mit Sieg.
> In festlichem Glanz sollen die Frommen frohlocken,
> auf ihren Lagern jauchzen:
> Loblieder auf Gott in ihrem Mund,
> ein zweischneidiges Schwert in der Hand,
> um Vergeltung zu vollziehen an den Völkern,
> an den Nationen das Strafgericht,
> um ihre Könige mit Fesseln zu binden,
> ihre Fürsten mit eisernen Ketten,
> um Gericht über sie zu halten,

so wie geschrieben steht.
Herrlich ist das für all seine Frommen.
Halleluja! (Ps 149,4-9)

Verständlich sind solche Äußerungen vor dem Hintergrund des jüdischen Aufstandes gegen die Seleukiden im 2. Jahrhundert v. Chr. Der mit dem Namen des Rebellenführers Judas Makkabäus verbundene Krieg hat Hoffnungen geschürt und apokalyptische Erwartungen genährt.

Die Mehrzahl jüdischer Denker freilich hielt nichts von menschlicher Beteiligung am Endzeitlichen Krieg. Den Frommen, so meinen sie, ist höchstens passiver, gewaltloser Widerstand gegen andere erlaubt, nicht jedoch der Versuch, mit Waffengewalt Änderungen herbeizuführen.[15]

Diese Haltung verbindet sich mit der Erwartung eines um so dramatischeren Eingriffs von schwertführenden Engelsmächten. Das apokalyptische Drama wird stets als eine Abfolge von drei Akten dargestellt. Der 1. Akt ist die immer bedrängender werdende Verfolgung der Frommen, seien es Juden oder Christen; der 2. Akt schildert das Eingreifen göttlicher Mächte zugunsten der Gläubigen: Auf wunderbare Weise wird allen Feinden der Garaus gemacht. Dieser Kampf erhält eine besondere kosmische Note dadurch, dass er sich nicht nur gegen menschliche Feinde richtet, sondern auch den Sieg über die transzendenten Mächte des Bösen schildert. „An jenem Tag wird Jahwe hoch droben das Heer in der Höhe zur Rechenschaft ziehen und auf der Erde die Könige der Erde. Sie werden zusammengetrieben und in eine Grube gesperrt; sie werden ins Gefängnis geworfen, und nach einer langen Frist wird er sie strafen“ (Jes 24,21–22, aus der sogenannten Jesajaapokalypse). Es folgt dann als 3. Akt das Fest der Geretteten: „Jahwe der Heere wird auf diesem Berg für alle Völker ein Festmahl geben mit feinsten Speisen, ein Gelage mit erlesenen Weinen“ (Jes 25,6). Die Gegenwart entspricht

[15] D. SMITH-CHRISTOPHER, Daniel and Non-Violence, in: *The New Interpreter's Bible*, hg. von L. E. Keck, Nashville 1996, Bd. 7, S. 144-146. Vgl. G. ZERBE, Pacifism and Passive Resistance in Apocalyptic Writings, in: J. H. Charlesworth und C. A. EVANS (Hg.), *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, Sheffield 1993, S. 65-95; P. M. VENTER, Violence and Non-Violence in Daniel, *Old Testament Essays* 14 (2001), S. 311-329.

immer dem 1. Akt, der schlimmen Zeit der Verfolgung, der Not und Bedrängnis. In dieser gilt es, sich zurückzuziehen und zu verbergen, und keinesfalls zur Waffe zu greifen: „Auf, mein Volk, geh in deine Kammern und verschließ die Tür hinter dir. Verbirg dich für kurze Frist“ (Jes 26,20).

Der 2. und 3. Akt des apokalyptischen Dramas wird besonders in der Johannesapokalypse dargestellt. Ein Engel steigt vom Himmel herab und überwältigt „den Drachen, die alte Schlange, das ist der Teufel oder Satan“; er wirft ihn in den Abgrund und verschließt diesen. Tausend Jahre lang bleibt die Welt von Satan unbehelligt. Während dieser Frist herrschen die in den Himmel aufgenommenen Märtyrer zusammen mit Christus. Nach Ablauf der tausend Jahre aus seinem Verließ entlassen, richtet Satan wieder Unheil an, doch nun tritt ihm Christus als Rächer im blutgetränkten Gewand entgegen. Als die Feinde das Lager der Heiligen umzingeln, fällt Feuer vom Himmel und verzehrt sie. Der Teufel wird in einen See brennenden Schwefels geworfen, um Tag und Nacht in alle Ewigkeit gequält zu werden – die kriegerische Phantasie beschert uns an dieser Stelle den lange nachwirkenden Glaubenssatz von den ewigen Höllenqualen. Dann erfolgt das Weltgericht. Bücher werden aufgeschlagen und die Toten nach ihren Werken gerichtet. Alle, die nicht im Buch des Lebens aufgezeichnet sind – Treulose, Mörder, Unzüchtige, Götzendiener und Lügner – werden in den Feuerpfuhl gestoßen und dort vernichtet. Die Geretteten ziehen in das aus dem Himmel auf die Erde herabkommende neue Jerusalem. Beschrieben wird die heilige Stadt als quadratisch mit Seiten von je zwölftausend Stadien [2.400 Kilometer], erbaut aus Gold und Edelstein, bewohnt von Gott, Christus und den Heiligen.

Nach der Johannesapokalypse folgt auf den Endzeitlichen Krieg das Weltgericht, das die Toten vor Gottes „großen, weißen Thron“ stellt und jeden nach seinen Werken richtet (Offb 20,11.13). Verfolgt man dieses Motiv in der biblischen Tradition, werden wir auf das Buch Daniel im Alten Testament zurückverwiesen, ein Werk, das eine eingehende Schilderung des göttlichen Gerichts enthält. In einem Traumgesicht wird der Judäer Daniel Zeuge einer himmlischen Gerichtsversammlung. Umgeben von Richtern und Tausenden von Dienern, lässt Gott eine Bestie verurteilen und töten, während ande-

re Raubtiere entmachtet und zunächst freigelassen werden. Dann übergibt Gott die Herrschaft einem als Menschensohn bezeichneten, wohl mit dem Erzengel Michael identischen Wesen. Innerhalb des Traumes selbst erhält Daniel Aufschluss über die Bedeutung: Die Bestien sind Israel unterdrückende Imperien; diese haben für eine bestimmte Frist Macht über Israel, dann werden sie auf göttliches Geheiß vernichtet. An ihre Stelle tritt ein ewiges, weltumspannendes Reich, in dem die Herrschaft den Juden zukommt. Von einem Krieg ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede; Gott handelt nicht als Krieger, sondern als weiser Verwalter, der „gerichtlich" gegen die Feinde der Juden vorgeht. Dieses Szenario bildet eine Alternative zum endzeitlichen Kriegsgeschehen, so dass sich von einer Gerichtsapokalypse reden lässt, die sich von der Kriegsapokalypse unterscheidet.[16] Beide Szenarien zielen auf die Vernichtung der Bösen, doch diese wird in unterschiedlicher Weise vollzogen: im einen Fall von Gerichtsdienern auf Gerichtsbeschluss, im anderen Fall durch militärische Aktion unter dem Kommando eines Feldherrn. Der ruhige gerichtliche Verwaltungsakt mildert das in der Apokalyptik sonst vorherrschende kriegerische Geschehen.

Ein letzter, noch nicht berührter Charakterzug des Endzeitlichen Krieges erschließt sich uns, wenn wir ihn mit dem Schöpfungskrieg vergleichen. In den biblischen Quellen klingt immer wieder die Parallele zwischen Urzeit und Endzeit an, zwischen dem Chaoskampf und dem letzten, apokalyptischen Gefecht, denn in der Endzeit bäumen sich die alten Meeresdrachen noch einmal auf. „An jenem Tag bestraft Jahwe mit seinem harten, großen, starken Schwert den Leviátan, die schnelle Schlange, den Leviátan, die gewundene Schlange. Den Drachen im Meer wird er töten", heißt es in der Jesaja-Apokalypse mit Anspielung auf den Mythos vom Schöpfungskrieg (Jes 27,1). Doch besteht ein wichtiger Unterschied: Während der Chaoskampf des Anfangs die Widersachermächte nur überwältigt und bezwingt, werden sie im Endzeitlichen Krieg endgültig ausgeschaltet und, wenn nicht vernichtet, so doch auf ewig im Feuerpfuhl gequält, um nie wieder in der Welt wirksam zu werden. Der Endzeitliche Krieg hat also ein richtiges Ende und bringt unbedrohten Frieden. In den Worten von Hermann Gunkel: „Und so ist das letzte

[16] LANG, *Jahwe der biblische Gott*, S. 87-98.

Wort dieser einst so kriegslustigen und stets so tapferen Religion doch nicht der Krieg, sondern der Friede, der ewige Friede!“[17][17]

Schlussüberlegung

Tatsächlich lässt sich die Bibel also als „das Buch der Kriege“ lesen. Der Ausdruck „das Buch der Kriege Jahwes“ ist in der Bibel belegt, im Buch Numeri, als Titel einer alten, nicht erhaltenen Sammlung epischer Gedichte.[18] Offenbar handelten alle diese Gedichte von Kriegen zwischen den frühen Israeliten und ihren nicht weniger kriegerischen Nachbarn. Durch den unwiederbringlichen Verlust dieser Schrift ist der Titel frei geworden. Wir können ihn auf die gesamte Bibel übertragen, wird ihre Erzählung doch durch vier große Kriege bestimmt: durch den Schöpfungskrieg, welcher der Welt ihre Gestalt verleiht; den Gründungskrieg, geführt von Gott gegen die Ägypter und von Josua gegen die Bewohner Kanaans; den Verlorenen Krieg, der, von Israels Gott selbst initiiert, den Untergang der Monarchie der beiden hebräischen Bruderreiche bedeutet; den Endzeitlichen Krieg, der, nach der Vernichtung aller Feinde, allem Kampf ein Ende setzt. Freilich dürfen wir nicht vergessen, dass das Buch der Kriege ein gebrochenes Verhältnis zu allem kriegerischen Wesen und Unwesen hat. Wir haben deshalb jedem der vier Kriege seine missbilligende Kritik an die Seite gestellt (→ Tabelle 1.1).

Warum finden wir in der Bibel so unterschiedliche, in der Tat gegensätzliche Auffassungen vom Krieg – vom Krieg als notwendiger Bedingung der Existenz und vom Krieg als vermeidbares Unglück? Eine erste Antwort kann lauten: Jener Vorgang, den wir den großen Verlorenen Krieg nannten, hat nicht nur ein Sinnen auf Rache, sondern auch eine dem Kriegertum und kriegerischer Selbstbehauptung gegenüber kritische Haltung hervorgebracht. Wir haben dafür mehrfach auf den einem Pazifismus verpflichteten *hebräischen Humanismus* hingewiesen. Auf diesen fällt unser Blick, wenn wir das Schicksal des alten Israel im ersten Jahrtausend v. Chr. betrachten.

---

[17] H. GUNKEL, *Israelitisches Heldentum und Kriegsfrömmigkeit im Alten Testament*, Göttingen 1916, S. 47.

[18] Num 21,14.

	Kriegermentalität auf Zerstörung und Herrschaft ausgerichtet	**Schreibermentalität** auf Schlichtung und Ausgleich ausgerichtet
Schöpfungskrieg	Schöpfergott siegt über Chaosmächte: Ps 74	Erschaffung der Welt durch Wort und Handwerk: Gen 1
Gründungskrieg	Kampf entreißt Israel der ägyptischen Knechtschaft und erobert das Land Kanaan: Ex 15, Jos 6-12	Friedliche Einwanderung nach Kanaan: Gen 12-36
Verlorener Krieg	Assyrer und Babylonier zerstören Israel und Juda als Staaten, verstanden als göttliche Strafe für den Frevel des Abfalls von der Monolatrie: 2 Kön 17	Nationales Unglück ist nicht verschuldet, sondern Zufall: Ijob
Endzeitlicher Krieg	Menschlicher Krieg (Ps 137; 149) oder kämpfende Engel (Jes 24, Dan, Offb) besiegen die Unterdrücker endgültig. Kriegsapokalyptik	Endgericht verurteilt und bestraft Israels Bedränger: Dan 7; Offb 20,11.13. Gerichtsapokalyptik

Tabelle 1.1. Kriegermentalität und Schreibermentalität.
Zwei konträre Mentalitäten haben die biblische Überlieferung von den vier großen Kriegen beeinflusst. Zu jeder militanten Position der Krieger gibt es eine pazifistische Gegenposition der Schreiber.

Treten wir jedoch einen Schritt weiter zurück, um die gesamte, seit dem 4. Jahrtausend v. Chr. bekannte Geschichte und Mythologie des alten Vorderasien zu verstehen, dann ist noch eine zweite, weitergehende Antwort möglich. Dieser liegt der Versuch zugrunde, das Wesen des altorientalischen, und damit auch biblischen, Staates nach einer einfachen Theorie zu verstehen. Auszugehen ist von folgender Überlegung: Mit Waffengewalt allein lässt sich ein Staat weder gründen noch auf Dauer stellen; zum zerstörerischen Kriegsgeist muss aufbauender Ordnungswille hinzutreten. Doch auch dieser allein ist nicht staatserhaltend; er bedarf der Ergänzung durch die Waffengewalt. So müssen beide, aufeinander angewiesen, einen Bund eingehen – die paradoxe Allianz von Waffe und Schreibtafel, von Krieg und Frieden.

Der alte vorderorientalische Staat beruhte auf dem spannungsvollen Bündnis zweier Gruppen von gegensätzlicher Sinnesart: schriftkundigen Verwaltungsbeamten und waffengewandten Kriegern.[19] Für die letzteren bildet der Staat eine Kriegergemeinschaft, die sich durch Beutezüge bereichert, Gegner bezwingt und Feinde abwehrt; dabei neigen die Krieger zu Maßlosigkeit in der Gestalt von brutalem Draufgängertum, hinterhältigem Überfall, hemmungsloser Plünderung, Zerstörung von Ortschaften und völliger Vernichtung des Feindes. Ihr Gott ist ein Herr des Krieges. Die Verwaltungsbeamten sehen den Staat anders, nämlich als eine Gemeinschaft, in der Konflikte durch Ausgleich geschlichtet werden; daher verzichtet das Rechtswesen auf Drohung und Anwendung der Folter,[20] begrenzt das Strafmaß für Vergehen und sorgt für Gerechtigkeit. Die vom Staat benötigten Güter werden auf friedliche Weise durch Steuern, Tribut und staatlich kontrollierten Fernhandel besorgt, wobei die Fremden nicht als Gegner, sondern als verlässliche Handels- und Bündnispartner gesehen und gesucht werden. Wechselseitige, einander bereichernde Förderung ist hier das Ziel, nicht Unterjochung. Wirkliche Gegner werden als Menschen anerkannt und behandelt; daher werden sie nicht getötet, sondern, aus ihrer Heimat verschleppt, andernorts angesiedelt. Gott verehren die Schreiber als Herrn der Weisheit. Diesem Herrn überlassen sie gerne die Zurechtweisung und Bestrafung von sozial unverträglichem Handeln. In ihren Lehrschriften mahnen sie zu solidarischem Verhalten innerhalb der dörflichen und städtischen Wohngemeinschaft; dort soll auf Rache verzichtet und Unterstützung des feindlich gesinnten Nachbarn geübt werden. Kein anderer als Sigmund Freud hat den entsprechenden Gedankengang zu würdigen gewusst: „An der Entwicklung der alten Religionen glaubt man zu erkennen, dass […] die Überlassung [der Rache] an die Gottheit der Weg war, auf welchem sich der Mensch von der Herrschaft böser, sozialschädlicher Triebe befreite."[21]

---

[19] LANG, *Jahwe der biblische Gott*, S. 91-92.

[20] B. LANG, Das Verbot des Meineids im Dekalog, *Theologische Quartalschrift* 161 (1981), S. 97-105, hier S. 104-105.

[21] S. FREUD, *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, London 1940–1952, Bd. 6, S. 139 in der Studie „Zwangshandlungen und Religionsübungen". Vgl. dazu LANG, *Jahwe der biblische Gott*, S. 150 und 152.

Von solchem Denken geprägt, schließt der soziale, von den Beamten getragene Ordnungswille nicht nur einen auf Erfolg bedachten Pakt mit dem kriegerischen Geist; er kann sich auch gegen diesen wenden. Da die Beamten so einflussreich sind wie die Krieger, kann es nicht überraschen, dass neben die der Kriegerwelt verpflichtete Idee von den vier Kriegen ein an Schreiberwerten orientierter kritischer Gegenentwurf gestellt wird. Das Glanzstück dieser Kritik steht ganz am Anfang der Bibel: das Bild eines Gottes, der die Welt kampflos erschafft und ohne Krieg in ihrem Sein erhält.

Erstveröffentlichung (Buchauszug aus:) | Bernhard LANG, *Buch der Kriege – Buch des Himmels*. Kleine Schriften zur Exegese und Theologie. Leuven: Peeters 2011. – Darbietung hier mit freundlicher Erlaubnis des Autors.

Israel – Volk, Land und Staat in biblischer Sicht

Vortrag, gehalten in Trossingen am 21.09.2012[1]

Jochen Vollmer

Ich beginne mit einer etwas längeren Vorbemerkung. Wer sich auf das schwierige Feld des Israel-Palästina-Konflikts begibt, ist seinen Hörerinnen und Hörern Rechenschaft schuldig über seinen Referenzrahmen, seine begrenzten Wahrnehmungen, seinen bisherigen Weg.

Ein und derselbe Text − mein Aufsatz im Pfarrerblatt August 2011[2] − hat die gegensätzlichsten Reaktionen hervorgerufen, von großer Zustimmung bis zu vernichtender Kritik. Was geht da in den Leserinnen und Lesern vor? Wie weit reflektieren sie ihren eigenen Referenzrahmen und wie weit reflektieren sie ihren Referenzrahmen eben nicht?

Einige Anmerkungen zu meinem biographischen Weg. Theologische Einsichten sind in hohem Maße biographisch bedingt. Den einen ist es mehr bewusst den anderen weniger. Ich war leidenschaftlich mit Israel solidarisch. Der Sechs-Tage-Krieg 1967 hatte mich fasziniert. Ich erinnere mich, wie wir im Juni 1967 unsere Arbeit an einem Hebräischen Wörterbuch zum Alten Testament am

---

[1] Textquelle | Jochen VOLLMER: *„Friedenskirche werden – ankommen im postkonstantinischen Zeitalter"*. Friedenstheologische Beiträge zur Entgiftung von Kirche und Glauben. In Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Institut für Friedenstheologie herausgegeben von Matthias-W. Engelke. (Reihe: edition pace | Digitalversion OekIF). Köln, 17.10.2023, S. 101-121. https://www.friedenstheologie-institut.jimdofree.com/

[2] *Vom Nationalgott Jahwe zum Herrn der Welt und aller Völker. Der Israel-Palästina-Konflikt und die Befreiung der Theologie*. In: Deutsches Pfarrerblatt, 111 (2011), 404-409. Im Internet unter: https://www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/archiv?tx_pvpfarrerblatt_pi1%5Baction%5D=show&tx_pvpfarrerblatt_pi1%5Bcontroller%5D=Item&tx_pvpfarrerblatt_pi1%5BitemId%5D=3030 – zuletzt eingesehen am 18.09.2023 (Ergänzung mE).

Alttestamentlichen Seminar in Erlangen immer wieder unterbrachen, um gebannt die Nachrichten zu hören. Ich war begeistert von „Israels zweiter Geburt" (TOM SEGEV), dass das Heilige Land mit den heiligen Stätten nun wieder in der Hand Israels war.

Die Vorbereitung auf einen Gottesdienst „40 Jahre Reichspogromnacht" in Schwäbisch Hall öffnete mir die Augen für die Schrecken nationalsozialistischer Judenfeindschaft, für den Holocaust, die Shoa – und besonders bedrückend und beklemmend – für das Schweigen der Kirche.

Ich habe mich dann der Geschichte christlicher Judenfeindschaft gestellt, vom Neuen Testament an über die Kirchenväter, Judenfeindschaft und Judenpogrome im Mittelalter, Martin Luther, das Schweigen von Barmen 1934 und der Kirche während der NS-Schreckensherrschaft, das Schweigen der Stuttgarter Schulderklärung zu dem millionenfachen Mord an den Juden, die Rede vom „Spätjudentum meiner theologischen Lehrer (auch ERNST KÄSEMANN!), wenn sie das Jesus und dem Neuen Testament zeitgenössische Judentum meinten – und damit nach Auschwitz das Judentum noch immer verbal totsagten. Mir ist nach und nach aufgegangen, dass eine Theologie, die zu Auschwitz führte, notwendig falsch sein musste.

Falsch war und ist unsere Lektüre des Alten Testaments allein auf Jesus Christus hin mit dem Alleinvertretungsanspruch, nur wir Christen würden die Bibel richtig lesen; falsch war und ist unsere Lehre von Jesus Christus verortet im Paradigma hellenistischer Metaphysik, die den Juden Jesus und seine jüdische Botschaft vom Reich Gottes nicht mehr wahrgenommen hat; falsch war und ist unser Verständnis der Rechtfertigungslehre mit der negativen Hintergrundfolie „jüdischer Gesetzesreligion" und „Werkgerechtigkeit"; falsch war und ist eine jede Theologie, die Menschen zu Opfern macht; unverantwortlich war und ist, wenn wir im Gottesdienste unseren Glauben mit dem Israel-vergessenen Apostolischen Glaubensbekenntnis bekennen, das zwischen „geboren von der Jungfrau Maria" und „gelitten unter Pontius Pilatus" von dem Juden Jesus und seiner Botschaft nichts zu sagen weiß und das darin der Verleugnung des Petrus im Vorhof des hohenpriesterlichen Palastes entspricht: „ich kenne diesen Menschen nicht".

Unsere judenfeindliche Theologie hat den Weg nach Auschwitz maßgeblich bereitet. Gleichsam als Sühne für unsere theologische

Schuld war ich mit dem Staat Israel unkritisch solidarisch so wie viele Israelfreunde und die christlich-jüdischen Gesellschaften heute noch immer überwiegend unkritisch mit Israel solidarisch sind.

Dann ging mir nach und nach auf, dass einseitige und unkritische Solidarität mit dem Staat Israel nicht der Weg zum Frieden sein kann. Der Staat Israel ist gegründet auf einer Entschließung des Völkerrechts, der UN-Resolution 181 vom 29 November 1947 und auf Vertreibungen von Hunderttausenden unschuldiger Palästinenser, die seit Jahrhunderten in Palästina lebten. Die Palästinenser sind unschuldige Opfer unserer Schuld an Israel. Ich kann meine Schuldverhaftung gegenüber Israel nicht dadurch sühnen, dass ich durch mein Schweigen zu den Verbrechen, die durch den Staat Israel an unschuldigen Palästinensern verübt werden, wieder schuldig werde. Ich habe mich in die Palästinenser hineinzuversetzen versucht, die an den Checkpoints menschenverachtend behandelt werden, in die Familienväter, deren Häuser seit Generationen von ihren Familien bewohnt, dem Erdboden gleichgemacht wurden, deren Olivenbäume, ihre Lebensgrundlage, einfach ausgerissen wurden. Eine einseitige Solidarität mit Israel war mir nur so lange möglich, als ich das Unrecht an dem palästinensischen Volk nicht wahrgenommen hatte, eine Schuld, die schwer auf mir lastet, eine einseitige Solidarität mit Israel auf Kosten unschuldiger Palästinenser ist mir als Christ nicht möglich. Gott ist nicht nur der Gott Israels, sondern auch der Gott des palästinensischen Volkes, wie er der Gott aller Völker ist, die er geschaffen hat und deren Heil er will. Die Zeit eines christlich-jüdischen Dialogs, der die Palästinenser nicht einbezieht, ist vorbei.

Ich komme zum Thema *„Israel – Volk, Land und Staat in biblischer Sicht"*. Der Israel-Palästina–Konflikt erfordert eine biblische Rückbesinnung. Aber wie lesen wir die Bibel? Die nationalreligiösen Siedler und die „Rabbiner für den Frieden"[3], orthodoxe, konservative und liberale Juden, christliche Zionisten und palästinensische Christen, Israel-Lobby und Israelkritiker berufen sich auf die Bibel. Aber wie lesen sie die Bibel? Die Bibel scheint nicht in der Lage zu sein, den Konflikt zu lösen, weil in ihr selbst die verschiedensten

[3] *Rabbies for Human Right*, eine Rabbinervereinigung in Israel, die konkrete Friedens- und Versöhnungsarbeit leistet und theologisch reflektiert: www.rhr.org.il (Ergänzung Thomas Nauerth).

Stimmen laut werden. Hermeneutische Vorüberlegungen sind unerlässlich. Ich muss zunächst meine Perspektive, wie ich die Bibel lese, offenlegen. In einem ersten Teil stelle ich hermeneutische Vorüberlegungen an, in einem letzten Teil versuche ich, aus den biblischen Einsichten zu Volk, Land und Staat Israel Konsequenzen zu dem Israel-Palästina–Konflikt zu ziehen; wobei ich mich im letzten Teil dann auch auf das Dokument ‚Kairos Palästina' beziehe: „*Die Stunde der Wahrheit*"[4] [Aufruf palästinensischer Christen, 11.12.2009].

Hermeneutische Vorüberlegungen

Die Bibel redet von der ersten bis zur letzten Seite von Gott, aber die Bibel ist nicht von der ersten bis zur letzten Seite Gottes Wort. Der Glaube Israels, die Erkenntnis Gottes in Israel ist in einem langen Prozess geworden. Die *Epochen der Geschichte Israels* lassen sich grob gliedern in die Zeit der vorstaatlichen Stammesgesellschaften, die Zeit der staatlich verfassten Gesellschaften und in die exilisch-nachexilische Zeit unter fremden staatlichen Herrschaften. *Gesellschaften* und *ihre Götter* entsprechen sich. Patriarchale Gesellschaften haben patriarchale Götter, kriegerische Gesellschaften haben kriegerische Götter, staatlich verfasste Gesellschaften haben Staatsgottheiten, staatlich nicht gebundene Gesellschaften können keine Staatsgottheiten haben, ökumenische Gesellschaften haben einen Gott, dessen Herrschaftsgebiet sich über die ganze Erde erstreckt.

Die Annahme, die Bibel rede von der ersten bis zur letzten Seite von dem einen und einzigen Gott, ist ein theologisches Konstrukt. Die Bibel ist zunächst einmal ein Dokument der Religionsgeschichte. Sie redet nicht von der Einheit Gottes, sondern von vielen Göttern, vielen Bildern von Gott. Einzig sachgemäß für eine alttestamentliche Theologie scheint mir der Titel zu sein „*Theologien im Alten Testament*" (ERHARD GERSTENBERGER, Stuttgart 2001). Wir haben es in der Bibel mit verschiedenen *Paradigmen* zu tun.

Dem Paradigma einer Stammesgesellschaft entspricht ein Bild von Gott, der für seinen Stamm einsteht, seinen Stamm auch in krie-

[4] Zugänglich unter https://www.kairospalestine.ps (Ergänzung ThN).

gerischen Auseinandersetzungen mit anderen Stämmen und deren Gottheiten schützt. Dem Paradigma der staatlichen Zeit entspricht die Hoftheologie in Jerusalem mit der Verheißung vom ewigen Bestand des davidischen Königtums (2 Sam 7) und des Zion; dem exilisch-nachexilischen Paradigma entspricht der Glaube an den einen Gott, der der Gott Israels *und* der Völker ist, der Schöpfer des Himmels und der Erde.

Im innerjüdischen und christlich-jüdischen Streit im Israel-Palästina-Konflikt geht es um die Frage, in welchem Paradigma die einzelnen Konfliktparteien jeweils leben. Die nationalreligiösen Siedler und Rabbiner wie ihre christlichen Freunde scheinen noch dem Paradigma der vorstaatlichen, stammesgesellschaftlichen und dem Paradigma der staatlichen Zeit Israels verhaftet zu sein. Ihr Gott scheint noch eine Stammesgottheit zu sein, die ihrem Stamm Land verspricht und die die Kriege ihres Stammes führt. Sie scheinen noch im Paradigma der staatlichen Zeit Israels zu leben; ihr Gott ist noch eine Staatsgottheit in Konkurrenz mit anderen Staatsgottheiten. Sie haben gar nicht gemerkt, dass der eine und einzige Gott, der Gott aller Völker und Schöpfer des Himmels und der Erde aus dem stammesgesellschaftlichen und staatlichen Paradigma längst ausgezogen ist. Ich denke, das Problem ist deutlich geworden.

Zum Volk Israel

Die Bibel erzählt die Geschichte des Volkes Israel zunächst als ein *Nationalepos*. Sie erweckt den Eindruck, dass das *ganze* Volk Israel aus der Gewaltherrschaft in Ägypten befreit und durch die Wüste geführt worden sei, am Sinai die Gabe des Bundes und der Tora empfangen und das Land Kanaan in kriegerischen Auseinandersetzungen erobert habe …

Das Volk Israel aber hat sich erst im Laufe der Zeit und erst im Land konstituiert. Die Erfahrung der Befreiung aus Ägypten, der Wüstenwanderung und der Gabe des Bundes und der Tora am Sinai machte nur eine kleine Gruppe, die im Lande den anderen Stämmen von diesen Erfahrungen mit ihrem Gott erzählte. Und diese anderen Stämme haben sich nach und nach diese Erfahrungen mit dem Gott

der Mose-Gruppe zu Eigen gemacht. So hat sich Israel als Volk Gottes konstituiert.

Identität stiftendes Merkmal Israels als Volk Gottes ist die Befreiung aus Ägypten, die Befreiung aus der Unterdrückung in Ägypten. Wie kann ein Volk, das seine Identität als Befreiung aus Unterdrückung erfahren hat, ein anderes Volk als Besatzungsmacht unterdrücken? Die Gabe des Bundes und der Tora ist Befreiten zuteilgeworden. Die Tora ist die Gabe der Befreiten, Gott hat Israel erwählt und ihm die Tora der Befreiten gegeben, und mit Israel eine Gesellschaft zu schaffen, die ihm entspricht. Das enge Verhältnis von Gott und seinem Volk Israel findet in dem theologischen Topos der *Erwählung* seinen Ausdruck. Auch der Begriff der Erwählung ist in der Bibel nicht einheitlich, sondern einem Wandel den Paradigmenwechseln entsprechend unterworfen. Im stammesgesellschaftlichen und staatlichen Paradigma hat „Erwählung" die Konnotation von exklusiver Auswahl; alleinige Bevorzugung, Verneinung anderer Wahlmöglichkeiten, Ausgrenzung und selbstverständlich Abwertung der anderen Stämme und Völker. Die Stammesgottheit und die Staatsgottheit erwählen ihren Stamm, ihren Staat ohne auf die anderen Stämme und Staaten zu achten und Rücksicht zu nehmen Die anderen Stämme und Staaten haben ja ihre Götter. Stammesdenken ist exklusiv, und Stammesgottheiten stehen in Konkurrenz zueinander. Mit dem ersten Gebot „Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine anderen Götter haben mir ins Angesicht" wacht die Stammesgottheit, später die Staatsgottheit eifersüchtig über der alleinigen Verehrung durch ihre Anhänger. Selbstverständlich gibt es andere Götter. Nur gehen die Israel als dem Volk seines Gottes nichts an.

In der vorexilischen staatlichen Zeit treten *Propheten* auf als Anwälte der Tora des Gottesrechtes und der Menschenrechte. Da gibt es Eiferer wie Elia, der mit mörderischem Fanatismus sich für die alleinige Verehrung seines Gottes verkämpft. Nach der Niedermetzelung von 450 Baalspropheten verfällt er in eine tiefe Depression und erfährt am Horeb die Gegenwart Gottes nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer, sondern in einer Stimme verschwebenden Schweigens, wie Martin Bubet unnachahmlich übersetzt (1 Kön 18ff). Es gibt die Propheten Amos und Jesaja, die bezeugen, dass Gott nicht nur an Israel, sondern auch an anderen Völkern handelt. Nach Am 9,7 hat Gott nicht nur die Israeliten aus Ägypten geführt,

sondern auch die Philister aus Kaftor und die Aramäer aus Kir. Da beginnt sich der Zuständigkeitsbereich von Israels Gott auszuweiten, aber von einem Monotheismus kann man noch nicht sprechen.

Der entscheidende Umbruch erfolgt im *Exil*. Die Unterpfänder des bisherigen Verständnisses von Gott sind zerbrochen. Der Staat Juda existiert nicht mehr. Das Staatsheiligtum, der Tempel, dem Erdboden gleich gemacht. Der Zion als Ort der unverbrüchlichen und uneinnehmbaren Gegenwart Gottes – Vergangenheit. Im Exil stand Israel vor der Aufgabe, sich angesichts der Trümmer seines bisherigen Gottesglaubens *neu zu orientieren*. Es hätte nahegelegen, dass Israel seinem ohnmächtigen Gott, der es offensichtlich nicht zu schützen vermochte, den Abschied gibt und zu den mächtigeren Göttern Babylons überläuft. Aber genau das ist nicht geschehen. Israel hat an seinem Gott festgehalten und weitet nun dessen Zuständigkeitsbereich über alle Völker, ja die ganze Schöpfung aus. Der *Monotheismus* entsteht. Israels Gott ist der eine und einzige Gott, der Gott aller Völker und der Schöpfer des Himmels und der Erde.

Dieser Glaube ist *Israels Erbe an uns*, die Völkerwelt. Ob dieses Glaubens ist Israel das erwählte Volk Gottes. Wäre Israels Gott ein Nationalgott geblieben, wäre Israel mit seinem Nationalepos ein Beispiel neben vielen in der Religionsgeschichte. (Es hätte für uns dann keine größere Bedeutung als das Gilgamesch-Epos, das Nibelungen-Lied oder die Island-Saga). Nun aber wird die besondere Geschichte Gottes mit Israel nach der universalen Urgeschichte Genesis 1-11 zum Beginn der *Universalgeschichte* Israels und der Völker.

Über das neue Verständnis Gottes entbrennt im Exil ein heftiger *Streit*. Da sind die *Nationalreligiösen*, die an ihrem bisherigen Verständnis Gottes als Staatsgottheit festhalten, die an eine Restauration des davidischen Königtums in altem Glanz glauben, an die Rückkehr ins Land und den Wiederaufbau des Tempels. Diese Trägergruppe hat vor allem im Deuteronomistischen Geschichtswerk (Dtn bis 2 Kön) ihren Niederschlag gefunden. Und da ist die Gruppe um den Zweiten Jesaja, in der die Auseinandersetzung mit den Nationalreligiösen auf das heftigste geführt worden ist. Die Kapitel Jesaja 40-55 sind ja keineswegs einheitlich sondern der Niederschlag heftigster Auseinandersetzungen. In der Gruppe um Deuterojesaja melden sich *Universalisten* zu Wort, die sagen: hört doch endlich auf, von einer Restauration des Königtums zu träumen, von der Rück-

kehr ins Land, vom Wiederaufbau des Tempels. Ihr denkt zu gering von Gott; Gott ist keine Staatsgottheit und Gott identifiziert sich nicht mit dem Zion und Gott wohnt nicht in einem Tempel und Gott ist auch kein Landbesitzer, unser Gott ist der Gott Israels und der Völker, der Schöpfer des Himmels und der Erde: „Des Herrn ist die Erde und was darinnen ist / der Erdkreis und die darauf wohnen" (Psalm 24,1).

Die Universalisten verstehen dann auch die *Erwählung Israels* neu: Israel ist berufen, die Wahrheit Gottes hinauszutragen bis an die Enden der Erde. Israel ist erwählt auf die Völkerwelt hin. Israel ist als Gottes Volk Gottes Weg zu den Völkern. Israel ist als Gottes Volk und Gottes Weg zu den Völkern der leidende Gottesknecht, der Gottes Gerechtigkeit und Schalom gewaltfrei den Völkern bezeugt bis zu den Enden der Erde. Israel ist berufen, zum Licht der Völker zu werden (Jes 42,6; 49,6).

Nicht alle sind nach dem *Erlass des Kyros* 539 v. Chr. in das Land zurückgekehrt. Viele sind in Babylonien geblieben. Das war nicht nur Trägheit und Anpassung an die neuen Verhältnisse. Nein, sie haben gelernt, dass man auch außerhalb des Landes Gott verehren kann. Das Exil ist kein gottloser Ort. Für die Universalisten ist der konstitutive Zusammenhang von Volk und Land zerbrochen. Des Herrn ist die Erde, und darum kann man auf Gottes Erde wo auch immer nach der Tora leben.

Ein Teil der Exilanten ist heimgekehrt. Auf dem *Zion* hat sich die Gemeinde neu konstituiert. Man nannte sich „Haus Jakob", weil man vor der Geschichte Israels gleichsam noch einmal neu anfangen wollte. In diesem „Haus Jakob" ist die Vision „Schwerter zu Pflugscharen" entstanden. Die Gemeinde auf dem Zion hat Gottes Tora als gewaltfreie Lebensordnung verstanden und sich als gewaltfreie Gesellschaft konstituiert.

„Wenn auch alle Völker noch ihren Weg (der Gewalt und
militärischen Rüstung) gehen,
ein jedes im Namen seines Gottes,
so gehen wir doch (jetzt schon) unseren Weg (der Absage
an Gewalt und militärische Rüstung)
im Namen des Ewigen unseres Gottes für immer und ewig."
Micha 4,5

Haben die Universalisten um den Zweiten Jesaja ihren Auftrag so verstanden, dass sie in der *Diaspora* den Völkern Gottes Tora bringen, so geht die Gemeinde auf dem *Zion* davon aus, dass ihr Konzept einer gewaltfreien Gesellschaft nach Gottes Tora auf die Völker eine derart faszinierende Wirkung ausübt, dass diese zum Zion wallfahren und dort Gottes gewaltfreie Tora lernen und den Krieg und Konfliktlösungen auf dem Wege der Gewalt verlernen.

Das in der Perserzeit entstandene *Jonabüchlein* proklamiert die Universalität Gottes. Gott ist nicht nur der Gott Israels, sondern auch der Gott der Assyrer, der einstigen Todfeinde Israels. Gott kümmert sich nicht nur um Israel, sondern auch um die anderen Völker.

Und auch das Wort Jes 19,23-25 weist in nachexilische Zeit:

„Zu der Zeit wird eine Straße sein
von Ägypten nach Assyrien,
dass die Assyrer nach Ägypten
und die Ägypter nach Assyrien kommen
und die Ägypter samt den Assyrern Gott dienen.
Zu der Zeit wird Israel der dritte sein
mit den Ägyptern und Assyrern,
ein Segen mitten auf der Erde;
denn der Herr Zebaoth wird sie segnen und sprechen:
‚Gesegnet bist du Ägypten, mein Volk,
und du, Assur, meiner Hände Werk,
und du, Israel, mein Erbe!'"

Die beiden Großmächte Ägypten und Assur und dazwischen Israel – das war die damals bekannte Welt. Israel ist nicht allein und nicht exklusiv Gottes Volk. Ägypten wird im Munde Gottes als „*mein Volk*" bezeichnet, Assur als „*meiner Hände Werk*" und Israel als „*mein Erbe*".

Als Volk Gottes hat Israel einen *Auftrag an den Völkern*, ob in der Diaspora oder auf dem Zion. Damit ist das deuteronomistische Konzept der Erwählung Israels auf Kosten der Völker mit Vernichtungsweihe und Völkermord an den Bewohnern Kanaans nicht überwunden, aber es wird entschieden bestritten. Die *Restauration der Gemeinde* der Heimgekehrten um Esra und Nehemia zeichnet sich freilich durch das Bemühen aus, die Identität des Volkes Gottes durch

Abgrenzung und Absonderung neu zu gewinnen. Das Ideal des Siedlers, der mit der einen Hand baut, mit der anderen seine Waffe hält, beruft sich auf die Überlieferungen um Esra und Nehemia (besonders Neh 4).

Israel und das Land

Den Erzeltern wird von Gott Land verheißen. Abraham und Sara, Isaak und Rebekka, Jakob und seine Frauen leben in Sippenverbänden als Nomaden auf dem Weg von Weideplatz zu Weideplatz, in der Steppe am Rande des Kulturlandes. Von einem Leben im Kulturland, wo Milch und Honig fließen, haben sie immer wieder geträumt. Der Gott der Erzeltern verspricht ihnen die Erfüllung dieser Sehnsucht.

Nach neueren Forschungen sind die Traditionen mit den Landverheißungen erst im Exil entstanden, als Israel des Landes verlustig gegangen war. Abraham ist aus Ur in Chaldäa ausgezogen, aus Babylonien. Im Exil wurden diese Geschichten erzählt. Wir müssen uns von der Vorstellung frei machen, es handelte sich, wenn wir die Bibel von Genesis bis Josua lesen, um Geschichtsschreibung in unserem Sinn mit einem elementaren Interesse an der Vergangenheit. Dem ist nicht so. Wir haben es mit einem Nationalepos zu tun, mit der *Gründungslegende* des Volkes Israel. Diese Gründungslegende wird erzählt, indem die Gegenwart angeredet wird. So wie Gott „damals" sein Volk aus der Unterdrückung in Ägypten herausgeführt und befreit hat, so wird er auch jetzt sein Volk aus der Gewaltherrschaft der Babylonier herausführen und befreien. So wie Gott „damals" dem Abraham Land versprochen und ihn aus Babylonien herausgeführt hat, so wird er auch jetzt die Nachfahren Abrahams aus Babylonien herausführen in das „angestammte" Land.

Die Auszugserzählungen und die Landnahmeerzählungen sind mit Motiven ausgestaltet, die die *Macht Gottes* illustrieren. Das Motiv der Verstockung des Pharao soll die Verzagten im Exil in ihrem Glauben stärken, dass Gott, der mit dem Pharao „damals" geradezu spielte, auch jetzt mächtiger ist als die babylonischen Machthaber und ihre Götter.

Die *Grenzen des Landes* werden in den Landverheißungen sehr unterschiedlich umrissen. Gen 15,18 „vom Strom Ägyptens bis zum Euphrat" darf man keineswegs exklusiv verstehen, so als würde das Volk Israel *allein* das Land vom Nil bis zum Euphrat besitzen. Vielmehr ist damit gesagt, dass die Nachkommen Abrahams in diesem weiten Land leben werden. Da ist die Situation der Diaspora bereits angesprochen. 2 Sam 24,2 „von Dan bis Beerscheba" entspricht wohl der Vorstellung der Deuteronomisten. Nach Gen 13,14f. wird Abraham nur das Land verheißen, das er um sich herum erblicken kann.

Und die *Landnahme* hat sich keineswegs so blutrünstig und gewalttätig zugetragen, wie die Bücher Deuteronomium und Josua erzählen, sondern als eine allmähliche Infiltration von nomadischen und halbnomadischen Verbänden in das Kulturland sowie als Aufstandsbewegungen im Lande schon ansässiger unterprivilegierter Gruppen. Das Volk Israel ist also nicht allein aus Ägypten und der Wüste in das Kulturland eingewandert, sondern es besteht zum wahrscheinlich größeren Teil aus Bevölkerungen, die in Kanaan schon ansässig waren. Diese Erkenntnis ist, angesichts des Hasses nicht weniger biblischer Überlieferungen auf die kanaanäische Urbevölkerung von erheblicher Bedeutung.

Die Motive der Gewalt und der Verstockung sollen Gottes Macht bezeugen. Gott *verherrlicht sich* am Pharao und an den Ägyptern wie an den Ureinwohnern des Landes Kanaan; die ihm wie nichts gelten, die er um seines Volkes Israel willen vertreibt und deren Vernichtung er gebietet. Und Gott hat sich auch durch *David* verherrlicht, dem ein Menschenleben wie nichts galt; der als Mafiaboss seine Raubzüge im Südland unternahm und danach Männer, Frauen und Kinder massakrierte (1 Sam 27,8-12) und der brutale Eroberungskriege führte. 2 Sam 8,2: „Er schlug auch die Moabiter und ließ sie sich auf den Boden legen und maß sie mit der Messschnur ab; und er maß zwei Schnurlängen ab; so viele tötete er, und eine volle Schnurlänge, so viele ließ er am Leben. So wurden die Moabiter David untertan, dass sie ihm tributpflichtig wurden." David, der Liebling Gottes − welches Gottes? Die Reduzierung von Davids Schuld auf die Affäre mit Bathseba ist Ausdruck einer grauenhaften Verblendung. David war ein Massenmörder. (*Ergänzung: Und wenn David kein Massenmörder war, wenn er nur von der Überlieferung als ein*

solcher bezeugt wird, bleibt die Frage, welches Interesse die Erzähler hatten, David so darzustellen.)

Im Spannungsbogen des israelitischen Nationalepos wird die fiktive Geschichte Israels erzählt von der Herausführung aus Ägypten, Wüstenwanderung mit Bundesschluss und Gabe der Tora am Sinai, Landnahme, Königtum, Reichsteilung bis hin zum Untergang der Staaten Israel 722 v. Chr. und Juda 585 v. Chr., der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und der Deportation der Oberschicht ins babylonische Exil.

In diesem Spannungsbogen entsprechen sich freilich der *Auszug aus Ägypten* und der *Einzug in das Land*. Israel wird mit der Erwählung, mit dem Bund und der Tora und mit dem Land begabt, damit es nach Gottes Tora lebt als eine Gesellschaft, die Gott entspricht. Israel ging des Landes verlustig, weil es seinen Auftrag, nach Gottes Tora zu leben, nicht erfüllte. Die Gabe des Landes ist kein Blankoscheck, sie ist an die Bedingung geknüpft, die Tora zu tun und zu leben.

Das wird im Exil und danach unterschiedlich interpretiert. Die einen haben den *Verlust des Landes* begriffen als einen grundlegenden *Paradigmenwechsel* und gesagt: unser Auftrag liegt nicht mehr im Land, sondern in der Diaspora. Wir sollen Gottes Tora der Völkerwelt bezeugen. Das können wir nur, wenn wir unter den Völkern leben. Wie sollen die Völker mit Gottes Tora, seiner guten Weisung zum Leben bekannt werden, wenn wir ins Land zurückkehren und dort für uns leben? Gott ist nicht an das Land gebunden, Gott ist kein Landbesitzer wie die anderen Götter, unser Gott ist der eine und einzige, der Gott Israels und der Völker, der Schöpfer des Himmels und der Erde. Ihm gehört die ganze Erde. Und weil ihm die ganze Erde gehört, können wir auf seiner Erde, wo auch immer, nach seiner Tora leben.

Das Gottesvolk hat in der Diaspora auf die Menschen in den Gastvölkern eine große *Attraktivität* ausgeübt wegen des ethischen Monotheismus und der Gottebenbildlichkeit, der Heiligkeit eines jeden Menschen. Viele Menschen aus den Gastvölkern haben sich dem jüdischen Glauben zugewandt, wurden Glieder des Gottesvolkes.

Damit geschieht ein weiterer entscheidender *Paradigmenwechsel*. Das Gottesvolk ist nicht mehr eine ethnische Größe in Kontinuität

mit der biblischen Zeit. Das Gottesvolk wird zur *Glaubensgemeinschaft* bestehend aus Menschen aus allen Völkern.

Die andere Konzeption wird von der Gemeinde, die sich nach dem Exil auf dem Zion konstituierte, vertreten Es handelte sich wahrscheinlich nur um eine kleine Gruppe, eine Minderheit. Diese Minderheit hatte die Vision, nach Gottes Tora *auf dem Zion* zu leben als Gottes gewaltfreie Kontrastgesellschaft. Das würde sich herumsprechen und die Völker neugierig machen, die zum Zion wallfahren, um hier die gewaltfreie Tora Gottes zu lernen und sie dann zu Hause zu leben.

Zum Staat Israel

Es ist keine Frage, dass die staatskritischen Traditionen in der Bibel Ersten Testamentes in der Minderheit sind gegenüber der geballten Wucht der staatstreuen Überlieferungen von der Erwählung Davids und des Zion, der Jerusalemer Hoftheologie – Thron und Altar –, die den ewigen Bestand der davidischen Dynastie proklamieren, vom Königtum als einer gottgewollten Institution und so fort. Es ist fast ein Wunder, dass die königskritischen Überlieferungen nicht getilgt wurden, wie der Gideonspruch Ri 8,23:

> „Ich will nicht Herrscher über euch sein,
> und auch mein Sohn soll nicht Herrscher über euch sein,
> der Ewige soll Herrscher über euch sein."

Oder die *Jotamfabel* Ri 9: Nicht der Ölbaum, nicht der Feigenbaum, nicht der Weinstock nehmen die ihnen angetragene Königswürde an, sondern der Dornstrauch. Das Königtum wird mit der schattenspendenden Wirkung des Dornstrauchs geradezu verhöhnt. Vernichtender kann die Kritik am Königtum, am Staat nicht mehr ausfallen.

Und *1 Sam 8*: Die Ältesten Israels kommen zu Samuel und sprechen zu ihm: „Siehe, du bist nun alt geworden, und deine Söhne wandeln nicht in deinen Wegen. So setze nun einen König über uns, der uns zum Recht verhelfe, wie ihn alle Völker haben. Das missfiel Samuel, dass sie sagten: Gib uns einen König … Und Samuel betete

zum Ewigen. Der Ewige aber sprach zu Samuel: ‚Gehorche der Stimme des Volkes …, denn sie haben nicht dich, sondern mich verworfen, dass ich nicht mehr König über sie sein soll.'"

Ein widersprüchlicher Text. Auf der einen Seite bedeutet ‚einen König haben wollen' eindeutig die Verwerfung Gottes als König über Israel. Sodann ist die Begründung der Ältesten entlarvend: „wie ihn alle Völker haben." Mit dem Wunsch, einen König zu haben und damit ein Staat zu sein, will Israel wie die Völker sein, also seine besondere Berufung, eben nicht wie die Völker zu sein, zurückgeben.

Und obwohl Gott eindeutig sagt „mich haben sie verworfen", soll Samuel dem Wunsch der Ältesten nachgeben. Darin kommt eher eine zaghafte, unentschlossene Kritik am Königtum zum Ausdruck, wie wohl sie in der Sache deutlich ist und mit der Verwerfung von Gott als König gleichgesetzt wird. Das Königtum ist eben bereits ein geschichtliches Faktum.

Das Königtum in Israel war eine vorübergehende Episode von etwa 400 Jahren: Von 587 vor bis 1948 nach Christus, sieht man einmal von der Herrschaft der Hasmonäer im 2./1. Jh. v. Chr. ab, war das Gottesvolk Israel *ohne staatliche Verfasstheit*.

Viele Autoren biblischer Überlieferungen im Exil und nach dem Exil haben mit der Katastrophe von 587 v. Chr. begriffen, dass die Staatlichkeit Israels nicht der Weg Gottes mit seinem Volk war. Das neue Verständnis Gottes als *Gott Israels und aller Völker* verträgt sich einfach nicht mit der Bindung Gottes an einen bestimmten Staat. Der Bund Davids ist nach Jes 55,3 auf das Gottesvolk übergegangen. Der Institution des Königtums kommt keine religiöse Weihe zu. Die Jerusalemer Hoftheologie war ein Irrweg.

Auch die *Gemeinde auf dem Zion* erwartet nicht die Wiedererrichtung eines Staates, sondern dass die Tora zur Herrschaft kommt.

Und die in exilisch-nachexilischer Zeit entstandene *Priesterschrift*, die zum Rahmenwerk der Tora, des für Juden wichtigsten Teiles der Bibel wurde, erwartet ebenfalls keinen Staat mehr. Sie beginnt auf der ersten Seite der Bibel mit einem antistaatlichen Paukenschlag, dem Schöpfungshymnus Gen 1 mit der Erschaffung des Menschen nach *Gottes Ebenbild*. Der Mensch als Ebenbild Gottes ist nicht zur Herrschaft über den Menschen bestimmt, nur zur Herrschaft über die nichtmenschliche Kreatur. Die ägyptische Königs-

ideologie, wonach nur der Pharao Gottes Sohn ist, wird von der Priesterschrift demokratisiert.

Die so genannten *Gott-Königspsalmen* proklamieren nicht die Restauration eines Staates, sondern das Königtum Gottes über alle Völker (Ps 93; 96-99). Mit dem Gott Israels, der im Exil zum Gott Israels und aller Völker geworden ist, ist kein Staat zu machen. Staaten sind partikulare menschliche Machtgebilde. Wer Gott mit ihnen in Verbindung bringt, macht den einen und universalen Gött partikular.

In einem letzten Teil will ich nun versuchen, die biblischen Linien bis zum Israel-Palästina Konflikt heute wenigstens andeutungsweise auszuziehen und werde mich dabei auch auf das Kairos-Palästina-Dokument „*Die Stunde der Wahrheit*" beziehen.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus den biblischen Einsichten für das Verständnis des Israel-Palästina-Konflikts heute?

Ich knüpfe noch einmal an die hermeneutischen Vorüberlegungen an. Ich halte die Missachtung der Pluralität der biblischen Zeugnisse, das Konstrukt von der Einheit Gottes in der Bibel für schlichtweg fatal. Das heißt, wir kommen nicht umhin, die *Pluralität der biblischen Zeugnisse* ernst zu nehmen, sie kritisch zu sichten und uns zu entscheiden, welche Zeugnisse wir für verbindlich erachten. Wir haben es in der Bibel mit *Zeugnissen auf dem Weg der Gotteserkenntnis im Streit um die Wahrheit Gottes* zu tun, gleichsam mit einer Sammlung von *Akten eines Prozesses*, in dem es um die Wahrheit Gottes geht. In diesem Prozess kommen die verschiedensten Zeugen zu Wort, Zeugen einer Sippenreligion, Zeugen einer Stammesreligion, Zeugen von staatlich verfassten Gesellschaften und Zeugen, die Gott nicht als eine Staatsgottheit ansehen, sondern als Gott aller Völker und als Schöpfer des Himmels und der Erde. Einen abschließenden Richterspruch, welches Zeugnis der Bibel von Gott denn nun wahr sei, suchen wir in der Bibel vergeblich. Dieses Urteil nimmt uns niemand ab.

Und jetzt sehe ich zwei *Kriterien* für meine Urteilsbildung. Ich kann hinter die Zeugnisse von *Gottes Universalität* nicht zurück. Das heißt, ich kann nicht in gleicher Weise die Zeugnisse von Gottes

Partikularität und von Gottes Universalität, von Israels Erwählung durch Gott auf Kosten der Völker und Israels Erwählung durch Gott auf die Völkerwelt hin als verbindliche Zeugnisse von Gott verstehen. Es wäre schlichtweg vermessen zu meinen, Gott wäre nur der Gott meiner Gesellschaft, meines Stammes, meiner Nation und meines Volkes und meiner Religion und habe mit den anderen Gesellschaften, Stämmen, Völkern und Religionen nichts zu tun. Hier kann ich dem Kairos-Palästina-Dokument nur zustimmen. Es betont das Gefälle der biblischen Überlieferungen auf die universalistischen Traditionen hin: (2,3;6,1: „Gott ist nicht der Verbündete einer Seite gegen eine andere".) Das gesamtbiblische Zeugnis ist universalistisch angelegt. Die universalistische Urgeschichte ist der Auftakt und das Ausgangstor in die Bibel.

Ich konstatiere ausdrücklich, dass Gott nach meinem Verständnis an *Israel partikular handelt*, aber auf das *universale Ziel* der Völkerwelt hin. Nach dem Scheitern der universalen Urgeschichte (Genesis 1-11), weil der Mensch nicht so ist, wie Gott den Menschen gedacht und gewollt hat, macht Gott mit Abraham/Israel einen Neuanfang, er erwählt und beruft dieses Volk, um es nach seiner Tora als eine Gesellschaft zu gestalten, die ihm entspricht – mit dem universalen Ziel „durch dich sollen gesegnet werden alle Völkerschaften der Erde" (Gen 12,3).

Und das zweite Kriterium, das der Universalität Gottes entspricht, ist das Kriterium der *Universalität des Menschen*, den Gott nach seinem Bild geschaffen hat. Der Mensch, jeder Mensch ist Gott heilig. Die Universalität des Menschen wird mehrfach im *Kairos-Palästina-Dokument* betont: 2.5 – „Wir erklären, dass die israelische Besatzung palästinensischen Landes Sünde gegen Gott und den Menschen ist, weil sie die Palästinenser ihrer grundlegenden Menschenrechte beraubt, die ihnen von Gott verliehen worden sind. Sie entstellt das Ebenbild Gottes in dem Israeli, der zum Besatzer geworden ist, und sie entstellt das Ebenbild Gottes in dem Palästinenser, der unter der Besatzung leben muss." (4.23 – ;„Im Antlitz des Feindes das Ebenbild Gottes zu sehen"; 8 – „jeder Mensch von Gott geschaffen ist und die gleiche menschliche Würde erfahren hat"; 9.2 – „in dem anderen das Antlitz Gottes zu sehen").

Und dieses Kriterium von der Universalität des Menschen meint die *Universalität der Menschenrechte*.

Diese beiden Kriterien sind nun in den Israel-Palästina-Konflikt einzubringen.

Israel ist Gottes Volk, ja Gottes Volk mit dem Auftrag, nach Gottes Tora zu leben und so eine Gesellschaft zu werden, die Gott entspricht, die exemplarische Gesellschaft in Gottes Vorstellung, ein Volk, das die universale Heiligkeit des Menschen bezeugt und so zum Segen und zum Licht der Völker wird. Inwiefern bezeugt das im Staat Israel gesammelte Volk Gottes die universale Heiligkeit des Menschen gegenüber der palästinensischen Bevölkerung?

Darum ist die Fixierung auf das Land höchst problematisch (*1*) Sie macht den einen und universalen Gott partikular, bindet ihn an ein Land. Gott ist kein Landeigentümer, ihm gehört die Erde (*2*) Nicht ein bestimmtes Land oder bestimmte Orte sind heilig in dem Sinn, dass da Gott in besonderer Weise anwesend und erfahrbar wäre. Allenfalls dann, wenn das Land zum Ort würde, in dem Menschen aller Völker, Kulturen und Religionen beispielhaft im Frieden lebten. Kairos-Dokument 2.3: „Wir glauben, dass unser Land einen universellen Auftrag hat." 2.31: „Es ist Gottes Land, und deshalb muss es ein Land der Versöhnung, des Friedens und der Liebe sein Und das ist auch möglich. Gott hat uns als Zwei Völker hierher gestellt …" Als Gottes Land kann „Erez Israel" gerade nicht exklusiv in Anspruch genommen werden. (*3*) Alle Glieder des Volkes Israel haben in „Erez Israel" nie und nimmer Raum. Zwei Drittel der Judenheit leben außerhalb von Israel. Sie verstehen sich als Juden im Vollsinn des Wortes und bestreiten jüdischen Israelis den Anspruch, nur in „Erez Israel" könne man seine jüdische Identität leben. (*4*) Das Land ist von Nichtjuden bewohnt Was soll mit ihnen geschehen?

Das *Existenzrecht* des Staates Israel bestreite ich nicht. Kein Zweifel am Existenzrecht Israels, kein Zweifel am Recht der Palästinenser, in Würde zu leben. Aber welcher Staat Israel pocht auf seinem Existenzrecht? Der zionistische, friedlos expandierende Kolonialstaat Israel? Der Staat Israel, der permanent die Menschenrechte und das Völkerrecht verletzt? Israel muss endlich sagen, *in welchen Grenzen* es in seiner Existenz anerkannt werden will. Wie sollen denn die Grenzen Israels, wenn man sich schon auf die Bibel fundamentalistisch als einen politischen Atlas beruft, umrissen sein? (Israel hat bis heute keine Verfassung. Die Unabhängigkeitserklärung

vom 14 Mai 1948 benennt nicht das Territorium des neuen Staates. Ein Staat ohne in klar umgrenztes Territorium ist ein Unding.)

Wenn man in der Vorstellung lebt, die Sicherheit Israels sei ständig bedroht und ein Holocaust könne sich jederzeit wiederholen, dann ist nahezu alles erlaubt. Israel könne es sich, so BENJAMIN NETANJAHU, um seiner Sicherheit willen nicht leisten, den Siedlungsbau nicht weiter voranzutreiben, sprich: Israel könne sich um seiner Sicherheit willen nicht leisten, sich an das Völkerrecht halten.

Die *theologische Überhöhung des Staates Israel* halte ich für einen Irrweg. Die Rheinische Synode, die in ihrer Erklärung 1980 den Staat Israel „ein Zeichen der Treue Gottes sah", hat sich zu dieser theologischen Aussage verstiegen angesichts der unermesslichen Schuld von Christen in Deutschland. Sie ist einer Kompensation dieser Schuld geschuldet. Staaten sind Menschenwerk, säkular. Kein Staat – auch nicht der Staat Israel – hat eine theologische Qualität. Die EKD-Studie *Christen und Juden* III (2000, S. 87) hat die Erklärung der Rheinischen Synode korrigiert:

> „Nach dem Zeugnis der Schrift dient die Gabe des Landes, dessen Mittelpunkt der Zion ist, dem Zweck, Frieden und Gerechtigkeit für Israel und die Völker zu erreichen (vgl. Mi 4, Jes 2). Nach seiner Gründungsurkunde will sich der Staat Israel an diesem prophetischen Erbe messen lassen. Eine Verabsolutierung des Landes, die von nationalreligiösen Kräften in Israel, aber auch von manchen christlichen Zionisten betrieben wird, widerspricht dem Geist der Propheten Israels. Eine religiöse Überhöhung des Staates Israel ist theologisch unzulässig und gefährdet die Bemühungen um einen friedlichen Interessenausgleich zwischen den Bürgern des Staates Israel und seinen arabischen Nachbarn."

Das *Kairos-Papier* sagt 9.3: „Macht den Staat zu einem Staat für alle seine Bürger und Bürgerinnen; der auf Achtung der Religion, aber auch Gleichberechtigung, auf Gerechtigkeit, auf Freiheit sowie auf der Respektierung des Pluralismus gegründet ist, und nicht auf der Herrschaft einer Religion oder einer zahlenmäßigen Mehrheit."

Als *Volk Gottes* ist Israel ein besonderes Volk, mit Gottes Tora und Bund begabt und beauftragt. Als Volk Gottes darf Israel nicht

wie die anderen Völker werden. Als *Staat* aber muss Israel wie die anderen Staaten werden, demokratisch und säkular, muss es die Menschenrechte und das Völkerrecht achten.

Die *Nichtunterscheidung* von Israel als Volk Gottes und Israel als Staat kann nur Unheil anrichten. Das Unheil trifft die palästinensische Bevölkerung. Der Staat Israel kann nicht nach Gottes Tora leben, weil die Tora und die jüdischen Traditionen für die nichtjüdische Bevölkerung unzugänglich sind und weil dieser Staat ständig auf seine Sicherheit bedacht ist, sich ständig bedroht fühlt, seine Sicherheit nicht Gott überlässt, sondern sich selber sichern muss. Damit wir uns recht verstehen, natürlich muss ein säkularer Staat auf seine Sicherheit bedacht sein, aber ein Staat, der sich Gott verdankt? Wie sollte das palästinensische Volk diesen Staat Israel als Segen und als Licht erfahren?

Es hat den Anschein, als sei das *zionistische Projekt*, dem jüdischen Volk in Palästina eine *sichere* Heimstätte zu schaffen, *im Scheitern begriffen*. In vielen Ländern der Erde leben Juden sicherer als in Israel. Nicht wenige Juden verlassen Israel. Viele Juden bezeugen, dass man außerhalb von Israel seine jüdische Identität im Vollsinn des Wortes leben kann.

Das Grundübel des Israel-Palästina-Konflikts sehe ich darin, dass er religiös aufgeladen ist. Es wird zu viel von Gott geredet und wo zu viel von Gott geredet wird, wird notwendig falsch von Gott geredet. Es geht um die *Enttheologisierung* dieses Konflikts. Heilig ist allein Gott und der Mensch, Gottes Ebenbild. Kein Land und kein Gebot sind heilig in dem Sinn, dass sie die Vertreibung oder gar Tötung auch nur eines einzigen Menschenlebens rechtfertigen könnten.

In diesem Sinn ist Kritik am Staat Israel Christenpflicht. Die Benennung der Verbrechen durch den Staat Israel wird häufig als Antisemitismus denunziert. Das kann uns nicht beirren. Wir sind durch unser Schweigen zu den Verbrechen des NS-Staates an der Judenheit schuldig geworden. Wir dürfen nicht wieder durch Schweigen schuldig werden, diesmal durch Schweigen zu den Verbrechen des Staates Israel an dem palästinensischen Volk.

[Illustrationsseite]

Menorah nahe der Knesset in Jerusalem – Motiv: David mit dem Kopf Goliaths | Aufnahme: Gerd Eichmann, 01.03.2010 commons.wikimedia.org | CC BY-SA 4.0

Gewalt im Alten Testament

– unser Unbehagen und Unverständnis*
(2013)

Friedrich Erich Dobberahn

I. Einleitung und Problemstellung

„Yhwh rottet aus, vernichtet, reißt nieder, Yhwh erschlägt, zerschmettert, durchbohrt, stößt hinab, er schießt Pfeile, haut, wirft und tritt zu Boden, Yhwh tötet, schlachtet, macht kinderlos, er frisst, verschlingt, zerreißt, er sendet Krankheiten und Schmerzen, lässt hungern und dürsten, Yhwh verfolgt und jagt, zerstreut, vertreibt und führt in die Verbannung, er lässt fallen und gibt preis, Yhwh verachtet und verlässt, er erschreckt, verwirrt, macht trunken und täuscht, Yhwh bedrückt, demütigt, verspottet und zürnt, er entblößt, schert, entzieht und beraubt, Yhwh verflucht und verwünscht, er spricht schuldig, vergilt und sucht heim."[1]

„Gewalt im Alten Testament – unser Unbehagen und Unverständnis"! Meine sehr verehrten Damen und Herren, schon diese Auflistung von alttestamentlichen (atl.) „Gott-und-Gewalt-Verben", also Tätigkeitswörtern, die mit Gott als Subjekt in vielfältiger Hinsicht physische und psychische Gewalt bezeichnen, ist geeignet, eine finstere, für unsere heutigen Ohren mangelhafte ethische Höhe des atl. Gottesbildes zu assoziieren. Was ist das für ein Gott, über den so

* Der Text dieses Beitrages geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 10/03/2012 auf der 145. Tagung der Johanniter-Arbeitsgemeinschaft für Gegenwartsfragen in Norddeutschland im Johanniterhaus Kloster Wennigsen (30974 Wennigsen / Deister, bei Hannover) gehalten habe.

[1] Vgl. die Zusammenstellung dieser Verben bei Gerlinde BAUMANN, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006, S. 29. Die hervorragende und anregende Untersuchung G. Baumanns ist mir durchgängig für die Ausarbeitung meines Vortrags wegweisend gewesen.

gesprochen und zu dem *auch* so gebetet werden kann?[2] Hier zu einer Verstehensbrücke zu gelangen, ist umso schwieriger geworden, seitdem der *mainstream* der Kirchentage und der daran anknüpfenden Erbauungsliteratur[3] in der christlichen Theologie den biblischen Gott in allzu „markionitischer" Vereinfachung nur noch als „Gott der Liebe" (vgl. 1. Joh. 4,8) artikuliert.[4] Außerdem ist es im heutigen Sog der religiösen *light-culture* mit ihren Möglichkeiten des unverbindlichen *„believing without belonging"* wenig aussichtsreich, jemandem plausibel machen zu wollen, welchen Wert es haben könnte,

---

[2] Dieses *„auch"* ist natürlich gegenüber vielen anderen – freilich konditionierten – positiven Aussagen zu Gottes Liebe und Barmherzigkeit im AT immer zu betonen; vgl. Ex. 20, 5f; 34, 6ff; Deut. 5, 9f; 7, 9ff; etc.

[3] Vgl. z. B. zu den Traktaten Margot Käßmanns die Kritik von Reinhard MOHR, „Klebrige Erbauungsprosa: Denken ist überflüssig – man muss ihr einfach glauben. Margot Käßmanns Sehnsucht nach Leben'", in: DIE WELT, Beilage: Buch der Woche – Literarische Welt, 25. Juni 2011, S. 3.

[4] In der lateinamerikanischen Befreiungstheologie wird hingegen das dem atl. Gottesbild inhärente Gewaltpotential als weniger problematisch empfunden und argumentativ in den politischen Befreiungsprozess eingebracht; vgl. Norman K. GOTTWALD, As Tribos de Iahweh, Paulinas, São Paulo-SP, 1986, S. 220 ff. 588 ff; Sandro Gallazzi, Celebremos as Justiças de Javé, in: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA) 2, Vozes, Petrópolis (RJ), 1988, S. 17-28; Jorge PIXLEY, Heilsgeschichte von unten – Eine Geschichte des Volkes Israel aus der Sicht der Armen, Verlag Peter Athmann, Nürnberg, 1997, S. 23 ff. Die militante Position wird auch schon unter den lateinamerikanischen Befreiungstheologen vom NT her problematisiert, vgl. Carlos MESTERS, Die Botschaft des leidenden Volkes, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1982, S. 110 f: Jesus „hat sich durch die Gewalttätigkeit der Unterdrücker nicht infizieren lassen. Obwohl er geschlagen wurde, schlug er nicht; obwohl er unterdrückt wurde, unterdrückte er nicht. Er blieb der Haltung treu, die er vom ersten Schritt an eingenommen hatte. Er schürte weder Hass noch Rache, sondern wollte die Wiederversöhnung aller, einschließlich derer, die ihn unterdrückten und folterten!" Vgl. ebda., S. 132 f: „Gott hat die Armen erwählt […], weil er in ihnen einem Reflex seiner selbst begegnete, dem Rest, der von seiner göttlichen Ehre und Herrlichkeit übrig geblieben war in der Menschheit (Jes. 42, 8). Er hat sie erwählt, weil in ihnen das Ideal, das er geträumt hatte für alle, nicht zu existieren aufgehört hatte, das Ideal einer Gesellschaft von Gleichen und Brüdern, ohne Unterdrücker und Unterdrückte. Denn obwohl sie geschlagen wurden, schlugen sie nicht; obwohl sie unterdrückt wurden, unterdrückten sie nicht (Jes. 42, 2-3). In ihnen existierte die Saat und die Quelle (*„matriz"*) der Zukunft der Menschheit." Vgl. dazu Friedrich Erich DOBBERAHN, Um Panfleto contra a „Guerra Santa" – uma Resposta a Sandro Gallazzi, in: Boletim Teológico 14, FTLA, Porto Alegre (RS), 1991, S. 65-73.

sich den herausfordernden, befremdenden Seiten des eigenen Glaubens zu stellen – und sei es auch nur zur Warnung. Die Zumutungen einer Religion an das „Ego" werden lieber rasch abgeschüttelt, sobald sie den Vorstellungen einer behaglichen *„Wohlfühl-Religion"* widerstreben.[5] Gewissen Vorschub hat dem sicher auch die Textauswahl in den Perikopenreihen für die sonntäglichen Predigttexte geleistet, in denen kaum noch atl. Texte erscheinen, weil sie offenbar als problematische „Randtexte" angesehen werden; hierzu zählen natürlich vor allem Texte, die von einem alttestamentlichen Gottesbild geprägt sind, dessen gewalthafte, ungezügelt „despotische" Seiten völlig *„out"* sind.

Es ist daher deutlich, dass wir uns mit unserem Thema *Gewalt im Alten Testament – unser Unbehagen und Unverständnis* insofern auf einen steinigen Weg begeben, als wir im Folgenden versuchen wollen, für die Gewalttexte des ATs Verstehensbrücken anzubieten. Die Frage ist, ob sich das überhaupt lohnt. Hierzu zwei einleitende Gedanken:

Erstens: Die z. T. kriegsverherrlichenden Texte des ATs mit ihrem gewalthaften Gottesbild problematisieren den kanonischen Rang des ATs für das Christentum. Mit Markion, der 144 n. Chr. als Ketzer „exkommuniziert" wurde, gibt es bereits in der frühen Kirche einen Vertreter der Position, die aufgrund seines Gottesbildes das AT aus dem biblischen Kanon verbannen möchte.[6] Adolf v. Harnack hat im Anschluss an Markion zu Anfang des 20. Jahrhunderts gefordert, eben wegen dieses gravierenden Makels das AT aus dem biblischen Kanon auszuscheiden.[7] In der Theologie Martin Luthers

[5] Vgl. Matthias HORX, Trendbüro 2 – Megatrends für die späten neunziger Jahre, Econ Verlag, München / Düsseldorf, 1998, S. 115.

[6] Vgl. Philipp VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur, W. de Gruyter, Berlin / New York, 1975, S. 782 f.

[7] Adolf v. HARNACK, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott – eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1924 (Neudruck 1960), S. 217: „Das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung." Vgl. auch S. 223: „So steht die Frage des AT, die Marcion einst gestellt und entschieden hat, heute noch for-

regiert zwar das *„sola scriptura"*, das das AT wie das NT umfasst, aber es gilt dann doch nur in der Verknüpfung mit Luthers engführendem Diktum, dass die Schrift daraufhin befragt werden müsse, *„was Christum treibet"*. Friedrich Schleiermacher ging in seinem zweiten „Sendschreiben" von 1829 an Friedrich Lücke im Hinblick auf dieses atl. Gottesbild schon einen Schritt weiter, als er die Überzeugung äußerte, dass „das lebendige Christentum in seinem Fortgang gar keines Stützpunktes aus dem *Judentum* bedürfe."[8] Die politische Geschichte Deutschlands in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in der Zeit des Nationalsozialismus' und der Deutschen Christen, hat dann gezeigt, wie sehr sich solche pauschalisierenden Urteile über das AT als Brandbeschleuniger des Antijudaismus' erwiesen haben.[9] Die „jüdischen, *semitischen* Wurzeln" unserer Bibel erschienen gegenüber den *indoeuropäischen* des NTs als „minder-

---

dernd vor der evangelischen Christenheit. Die übrige Christenheit muss sie überhören; denn sie ist außerstande, die richtige Antwort zu geben, der Protestantismus aber kann es und kann es um so mehr, als das schreckliche Dilemma, unter welchem Marcion einst gestanden, längst weggeräumt ist. Er musste das AT als ein falsches, widergöttliches Buch *verwerfen,* um das Evangelium rein behalten zu können; von „verwerfen" ist aber heute nicht die Rede, vielmehr wird dieses Buch erst dann in seiner Eigenart und Bedeutung (die Propheten) allüberall gewürdigt und geschätzt werden, wenn ihm die *kanonische* Autorität, die ihm nicht gebührt, entzogen ist."

[8] Zit. n. Hans-Friedrich TRAULSEN (Hg.), Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, KGA I, 10, W. de Gruyter, Berlin / New York, 1990, S. 354; Kursivierung von mir; ebda., S. 353 heißt es: „Der Glaube an eine bis zu einem gewissen Zeitpunkt fortgesetzte besondere Eingebung oder Offenbarung Gottes in dem jüdischen Volk ist schon bei dem gegenwärtigen Stand der Untersuchung über die jüdische Geschichte so wenig jedem zuzumuten, und es ist mir so wenig wahrscheinlich, dass er am Schluss dieser Untersuchung mehr Stützen werde bekommen haben, dass es mir sehr wesentlich schien, auf das Bestimmteste auszusprechen, wie ich es ebenso deutlich einsehe als lebendig fühle, dass der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo von jenem Glauben auf keine Weise irgend abhängig ist." (Deutsche Rechtschreibung an die aktuell gültige angepasst).

[9] Vgl. auch im Zusammenhang des sog. Babel-Bibel Streits Friedrich DELITZSCH, Die Grosse Täuschung, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart / Berlin, 1921, Teil I, S. 33ff. 71ff. 87ff. 94ff. 105ff, Teil II, S. 23f. 32ff zum gewalthaften, „sittlich tiefstehenden" und ethisch „rückständigen" Gottesbild im AT; vgl. dazu Hans-Joachim KRAUS, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des ATs, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1969, § 73, S. 309 ff.

wertig". Hinzukommt heute im kollektiven gesellschaftlichen Bewusstsein unserer von Muslimen mitgeprägten EU-Gesellschaft (in der EU leben ca. 20 Millionen Muslime, auf dem Balkan zusätzliche 12 Millionen) die Erkenntnis, dass das AT ja nicht nur dem Judentum als autoritativer Text gilt, sondern dass auch der Qur'ān, also der *Islam* einen festen „Stützpunkt" im AT hat. Was zum Antijudaismus geführt hat, kann hier auch in einer Diskriminierung des Islams, in einer anti-islamischen Stimmung resultieren.[10] Schon deswegen empfiehlt es sich, große Teile des ATs nicht so ohne weiteres als „Marginal"- oder „Problemtexte" aufzugeben.

Zweitens: Bevor wir uns nun einzelnen „Gewalttexten" im AT nähern, um in Hinsicht auf das atl. Gottesbild einige Erklärungen zu versuchen, müssen wir noch genauer definieren, was unter dem Begriff *„Gewalt"* zu verstehen ist. In der deutschen Sprache wird „Gewalt" als Gesamtphänomen in nur einem *einzigen* Begriff zusammengefasst, d. h. es wird nicht differenziert wie im Lateinischen (und z. B. dem Englischen) zwischen *„violentia"* (*„violence"*) als repressiver, Zwang anwendender Gewalt, und *„potestas"* (*„power"*) als legitimer Herrschergewalt („Exekutive"). An dieser begrifflichen Unterscheidung lässt sich ablesen, dass „Gewalt", auch wenn sie vorwiegend negativ besetzt ist, *nicht unbedingt negativ*, abträglich oder schädlich sein muss. Natürlich stellt sie, bzw. ihre Anwendung immer ein ethisches Problem dar. Das zeigt sich an den allermeisten utopischen Gesellschaftsentwürfen seit der Antike[11], in denen auch

[10] Die gegenwärtige Situation der Muslime in der BRD und in den EU-Staaten ist immer noch mitgeprägt von Misstrauen, Ressentiments, Ängsten und Schwierigkeiten der Integration. Ereignisse, Orte und Daten wie der 11. September 2001 (New York), Bali, Casablanca, Madrid, London, Paris wirken immer noch nach und lassen die Menschen hierzulande fragen: STERN: „Geheimnis Islam – Ist ihre Religion für uns gefährlich?" (04/10/ 2001); Spiegel special: „Allahs blutiges Land" (2/2003); WELT: „Ich will angreifen und töten!" (über die Hamas und Hisbollah حزب الله = *Ḥizbu 'llāh* [„Partei Gottes"]; 22/07/2006); Rheinischer Merkur: „Grausam und intolerant – archaische Rechtsprechung setzt sich in Afrika und Asien durch. Vor den Gerichten gilt ein Leben nicht viel." (07/05/2009), etc. Im Internet geistern Webseiten, die mit dem Slogan „Gib *Islam* keine Chance" sich verbal und ikonographisch dem Slogan „Gib *Aids* keine Chance" angleichen. Das entspricht „*Stürmer*-Niveau".

[11] Schon in der Bibel selbst (vgl. Jes. 2, 4; Mi. 4, 3); Solon, Platon, Aristoteles, Thomas Morus, G. W. F. Hegel, Karl Marx, etc.; vgl. Ernst BLOCH, Das Prinzip Hoffnung, stw 554, suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1986, Kapitel 36, S. 547-729.

die legitime „Herrschergewalt" immer nur als eine *vorübergehende*, möglichst bald zu überwindende Instanz angesehen wird. Angesichts der eingangs aufgelisteten „Gott-und-Gewalt-Verben" kann in unserem Zusammenhang nur die Kategorie der *„violentia"* gemeint sein. Jan Philipp Reemtsma hat hier drei Typen von Gewalt, bzw. „Gewalttätigkeit" unterschieden[12]: a) die [*dis*]*lozierende* Gewalt, die einen anderen Körper entfernt, weil er der Verfolgung eigener Interessen im Wege steht (bei Deportation, Mord und Krieg), b) die *raptive* Gewalt, die sich des anderen Körpers bemächtigt, um ihn für seine Zwecke auszubeuten (Sklaverei und alle Formen von sexueller Gewalt), c) die *autotelische* Gewalt, deren Ziel das Lust- und Machtgefühl bei Anwendung von Gewalt ist (bei aller physischen wie psychischen Qual und Folterung). Erich Fromm, Anatomie der menschlichen Destruktivität, sieht den Kern der Gewalttätigkeit in der „bösartigen Aggression", in „Grausamkeit und Destruktivität", welche die Minimalforderungen des menschlichen Gewissens verletzen.[13] Ein bekanntes Beispiel hierfür ist der Vers 9 des 137. Psalms (eines Rache- oder Feindpsalms): „Wohl dem, der deine jungen Kinder nimmt und sie am Felsen zerschmettert!" Dieser Vers wäre wohl in dieser Weise nicht formuliert und in den Psalter aufgenommen worden, wenn er sich für den Beter wie für die Sammler und Tradenten des Psalters nicht irgendwie mit einem dahinter stehenden Gottesbildnis hätte vereinbaren lassen. Die Hintergründe dafür aufzuklären, lohnt sich also für unseren Umgang mit der Bibel durchaus. Wir kommen damit auf das atl. Gottesbild zu sprechen.

II. Grundsätzliches zum „Gottesbild" im AT

Wenn wir im Folgenden immer wieder von dem hinter den atl. Gewalttexten zu Tage tretenden *„Gottesbild im AT"* sprechen, insbesondere von seinen heute als abgründig und „grenzwertig" empfundenen Seiten, dann müssen wir, um nicht über Gebühr zu vereinfachen, verschiedene Dinge im Auge behalten. Erstens: Die altorienta-

[12] Vgl. Jan Philipp REEMTSMA: Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne, Hamburg, 2008.

[13] Erich FROMM, „Anatomie der menschlichen Destruktivität", rororo 7052, Reinbek bei Hamburg, 1983, S. 305 ff.

lischen Gesellschaften sind religiös definierte Zivilisationen, in denen das Gottesbild eine tragende politische Relevanz besitzt, von der diese Gemeinwesen ihren Daseinszweck (*raison d'être),* Zusammenhalt und Mobilisierung, Ehre und Selbstachtung beziehen. Zweitens: Was und wie und wer Gott *„ist"*, wird überhaupt erst sprachlich, metaphorisch geschaffen, beruht auf menschlicher Darstellung und Deutung, auf gedanklicher Konstruktion, die niemals in der „Privatsprache" einer vollständig autonomen, nirgendwo angebundenen Epochalstruktur formuliert wird[14], sondern sich von der Mitwelt als „Gesprächspartner" immer auch *mitformulieren* lässt. Biblische Gottesbilder sind Sprachbilder, zu denen die Umwelt Israels in starkem Maß beigetragen hat. Viele atl. Texte mit den ihnen inhärenten Gottesbildern erschließen sich in ihrer spezifischen Akzentsetzung und Bedeutung erst, wenn sie auf dem Hintergrund altorientalischer Bezugstexte gelesen werden. Daher ist zu vermuten, dass auch das *gewalthafte* Gottesbild des ATs erheblich durch die Verflechtung Israels mit der altorientalischen Kultur zustande gekommen ist.

Das lässt sich überzeugend nachweisen z. B. an den in das israelitische Erzählgut eingeflossenen Mythen der altorientalischen Mitwelt. So ist etwa die Entstehung der extrem gewalthaften biblischen Sintflutgeschichte (Gen. 6-8) nicht denkbar ohne die Tafel XI des mesopotamischen Gilgamesch-Epos'.[15] Auch die Geschichte der „Opferung" (oder besser der ʿAqēdāh, „Fesselung") Isaaks (Gen. 22, 1-14), die zunächst den Gottgehorsam über die Menschenliebe stellt[16], ist nicht verstehbar ohne die aus der mittelmeerischen Tradition bekannten Geschichten von der Ablösung des Menschenopfers durch ein Tieropfer (Gen. 22, 13).[17] In beiden genannten Traditionen erscheint Yhwh zunächst als eminent gewalttätig und grausam, wenn-

[14] Vgl. Ludwig WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, in: Ders., Werkausgabe, Bd. I, Frankfurt a. M., 1995, S. 356 ff.

[15] Hartmut SCHMÖKEL, Das Gilgamesch-Epos, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln, 1989, S. 95 ff.

[16] Friedrich E. DOBBERAHN, Gedanken im Widerstand gegen Gen. 22, 1-14, in: M. Buck / H. Holtz / U. Schoenborn (Hg.), Brücken bauen, Festschrift Wolfgang Günther, Vision Mission, Beiheft 4, Hermannsburg, 2000, S. 156 f.

[17] Vgl. Iphigenie auf Tauris, siehe G. SCHWAB, Sagen des klassischen Altertums, Wiesbaden, 1974, S. 292 f.

gleich sich zum Schluss zeigt, dass diese abgründige Geschichte gerade um des göttlichen Sinneswandels willen erzählt worden ist. Im Verlauf unserer Untersuchung wird sich eben dieses Phänomen des *„Mitformuliertseins"* auch in anderen, noch eingehender zu besprechenden „Gewalttexten" des ATs zeigen.[18]

Für dieses „Mitformuliertsein" ist weiterhin immer auch eine besondere *Motivationslage* entscheidend gewesen, die uns ebenso noch genauer beschäftigen muss; denn es ist evident, dass der atl. Yhwh-Glaube immer auch eine *selektive* Adaptation des altorientalischen Traditionsgutes vollzogen hat; der Yhwh-Glaube hat sich bestimmte altorientalische Aussagen über Gott angeeignet, er hat bestimmte Traditionen assimilierend umgedeutet und neu akzentuiert, viele andere Überlieferungen aber auch als mit seinen eigenen Kernaussagen unvereinbar abgewehrt. Daher ist immer zu fragen, *warum* diese oder jene Tradition aus dem altorientalischen Umfeld Israels Eingang in das atl. Gottesbild gefunden hat. Das führt zu der hier für unser Thema wesentlichen Frage: *Warum und wieso*, aufgrund welcher äußeren und inneren Umstände und Entwicklungen kam es in Israel zu diesen *gewaltbeladenen*, *auch* an die Vorstellungen der altorientalischen Umwelt anknüpfenden Gottesbildern? Wir werden das zu erörtern haben.

Diesen wichtigen Gedanken der tragenden politischen Relevanz des Gottesbildes sowie seines „Mitformuliertseins" durch kulturelle Einflüsse müssen wir hier noch ein wenig weiterführen. In dem selektiven Adaptationsprozess altorientalischer Gottesbilder hat der yahwistische *Monotheismus* noch eine ganz besondere Rolle gespielt. Yhwh integriert in seinem Eingott-Status nicht nur die positiv aufbauenden Aspekte einer Schöpfergottheit wie El in Ugarit oder einer die allgemeine Rechtsordnung gewährleistenden Gottheit wie Šamaš in Babylonien, sondern auch Charakteristika der zerstöre-

[18] So verbergen sich auch hinter den Erzählungen wie Gen. 32, 24 ff und Ex. 4, 24 ff, in denen Yhwh wie ein mordlustiges Nachtgespenst über Jakob und Mose herfällt, uralte Lokalmythen; vgl. Hermann GUNKEL, Das Märchen im Alten Testament, Religionsgeschichtliche Volksbücher II, 23-26, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1921, S. 66 ff; DERS., Genesis, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969, S. 360 f; Claus WESTERMANN, Genesis, Kapitel 12-36, BKAT I, 2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1981, S. 627 ff; Werner H. SCHMIDT, Exodus 1, 1-6, 30, BKAT II, 1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1988, S. 223.

rischen mesopotamischen Gottheit Erra-Nergal (Pest und Krieg), des jungen, aggressiven Baʿal in Ugarit, bzw. Marduk in Babylonien, oder aber der kriegerischen Inanna-Ištar in Mesopotamien.[19] So entsteht in Israel unter dem kulturellen Einfluss der altorientalischen Umwelt Yhwh als eine *„janusköpfige"* Gottheit, die antagonistische Züge in sich vereinigt (vgl. Deut. 32,39; Jes. 45,7; Hos. 6,1f; Am. 3,6) und dadurch widersprüchlich, ja eigentümlich „zerrissen" erscheint – so wie etwa in dem eindrucksvollen Vers Hos. 11,8, wo Yhwh von einem Augenblick zum anderen seinen schon mit glühendem Zorn gefassten Vernichtungsbeschluss gegen Ephraim umstößt.[20] *„Vultu mutabilis albus et ater"* = „wechselnden Antlitzes, weiß und schwarz", sagt Horaz (65-8 v. Chr.) über den göttlichen Genius.[21] C. G. Jung hat in seiner „Antwort auf Hiob" diese rätselhaften Antinomien des atl. Gottes zum Gegenstand eines ausführlichen Psychogramms gemacht.[22] Anhand von Stellen wie Hiob 9,2-32 diagnostiziert C. G.

---

[19] Vgl. Helmer RINGGREN, Israelitische Religion (RM 26), W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1963, S. 64ff; DERS., Die Religionen des Alten Orients, ATD E S, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, S. 72ff. 121. 122ff. 126. 132ff. 138. 201ff; G. BAUMANN, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, aaO., S. 20ff.

[20] Vgl. auch das „Vielleicht" des Amos (Am. 5, 15), das meist als nicht authentisch von Amos selbst, sondern als sekundäre Hinzufügung erklärt wird; vgl. Hans Walter WOLFF, Dodekapropheton 2, Joel Amos, BKAT XIV, 2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1985, S. 295; anders Henning Graf REVENTLOW, Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments, BEvTh 58, Chr. Kaiser Verlag, München, 1971, S. 52.

[21] Q. Horati Flacci Epistularum Liber Secundus, II (an Julius Florus), Zeile 189; der ganze Passus (Zeilen 183-189) lautet nach der Übersetzung von Johann Heinrich Voß: „Warum einer der Brüder, herumgehn, spielen, gesalbt sein, / vorzieh' allem Ertrag' herodischer Palmen; der andere, / reich und stets unruhig, vom tagenden Lichte zum Abend / rauhbewaldete Felder mit Flamm' und Eisen bezähme; / weiß der Genius nur, der den Einguß lenkt des Geburtssterns, / waltender Gott der Menschennatur, absterbend für jedes / einzelne Haupt, *an Gebärde veränderlich, freundlich und düster*."

[22] Carl Gustav JUNG, Antwort auf Hiob, Walter-Verlag, Olten u. Freiburg i. Brsg., 1978, S. 11 ff. Gott bringt die Guten zusammen mit den Bösen um (vgl. Dtn. 30, 15; Jes. 45, 7; Hes. 18, 25; Klagel. 3, 38; Zeph. 1, 12); er hält sich verborgen, wo er offenbar sein (Dtn. 31, 17f; Jes. 45, 15), er schweigt, wo er reden sollte (Ps. 74, 9; 1. Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41); er erfüllt seine Verheißungen nicht (Hes. 12, 22); er ist feindlich, wo er barmherzig sein sollte (Hiob 16,7-17); er schwankt zwischen Hass und Liebe, Strafwillen und Erbarmen (Hos. 11, 8f). Diese Unausgeglichenheit wird auch daran deutlich, dass Gott zugleich geliebt, angebetet und gefürch-

Jung Yhwh als „amoralische", „instabile Persönlichkeit" mit starken Affekten und maßlosen Emotionen, deren dynamische, aufbauende Schöpferkraft im Gegensatz zu seiner willkürlich aufbrausenden, zerstörerischen Macht stehe: Jung formuliert: „Ein Meer der Gnade stößt an einen glühenden Feuersee, und das Licht der Liebe überstrahlt eine dunkle Glut (*ardet non lucet*)."[23]

In der polytheistisch geprägten Umwelt des ATs kommt diese spannungsvolle, von uns heute als verwirrend empfundene Doppelnatur, Heterogenität des Gottesbildes erst gar nicht auf. Die polytheistischen wie dualistischen Religionen[24] vermögen die antagonistischen Gottesbilder strukturell dadurch aufzufangen und auszubalancieren, dass sie die abgründig-paradoxen göttlichen Aspekte – das Schöpferische, Konstruktive, Ordnungsstiftende und das hierzu Gegensätzliche, das Gewalttätige, Aggressive, Zerstörerische – auf jeweils *andere* Gottheiten delegieren. Immerhin ist noch an diesem altorientalischen Polytheismus und den dualistischen Systemen Zarathustras (630-553 v. Chr.) und Manis (216-276 n. Chr.) bemerkenswert, dass die schöpferischen, aufbauenden, ordnungsbildenden Aspekte im Pantheon hierarchisch deutlich *höher* angesiedelt sind als die gewalttätigen, aggressiven, destruktiven.[25] Das erklärt vielleicht auch, warum bei dem biblischen Ringen um ein monistisches Gottesbild (vgl. Joh. 1,17)[26] schon im AT der Gnadenwillen Yhwhs letztlich über seinen Strafwillen die Oberhand gewinnt.[27]

---

tet sein will. Keine der beiden Seiten hat die Kraft, die andere zu zähmen oder wirksam zu kontrollieren. Im Gegenteil: die Ausbrüche nach beiden Seiten erscheinen unaufhaltsam.

[23] C. G. JUNG, ebda., S. 102; vgl. Karl BARTHS Kritik in Ders., Kirchliche Dogmatik, Bd. IV, 3, tvz, Zürich, 1959, S. 444.

[24] Zarathustra, Mani, die meisten gnostischen Systeme außer dem valentinianischen.

[25] Gerlinde BAUMANN, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, aaO., S. 22.

[26] Vgl. Emil BRUNNER, Wahrheit als Begegnung, tvz, Zürich / Stuttgart 1963, S. 153 ff.

[27] Vgl. die Theologie des „Neuen Bundes" bei Jeremia und Hesekiel; vgl. Jer. 31, 31-34 (vgl. auch Jer. 32, 37-41); Hes. 11, 19; 18, 31; 36, 26f; 39, 29. In diesen Zusammenhang gehört auch Hes. 37, 1-14.

III. Annäherung an Gewalttexte im AT

Wir kommen nun zu einzelnen „Gewalttexten" des ATs. Im Rahmen dieses Vortrags können wir uns nicht mit allen Kategorien dieser „Gewalttexte" und mit den von ihnen artikulierten, aggressiven Gottesbildern befassen. Die Palette der atl. „Gewalttexte", in denen Yhwh eine Rolle spielt, reicht von seinem Kampf gegen mythische Wesen (wie den Chaosdrachen; vgl. Hi. 7,12; 9,13; 26,12; Ps. 74,13f; 89,11; Jes. 27,1; 51,9ff), gegen weibliche Personifikationen der Untreue ihm gegenüber (wie gegen Ohola und Oholiba, Hes. 23; vgl. Hes. 16; Hos. 1-3), seinem gewalttätigen Eingreifen als Weltenrichter (z. B. Nah. 1,2-8; Jes. 24-27), bis hin zu seinen unbegreiflichen Attacken gegen exemplarisch Fromme und Gesetzestreue (wie gegen Hiob; vgl. Hi. 6,4; 7,12ff; 9,22f; 10,2f; 14,19f; 16,11ff; 19,6ff; 27,2; 30,11.20ff).[28] Gezwungenermaßen müssen wir eine Auswahl treffen. Besondere Aktualität haben in der Diskussion um die „Gewalttexte der Bibel" seit dem 11/09/2001, dem als „Heiligen Krieg" (*Ǧihād*)[29]

---

[28] Teilweise eingehend besprochen von G. BAUMANN, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, aaO., S. 99ff. 110ff. 126ff. 138ff.

[29] Das Wort *Ǧihād* bedeutet wörtlich „Anstrengung", „Kampf" und ist ein Verbalsubstantiv der arabischen Verbwurzel √ǧhd III.: *ǧāhada* = „sich bemühen", „anstrengen", „kämpfen", im Qur'ān häufig in der Wendung *ǧāhada fi sabīl allāh* = „sich mühen auf dem Weg Gottes", „für Gott kämpfen". *Al-ǧihād fi sabīl allāh* ist daher der religiös legitimierte Kampf, der „Kampf für Gott"; vgl. Hartmut BOBZIN, Der Koran neu übertragen, C. H. Beck, München, 2010, S. 789; in mekkanischer Zeit zunächst noch das Ringen um neue Anhänger; vgl. Tilman NAGEL, Mohammed – Leben und Legende, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München, 2008, S. 387; vgl. Sura 29, 8; 31, 15; etc. Damit schließt der Terminus Ǧihād *alle* möglichen Handlungen ein, die entweder der Verteidigung oder der Förderung der islamischen Sache dienen. Nach einem Ḥadīṯ unterscheidet man zwischen zwei Formen des Ǧihād: den „größeren" (*al-ǧihād al-akbar*) und den „kleineren" (*al-ǧihād al-aṣġar*). Der größere Ǧihād heißt auch *ǧihād al-nafs* (= „Ǧihād der Seele") und bezeichnet den inneren, geistigen Kampf des Einzelnen gegen die niedrigen Regungen der menschlichen Psyche, gegen Laster, Leidenschaften und Unwissenheit. Die meisten Muslime verstehen unter Ǧihād den Einsatz für eine gute Sache, vor allem wenn damit Entbehrungen verbunden sind. Die meisten muslimischen Autoren der Gegenwart halten nur den *defensiven* Charakter des „kleineren Ǧihāds" als sozusagen „gerechten Krieg" für erlaubt. Keinesfalls kann jeder Krieg, nicht einmal irgendeine bewaffnete Aktion mit dem Risiko oder dem „privatisierenden" Ziel der Selbstaufopferung (das Selbstmordattentat als „Abkürzungsweg" ins Paradies) als Ǧihād bezeichnet werden; vgl. Adel Theodor

apostrophierten Anschlag auf das New Yorker World-Trade-Center, auch die atl. Berichte zum sog. *„Heiligen Krieg"* gewonnen. Erich Fromm hat gerade die Gewalt dieser sog. „Heiligen Kriege" als besonders ins Auge fallende, „hemmungslose und unmenschliche Destruktivität" bezeichnet.[30] Daher wollen wir uns im Folgenden zunächst nur mit *dieser* atl. Textgruppe aus dem Josua- und Richterbuch beschäftigen, bevor wir zum Schluss auch noch auf andere Texte zu sprechen kommen. Vor allem in den „Landnahme"-Geschichten des Josua- und Richterbuches ist von dieser rohen, bestialischen Gewalt „heiliger Kriege", militärischer Unternehmungen und „ethnischer Säuberungen" die Rede, mit denen die Stämme Israels Palästina okkupiert hätten (Jos. 1,2ff.11.15; 7,14ff; 9,24; 10,12f. 42; 14,2; 18,8ff; 24,13). Wir konzentrieren uns im Folgenden zunächst auf diese Texte.

Schauen wir uns diesen „Heiligen Krieg" im AT, um eine konkretere Vorstellung zu gewinnen, einmal genauer an! Die Phasen des „Heiligen" Krieges, per definitionem eigentlich eines Defensivkrieges[31], waren offenbar eingebettet in eine feste Abfolge von Riten und liefen – nach einer im Ganzen immer noch wegweisenden Untersuchung des Alttestamentlers Gerhard v. Rad – nach folgendem Schema ab[32]: Das Aufgebot, zusammengerufen durch einen von Yhwh „erweckten" Charismatiker („Richter"), erfolgte durch ein Signal des auch im Kult gebräuchlichen Widderhorns (Šōfār; Ri. 3,27; 6,34; 1. Sam. 13,3) oder durch die sehr archaisch anmutende

---

KHOURY, Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg?, GTB Sachbuch 789, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1991; wichtiges Korreferat dazu: T. NAGEL, Mohammed – Leben und Legende, aaO., S. 265ff. 383ff. 859ff. 942f. 949ff.

[30] E. FROMM, Anatomie der menschlichen Destruktivität, aaO., S. 189.

[31] Eine Definition, die von der späteren kriegsideologischen und politischen Entwicklung (s. u.) natürlich unterhöhlt wurde; vgl. Gerhard v. RAD, Der Heilige Krieg im alten Israel, AThANT 20, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969, S. 26; vgl. auch Wolfram v. SODEN, Die Assyrer und der Krieg, in: Irāq 25, British School of Archaeology in Irāq, London, 1963, S. 133 ff.

[32] Vgl. schon Max WEBER, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. III, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1976, S. 99 ff; G. v. RAD, Der Heilige Krieg im alten Israel, aaO., S. 6 ff; Fritz STOLZ, Jahwehs und Israels Kriege – Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des Alten Israels, AThANT 60, tvz, Zürich, 1972, S. 17 ff; vgl. Manfred WEIPPERT, „Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien, in: ZAW 84, W. de Gruyter, Berlin / New York, 1972, S. 466 ff.

Aussendung zerstückten Fleisches (Ri. 19,29; 20,6; 1. Sam. 11,7)[33] an die Stämme Israels, die in einem sakralen Stämmebund föderalistisch organisiert waren. Die daraufhin im Lager zusammenströmenden freien Bauern mussten rituell rein sein, da Yhwh im Lager als anwesend gedacht war (Deut. 23,14). Männer und Waffen wurden geweiht (Jos. 3,5; 1. Sam. 21,6). Die Truppen hießen demgemäß „Volk Yhwhs" (Ri. 5,11.13; 20,2). Vor der Schlacht legte man Gelübde ab (Num. 21,2; Ri. 11,36; 1. Sam. 14,24); Opfer wurden dargebracht (1. Sam. 7,9; 13,9f.12); der Wille Yhwhs wurde durch Ordal erforscht (Ri. 20,23.27; 1. Sam. 7,9; 14,8ff)[34]; die Antwort, falls sie positiv ausfiel, wurde mit der Formel „Yhwh hat die Feinde in eure Hand gegeben" dem Heer mitgeteilt (Jos. 2,24; 6,2.16; 8,1.18; u. ö.; Ri. 3,28; 4,7.14; 7,9.15; u. ö.; 1. Sam. 14,12; 17,46; 23,4; u. ö.). Für den Kampf rüstete man sich „vor Yhwh" (Num. 32,20ff. 27. 29. 32; Jos. 4,13). Der Kampf selbst wurde mit dem Kriegsgeschrei eröffnet (vgl. Ri. 7,20: „Schwert Yhwhs und Gideons!"), dessen terminus technicus *t^{e}rū'āh* (Jos. 6,5; 1. Sam. 17,20.52) sonst auch eine liturgische Bedeutung hatte (beim Neujahrsfest, Lev. 23,24; am Versöhnungstag, Lev. 25,9; beim Opfer, Ps. 27,6; bei der Überführung der Lade Yhwhs nach Jerusalem durch David, 2. Sam. 6,15; etc.).

Den Höhepunkt nach siegreichem Ausgang der Schlacht bildete dann das, was in höchstem Maße unser „Unbehagen und Unverständnis" hervorruft: die kultische Übereignung, d. h. die Opferung bisweilen der gesamten Beute an Yhwh. In den einschlägigen Texten zum „Heiligen Krieg in Israel" taucht hier immer wieder ein spezieller *Terminus technicus* auf, den man mit der geistigen Grundstruktur sog. „Opfergesellschaften"[35] zusammenbringen möchte: das ist der Begriff des *„Ḥēräm"* – zu Deutsch: „Bann" oder „Vernichtungs-

[33] Wie aus 1. Sam. 11, 7 hervorgeht, offenbar ein Fluchritus für den Fall der Ablehnung der Heeresfolge; vgl. M. WEIPPERT, „Heiliger Krieg" in Assyrien und Israel, aaO., S. 469 f, wo von dem herumgeschickten Leichnam eines Hingerichteten die Rede ist.

[34] Vgl. M. WEIPPERT, ebda., S. 470 ff.

[35] Tzvetan TODOROV, Die Eroberung Amerikas – das Problem des Anderen, es 1213, Frankfurt / M., 1998, S. 174ff, unterscheidet hier zwischen den „Opfer-" (Azteken) und „Massakergesellschaften" (Spanier); vgl. auch Herfried MÜNKLER, Die neuen Kriege, bpb, Schriftenreihe Band 387, Reinbek bei Hamburg, 2002, S. 131ff. 200ff, zu den modernen „Massakergesellschaften"; vgl. auch Mel GIBSONS Film „Apocalypto", 2006.

weihe".[36] Unter diesem „Bann" verstand man die „Weihung", Tabuisierung, und das heißt: die Opferung alles Lebendigen als Kriegsbeute an Gott. Als „Banngut" oder „Gebanntes" (Lev. 27,28f; Jos. 6,18; 7,1.12f; 1. Sam. 15,21), d. h. also als *Objekt* des „Kriegs-Ḥēräms" werden die Bevölkerung Kanaans (Num. 21,2f; Jos. 6,17.21; 8,26; 9,24; 10,1.28ff u. ö.) genannt, Sichon und Og (Deut. 2,34; 3,6; Jos. 2,10), die Amalekiter (1. Sam. 15), etc. oder auch Teile Israels selbst, die Yhwh untreu geworden waren (Deut. 13,16; Ri. 21,11). Die geschilderten Massenexekutionen erfüllen mithin den Tatbestand des „Genozids" und der „ethnischen Säuberung". In mehreren Texten werden infolge dieser „Tabuerklärung" nicht nur Menschen, sondern nicht selten auch das Vieh der völligen Vernichtung preisgegeben; in Jos. 6,21 heißt es unmissverständlich: „Sie vollstreckten den *Bann* an allem, was in der Stadt war, mit der Schärfe des Schwertes, an Mann und Frau, jung und alt, Rindern, Schafen und Eseln" (vgl. a. 1. Sam. 15,3; etc.). Auch der jeweilige Baumbestand, sowie die gesamte übrige Kriegsbeute konnte dem Ḥēräm verfallen (Deut. 13,16f; Jos. 6,21ff).[37] Edelmetalle wie Gold und Silber gingen – wohl

---

[36] Vgl. C. H. W. BREKELMANS, in: Ernst Jenni / Claus Westermann (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum AT, Bd. I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2004, Sp. 635ff; vgl. F. STOLZ, Jahwes und Israels Kriege, aaO., S. 154ff. Ḥēräm als gemeinsemitische Wurzel scheint allgemein *„Abtrennung"* (meist vom Profanen) zu bedeuten, so z. B. auch im Arabischen: حرم, *ḥaram*, „unverletzlich, heilig, Geheiligtes, geheiligter Besitz, Ehefrau, Gattin, Heiligtum" (vgl. Hans Wehr, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1968, S. 155a), daher auch حريم, *ḥarīm*, „geheiligter, unverletzlicher Ort, Harem" (H. WEHR, ebda., S. 155b). Im Judentum ist *„Ḥēräm"* auch der Ausschluss aus der Synagoge, „excommunicatio" (vgl. Jacob LEVY, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, Bd. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963, S. 111b); vgl. auch russisch: Храм = „Tempel", etc.

[37] Man kann hier verweisen auf Num. 21, 2f, wo die Ausführung des „Ḥēräms" Folge eines Gelübdes ist, ferner auf den Ausdruck *„kālīl l^{e}yhwh"* = „Ganzopfer für Yhwh" (Deut. 13, 17; 33, 10) und auf *„hyh ḥēräm l^{e}yhwh"* = „zum Bann für Yhwh verfallen sein" (Jos. 6, 17). Interessant ist, dass in Jos. 7 (in der Geschichte von „Achans Diebstahl") sich jemand am „Ḥēräm" = „Banngut" vergreift und deswegen selbst getötet werden muss (Jos. 6, 17f; 7, 1.11-13.15). Daran wird deutlich, dass nach den Gesetzen des „Heiligen" Krieges das „Gebannte" ausschließlich Yhwh gehört und dass jede Verletzung seines Eigentumsrechtes den Tod nach sich zieht; C. H. W. BREKELMANS, in: Ernst Jenni / Claus Westermann (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum AT, Bd. I, aaO., Sp. 637.

durch Einschmelzung – in den Schatz Gottes ein (Jos. 6,19.24; 2. Sam. 8,11). Als letzter Akt des „Heiligen Krieges" erfolgte dann die Entlassung der Krieger mit dem Ruf „Zu deinen Zelten, Israel!" (2. Sam. 20,1; 1. Kön. 22,36; vgl. Ri. 20,8; 1. Sam. 4,10; 2. Sam. 18,17; 20,22; 1. Kön. 12,16; 2. Kön. 8,21; 14,12).

Die von G. v. Rad u. a. analysierten Texte lassen also keinen Zweifel über das hier zum Ausdruck kommende atl. *Gottesbild* zu. Die Gewaltsamkeiten dieser „Heiligen Kriege" sind nicht als Ausbrüche unkontrollierter Leidenschaften von zusammengewürfelten Landsknechten oder als willkürliche, „bluttriefende Barbarensitten"[38] zu verstehen, sondern gründen sich – schlimmer noch – ganz offenbar auf einen Befehl *Yhwhs* selbst. Der Kriegs-Ḥēräm wird demgemäß noch in den deuteronomistischen Gesetzestexten des 7. Jahrhunderts v. Chr. als ein Gebot vorgeschrieben (Deut. 7,2; 13,15ff; 20,16f). Das Heer des Stämmebundes zog *mit Yhwh* als dem eigentlichen Heerführer an der Spitze dem Feind entgegen; den Sieg brachte daher – so der dahinter stehende Glaube – nicht die geschickte militärische Strategie oder die bessere Bewaffnung und überlegene Stärke des Heeres (vgl. Ri. 7,1ff; 1. Sam. 14,6; 17,45.47), sondern der *von Yhwh als Kriegsgott* selbst ausgehende Gottesschrecken, der die Feinde in Panik versetzte (Jos. 2,9.24; 5,1; 10,2.10f; 11,20; Ri. 4,15; 7,22; 1. Sam. 5,11; 7,10; 14,15.20; u. ö.).[39] Die rituelle Opfer-Übereignung der bisweilen sogar gesamten Beute *an Yhwh* – einschließlich der Säuglinge, Kinder, Frauen und Männern jeden Alters – entsprang damit keiner besonderen Orientierung an persönlicher Grausamkeit, sondern trug dieser Kriegsideologie Rechnung, dass Yhwh als der eigentliche Heerführer und Sieger galt (Jos. 23,10). Der „Holocaust" der Kriegsbeute stand dem Heerführer Yhwh als legitimer Anteil zu.

Eine solche, wie es sich anhört, im Endergebnis extrem aggressive, blutdürstende Kriegsführung ruft natürlich unser Unverständnis, Unbehagen und unseren Abscheu hervor, selbst wenn von Seiten der historisch-kritischen Forschung nun durchaus eine Reihe

---

[38] Gerd LÜDEMANN, Die Bibel historisch-kritisch lesen, in: Axel Denecke (Hg.), Die Bibel hat viele Gesichter – Annäherungen an die Heilige Schrift, Radius-Verlag, Stuttgart, 1997, S. 13.

[39] Vgl. M. WEIPPERT, „Heiliger Krieg" in Assyrien und Israel, aaO., S. 478 ff.

von erheblichen, den Sachverhalt deutlich abmildernden Abstrichen zu machen ist.

Schon G. v. Rad hat festgestellt, dass der „Heilige Krieg" mit seinem Kriegs-Ḥēräm, wie er vor allem im Josuabuch geschildert wird, historisch „nie vollkommen in Erscheinung getreten" ist.[40] Diese Feststellung ergibt sich gleich unter drei Gesichtspunkten: dem der *Archäologie*, der *Soziologie* und der *Literarkritik*.

a) Nach *archäologischen* Erkenntnissen lagen Jericho (Jos. 6) und Ai (Jos. 7-8) schon in Schutt und Asche, bevor prä-israelitische Gruppen nach Mittelpalästina eindrangen.[41] Die 115 von dem israelischen Archäologen Israel Finkelstein untersuchten frühen Besiedlungsspuren im mittelpalästinischen Bergland (wie z. B. bei *'Izbet Ṣarṭah*)[42] zeigen außerdem, dass sich die Landnahme der prä-israelitischen Gruppen – abgesehen von der Eroberung einzelner fester Siedlungspunkte zum Abschluss der Sesshaftwerdung – durchweg als ein friedlicher „Infiltrationsprozess" vollzog.[43]

---

[40] G. v. RAD, Der Heilige Krieg im alten Israel, aaO., S. 29.

[41] Albrecht ALT, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels, Bd. I, C. H. Beck, München, 1968, S. 185f; Hans Heinrich SCHMID, Die Steine und das Wort – Fug und Unfug biblischer Archäologie, tvz, Zürich, 1975, S. 160 ff; H. Helga WEIPPERT, Palästina in vorhellenistischer Zeit, Handbuch der Archäologie, Vorderasien II, Bd. 1, C. H. Beck, München, 1988, S. 181. 197ff. 267ff. 353ff.

[42] Nach Israel FINKELSTEIN, The Archaeology of the Israelite Settlement, Israel Exploration Society, Jerusalem, 1988, S. 123. 139ff. 179ff. 187ff. 306ff ist die israelitische Landnahme als zumeist friedliche Wiederbesiedlung in Mittelpalästina hauptsächlich von ehemals ansässig gewesenen Bevölkerungselementen anzusehen; vgl. Friedrich E. DOBBERAHN / Armin A. HOLLAS, Revolta ou Ressedentarização? Reflexões arqueológicas sobre a História do Israel pré-estatal, in: Estudos Teológicos 31, EST, Editora Sinodal, São Leopoldo-RS, 1991 [3], S. 239 ff; Friedrich E. DOBBERAHN, Reflexões arqueológicas sobre a Sedentarização das Tribos de Israel: Israel Finkelstein e a Conseqüências, in: Boletim Teológico 15, FTLA, Porto Alegre-RS, 1991, S. 41 ff; DERS., Recensão, in: Estudos Bíblicos 34, Vozes, Petrópolis, 1992, S. 80 ff.

[43] Albrecht ALT, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels, Bd. I, C. H. Beck, München, 1968, S. 126 ff. 137 ff.139 ff; G. v. RAD, Der Heilige Krieg im alten Israel, aaO., S. 15 ff; Winfried THIEL, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1987, S. 36 f.

b) Unter *soziologischer* Perspektive hat sich anhand einer Reihe von außerbiblischen Belegen[44] ergeben, dass ein solcher Kriegs-Ḥēräm, in der Regel nur von kleineren, nicht allzu wehrhaften, instabilen Gruppierungen, bzw. Gemeinwesen unter besonderen existentiellen Bedrohungen praktiziert wurde.[45] Die Ausrufung eines Kriegs-Ḥēräms verfolgte zwei Absichten: die religiöse Solidarisierung im Krieg erhöhte die Durchsetzungsfähigkeit der jeweiligen Gruppe; zugleich sollten mit der Weihung der Kriegsbeute die Götter im höchsten Maße zur Hilfeleistung engagiert werden.[46] Hierbei fällt auf, dass aufgrund der mangelnden Ressourcen dieser Gruppierungen keineswegs immer die gesamte Kriegsbeute einschließlich aller Gefangenen der jeweiligen Gottheit „geweiht", sondern größtenteils für die eigenen Zwecke geplündert wurde[47]; Deut. 20,14 zufolge wurden Frauen und Kinder in die Sklaverei geführt. Nach der Etablierung des Königtums in Israel scheint der Kriegs-Ḥēräm dann überhaupt verschwunden zu sein.[48] Bemerkenswert ist noch, dass

---

[44] F. STOLZ, Jahwehs und Israels Kriege, aaO., S. 172 ff; Stolz weist hierzu auch auf solche Kriegsbräuche arabischer Stämme noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts hin.

[45] Auf einen solchen prekären soziologischen Status der israelitischen Stämmegemeinschaft deuten Belege wie Ri. 1, 21.27.29-34, ebenso auch die Parallelen von Ri. 1, 21 = Jos. 15, 63; Ri. 1, 29 = Jos. 16, 10; Ri. 1, 27-28 = Jos. 17, 11-13; Ri. 1, 34-35 = Jos. 19, 47 hin. Auf mangelnden Territorialbesitz, geringe Bevölkerungszahl und eingeschränkte Wehrhaftigkeit verweisen neben der Merneptaḥ-Stele (1224-1204 v. Chr.; Zeile 26ff: *ysyri'r* [T14, A1] *fk.t bn prt.f* = „Israel ist elend und hat kein Saatkorn"), der Nachricht zum Frondienst Issakars (= „Lohnarbeiter") in Gen. 49, 14f und im ʿAmārna-Text EA 365 (vgl. A. ALT, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. III, C. H. Beck, München, 1968, S. 174; Friedrich E. DOBBERAHN, Reflexões arqueológicas sobre a Sedentarização das Tribos de Israel: Israel Finkelstein e a Conseqüências, aaO., S. 47 ff) auch die Landverheißungen (Gen. 12, 7; 13, 14ff. 17; 15, 7-21; 17, 8; 24, 7; 26, 3f; 28, 4.13; 35, 12; etc.), Nachkommensverheißungen (Gen. 12, 1-3; 13, 16; 15, 5; 16, 10; 17, 5f.16.20; 18, 18; etc.) und Beistandsverheißungen (Gen. 26, 3.24; 28, 15; 31, 3; 32, 10; 46, 3; etc.) an die Erzvätergruppen.

[46] Ebda., S. 192 ff stellt F. STOLZ das exemplarisch für die Mēšaʿ-Stele (KAI 181, 14ff) heraus.

[47] Vgl. z. B. Deut. 2,35; 3,7; 20,19f; Jos. 8,27; 11,14; 1. Sam. 15,21.

[48] In konservativen prophetischen Kreisen (neben 1. Sam. 15 vgl. 1. Kön. 20, 42) hat man noch daran festgehalten. Ḥēräm (hifʿīl) wird daher schließlich zum profanen Ausdruck für „völlig vernichten"; vgl. 2. Kön. 19,11; Jes. 37,11; Dan. 11,44; C. H. W. BREKELMANS, in: Ernst Jenni / Claus Westermann (Hg.), Theologisches

mehrere andere Gemetzel Gideons, Abimelechs, Sauls und Davids *nicht* im Zusammenhang des „Heiligen Krieges", also nicht in der Befolgung eines göttlichen Ḥēräm-Befehls durchgeführt wurden; sie sind eher als rein machtpolitisch motivierte Vernichtungs- und Rachefeldzüge anzusehen: vgl. Ri. 8,17; 9,45 (vollständige Tötung und Verfluchung der Städte Pnuël und Sichem); 1. Sam. 22,19 (Ausrottung allen Lebens in Nob durch Saul); 2. Kön. 3,5-27 (Vernichtungsfeldzug gegen Moab; dazu s. u.); 2. Kön. 15,16 (Bestrafung der Stadt Tifsach und ihres Umlandes; besonders erwähnt wird das Aufschlitzen von Schwangeren; vgl. Am. 1,13); 2. Chr. 25,12 (das Hinabwerfen von 10.000 Gefangenen in Felsschluchten). Auch die Notizen, dass David in Edom alles Männliche erschlagen (1. Kön. 11,16) und in Moab, um den Widerstand des Feindes zu brechen, zwei Drittel der männlichen Bevölkerung abschlachten ließ (2. Sam. 8,2), sind nicht religiös durch ein Ḥērämgebot, sondern rein vernichtungsstrategisch motiviert.[49] Damit schrumpft die Anzahl der für die vorstaatliche Zeit Israels als historisch anzunehmenden Ḥēräm-Aktionen höchstens auf ganz wenige Ausnahmebeispiele unter existentieller Bedrohung zusammen.

c) Die *literarkritische Analyse* dieser kriegerischen Landnahmetexte, insbesondere des Josuabuches, hat dann erwiesen, dass diese keine „Originale" aus der Landnahmezeit Israels (ca. 12. Jahrhundert v. Chr.) sind, sondern in der uns heute vorliegenden Fassung erst aus der Zeit des Königs Josia (639-608 v. Chr.) stammen. Sie sind Jahrhunderte später nach der eigentlichen Sesshaftwerdung prä-israelitischer Bevölkerungsgruppen von dem schon oben genannten Deuteronomisten, einer Theologenschule des 7. Jahrhunderts v. Chr., überarbeitet worden. Nach neueren Erkenntnissen enthält das Josuabuch zwar aus der Frühgeschichte Israels einzelne Überlieferungen von Eroberungen fester Siedlungspunkte im mittelpalästinischen Bereich (Jos. 10,28-43; 11,10-22); wo aber vom *Ḥēräm* die Rede

Handwörterbuch zum AT, Bd. I, aaO., Sp. 638.

[49] F. STOLZ, Jahwehs und Israels Kriege, aaO., S. 155; Erich FROMM, Anatomie der menschlichen Destruktivität, aaO., S. 184 ff datiert solche grausamen Vernichtungskriege dann auch (nach V. G. CHILD, 1936) ab der städtischen Revolution im vierten und dritten Jahrtausend v. Chr.

ist, sieht dies nach einem formelhaften literarischen Zusatz aus[50], so dass – nach manchen Exegeten – auch hier in Einzelfällen die Historizität eher fraglich ist. Wie dem auch sei: feststeht erstens, dass diese Lokaltraditionen – ob nun historisch oder nicht – vom Deuteronomisten ein halbes Jahrtausend später sekundär auf Gesamtisrael übertragen wurden.[51] Den Anlass dafür bot offenbar das imperiale Kalkül des judäischen Königs Josia, der den Verfall der assyrischen Vorherrschaft im 7. Jahrhundert v. Chr. vorübergehend zur militärischen Expansion seines Machtbereichs nutzen konnte. D. h.: das in der Zeit Josias vom Deuteronomisten redigierte Josuabuch wurde als *propagandistische Rechtfertigungsschrift* der josianischen Eroberungspolitik konzipiert.[52] Da in den Partien des 2. Königsbuches (2. Kön. 22-23), in denen über die Zeit Josias berichtet wird, nichts über Bannvollstreckungen verlautbart[53], ist zweitens die Vermutung angebracht, dass im Josuabuch bloß eine antiassyrische Drohkulisse des militärisch fragilen, bloß interimsartigen josianischen Reiches aufgebaut wurde. Der meist formelhaft berichtete Ḥēräm-Vollzug in den deuteronomistisch redigierten Passagen des Josuabuches formulierte drittens das spezifische Interesse der deuteronomistischen Theologie, die Religion Israels aus jedem Synkretismus herauszuhalten (vgl. Deut. 7,2ff.24ff; 12,2f; 20,17f; vgl. Ex. 34,11ff). In den deuteronomistisch reformulierten Texten diente der Kriegs-Ḥēräm also auch als Metapher für die Beseitigung der Synkretismus-Gefahr.[54]

---

[50] Gerade diejenigen Textelemente, auf die es uns hier ankommt, klingen sehr formelhaft und könnten in Jos. 10, 28.30.32.35.37.39.40 dem Übrigen sekundär angehängt sein.

[51] Vgl. A. ALT, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, aaO., S. 137 ff; Rudolf SMEND, Zur ältesten Geschichte Israels (BEvTh 100), Chr. Kaiser, München, 1987, S. 125.

[52] Vgl. Friedrich Erich DOBBERAHN, Um Panfleto contra a „Guerra Santa" – uma Resposta a Sandro Gallazzi, aaO., S. 68. Weniger wahrscheinlich ist mir hier die Auffassung implizierter Königskritik, die auch in der vom Deuteronomisten imitierten assyrischen Kriegsterminologie nicht beabsichtigt ist.

[53] 2. Kön. 23, 20.24 bezieht sich lediglich auf die Opferung von Götzenpriestern; vgl. Ex. 22, 20.

[54] Ḥēräm wird dann als Terminus für die Todesstrafe gebraucht, die besonders bei Untreue gegen die Yhwh-Religion angewendet wird. Wenn diese Strafe ausgesprochen wird, war jeder Loskauf ausgeschlossen (Lev. 27, 29); der Schuldige war Gott verfallen und musste als *res exsecranda* ausgerottet werden. Man hat

d) So ergibt sich nach allem, wenn wir hier eine erste Bilanz ziehen, ein deutliches Missverhältnis zwischen dem, was sich wirklich an Gewalt ereignet hat, und dem, was sich im AT an Gewaltaussagen über Yhwh findet. Dieses Missverhältnis besteht darin, dass weniger *der effektive Geschichtsverlauf* Israels „gewaltbelastet" ist als viel mehr das israelitische *Gottesbild*. Gerade aber *dieses* unerwartete, merkwürdige Ergebnis darf keineswegs irgendwelcher Beschönigung Vorschub leisten! Es ist und bleibt ein Verbrechen an der Menschlichkeit, wenn – auch bei einer geringen Anzahl von als historisch anzunehmenden Kollektivexekutionen (seien es nun „Heilige Kriege" oder bloß vernichtungsstrategisch motivierte Einzelaktionen gewesen) – ohne Unterschied Neugeborene, Kinder, schwangere Frauen und ihre Männer niedergemetzelt, in sinnloser Weise Tiere abgeschlachtet und Fruchtbäume umgehackt worden sein sollten (vgl. Num. 21,2; Deut. 2,34; 3,6; 20,15; Jos. 6,21; 8,26; 10,28; 11,11). Grausamkeit *bleibt* Grausamkeit. Der Krieg als solcher ist – wie Victor Hugo sagt – entehrt und in den Anklagezustand versetzt.[55] Eine *gravierende* und erklärungsbedürftige Tatsache ist dann darüber

---

vielfach gemeint, dass diese Strafe eine eigene Form der Ausführung gekannt habe (Verbrennen); C. H. W. BREKELMANS, in: Ernst Jenni / Claus Westermann (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum AT, Bd. I, aaO., Sp. 638.

[55] Victor HUGO, Appell an das Gewissen (Gedenkrede auf Voltaire am 30/05/1878): „Heute heißt die Macht Gewalt und beginnt verurteilt zu werden, der Krieg ist in Anklagezustand versetzt; auf die Klage der Menschheit hin leitet die Zivilisation den Prozess gegen die Eroberer und Feldherren ein und stellt alle Strafakten zusammen. Die Geschichte, dieser Zeuge, ist aufgerufen. Die Wahrheit erscheint. Die künstliche Verblendung verschwindet. In vielen Fällen ist der Held eine Abart des Mörders. Die Völker lernen begreifen, dass die Vergrößerung einer Missetat sie nicht vermindern kann und dass darum, weil Töten ein Verbrechen ist, der Massenmord kein mildernder Umstand sein kann; dass, wenn Stehlen eine Schmach ist, Erobern darum noch kein Ruhm sein kann, dass die Te Deums daran nichts Großes ändern, dass ein Mörder ein Mörder ist, dass vergossenes Blut vergossenes Blut ist, dass es zu nichts gut ist, sich Cäsar oder Napoleon zu nennen, und dass man in den Augen des ewigen Gottes das Gesicht des Mörders nicht ändert, weil man ihm anstatt einer Zuchthäuslermütze eine Krone auf den Kopf setzt. Ja, rufen wir die absoluten Wahrheiten aus! Entehren wir den Krieg. Nein, den blutigen Ruhm gibt es nicht. Nein, es ist nicht gut und ist nicht nützlich, Leichen zu machen. Nein, es ist nicht möglich, dass das Leben für den Tod arbeitet … Halten wir den Strom menschlichen Blutes auf! Genug, genug, ihr Despoten!" (Rütten & Loening, Berlin, 1952, S. 33ff. 37).

hinaus, dass in den genannten atl. Texten ein extrem gewalthaftes, für unsere Begriffe verabscheuungswürdiges *Gottesbild* vertreten wird, das weithin das übertrifft, was im Verlauf der Sesshaftwerdung von den israelitischen Stämmen historisch an Gewalt praktiziert wurde.

IV. Brücken des Verstehens

Wir müssen also, auch wenn es Überwindung kostet, noch etwas genauer hinschauen und jetzt versuchen, das „Wie" und „Warum" solcher, den effektiven Geschichtsverlauf übertreffenden gewalthaften *Gottesbilder* zu verstehen. Dazu ordnen wir sie in den Horizont der israelitischen Geschichte ein. Ein kurzer Gang durch die Historie Israels im Umfeld der altorientalischen Großreiche (Ägypten, Hethiterreich, Assyrien, Babylonien und Persien) lässt ahnen, welche mannigfachen Erfahrungen von Not, Bedrohung und Gewalt das kollektive Bewusstsein Israels mitgeprägt haben. Von den Ursprüngen Israels in Ägypten und Palästina an – abgesehen vielleicht von der relativ kurzlebigen Phase Israels als vorderorientalischer Großmacht unter David und Salomo im 10. Jahrhundert v. Chr. – bildete das Erleiden von kriegerischer Gewalt die Grundierung des täglichen Lebens in Israel. Gewalt war das *„kulturspezifische System"* des Alten Orients.[56] Dadurch wurde das kollektive Bewusstsein Israels von immer wieder erlittener Gewalt nachhaltig geprägt. Um hier einige Stationen der israelitischen Geschichte aufzuzählen: Fronarbeit, Flucht und Migration, durch Verwüstungskriege verursachte Hungersnöte, interne soziale und wirtschaftliche Krisen, Deportationen. Die Gewalterfahrung der wehrlosen Zivilbevölkerung war –

[56] Von ständigen Verwüstungskriegen zwischen den palästinischen Stadtstaaten berichten schon die El-ʿAmārna-Texte des 14. Jahrhunderts v. Chr.; vgl. Wolfgang HELCK, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., Ägyptologische Abhandlungen, Bd. 5, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1971, S. 168ff; Friedrich E. DOBBERAHN, Der Aufstieg eines hebräischen Sklaven zum Reformator der ägyptischen Staatsokönomie, in: Wissen um Werte – Perspektiven der Religion, Strukturen der Wirklichkeit, Schriftenreihe der Deutschen Universität in Armenien und der Akademie St. Paul (hg. v. Paul Imhof und Eduard Saroyan), Bd. 3, via verbis verlag, Scheidegg, 2007, S. 136ff.

gerade in einem wegen seiner Mittelmeerküste sowie seiner Handelswege und -knotenpunkte so umkämpften Bereich wie Palästina – generell durch die ständigen militärischen Großkampagnen der Pharaonen wie der mesopotamischen Herrscher ein kontinuierlicher Begleiter des täglichen Lebens; das zeigt nicht nur das AT selbst, sondern erweisen auch textliche Dokumente des Alten Orients, sowie ikonographische Belege, Bilderfolgen auf Obelisken, Palast- und Felswänden in Ägypten und Mesopotamien.

Die neuere exegetische Forschung am AT vermutet nun[57], dass vor allem in diesen fast jede Generation Israels massiv treffenden Gewalterlebnissen die entscheidenden Ursachen für das Zustandekommen des atl. Gottesbildes von Yhwh als „Gewalttäter" zu suchen sind. Aufschlussreich ist schon, dass die im 13. Jahrhundert v. Chr. in das Nildelta eingewanderte[58] und dort zur Zwangsarbeit herangezogene prä-israelitische Gruppe (Ex. 1-6)[59] eine edomitische

---

[57] Hier ist vor allem das schon oben zitierte Buch von G. BAUMANN, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, aaO., zu nennen, das auf den Seiten 37-83 auch einen ausführlichen Forschungsbericht zu dieser ganzen Auslegungs- und Verstehensrichtung enthält.

[58] Der Papyrus Anastasi VI, 53ff (um 1192 v. Chr.) belegt, dass nach Ägypten ziehende edomitische „š'ś.w"-Stämme (= Kleinviehnomaden) ins östliche Delta eingelassen wurden, „um sie am Leben zu erhalten" (Kurt GALLING, Textbuch zur Geschichte Israels, aaO., S. 40f; vgl. Gen. 50, 20). D. h.: in Zeiten der Dürre (vgl. Gen. 12, 10; 26, 1f; 41, 57; 42, 1ff; 43, 1ff) durften Kleinviehnomaden mit ihren Herden auf ägyptisches Kulturlandgebiet einwandern. Derselbe Papyrus gibt auch den Aufenthaltsort dieser edomitischen Kleinviehnomaden in Ägypten an: es ist das Gebiet „der Teiche von Pithom des Merneptaḥ in Ṯkw"; das entspricht genau der Ortsangabe in Ex. 1, 11 (vgl. Herbert DONNER, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn I, ATD E 4, 1, Göttingen, 1984, S. 86). Das Gebiet von „Pithom in Ṯkw" koinzidiert übrigens auch mit „Gosen" (vgl. Gen. 47,1; Ex. 8,18; 9, 26), dem Ort, an dem sich die Söhne Jakobs aufhielten und die prä-israelitische Ägypten-Gruppe versklavt wurde, bzw. sich die Plagenerzählung abspielt (vgl. H. DONNER, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn I, aaO., S. 89, Tell el-Reṭābe).

[59] Für die Versklavung der Israeliten = Hebräer (= „ḫapiru") in Ägypten sind zwei Briefe aus der Zeit von Ramses II. aufschlussreich. Dort werden „ḫapiru" genannt, „die für den großen Pylon von […] Ramses Miamun Steine ziehen." (K. GALLING, Textbuch zur Geschichte Israels, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1968, S. 35). Da laut biblischen Angaben (vgl. Gen. 39, 14.17; 41, 12; Ex. 1, 16; 2, 6) die Ägypter die Israeliten „'ibrīm" nannten = Leute minderen sozialen Rechts, die zu Fronarbeiten und Kriegsdienst (EA 195, 27) herangezogen werden konnten,

Gottheit namens *ya-h-wa* übernahm[60], die durch zehn grauenhafte Plagen gegenüber den *Göttern* Ägyptens ihre höhere Macht unter Beweis stellte. Die Analyse der Plagengeschichte (Ex. 7,14-11,10) hat ergeben, dass es sich hier ursprünglich um einen Zauberwettkampf (Ex. 7,1-8, 19) handelte, in welchem sich der Gott israelitischer Zwangsarbeiter den ägyptischen Gottheiten gegenüber als der Stär-

---

legt sich nahe, dass das tatsächlich auch mit den Angehörigen der prä-israelitischen Ägypten-Gruppe (vgl. übrigens Ex. 12, 38!) passiert ist (vgl. Ex. 1, 8-14; H. DONNER, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn, Bd. I, aaO., S. 89 f; vgl. a. Werner H. SCHMIDT, Exodus, BKAT II, 1, Neukirchen-Vluyn, 1988, S. 40). Damit erscheint auch Ramses II. (1290-1224 v. Chr.) als der Pharao der Bedrückung; er verlegte die ägyptische Hauptstadt von Theben (im Süden) nach Memphis (in den Norden); bei dieser Residenzverlegung und dem Residenzausbau scheint die prä-israelitische Ägypten-Gruppe *in „Pithom und Ramses"* zu Fronarbeiten zwangsverpflichtet worden zu sein (vgl. W. H. SCHMIDT, Exodus, BKAT II, 1, aaO., S. 36 ff. 40).

[60] Inschriften von Amenophis III. (1402-1364 v. Chr.) in Soleb (Col. IV) und von Ramses II. (1290-1224 v. Chr.) in Amara-West (Nr. 92-97; vgl. Siegfried HERRMANN, Der alttestamentliche Gottesname, EvTh 26, 1966, S. 281ff) führen eine Gegend namens „t' š'ś.w yhw'" auf = „Land der Nomaden von ya-h-wa", wobei interessanterweise die Amara-Liste dieses „Land der Nomaden von ya-h-wa" mit der Gegend „t' š'ś.w s'r(r)" (= „Land der Nomaden von Se'ir") in lokaler Hinsicht direkt zusammenstellt. Übrigens belegt auch noch der Papyrus Harris I, 76, 9 die Existenz von „š'ś.w s'r(r)" (= „Nomaden von Se'īr") für die Zeit von Ramses III. (1184-1153 v. Chr.); vgl. S. HERRMANN, aaO., S. 285, Anm. 21. Gemeint ist mit Se'īr und dem „ya-h-wa"-Land der Raum der Wüsten- und Steppengegend zwischen dem Negev und dem Golf von Aqaba, wo auch der Sinai zu lokalisieren ist. Aufgrund dieser Parallelisierung von „t' š'ś.w yhw' // s'r(r)" ist deutlich, dass „ya-h-wa" in den genannten Listen eine Ortsbezeichnung ist; Orte konnten aber durchaus nach Göttern benannt werden (vgl. H. DONNER, Geschichte des Volkes Israel I, aaO., S. 101). Deutlich ist auch, dass die Bezeichnungen / Begriffe „ya-h-wa" und „Se'īr" in engem Zusammenhang miteinander stehen; das entspricht nun wiederum auch dem biblischen Befund: vom Se'īr bricht Yhwh auf; vgl. Dtn. 33, 2; Ri. 5, 4f: Se'īr = Edom; Jes. 63, 1; Ps. 68, 9; in Dtn. 23, 8 werden die Edomiter die „Brüder Israels" genannt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass zu dem Kreis dieser den Gott „ya-h-wa" verehrenden Stämme auch die Keniter (Gen. 4, 1.15) und Midianiter (Ex. 2, 11-4, 20 [21-31]; 18) gehörten, durch deren Vermittlung andere prä-israelitische Süd-Gruppen zu Yhwh-Verehrern wurden. Die literarische „Midian-Schicht" lässt auch nach vielfältigen „Umbiegungen" (aufgrund der späteren Konkurrenz zur *exklusiv israelitischen* Sinai-Perikope; vgl. Ex. 18, 27) noch erkennen, dass die Midianiter einen am Sinai gepflegten Jahweh-Kult kannten (vgl. Antonius H. J. GUNNEWEG, Mose in Midian, ZThK 61, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1964, S. 4 ff).

kere erweisen musste (Ex. 8,19).[61] Auch wenn die Legendenhaftigkeit solcher Überlieferungen nicht zu bestreiten ist, zeigt sich hier doch schon ein für das Verstehen der gewalthaften atl. Gottesbilder wesentlicher Aspekt: Angesichts der alltäglichen Gewalterfahrung des Frondienstes in Ägypten bedurfte das israelitische Gottesbild der Aufladung durch kriegerische Energien, um mit den machtvollen ägyptischen Göttern rivalisieren und damit das Existenzrecht Israels sichern zu können (vgl. Ex. 15,3: „Yhwh ist ein Kriegsmann!" vgl. Ps. 24,8). Dieser Prozess der *Angleichung Yhwhs an die altorientalischen Kriegs- und Staatsgötter* blieb dann für die ganze Geschichte des Alten Israels prägend. Hierzu ist auch die Geschichte der Belagerung Jerusalems durch den neu-assyrischen König Sanherib (705-681 v. Chr.) bezeichnend; in 2. Kön. 18,33f (vgl. Jes. 36,18ff) verhöhnt Rabschaqe, der Botschafter Sanheribs, die Gottheiten der unterlegenen Völker – und in Vers 35 (vgl. Jes. 36,20) ausdrücklich auch Yhwh –, indem er auf das Machtgefälle zwischen dem gewaltigen assyrischen Staatsgott und den schwachen Göttern der unterworfenen Nationen aufmerksam macht: „Wer von allen Göttern der (anderen) Länder bewahrte sein Land vor meiner Macht? Wie könnte *Yhwh* Jerusalem vor meiner Macht retten?"[62] Die Geschichte endet damit, dass der Engel Yhwhs in einem *einzigen* nächtlichen Gemetzel[63] 185.000 assyrische Soldaten erwürgt (2. Kön. 19,35; Jes. 37,36), wodurch sich der Gott Israels – jedenfalls nach der ungeheuerlichen Masse an Kriegstoten – gewalttätiger, gefährlicher erweist, als der Reichsgott Assyriens jemals gewesen ist.[64]

Schon diese beiden Beispiele aus dem Exodus- und 2. Königsbuch zeigen, dass das yahwistische Gottesbildnis ideologisch den Gottesbildern der altorientalischen Umwelt *angepasst* werden musste, um das Existenzrecht Israels gegen die universalen Hege-

[61] Die „Liturgie" der zehn Plagen (J+P) ist literarisch aus dem Zauberwettkampf zwischen den ägyptischen Göttern und Yhwh heraus erwachsen, d. h. der Zauberwettkampf wurde im Verlauf des literarischen Wachstums erweitert zur Plagengeschichte.

[62] Vgl. Dan. 3,15.28.

[63] Der Leser erinnert sich hier an das nächtliche Massaker der zehnten Plage in Ägypten (Ex. 12,23. 29).

[64] Auffällig ist dann, dass in der Purim-Festlegende (vgl. insbesondere Est. 8,11f; 9, 5-17) Yhwh und die Götter Persiens nicht ein einziges Mal auftauchen.

monieansprüche kanaanäischer, hethitischer, ägyptischer, assyrischer und babylonischer Gottheiten gewährleisten zu können. Es ist anzunehmen, dass dieser theologisch-ideologische Angleichungsprozess – der natürlich nicht nur liturgisch zu formulieren, sondern gelegentlich auch in kriegerischen Aktionen wie den „Heiligen Kriegen" mit aller Härte manifest zu machen war – nicht nur Bedeutung speziell für das israelitische Gottesbild im AT hatte, sondern genauso auch für die Gottesbilder *anderer* altorientalischer Gemeinwesen galt. Wir schauen uns hierfür zunächst den Text eines palästinischen Kleinstaates an (die sog. *Mēša'-Stele*, KAI 181)[65], bevor wir uns dann einer der neuassyrischen Inschriften[66] zuwenden.

a) Die *Mēša'-Stele* wurde 1868 bei Dībān von dem elsässischen Missionar Frederik Augustus Klein entdeckt; sie ist aus schwarzem Basalt gefertigt, ca. 1,15 m hoch und 60-68 cm breit; sie stammt aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. und ordnet sich in den Kontext von Geschehnissen ein, über die wir aus 2. Kön. 3,5-27 unterrichtet sind. Der moabitische König Mēša' berichtet auf der von ihm errichteten Stele zunächst, dass der Staatsgott Moabs, *'Aštar Kamoš*, seinem Land gezürnt habe; er habe zugelassen, dass es von den Königen Israels, von Omri (881-870 v. Chr.) und seinem Sohn Ahab (870-851 v. Chr.), beherrscht wurde (Zeile 4-6). Offenbar unmittelbar nach dem Tod Ahabs gelang es König Mēša' jedoch, die jahrzehntelange Fremdherrschaft Israels abzuschütteln (Zeile 7). Aus der Geschichte des Alten Orients wissen wir, dass der Moment politischer Instabilität, der durch den Tod eines mächtigen Herrschers regelmäßig eintrat, auch von schwächeren Vasallen zu Aufständen genutzt wurde. Im Verlauf der Aufstandsbewegung Mēša's kam es dann zu einem

[65] A. H. van ZYL, The Moabites, E. J. Brill, Leiden, 1960, S. 189 ff; H. DONNER / W. RÖLLIG, Kanaanäische und Aramäische Inschriften, Bd. I: Texte, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1971, S. 33; DIES., Bd. II: Kommentar, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1968, S. 169 ff; Karl JAROŠ, Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel, Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, Fribourg / Schweiz, 1982, S. 41ff; Klaas A. D. SMELIK, Historische Dokumente aus dem alten Israel, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1987, S. 31 ff; etc.

[66] Manfred WEIPPERT, „Heiliger Krieg in Israel und Assyrien – Kritische Anmerkungen zu G. v. Rads Konzept des ‚Heiligen Krieges im alten Israel', in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und verwandte Gebiete, W. de Gruyter, Berlin / New York, 1972, S. 460-493.

Massaker (Ḥēräm), der an der ca. 20 km nordöstlich vom Toten Meer gelegenen israelitischen Stadt Nebo durch moabitische Kriegsscharen vollstreckt wurde.

Mēša' berichtet dazu in den Zeilen KAI 181, 14-18 seiner Inschrift:

(14) ... ויאמר לי כמש לך אחז את נבה על ישראל וא
(15) הלך בללה ואלתחם בה מבקע השחרת עד הצהרם ואח
(16) זה ואהרג כל[ה] שבעת אלפן ג[ב]רן וגרן וגברת ו[גר]
(17) ת ורחמת כי לעשתר כמש החרמתה ואקח משם א[..]
(18) לי יהוה ואסחב הם לפני כמש ...

(14) *„Und Kamoš sprach zu mir: Geh', nimm Nebo (im Kampf) gegen Israel! Da zog ich*
(15) *bei Nacht los und kämpfte gegen es von Tagesanbruch bis Mittag. Und ich nahm*
(16) *es ein und tötete alles: 7000 Männer, Knaben, Frauen, [Mäd]chen und Sklavin-*
(17) *nen, denn ich hatte es dem 'Aštar Kamoš (durch Bann) geweiht* (החרמתה). *Und ich nahm von dort die [Ge-*
(18) *rä]te Yahwehs und schleppte sie vor Kamoš."*[67]

Die Zeilen 14-18 sind für unsere Überlegungen nun in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert.[68] Der Mēša'-Stele lässt sich erstens entnehmen, dass eine solch' rituelle Kriegführung mit dem abschließenden Ḥēräm, also dem Massakrieren und Entvölkern von Städten, keine bloß fiktive Gewaltrhetorik des Deuteronomisten gewesen ist. Solche offenbar konventionellen Gewaltexzesse *haben* zum unmittelbar erlebten und erlittenen Umfeld auch des israelitischen Siedlungsgebietes gehört. Aus der Mēša'-Inschrift geht – zweitens – ebenso der *religiöse* Charakter dieser Kriegsführung mitsamt seinem aggressiven Gottesbild hervor; in der Zeile 17 heißt es: „denn ich hatte sie

[67] Übersetzung (insbesondere der umstrittenen Zeile 16) nach A. H. VAN ZYL, The Moabites, aaO., S. 189ff.

[68] Neben den oben in Anm. 60 genannten Inschriften findet sich hier auch eines der ältesten außerbiblischen Zeugnisse des Tetragramms, d. h. des Yhwh-Namens.

dem ʿAštar Kamoš geweiht".[69] Kriege unter verfeindeten Nationen wurden – wie überhaupt in der Antike (z. B. auch in den homerischen Epen) – in letzter Instanz als Kriege unter Nationalgöttern begriffen, die sich gegenseitig befehdeten. Mēšaʿ nennt Yhwh ausdrücklich als den schwächeren Gott; denn ihm hat er seine Kultgeräte abgenommen (Z. 17f). In jedem Fall musste der jeweilige Stammes- oder Nationalgott also genügend kriegerisch potenziert sein, um es mit seinen göttlichen Gegnern aufnehmen zu können. „Es ist wohl kein antiker Staat denkbar, der seine militärischen Erfolge nicht mit dem Beistand der jeweiligen Landesgötter in Verbindung gebracht hätte."[70] Mit der Veranstaltung dieses grausamen Kriegs-Ḥēräms sowie dem Raub der Kultgeräte Yhwhs lag Mēšaʿ offenkundig daran, Israel und seinem Gott Yhwh gegenüber die Gefährlichkeit des moabitischen Gottes zu demonstrieren. Bei dem moabitischen Nationalgott ʿAštar Kamoš kann man diesen machtpolitischen Angleichungsprozess im Gottesbild sogar noch an der Namensbildung zurückverfolgen. *Kamoš* war ursprünglich eine Unterweltsgottheit[71] gewesen, die später in Götterlisten mit dem assyrischen Kriegsgott Nergal gleichgesetzt[72] wurde; zudem wurde ihm die männliche Form *ʿAštar* (von dem Namen der Kriegsgöttin *ʿAstarte* gebildet) vorangestellt.

Wie aus 2. Kön. 3,5-27 hervorgeht, ließ sich der König Nordisraels, Je(ho)ram (850-845 v. Chr.), von dieser Machtdemonstration ʿAštar Kamošʿ nicht beeindrucken. Dort wird über einen – allerdings nicht als Ḥēräm deklarierten – Vernichtungsfeldzug Je(ho)rams (841-845 v. Chr.) berichtet, den er gemeinsam mit seinem judäischen Kollegen Josaphat (868-847 v. Chr.) und einem namentlich nicht genannten edomitischen König (1. Kön. 22,48) gegen Mēšaʿ unternahm. In diesem Feldzug gelang es den verbündeten drei Königen, die Festungsstädte Moabs zu erobern, das Land durch

---

[69] √***ḥrm*** hifʿīl und ***lʿštr Kmš*** .

[70] Hermann SPIEKERMANN, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 129, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, S. 229ff.

[71] Hartmut GESE, Die Religionen Altsyriens (RM 10, 2), W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1970, S. 140; vgl. Num. 21, 29; 1. Kön. 11, 7.33; 2. Kön. 23, 13; Jer. 48, 7.46.

[72] Helmer RINGGREN, Die Religionen des Alten Orients, ATD E S, aaO., S. 211; vgl. A. H. VAN ZYL, The Moabites, aaO., S. 180 ff.

Verwüstung aller Ackerflächen, durch Umhacken aller Obst- und Olivenbäume und Verstopfen aller Quellen vollständig zu zerstören. In der letzten, ihm noch verbleibenden Fluchtburg konnte sich Mēša' allerdings verschanzen; er opferte auf deren Mauer dem moabitischen Staatsgott Kāmōš seinen erstgeborenen Sohn[73]; durch dieses seinen Gott versöhnende Menschenopfer gelang es Mēša', die endgültige Niederlage abzuwenden; 2. Kön. 3,27 heißt es, die Wirkung dieses Menschenopfers konstatierend: „Und es entstand ein sehr heftiger Zorn gegen Israel". Die drei gegnerischen Heere mussten abziehen.

b) Kommen wir damit zu den *assyrischen* Texten! Manfred Weippert hat behauptet, dass die oben angeführten Einzelmerkmale des „Heiligen Krieges" in Israel, wie sie G. v. Rad u. a. zusammengestellt haben, Punkt für Punkt auch in den Inschriften der assyrischen Weltmacht anzutreffen seien.[74] Neuere Forschungen haben dies nicht in jeder Hinsicht bestätigen können. Die von G. v. Rad zum „Heiligen Krieg" zusammengestellten rituellen Aspekte der Kriegsführung finden in den assyrischen Inschriften[75] nur hin und wieder ihre Entsprechung[76]: das Aufgebot der Truppen durch eine blutige Symbolhandlung, Gelübde, Opfer und Erkundung des göttlichen Willens vor Feldzug und Schlacht, die Antwort der befragten Kriegsgottheit in Gestalt eines Ermutigungs- oder Heilsorakels mit Übergabeformel und Beistandszusage. Diese nur sporadisch erwähnten Details

[73] Solche kultischen, absoluten Notmaßnahmen sind auch von israelitischen Königen bezeugt; vgl. zum Menschenopfer im AT: in Ex. 13, 2; 22, 28b noch gefordert, aber schon in Ex. 13, 13.15; Lev. 18, 21; 20, 2ff; Dtn. 12, 31 aufgehoben und verboten. Menschenopfer kamen trotzdem in Ausnahmesituationen immer wieder vor: 2. Kön. 16, 3; 17, 17; 21, 6; Jer. 7, 31; 32, 35; Hes. 16, 20; 20, 25f; vgl. Mi. 6, 7; sie sind für Phönizien und noch für Karthago bezeugt; vgl. Hans-Joachim KRAUS, Gottesdienst in Israel, München, 1962, S. 139 ff; Walther ZIMMERLI, Ezechiel, BKAT XIII, 1, Neukirchen-Vluyn, 1979, S. 357. 449; Hans Walter WOLFF, Hosea, BKAT XIV, 1, Neukirchen-Vluyn, 1976, S. 292 f; Roland de VAUX, Das AT und seine Lebensordnungen, Bd. II, Freiburg / Basel / Wien, 1966, S. 290ff (294f); Werner HUß, Geschichte der Karthager, Handbuch der Altertumswissenschaft III, 8, München, 1985, S. 188. 531 ff.

[74] M. WEIPPERT, „Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien, aaO.

[75] M. WEIPPERT, ebda., S. 466 ff.

[76] Ich habe schon oben in den Fußnoten auf die jeweiligen, von M. WEIPPERT beigebrachten Belege hingewiesen.

scheinen damals ganz allgemein zur Kriegsvorbereitung gehört zu haben. *Überall ist aber der wesentliche Punkt* das mit ungeheurer Kriegsenergie potenzierte Gottesbild, das zugleich immer ein Urteil über die geringere Macht der gegnerischen Götter (vgl. oben zu Ex. 8,19; 2. Kön. 18,33f) einschließt: Die machtgeladenen Götter ziehen mit ihrem „Schreckensglanz" dem Heer voran, die Truppen sind die der Reichsgötter, der Krieg ist der Krieg der Götter, die Feinde des Reiches sind ihre Feinde, Mutlosigkeit und Panik überkommen die Feinde schon vor dem eigentlichen Kampf, in der Schlacht streiten vor allem die Götter, während die Menschen ihnen höchstens zu Hilfe eilen. Wegen der Kürze der mir zur Verfügung stehenden Zeit zitiere ich hier nur einen, allerdings genügend aussagekräftigen Text. So heißt es in einer neuassyrischen Inschrift von 672 v. Chr. des Königs Asarhaddon (681-669 v. Chr.):

> *„Zu (den Göttern) Aššur, Sîn, Šamaš, Bēl, Nabû und Nergal, (zu) Ištar von Niniveh, Ištar von Arbela erhob ich meine Hände, und sie erhörten meine Worte. Mit ihrem zuverlässigem Jawort sandten sie mir wiederholt ein Ermutigungsorakel* (šir takilti)*: ‚Geh', lass' dich nicht zurückhalten! An deiner Seite gehen wir und töten deine Feinde … Die Furcht vor den großen Göttern, meinen Herren, warf sie* (= *die Feinde*) *nieder, und als sie meinen machtvollen Kampfesansturm sahen, gerieten sie außer sich. Ištar, die Herrin von Kampf und Schlacht, die mein Priestertum liebt, stand mir zur Seite und zerbrach ihren* (d. h. der Feinde) *Bogen und löste ihre Schlachtordnung auf, so dass sie* (d. h. die Feinde) *allesamt riefen: ‚Dieser* (d. h. Asarhaddon) *ist unser König!'"*[77]

Was in den *assyrischen* Belegen fehlt, ist eine explizite, zum frühisraelitischen und moabitischen Ḥēräm äquivalente Beschreibung. Die in den neuassyrischen Inschriften mitgeteilten grauenvollen Massaker sind eher nicht als ein „Ganzopfer" („Holocaust") für den assyrischen Staatsgott zu erklären, sondern haben eine andere Bedeutung, die dann auch für die deuteronomistische Darstellung der josuanischen Landnahmegeschichten wichtig ist.

Es geht hier, um es modern auszudrücken, um *die Verkoppelung*

[77] Zit. n. M. WEIPPERT, „Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien, aaO., S. 466 f; weitere Beispiele ebda., S. 473 ff.

von Gewalt und medialer Präsentation. Die antiken Königsinschriften (auch die Mēša'-Stele) dienten in erster Linie nicht der exakten historischen Dokumentation, sondern vor allem dem Selbstruhm und der Propaganda der jeweiligen Herrscher. Wie Wolfram v. Soden hinsichtlich der assyrischen Prunkinschriften nachgewiesen hat[78], hatte das nicht nur zur Konsequenz, dass Niederlagen meist verschwiegen und Siege in ihrem Ausmaß oft übertrieben dargestellt wurden. Als Propagandawerke dienten solche öffentlichen, reichlich mit Reliefs und Bilderfolgen illustrierten Monumentalinschriften an Felswänden, in Palästen und auf Obelisken vornehmlich dem Zweck, den Feinden die Gefahren und die Nutzlosigkeit jeglichen Widerstandes drastisch vor Augen zu führen. Nicht auf die unmittelbar physischen, sondern *psychischen* Folgen der Gewaltanwendung abzielend – und nicht aus Lust an perverser, sadistischer Quälerei – wurden die furchtbaren Strafgerichte bisweilen vor allem an rebellischen, tributunwilligen Staaten als Exempel durchgeführt, im Übrigen aber so brutal wie möglich und damit auch stark übertrieben dargestellt. Wie Max Weber einmal formuliert hat, *„dampfen"* namentlich die assyrischen Königsinschriften *„von Blut"*; der jeweils amtierende Herrscher berichtet von den Mauern eroberter Städte,

[78] Wolfram v. SODEN, Die Assyrer und der Krieg, aaO., S. 135 ff. W. v. Soden verweist hier auf eine Entwicklung innerhalb der assyrischen Geschichte, nach welcher sich die besondere Verhärtung und die vereinzelt und exemplarisch durchgeführten Gewaltexzesse (wohl auch nach dem Muster eines Ḫērāms) als Propagandamethode erst ab der Ideologisierung des Aššur-Kultes unter Salmanassar I. (1276-1246 v. Chr.) etablierten. Erst unter Salmanassar I. tauchen Personennamen wie Aššur-dā'issunu (= „Assur tritt sie nieder") und Aššur-mukanniš" (= „Assur unterwirft") auf. Salmanassar I., sein Sohn Tukulti-Ninurta, Assurnasirpal II. und Salmanassar III. nennen sich „kašūš ilāni" = „die Vernichtungswaffe der (großen) Götter". Dem expansionistischen Assur-Kult sekundierte der Šamaš-Kult, in welchem Šamaš als Schützer des Rechts zum Helfer Aššurs und Schirmherr der Strafgerichte wurde. Die imperialen Kriege der Assyrer, ihre verhärtete Kampfführung sowie die Verherrlichung des Kriegertums erhielten damit eine eigentümliche juridische Ausprägung. Ab Salmanassar I. setzen auch die ausführlichen Propaganda-Schilderungen der Gemetzel nebst Bilderfolgen auf den Obelisken ein. Hervorgerufen wurde diese Radikalisierung und Ideologisierung der Kriegsführung vermutlich seit Arik-dēn-ili (1320-1308 v. Chr.) durch die militärischen Auseinandersetzungen mit den Aramäern und Ḫurritern; vgl. a. Günther MORAWE, Studien zum Aufbau der neubabylonischen Chroniken, in: EvTh 26, Chr. Kaiser, München, 1966, S. 311.

die er mit abgezogenen Menschenhäuten überspannt habe, sowie von den zu Haufen aufgetürmten Schädelknochen.[79] *In praxi* beschränkte sich diese – vor allem auf die Nerven der renitenten Aristokratien berechnete – Propaganda in der Regel auf die öffentliche Auspeitschung, Folterung, Verstümmelung und Pfählung abtrünniger Fürsten, die Ausstellung ihrer geschundenen Leichname und abgeschlagenen Häupter auf Spießen an den Stadttoren und Wegkreuzungen, ebenso auf solche publikumswirksamen *Medienevents* wie u. a. diese, dass die besiegten Fürsten und Könige vor ihrer Exekution noch die aus den Gräbern gerissenen Gebeine ihrer Vorfahren im Angesicht des Volkes zu Staub zerklopfen mussten (vgl. a. Am. 2,1).[80]

Die Absicht dieses imperialen Medieneinsatzes zur „Opferinszenierung" potentieller Gegner[81] ist nicht zu übersehen: die Unterwerfung benachbarter oder abtrünniger Staaten sollte möglichst *ohne* Krieg und *ohne* eigene Verluste erreicht werden. Die assyrische Kriegsberichterstattung von durchgeführten Exekutionen und die dazu gehörige Produktion möglichst spektakulärer Bilderfolgen waren Bestandteil der Strategie, in erster Linie also ein propagandistisches Kampfmittel, eine Drohkulisse, die den politischen Willen der Gegner Assurs brechen sollte und sie wohl auch oft zum Verzicht auf jede Rebellion oder Gegenwehr veranlasst hat. Dadurch, dass sich die z. T. volksfestartigen Terror-Spektakel in den Metropolen der Sieger genauso wie die Darstellungen auf den öffentlichen Monumentalinschriften durch auswärtige Besucher, Kauffahrer und Menschenhandel über die Karawanenwege im gesamten fruchtbaren Halbmond herumsprachen, wurden die Zivilbevölkerungen des Alten Vorderen Orients kontinuierlich in Panik und Schrecken gehalten. Der Prophet Nahum bezeichnete nicht aus Zufall Niniveh, die Hauptstadt Assyriens, als עִיר דָּמִים, *ʿīr dāmīm*, als „Stadt der Bluttaten" (Nah. 3,1).

---

[79] M. WEBER, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. III, aaO., S. 281.
[80] Vgl. Adolf BILLERBECK und Alfred JEREMIAS, Der Untergang Niniveh's und die Weissagungsschrift des Nahum von Elkosch, in: Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft Bd. III (hg. von Friedrich Delitzsch und Paul Haupt), J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1898, S. 112.
[81] Vgl. Herfried MÜNKLER, Vom Krieg zum Terror, Schriftenreihe der Vontobel-Stiftung, Zürich, 2006, S. 74.

c) Ziehen wir an dieser Stelle wieder eine *Bilanz*: Als gemeinsamer Nenner der betrachteten israelitischen Texte und übrigen altorientalischen Inschriften hat sich *die hohe politische Relevanz des gewaltgeladenen Gottesbildes* ergeben. Um es modern auszudrücken: Der Zugriff auf die Medien erlangte Waffenqualität.[82] Die aggressiven, gefährlichen und panischen Schrecken verbreitenden Eigenschaften der jeweiligen Staatsgötter dienten den Großreichen zur Einschüchterung ihrer außenpolitischen Gegner, ihrer immer zu Rebellionen neigenden Vasallenstaaten, aber auch zum solidarischen Zusammenschluss und zur Disziplinierung ihrer Untertanen. In den kräftemäßig unterlegenen Stämmegemeinschaften, Kleinstaaten und den palästinischen Stadtstaaten (namentlich an der Mittelmeerküste) hingegen fungierte das kriegerisch potenzierte Gottesbild im Kontext der traumatisch erfahrenen *„Gewalt als kulturspezifischem System"* vor allem im Sinn einer Selbstbehauptungsideologie. In dieser Weise ist auch die deuteronomistische Bearbeitung des Josuabuches im kurzfristig militärisch expandierenden josianischen Kleinstaat interpretierbar als eine Strategie der Bewältigung von kollektiver Gewaltbedrohung und -erfahrung durch die *propagandistische Angleichung Yhwhs* an das Machtpotential der gewaltigen assyrischen Staats- und Kriegsgötter. Dem dienen z. B. auch die Völkerorakel der großen Propheten[83], in denen Yhwh in seiner universalen Geschichtsmacht und immensen Kriegsgewalt spiegelbildlich aufgewertet und den militaristischen Hauptgöttern der altorientalischen Imperien als zumindest gleichberechtigt, eher noch überlegen entgegengestellt wird (vgl. z. B. Jes. 14,12ff).

Mit diesem Ergebnis haben wir auch die Basis für einige noch weiterführende Gedanken gewonnen, mit denen wir jetzt auch noch auf zwei bisher nicht besprochene Gattungen atl. Texte eingehen, auf die noch nicht behandelten Rechtstexte und die „Rache-" oder Feindpsalmen.

d) Erstens, die Rechtstexte: Dieses mit enormem Drohpotential imprägnierte Gottesbildnis fungierte offenbar auch im innerstaatlichen

[82] Ebda., S. 77.

[83] Vgl. Jes. 13-23; Jer. 46-51; Hes. 25-32; 35-36, wo auf die Tradition der altägyptischen Ächtungsrituale vor den militärischen Großkampagnen der Pharaonen zurückgegriffen wird.

Bereich zur Aufrechterhaltung einer gewissen Rechtssicherheit. Charakteristisch hierfür ist z. B. im assyrischen Raum, dass ab der Zeit Salmanassars I. (1276-1246 v. Chr.) der Sonnengott Šamaš als Wahrer des Rechtes zum Schirmherrn der grauenvollen assyrischen Strafgerichte über die Feinde wurde, womit dann auch die parallel eskalierenden, drakonischen Strafverschärfungen in den assyrischen Rechtsbüchern und Hofedikten erklärbar werden.[84]

Analog hierzu lassen sich im AT die gewöhnlich als negativ-„alttestamentarisch" empfundenen Strafsentenzen deuten, wie der metrisch eingefasste, chiastisch formulierte Rechtsspruch der *lex talionis* (des direkt proportionalen Vergeltungsrechts) in Gen. 9,6: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden!" Genau in dieser Richtung der Herstellung von Rechtssicherheit durch die Erhöhung des Gewaltpotentials im Gottesbild erklären sich auch Verse wie Gen. 4,24: „Kain soll siebenmal gerächt werden, aber Lamech siebenundsiebzigmal!" oder Lev. 24,20: „Schaden um Schaden, Auge um Auge, Zahn um Zahn; wie jemand einen Menschen verletzt hat, so soll man ihm auch tun!"[85] Hierzu passen auch atl. Fluchreihen wie Deut. 27,17ff (vgl. Jos. 8,34). Im Zusammenhang der allgemeinen Rechtsunsicherheit (vgl. Jes. 5,23; 29,21; 32,7; Am. 5,7.10ff; Mi. 2,1f.8f; 3,2f.9; u. ö.) konnte dieses gewalthaft aufgeladene Gottesbild präventiv zur Stabilisierung der Rechtspflege beitragen. Dieser Faden zieht sich übrigens durch die *ganze* Bibel hindurch; so heißt es in Röm. 12,19: „Die Rache ist mein; ich will vergelten, spricht der Herr"; vgl. Lev. 19,18; Deut. 32,35; Ps. 99,8; Nah. 1,2; Hebr. 10,30. Im 2. Thess. 1,6 heißt es: „Denn es ist gerecht bei Gott, mit Bedrängnis denen zu vergelten, die euch bedrängen."

---

[84] W. v. SODEN, Die Assyrer und der Krieg, aaO., S. 136.

[85] Zu Ex. 21, 20.24f; Lev. 24, 19-20; Dtn. 19, 21 und Codex Ḫammurapi, §§ 196 ff, sowie Lex Eshnunna, § 42, hat Frank CRÜSEMANN, „Auge um Auge …" – zum sozial-geschichtlichen Sinn des Talionsgesetzes, in: EvTh 47, Chr. Kaiser, München, 1987, S. 411-426, darauf hingewiesen, dass die genannten atl. Texte im Zusammenhang der Sklavengesetzgebung zu lesen sind und – im Unterschied zu den Parallelen aus dem Codex Ḫammurapi und der Lex Eshnunna – den Sklavenherren ursprünglich *kein* Ausweichen auf die Möglichkeit der finanziellen Entschädigung, bzw. Freilassung gestatten (Ex. 21, 26f).

Zweitens, die „Rache-“ oder Feindpsalmen: Genauso diente dieses gewalthaft potenzierte Gottesbild auch als letzte machtwirksame Rechtsinstanz in den sog. „Rache-“ oder Feindpsalmen.[86] Unrechtmäßig Angeschuldigte und Verfolgte erwarteten von diesem kriegerischen Gottesbild her eine von der damaligen, oft nur willkürlichen Rechtsprechung nicht garantierte kompensatorische Vergeltungsleistung. Diese Feind-Psalmen sind also nicht einfach Ausdruck einer psychopathischen Sehnsucht nach Gewalt gegen andere, sondern gewissermaßen ein letzter „Strohhalm“, an den sich der Leidende klammern konnte. Diese Gottesbilder verschafften den Bedrängten Luft und kanalisierten alle Kompensationsansprüche in Richtung auf Yhwh, der angemessen darüber befinden sollte. Mit einer zügellosen Rache- und Vergeltungsreligion haben also diese heute meist als durchweg negativ empfundenen Psalmtexte wenig zu tun, wenngleich nicht zu vergessen ist, dass sich andere Psalmendichter, die ebenso ungerecht verfolgt, angeklagt und angefeindet wurden und sich auch in furchtbaren inneren Nöten befunden haben, nicht zu solchen Verwünschungen und Hasstiraden haben hinreißen lassen.[87]

---

[86] In ca. 37 Psalmen, vor allem aber in den sog. „Rachepsalmen“ wie Psalm 12, 17, 59, 83 und 109 finden sich kleinere und größere Abschnitte, die drastische Flüche und Racheschwüre enthalten.

[87] Der Alttestamentler Friedrich BAUMGÄRTEL nennt z. B. den Psalm 109 ein „alttestamentliche[s], unevangelische[s] Gebet … ein dem christlichen Denken so sehr befremdliche[s] Rachegebet“, er spricht von: „furchtbare[n] Fluchgedanken des Psalmisten.“ Rudolf KITTEL, ein anderer Alttestamentler, schreibt: Dieser Psalm „stellt sich unter den Bann so starker Leidenschaft, dass unser Lied durch die abstoßenden, von wildester Rachsucht eingegebenen Verwünschungen zu einem der bedenklichsten Fluchlieder geworden ist, die der Psalter kennt […]. Die fleischliche Leidenschaft, die dem Feinde einen Gottlosen als Ankläger wünscht, […] nicht nur ihm selbst, sondern auch den Seinen Unheil, Verarmung und Untergang erfleht, *kann* nicht entschuldigt werden. Man erkenne offen die Schranke alttestamentlicher Frömmigkeit, wo sie wirklich vorhanden ist, und die Kurzsichtigkeit einzelner Frommer an. Nur sei man sich auch bewusst, dass darin die Frömmigkeit Israels und des Alten Testaments sich nicht erschöpft und dass wir, Gott sei Dank, hier auch ganz andere Töne vernehmen dürfen.“ Der Alttestamentler Hermann Gunkel fasst sich kürzer und resümiert: „Ein furchtbarer Fluchpsalm voll der entsetzlichsten Verwünschungen, in denen sich eine wilde Phantasie austobt.“ Belege zitiert nach: Franz HESSE, Zur Frage der Wertung und der Geltung alttestamentlicher Texte, in: Claus Westermann (Hg.), Probleme alt-

V. Gewalttexte: biblische „Randtexte"? – Schlussüberlegungen

Gewalt im AT – unser Unbehagen und Unverständnis! Nach unserem Gang durch die Problematik der atl. „Gewalttexte" und des damit verbundenen gewalthaften Gottesbildes im AT ist vielleicht ein tragbarer Verstehensansatz deutlich geworden. Um hier eine Zusammenfassung zu geben: Das „janusköpfige", mit Kriegsenergien aufgeladene Bild von Yhwh, sowie die vor allem von der deuteronomistischen Theologie formulierten Gewalttexte sind – und das mag einigermaßen überraschend klingen – im altorientalischen Kontext kollektiver Gewalterlebnisse vornehmlich *aus der Perspektive der Opfer heraus* formuliert worden; sie dienten der Bearbeitung und Kanalisierung der von vielen Generationen erlittenen Bedrohung und Gewalt durch Hunger, Migration, Flucht, Verwüstung und Krieg, Verschleppung und wirtschaftliche Krisen. Ziel dieser Texte war nicht, selbst zu menschenverachtender Brutalität und Gewalt aufzurufen, sondern Absicht dieser gewiss eigentümlichen *Nachahmungssemantik* nach dem Muster der altorientalischen Großreiche war letztlich, das eigene Gottesbild und damit Yhwh zum Garanten einer die Weltordnung für Israel wieder neu aufrichtenden Macht zu überhöhen. Diesem machtpolitischen Hauptziel untergeordnet mag es vor allem in der Frühzeit Israels unter akuter existentieller Bedrohung zu ganz vereinzelten Gewaltaktionen gekommen sein, die den außenpolitischen Feinden Israels gegenüber zum Selbstschutz Israels die Gefährlichkeit Yhwhs propagandistisch unter Beweis stellen sollten: Mithilfe des Kriegs-Ḥēräms, der Totalexekutionen, d. h. der Übereignung der Kriegsbeute einschließlich aller Gefangenen sollten zugleich die göttlichen Kräfte für die Existenzsicherung Israels engagiert werden. Die gewaltbeladenen Gottesbilder dienten außerdem zur Gewährleistung interner Rechtssicherheit. Im Ganzen erweisen sich die atl. Gottesbildnisse – durch ihre Orientierung an altorientalischen Vorbildern – als „Kinder ihrer Zeit". Die atl. Gewalttexte sind daher auch keine peinlichen „Rand-" oder „Problemtexte"

---

testamentlicher Hermeneutik – Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments, in: ThB (AT) 11, Chr. Kaiser, München, 1963, S. 266 f.

des ATs, die man tunlichst aussparen müsste[88], sondern sie sind als – historisch und kulturell bedingt zu verstehender – Teil der biblischen Zentralbotschaft zu begreifen, dass Gott auch auf Erden für sein Volk einsteht. Das ist, wie ich meine, eine Botschaft, die man – durchaus kritisch natürlich! – in unsere Wirklichkeit hineinschreiben kann, in der ja die Erfahrung von Gewalt für die Opfer der Geschichte ein aktuell bleibendes Thema ist.[89]

Meinen Vortrag abschließend möchte ich Ihnen noch einen völlig anders gearteten Verstehensversuch Dietrich Bonhoeffers (1906-1945) vorstellen. Bonhoeffer legt in einer Predigt vom 11. Juli 1937 über den Rachepsalm (Ps. 58) den Vers 10: „Der Gerechte wird sich freuen, wenn er solche Vergeltung sieht, und wird seine Füße baden in des Gottlosen Blut" (vgl. Ps. 68,23) folgendermaßen aus. Bonhoeffer schreibt:

> *„Noch einmal schaudern wir zurück vor diesem Psalm. Ist dieses Ende nicht wirklich ganz unmöglich für uns als Christen zu beten? Liebe Gemeinde, wenn wir hier noch ausweichen, haben wir nichts von allem verstanden. Es geht ganz allein um Gott und seine Gerechtigkeit. Der Gottlose muss sterben, damit Gottes Gerechtigkeit siege.* […] *Es geht darum, dass Gott den Sieg behält. Wer vor dieser Freude über die Rache Gottes und über das Blut des Gottlosen zurückschreckt, der weiß noch nicht, was am Kreuze Christi geschah. Gottes gerechte Rache über den Gottlosen ist ja schon über uns gekommen. Das Blut des Gottlosen ist ja schon geflossen. Gottes Todesurteil über die gottlosen Menschen ist gesprochen. Gottes Gerechtigkeit ist erfüllt. Das ist geschehen im Kreuze Jesu Christi. Jesus Christus starb, von Gottes Zorn und Rache getroffen, den Tod des Gottlosen. Sein Blut ist das Blut, das Gottes Gerechtigkeit forderte für die Übertretung seiner Gebote.* […] *Christus, der Unschuldige, starb den Tod des Gottlosen, damit wir nicht sterben müssen. Nun stehen wir als die Gottlosen unter seinem Kreuze und nun löst sich ein schwer begreifliches Rätsel* […]: *‚Der Gerechte wird*

[88] So werden in den meist sehr gelungenen Nachdichtungen des Psalters solche gewalthaften Passagen wie Ps. 139, 19-22 z. B. von Marie Luise THURMAIR, in: Gisela und Bodo Hoppe, Handbuch Psalmlieder, Emden, 1985, z. St., bewusst nicht berücksichtigt.

[89] G. BAUMANN, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, aaO., S. 81.

sich freuen, wenn er solche Rache sieht und wird seine Füße baden in des Gottlosen Blut.' […] *Gottes Rache ist erloschen und das Blut des Gottlosen, in dem wir uns baden, gibt uns teil am Siege Gottes, das Blut des Gottlosen ist unsere Erlösung geworden, es macht uns rein von aller Sünde. Das ist das Wunder.*"[90]

Man mag über diesen christologischen Verstehensversuch Dietrich Bonhoeffers (vgl. Spr. 21,18) durchaus unterschiedlich denken; aber auch hier wird die Überzeugung deutlich, dass sogar ein solcher Vers 10 – auch wenn er uns auf den ersten Blick noch so „unterchristlich" erscheint – als zur biblischen Botschaft gehörig verkündigt werden muss.

Noch ein letzter Gedanke sei hinzugefügt: Die massiven Werturteile gegen die atl. „Gewalttexte" und die gewalttätigen Implikationen des oft „alttestamentarisch" genannten Gottesbildes, die vom christlichen Ethos und von unserem humanitären Welt- und Zivilisationsverständnis aus gesprochen werden, nehmen einen Maßstab zum Ausgangspunkt, welcher nicht unbedingt derjenige der antiken, altorientalischen Kulturen war. Wenn gesagt wird: „eine fremde Zeit kann man nicht an modernen Maßstäben messen", heißt das jedoch nicht, dass uns ein solches Vergleichen, Kritisieren und Urteilen verwehrt würde. Als *Humanisten* sind wir zu einem Urteil von unserem Gewissen[91], als *Christen* von der neutestamentlichen Ethik aus verpflichtet.[92] Trotzdem sollte die Frage nicht ausgeklammert werden, ob denn *unser* Beurteilungsmaßstab, der aus einem der altorientalischen Welt ja fremden Bereich stammt, dem angemessen und sachgemäß ist, was die altorientalischen Zivilisationen bestimmt hat. Man ist sicher gut beraten, vor einem kritischen Vergleich „ethischer Höhenlagen", der vor einer einlinigen Übertragung von damals auf heute warnt, dennoch immer die Frage zu erörtern: *Wie kam es denn* zu diesen, uns heute so befremdlichen, gewalthaft potenzierten Gottesbildern? Wir haben uns daher bemüht, nicht den zweiten Schritt vor dem ersten zu tun, sondern, ohne

[90] Dietrich BONHOEFFER, Gesammelte Schriften, Bd. IV (hg. Eberhard Bethge), Chr. Kaiser Verlag, München, 1961, S. 419 ff.

[91] Vicor HUGO, Appell an das Gewissen (s. o. Anm. 55).

[92] F. HESSE, Zur Frage der Wertung und der Geltung alttestamentlicher Texte, aaO., S. 269. 289 ff.

irgendetwas beschönigen zu wollen, *zu unserer Warnung* die gesellschaftlichen Ursachen und die kriegsideologische Aufheizung von Gottesbildern ans Licht zu bringen, aufgrund derer es zu diesen – für unsere Maßstäbe – Humanität, Gewissen und neutestamentlicher Ethik widersprechenden Auffassungen von Gott kam.

Erstveröffentlichungsort | Friedrich Erich DOBBERAHN / Peter SCHIERZ (Hg.): Raum der Begegnung. Perspektiven der Bildung, Forschung und Lehre im Spannungsfeld multikultureller und multireligiöser Gesellschaft. Festschrift für Kurt Willibald Schönherr. (= Strukturen der Wirklichkeit – Schriftenreihe der Deutschen Universität in Armenien und der Akademie St. Paul, hg. v. Paul Imhof und Eduard Saroyan, Bd. VII). 2., veränderte Auflage. Taufkirchen: via verbis verlag (vvv) 2013, S. S. 119-152. – Darbietung hier mit freundlicher Erlaubnis von Autor und Verlag.

[Illustration]

„Die Erde aber war vor Gott verdorben, die Erde war voller Gewalttat“ (Gen 6,11)

Gewalt und Gewaltlosigkeit als biblisches Schlüsselthema[1] (2020)

Thomas Nauerth

Im sechsten Kapitel der Bibel, Genesis 6, lesen wir, dass die Erde in den Augen Gottes verdorben war, weil sie voller Gewalttat[2] ist: „Ich sehe, das Ende aller Wesen aus Fleisch ist gekommen; denn durch sie ist die Erde voller Gewalttat.“ (Gen 6,13a). Es ist erstaunlich, dass diese Aussage nicht mehr Beachtung findet. Nur „die Bibel begründet den Rückfall der Schöpfung ins Chaos mit der geschöpflichen Gewalttätigkeit. Nur ihr geht dieser Zusammenhang auf.“[3] Nur in der Bibel ist von einem Gott die Rede, der Gewalttaten anscheinend nicht ertragen kann. Ist das eigentlich üblich für einen Gott, Gewalttaten nicht ertragen zu können? Diese Frage drängt sich auf, und wird doch höchstens von vorwitzigen Kindern noch gestellt. Den lebensweisen Erwachsenen, resigniert arrangiert mit einer ‚Erde voll von Gewalttaten‘, fällt gar nicht mehr auf, dass unsere übliche Gewöhnung an die Gewalt hier von Seiten Gottes massiv in Frage gestellt wird.

---

[1] Vortrag, gehalten in Wittlich im Rahmen der Samstagabendgespräche in der Autobahn- und Radwegekirche Wittlich und in Trier im Rahmen des „Theologischen Quartetts Trier“ (7/8.03.2020). Die Vortragsform wurde beibehalten.

[2] Nur die Luther-Übersetzung 2017 übersetzt in Gen 6,11 und 13a weiterhin mit „Frevel“, das hebräische Wort *chamas* aber bezeichnet, wie das Vorkommen des Wortes in 1 Mos 49,5 zeigt, sehr deutlich den Frevel *der Gewalttat* (so alle neueren Übersetzungen). In Ez 8,17, einer direkten Parallele zu Gen 6,11 und 13, übersetzt auch Luther mit *Gewalttat*!

[3] So der biblische Teil des bischöflichen Hirtenwortes „Gerechter Friede“ (SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHÖFE, Hg., Gerechter Friede, Bonn 27.9.2000, Nr. 18).

Kemosch – Ein Gott, der Gewalt liebt

Es wird Zeit, den Kinderfragen einmal nachzugehen. Wie kann man klären, ob es für einen Gott üblich ist, Gewalttaten nicht ertragen zu können? Die einfachste Möglichkeit ist, sich bei anderen Göttern umzuschauen, wie sie es so halten mit der Gewalt. Da gibt es gerade im Alten Orient, im Entstehungskontext der Bibel, einiges Interessante zu beobachten. So hat man 1868 eine beeindruckende Basaltstele gefunden, datiert ungefähr auf 840 v. Chr., auf der ein König aus Moab, einem Nachbarkönigreich zu Israel, seine Taten in Stein meißeln ließ.[4] Dabei kommt dieser König immer wieder auf die Unterstützung durch seinen moabitischen Gott zu sprechen. Kemosch hieß dieser Gott in Moab. Wir lesen da:

> [11]Und Kemosch sprach zu mir: Geh, nimm Nebo (im Kampf) gegen Israel. Da [15]zog ich bei Nacht los und kämpfte gegen es von Tagesanbruch bis Mittag. Und ich [16]nahm es ein und tötete alles: 7000 Männer, Klienten, Frauen, [Klien]tinnen [17]und Sklavinnen, denn ich hatte es dem Aschtar-Kemosch (durch Bann) geweiht.

Dieser Gott Kemosch hat erkennbar keine Probleme damit, dass ‚die Erde voller Gewalttat' ist. So finden wir es auch in anderen antiken Göttermythen und Erzählungen. Es war zur Zeit des alten Israel also gerade nicht üblich, dass Gottheiten Gewalttaten nicht ertragen können. Wenn man von dieser Stele aus auf Gen 6,13a blickt, ist der Eindruck zunächst stark, der Gott Israels, JHWH mit Namen, ist ein ganz anderer Gott als die Götter der (Nachbar-)völker.

Wenn man ein wenig weiter blättert in der Bibel, kommen einem da allerdings erhebliche Zweifel. Im Buch Josua heißt es beispielsweise:

> „Der HERR sagte zu Josua: […] morgen um diese Zeit gebe ich sie allesamt preis, erschlagen vor Israel. […] Die Israeliten erschlugen alles, was in der Stadt lebte, mit scharfem Schwert und voll-

[4] Vgl. zu den archäologischen Details den Überblick bei Thomas WAGNER, Art. *Mescha/Mescha-Stele* [2006], www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/27025/. Dort findet sich auch eine Übersetzung der Inschrift, an der sich im Folgenden orientiert wird.

zogen an ihm den Bann. Nichts Lebendiges blieb übrig." (Jos 11,6+11).

Das klingt sehr eindeutig nach dem Gott Kemosch. In der Tat herrscht im AT[5] kein Mangel an Textstellen, die eine verblüffende Parallelität mit der Theologie der Mescha-Stele aufweisen (vgl. nur 1 Sam 15). Der Befund ist eindeutig und an mancher Stelle sehr erschreckend, die Frage ‚Wie steht es mit der Bibel und ihren Gewaltdarstellungen?' ist eine Frage, der sich jeder stellen muss, nicht nur der, der nach dem Thema Frieden in der Bibel fragt.[6]

Der biblische Gott im falschen Gottesbild?

Nun sind Menschen in Sprache, Denkweise und Vorstellungsmustern immer in erster Linie Kinder ihrer jeweiligen Zeit und Kultur. „Das Kind, lebend in der Welt der Greise, lernt, wie es dort zugeht. Wie die Dinge eben laufen, so werden sie ihm geläufig."[7] Dies gilt auch für die biblischen Autoren. Das Volk Israel war ein Volk des alten Orients, eingebettet in die Kultur der damaligen Zeit, eingebettet auch in deren Verständnis von Macht, Königtum und Krieg. Kann es daher verwunderlich sein, dass im AT vielfältig theologische Denkweisen, Ausdrucksweisen übernommen wurden, wie wir sie auf der Mescha-Stele vorfinden? Ist es nicht natürlich, dass man solche Denk- und Ausdrucksweisen auf die eigene Gotteserfahrung übertragen hat? Man kann all dies bedauern, aber man kann es auch zutiefst verstehen.

Man kann diese Übertragung den biblischen Autoren um so weniger vorwerfen, weil auch heutzutage unsere kulturelle wie politi-

[5] Im folgenden wird mit AT = Altes Testament, der erste Teil unserer Bibel bezeichnet, alle Alternativbezeichnungen wie „Erstes Testament" oder „hebräische Bibel" haben ihre je eigenen inhärenten Probleme, sodass sich die Verwendung der althergebrachten Bezeichnung weiterhin empfiehlt.

[6] Sehr hilfreich ist zu dieser Frage auch Gerlinde BAUMANN, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006 (dort auch weitere Literatur).

[7] Bertold BRECHT, Kleines Organon für das Theater (1948) Nr. 44. Zitiert nach: Brecht. Ein Lesebuch für unsere Zeit, Berlin, Weimar 1980, S. 426.

sche Welt noch durch ein Grundmuster geprägt ist, welches sich bereits auf der Stele des moabitischen Königs findet. Der amerikanische Theologe Walter Wink hat dieses Denkmuster den „Mythos erlösender Gewalt" genannt. Gemeint ist die landläufig selbstverständliche Gewöhnung und der selbstverständliche Glaube an tötende Gewalt als letztes und legitimes Mittel. Wink spricht von der eigentlichen Religion unserer Zeit, denn das, wonach wir in höchster Not greifen, wonach wir in der Not rufen, das sei unser Gott: „Frieden durch Krieg, Sicherheit durch Stärke, das sind die zentralen Überzeugungen, die dieser […] Religion entspringen."[8] Dieser Mythos ist es, der vom moabitischen König ganz ohne Nachdenken auf das Handeln seines Gottes Kemosch projiziert wird. Wenn biblische Autoren dieser Projektion folgen, liegt nicht nur gedankenlose Übertragung vor (Gott ist wie wir, denkt wie wir), gelegentlich auch bewusste Übernahme von Ausdrucksweisen aus der Umwelt um der Überbietung willen („Unser Gott ist stärker als euer Gott"), sondern manchmal auch echte Überzeugung, vor allem der Mächtigen in Israel. Das ist alles menschlich zutiefst verständlich, so belastend solche Aussagen für uns heute auch sind.

Die angeblich so skandalöse Gewaltaffinität Gottes in alttestamentlichen Texten ist also grundsätzlich relativ einfach zu erklären, wir stoßen hier nicht auf Gottes Wesen, sondern auf Projektionen des Glaubens an den Mythos erlösender Gewalt auf Gott hin.

Die entscheidende Frage an das AT lautet vor diesem Hintergrund: finden sich Geschichten, Texte, Gottesvorstellungen, die den Bann des „Es war schon immer so" durchbrechen? Haben wir Geschichten, Texte, die Widerspruch leisten gegen solch blutige gewalttätige Gottesvorstellung und Gottesrede?

Die Frage nach der Gewalt wird so zu einer der Schlüsselfragen der biblischen Offenbarung, und das aufregende und spannende in den Büchern des AT ist nun, dass wir tatsächlich auf solchen Widerspruch stoßen. Immer wieder finden sich Aussagen und Erzählungen, die aus einer ganz anderen Gotteserfahrung erwachsen zu sein scheinen, ein ganz anderes Gottesbild entwerfen, das kulturell nicht einfach abzuleiten ist, das mit dem Gott Kemosch nichts mehr zu

[8] Walter WINK, Verwandlung der Mächte: Eine Theologie der Gewaltfreiheit. Regensburg 2014, S. 55.

tun hat - und das teilweise in scharfer Auseinandersetzung zu anderen biblischen Texten steht.

Um Gotteswillen – die Bibel als Streitgeschichte

Wer nach dem Thema Frieden in der Bibel sucht, stößt zunächst also auf eine große Spannung, einen großen Streit: Wer ist ER, der Gott Israels, und wie steht ER, der HERR[9], zum Mittel der tötenden Gewalt und was bedeutet diese Haltung unseres Gottes zum Mittel der tötenden Gewalt für uns, für sein Volk? Wie sollen wir zur Gewalt stehen?

Für Christen ist dieser Streit mit den in der Bergpredigt des Matthäus gesammelten Aussagen Jesu endgültig entschieden. Die Bergpredigt wird allerdings nur richtig verständlich, wenn man sie vor dem Hintergrund dieses grundlegenden fundamentalen Streites um das rechte Gottesverständnis liest, wenn man den langen Weg dieser Auseinandersetzung durch das AT hindurch verfolgt hat. Das wir diesen Weg der Auseinandersetzung noch sehen können, liegt an einer Eigenart der biblischen Autoren und Redakteure. Bereits vorliegende, ältere religiöse Texte wurden kommentiert, überarbeitet, ihnen wurde mit anderen Texten, Geschichten widersprochen, sie wurden aber nicht entfernt oder vernichtet. Man ging kritisch, aber grundsätzlich wertschätzend mit dem vorliegenden älteren Texten um. Daher auch haben wir zwei Schöpfungserzählungen und vier Evangelien …

Es geht bei dieser das gesamte AT durchziehenden und tief prägenden Auseinandersetzung darum, zu verstehen, wie anders der Gott Israels in Wirklichkeit ist. Die Aussage, Gott ist der ganz andere, ist eine oft leicht dahingesagte Theologenfloskel, im AT lässt sich lernen, wie schwer der Weg gewesen ist, die Bedeutung dieser Aussage wirklich zu verstehen.

---

[9] In ihrer epochalen Bibelübersetzung haben Martin Buber und Franz Rosenzweig den nach jüdischer Tradition unaussprechlichen Namen des Gottes Israel (JHWH) jeweils durch Personalpronomen in Großbuchstaben wiedergegeben; in der Einheitsübersetzung von 2016, nach der ansonsten im Wesentlichen zitiert wird, ist dieser Name durch das Wort Herr in Großbuchstaben (HERR) angezeigt.

Schon Genesis 1, bekannt als erster Schöpfungsbericht, setzt einen dramatischen und für die ganze Bibel entscheidenden Gegenakzent zum gewaltverliebten babylonischen Schöpfungsepos „Enuma Elisch", wo die Schöpfung aus Kampf und Vernichtung entsteht: aus dem „Körper der Tiamat formt Marduk die gesamte Welt. Er teilt den Leib der Getöteten in zwei Hälften. Aus der einen erschafft er den Himmel […] aus der anderen Hälfte formt er die Erde."[10] Der Kontrast zur biblischen Erzählung in Genesis 1 (aber auch Gen 2) ist evident. Die Aussage in Gen 6,13a. steht in der Fluchtlinie dieser so paradiesisch friedlichen Schöpfung. Hier spricht nicht Kemosch. Dieser Gott ist anders. Er ist Schöpfer einer Welt, die verdorben werden kann durch Gewalttat.

Allerdings eine Gewalttat Gottes wird auch in der Genesis erzählt, eine Tat, die an den moabitischen Gott Kemosch durchaus erinnert. Es ist die bibeldidaktisch immer so gerne für Kinder verharmloste und zum bunten Schiff mit Tieren verkitschte Erzählung von der Sintflut in Gen 6-8. Die Sintfluterzählung ist ein dramatischer, brutaler Mythos von einem Gott, der aus dem kulturellen Muster seiner Zeit ausbricht und dann doch wieder dem kulturellen Muster verfällt, ein Gott, der die Gewalt hasst und doch nur mit Gewalt auf Gewalt zu reagieren weiß. Ein kindlicher Exeget brachte auf den Punkt, was Erwachsene oft nicht sehen können: „Da hat der liebe Gott einmal einen Wutanfall gehabt."[11] In der Tat, aus der Wut und Verzweiflung über menschliche Gewalttat verfällt Gott noch einmal dem Mythos erlösender Gewalt.

Aber, dieser Gott der Sintfluterzählung erkennt seinen Fehler: „Ich werde den Erdboden wegen des Menschen nie mehr verfluchen; denn das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an. Ich werde niemals wieder alles Lebendige schlagen, wie

[10] Vgl. den Text unter http://mesopotamien.de/einfuehrung/enuma.htm. Zu Genesis 1 als Kontrasterzählung zu diesem blutrünstigen Mythos vgl. nur W. WINK, S. 52 f.

[11] Vgl. Anton A. BUCHER, „Da hat der liebe Gott einen Wutanfall gehabt" – Gewalttexte in der Bibel: Zwischen Faszination und Trauma. In: A. Bucher u. a. (Hg.), „Im Himmelreich ist keiner sauer". Kinder als Exegeten (Jahrbuch für Kindertheologie 2), Stuttgart 2003, S. 64-74.

ich es getan habe." (Gen 8,21). In der Sintflutgeschichte wird Gott als Lernender dargestellt, der etwas verstanden hat von der Unmöglichkeit mit Gewalt gegen Gewalt vorzugehen. Dafür steht nicht zuletzt der Bogen in den Wolken (Gen 9,13-17), der ein Kriegsbogen ist; Gott hat seinen göttlichen Kriegsbogen endgültig aus der Hand gelegt.[12]

Der Selbstverpflichtung Gottes in Gen 8,21 folgen in Gen 9,1-7 konkrete Maßnahmen, die auf einen anderen Umgang mit der menschlichen Gewalttat abzielen. Vor allem aber ist die Berufung des Abraham in Gen 12 vor diesem Hintergrund zu sehen: Gott will in „der gewaltdurchwirkten allgemeinen Menschheitsgeschichte […] durch „Erwählung" einzelner und von Gruppen der ganzen Menschheit einen neuen Weg eröffnen."[13] Erwählung meint biblisch eine In-Dienst-Nahme durch Gott, um Gottes gute Weisung modellhaft in dieser Welt zu leben. Dass diese Interpretation, die im biblischen Teil des Hirtenworts der Deutschen Bischofskonferenz „Gerechter Friede" (27.9.2000) breit entfaltet wird, das Richtige trifft, zeigt sich sehr eindrücklich am Verhalten dieses erwählten Abrahams, zum ersten Mal in Gen 13,1-18.

In Gen 13 wird ein geradezu klassisches Konfliktszenario entfaltet. Zu wenig Land und Wasser für zu viel Vieh. Volk ohne Raum. Abraham hat eigentlich alle Argumente auf seiner Seite, zumindest alle theologischen Argumente, denn in Gen 12,7 bekommt er von Gott selbst dieses Land zugewiesen für seine Nachkommen: „Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land". Als nun aber ein Konflikt zwischen seinen Hirten und den Hirten von Lot ausbricht, hat Abraham nicht diese Verheißung im Blick, er denkt an anderes: „Zwischen mir und dir, zwischen meinen und deinen Hirten soll es keinen Streit geben; wir sind doch Brüder." (Gen 13,8). Abraham denkt an Frieden und an Ausgleich. Er erscheint hier als sehr großzügiger

[12] Sehr schön bereits von WELLHAUSEN (Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1895, S. 317 Anm. 1) gedeutet: „Der Himmelsbogen ist ursprünglich das Werkzeug des pfeilschiessenden Gottes und darum Symbol seiner Feindschaft; er legt ihn aber aus der Hand zum Zeichen des abgelegten Zornes, der nunmehrigen Versöhnung und Huld. Wenn es gewettert hat, dass man vor einer abermaligen Sündflut in Angst sein könnte, erscheint der Regenbogen dann am Himmel, wenn die Sonne und die Gnade wieder durchbricht."

[13] Hirtenwort „Gerechter Friede" Nr. 23.

Mensch. ‚Land gegen Frieden', so könnte man aktualisierend das Prinzip nennen, mit dem Abraham den Konflikt löst, ein Prinzip, das bekanntermaßen bis heute in ebenjenem Land des Abraham heiß umstritten ist. Abraham, der Landverschenker, ist auf dem richtigen Weg, denn nach dieser Tat empfängt er noch einmal Gottes Verheißung. Gott belohnt den auf Ausgleich und Frieden bedachten Abraham. Später im Genesisbuch, bei den Auseinandersetzungen zwischen Jakob und Esau, wird in Gen 36,7 auf Gen 13 noch einmal angespielt. Gen 13 ist für die Welt der Genesis eine Modellgeschichte, so soll man handeln, wie der Urahn so die Nachfahren.

Abraham selbst nahm seinen Auftrag ‚der ganzen Menschheit einen neuen Weg eröffnen' auch Gott gegenüber ernst. In Gen 18,16-33 fällt er Gott ins Wort bzw. ins Handeln: „Fern sei es von dir, so etwas zu tun: den Gerechten zusammen mit dem Frevler töten. Dann ginge es ja dem Gerechten wie dem Frevler. Das sei fern von dir. Sollte der Richter der ganzen Erde nicht Recht üben?" (Gen 18,25). Ein dramatischer Dialog beginnt, ein Ringen um die Frage der Gerechtigkeit, ein Disput, in dem Gott einlenkt und Abraham Recht gibt. Wiederum gilt: dieser Gott ist wahrlich nicht Kemosch!

Nein, der Gott der Bibel ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Das Wesen dieses Gottes ergibt sich aus den Geschichten der drei Väter (und ihrer Frauen, den Müttern Israels!) Darum auch finden wir von Isaak in Gen 26 Konfliktlösungsgeschichten, Isaak geht wortwörtlich in den Fußstapfen des Abraham[14], und darum auch ist die Jakoberzählung insgesamt eine vielgestaltige, viel dimensionale Erzählung von Vergebung und Versöhnung (man vgl. nur die grundlegende Erzählung in Gen 32,4 - 33,16[15] und den Widerspruch gegen die tötende Gewalt seiner Söhne durch Jakob selbst in Gen 34 und 49,5-7.[16])

---

[14] Vgl. dazu bereits Thomas NAUERTH, Nicht kämpfen! Predigt zum Gottesbild in Gen 26,14-22. In: Katechetische Blätter 119 (1994), S. 623-626.

[15] Vgl. nur Frank CRÜSEMANN, Herrschaft, Schuld und Versöhnung. Der Beitrag der Jakobgeschichte der Genesis zur politischen Ethik. In: Frank Crüsemann (Hg.), Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament, Gütersloh 2003, S. 80-87.

[16] Zu Gen 33,18-35,5 und der Bedeutung dieser Erzählung als kritische Gegenrede zu Dtn 7,1-6 vgl. Thomas NAUERTH, Untersuchungen zur Komposition der Jakoberzählungen. Auf der Suche nach der Endgestalt des Genesisbuches, Frankfurt 1997, S. 138f.

Die Brisanz dieser Erzählungen der Genesis wird verkannt, wenn man hier nur Familiengeschichten sieht. Der gesamte Völkerkosmos in dem das historische Israel politisch gelebt hat, ist im Hintergrund der Genesis deutlich sichtbar. Schon Abraham, und dann Isaak regeln Konflikte mit *Philistern* ohne Gewalt. Hagar in Gen 16 und Gen 21 ist eine *ägyptische* Magd, sie empfängt Verheißungen, wie sonst nur Abraham, der Gott der Genesis sorgt sich um ihr Leben. Esau, der Bruder Jakobs, wird von Anfang an als *Edom* bezeichnet (25,30). Edom aber war wie Moab ein Nachbarkönigreich von Israel, zwischen Edom und Israel bestand eine Hassfeindschaft, die in so manchen prophetischen Texten ihr hässliches Gesicht zeigt (man vgl. nur die Prophetie des Obadja). Erst wenn man sich diesen Hass auf Edom in all seinen obszönen Ausprägungen anschaut, begreift man die Sprengkraft der Jakoberzählungen in der Esau/Edom in manchen Passagen als geradezu sympathische Figur gezeichnet wird (vgl. nur Gen 33,4).

Abgeschlossen wird das Buch Genesis mit der ausführlichen Josefgeschichte, eine Erzählung, die sich zentral um das Thema „Konflikt, Konfliktlösung" dreht.[17] In Gen 50, als Jakob stirbt, wird er von Josef zusammen mit allen Dienern des Pharao, den Ältesten seines Hauses und allen Ältesten des Landes Ägypten in einem fantastisch utopischen Trauerzug friedlich in das Land Kanaan überführt, auf demselben Weg, auf dem später das Volk Israel seinen (dann gewalttätigen!) Weg nehmen wird.[18]

Nur hier in der Tora, in Gen 50, nur bei diesem Trauerzug, zieht „das ganze Haus Josef, seine Brüder und das Haus seines Vaters" (50,8) in das Land Kanaan hinein. Denn die Konstrukteure und Redakteure des hebräischen Bibelkanons haben das Buch Josua, diese von ‚Kemosch-Theologie' stark durchzogene Schilderung der Eroberung des Landes vom heiligsten Kern ihres Kanons, von der Tora, abgetrennt.[19]

---

[17] Vgl. nur Georg FISCHER, Die Josefsgeschichte als Modell der Versöhnung. In: A. Wénin (Hg.), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History (BEThL CLV), Leuven 2001, S. 243-271.

[18] Vgl. zu dieser Erzählung Rainer BARTELMUS, Topographie und Theologie. Exegetische und didaktische Anmerkungen zum letzten Kapitel der Genesis (Gen 50,1-14). In: BN 29 (1985), S. 35-57.

[19] Vgl. nur Wolfgang OSWALD, Art. ‚Pentateuch' [2016]: www.bibelwissen

Auch so kann man Akzente setzen: die Tora, der Pentateuch, die fünf Bücher Mose enden an der Grenze des gelobten Landes, sie enden im Hören auf alle Weisung des Mose, die in 34 langen Kapiteln im fünften Buch, dem Deuteronomium, noch einmal wiederholt wird.

Israel entsteht nicht durch ein bestimmtes Land und seine Eroberung. Israel entsteht im Hören auf die Weisung.[20]

Geschichten statt Geschichte

Die entscheidende hermeneutische Frage lautet: Was lesen wir, wenn wir Bibel lesen? Traditionell wurde die Bibel in der wissenschaftlichen Exegese immer primär historisch gelesen, als ein irgendwie legendarischer Bericht über uralte Zeiten. Eine solche historische Perspektive hat sich tief eingebrannt auch und gerade in das Bibelverstehen der einzelnen Christen. Anders formuliert, die historistische Perspektive, die seit dem 19. Jahrhundert die europäischen

schaft.de/de/stichwort/30699/ und zur Hypothese eines ursprünglich das Buch Josua mit umfassenden Erzählkomplexes vgl. Peter WEIMAR, Art. ‚Hexateuch'. In: NBL II, 149. Zur Entdeckung der Bedeutung der kanonischen Gestaltungen für Bibelwissenschaft wie Bibeldidaktik vgl. den Überblick bei Thomas NAUERTH, Fabelnd Denken Lernen. Konturen biblischer Didaktik am Beispiel Kinderbibel, Göttingen 2009, 82ff.; Georg STEINS, Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament, Stuttgart 2009 und Thomas NAUERTH, „Mein Geliebter komme in seinen Garten!" Über die Bibel als Buch und Kanon [2019]: //www.bibeldidaktik.uni-osnabrueck.de/die-bibel-als-buch-und-kanon/.

[20] Dies ist der Hintergrund für den heftigen, heute fast vergessenen Streit in der frühen zionistischen Bewegung über das Mittel der Gewalt. Vgl. nur ACHAD HAAM, Umwertung aller Werte. In: Ders., Am Scheidewege. Gesammelte Aufsätze. Vier Bände. Zweiter Band. Berlin 1923, S. 116-135.130f., wo es heißt: „dieses Volk, dessen ganzer Lebensinhalt fast seit dem Moment, da es auf den Schauplatz der Geschichte trat, gewissermaßen einen ununterbrochenen heftigen Protest seitens der geistigen Stärke gegen die Kraft der Faust und des Schwertes bildet; dessen ganzer Lebensmut seit seinen Uranfängen bis auf die Gegenwart herab lediglich aus dem tiefen Glauben an seine sittliche „Mission", an seine Pflicht und seine Fähigkeit dem Ideal der sittlichen Vollkommenheit näherzukommen, als die übrigen Völker, hervorquillt" (zitiert nach http://www.friedenstheologie.de/main.php?chap=j&topic=texte&id=27).

Gesellschaften kulturell prägte („*Wie war es denn wirklich*?") hat die Fragerichtungen der Bibelwissenschaft immer stärker dominiert.

Seit einigen Jahrzehnten aber ändert sich etwas − auch und gerade in der wissenschaftlichen Exegese. Immer stärker, immer klarer wird erkannt: wir lesen gar nicht Geschichte, sondern Geschichten; wir lesen nicht sagenhafte Berichte, wir lesen Literatur, wenn wir Bibel lesen.[21] Die Bibel ist ungeachtet all ihrer Brüche und Überarbeitungen als literarisches Kunstwerk zu verstehen, sie will nicht berichten, sie will erzählen, und das literarisch kunstvoll. Das hat enorme Konsequenzen insbesondere auch für das Bibellesen in der Praxis. Alttestamentler können plötzlich wieder revolutionäre Aufsätze schreiben mit Titel wie „*Das Wort Gottes wächst mit den Lesenden*"[22]. Die hermeneutische Grundfrage verschiebt sich von „Wie war es wirklich und ist es geworden?" zu „Warum erzählt mir einer diese Geschichte an dieser Stelle auf diese Weise?"[23]

Man kann auch in Geschichten, Wahrheiten vermitteln; Jesus selbst hat es uns gezeigt, indem er vor allem Geschichten erzählt hat und so von seiner Gotteserfahrung berichtet und uns eingeladen hat, diesem göttlichen Vater zu vertrauen. Die Theologen, die das AT geschaffen haben, kamen aus genau der gleichen Kultur wie Jesus.[24] Auch sie waren Geschichten-, Gleichniserzähler. Erst wenn man dies sieht, kann man die Geschichten des Buches Genesis in ihrer fundamentalen Bedeutung wertschätzen: unser Gott ist für immer der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.

---

[21] „Wir versuchen die Texte als Literatur ernst zu nehmen, […] und nicht als Zeugnisse einer historisch zu rekonstruierenden Geschichte, die dann zum Grund des Glaubens erklärt werden kann" (Eckart REINMUTH, Hermeneutik des Neuen Testamentes, Göttingen 2002, S. 33). Zur Genese dieser Entwicklung und zu Positionen einiger wichtiger Protagonisten vgl. ansonsten Hans P. SCHMIDT / Daniel WEIDNER, Bibel als Literatur, München 2008.

[22] Georg STEINS, „Das Wort Gottes wächst mit den Lesenden". Eine folgenreiche Rückbesinnung gegenwärtiger Bibelexegese. In: Lebendige Seelsorge 55 (2/2004) 74–81 und DERS., Das Lesewesen Mensch und das Buch der Bücher. In: Stimmen der Zeit 129 (2003), S. 689–699.

[23] Vgl. zur elementaren Bedeutung der biblischen Narrativität Thomas NAUERTH, Bibel als Geschichte lesen! In: Egbert Ballhorn / Georg Steins / Regina Wildgruber / Uta Zwingenberger (Hg.), 73 Ouvertüren. Die Buchanfänge der Bibel und ihre Botschaft, Gütersloh 2018, S. 232-239.

[24] Hintergrundtexte dazu unter www.bibelunddidaktik.uni-osnabrück.de, Kategorie „Bibel verstehen".

Tiefe Spuren hat das altorientalische Muster religiös legitimer und legitimierter Gewalt, dieses Gottesdenken in Kategorien von Macht und Gewalt vor allem in den Erzählungen über Israels Könige hinterlassen: Herrschende Theologie als Theologie der Herrscher. Der wichtigste dieser Könige des alten Israel war unzweifelhaft David. Auch von David wird Grauenhaftes erzählt, ganz in der Linie des moabitischen Königs Mescha.

Seltsamerweise wird aber kaum darüber reflektiert, was es eigentlich bedeutet, dass David kein eigenes Buch im AT bekommen hat. Man muss heute diesen großen König in unseren Bibeln erst suchen, im Inhaltsverzeichnis taucht er nicht auf. Das wäre dem moabitischen König Mescha wohl nicht passiert, so marginalisiert im zentralen religiösen Buch seines Volkes. Der große König Israels aber bzw. die Erzählungen über ihn, finden sich heute schwerpunktmäßig in einem Buch mit dem Titel „Samuel". Samuel, die namengebende Person dieses Buches, aber war Prophet, nicht König.

Eine ungewöhnliche Zuordnung, zumindest dann, wenn man von der Mescha-Stele aus denkt. Ist in Israel etwa nicht der König die entscheidende Figur, sondern der Prophet?[25]

Wenn man Bibel als Literatur liest und versteht, dann kommt es immer auch entscheidend auf das „Wie" des Erzählens an, nie nur auf das „Was"; wenn man gerade auch der den biblischen Kanon abschließend gestaltenden Redaktion inhaltlich wie literarisch einiges zutraut, dann sind solche Ein- und Zuordnungen nie nur zufällig, sondern haben immer auch inhaltliches Gewicht und wollen zu denken geben.

In den zwei Büchern des Propheten Samuel finden sich nun noch mehr solcher Denkanstöße, die das kulturell und landläufig Übliche

[25] Nach jüdischer Überlieferung gibt es im biblischen Kanon gar keine „Geschichtsbücher", das was wir Geschichtsbücher nennen heißt dort schlicht: „vordere Propheten". Es empfiehlt sich auch unter christlicher Perspektive diesem sog. hebräischen Kanonkonzept zu folgen, das auch das neutestamentliche Kanonkonzept zu sein scheint, wie die verbreitete Wendung „Mose und die Propheten" (u. a. in Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; in Lk 16,16; 24,27.44; in Apg 24,14 und in Röm 3,21) anzeigt.

in Sachen Herrschaft und Gewalt wirkungsvoll durchbrechen. In aller Kürze ein Durchgang.[26]

Eine Frau entwirft die Perspektiven im Prophetenbuch

Das Buch Samuel beginnt überraschenderweise gar nicht mit dem Propheten Samuel, sondern es beginnt mit einer Frauengeschichte. Erzählt wird von einer Frau, Hanna mit Namen, die unfruchtbar ist und darunter sehr leidet. Für diese Frau bittet und betet hier zu Beginn des Samuelbuches allerdings kein Mann, sondern „wider alle Konvention und kultische Gepflogenheit wendet sich Hanna ohne Vermittlung direkt an Gott".[27] Erst die gerade auch religiöse Selbständigkeit einer Frau führt so zur Geburt des Propheten Samuel! Statt männlich-politischer Geschichte wird zu Beginn der Samuelbücher eine Geschichte von der Stärke einer Frau erzählt. Wie bewusst der Erzähler oder besser Redakteur der Samuelbücher diese Geschichte als Eröffnung der gesamten Samuelbücher verstanden hat, zeigt der theologische Gesang, den er diese Frau in 1 Sam 2,1-11 singen lässt.[28] Hier zeigt sich geradezu paradigmatisch, was mit Literatur gemeint ist. Die Samuelbücher sind nicht einfach legendarische Berichte, die irgendwie zusammensortiert wurden, sondern ältere Texte wurden von einer letzten Redaktion literarisch durchgestaltet, strukturiert und kommentiert. Kommentiert nicht in der Weise, wie es heutige Schriftsteller gerne machen, die in ihre Romane als Erzähler selbst das Wort ergreifen. Die alten Erzähler haben ihre Kommentare immer in die erzählte Welt eingebettet, sich Stimmen von erzählten Figuren ausgeliehen; der Leser, die Leserin muss selbst aktiv werden, um der Sache auf die Spur zu kommen.

---

[26] Vgl. ausführlicher Thomas NAUERTH, Die Hoffnung aber ist weiblich. Beobachtungen zum Thema „Gewalt überwinden" in den Samuelbüchern. In: Christenlehre – Religionsunterricht – Praxis 54 (2001), S. 8-11.

[27] Eveline VALTINK, Hanna – oder „Die kleinen Ereignisse". In: Schönberger Hefte 3/90, S. 1-9. 4.

[28] Vgl. zu 1 Sam 2 die Beobachtungen bei Georg STEINS, Geschichte, die im Rahmen bleibt. Kanonische Beobachtungen an 1 Sam 2 und 2 Sam 22f. In: Egbert Ballhorn / Georg Steins (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen, Stuttgart 2007, S. 198-211.

Frauenfiguren, Vertreter einer gesellschaftlich damals eher unbedeutenden und gerade auch in Sachen Gewalt unbelasteten Personengruppe, waren erzählstrategisch sehr geeignet, um eine kommentierende Perspektive in die Erzählungen einzutragen. Hanna besingt daher in 1 Sam 2 mehr als nur ihr eigenes glücklich gewendetes Schicksal. Die jüdische Auslegung hat Hanna aufgrund ihres Liedes seit alters als Prophetin gesehen. Vor allem ein Satz hallt nach, wenn man anfängt, sich in die weitere politische Ereignisgeschichte der Bücher Samuels einzulesen. In 1 Sam 2,9 singt Hanna: „ja, nicht durch Kraft wird heldisch ein Mann“[29]. Bevor die Kämpfe um die Macht in Israel begonnen haben, wird die Frage, wer die Macht in dieser Welt innehat, bereits eindeutig beantwortet: kein Mann und kein König, allein der Gott Israels: „Der HERR macht arm und macht reich, er erniedrigt und er erhöht (1 Sam 2,7).

Durch Hannas Mund, durch den Mund einer Frau, werden die Samuelbücher *theologisch* eröffnet, bekommt der Leser am Anfang Perspektive und Maßstab für die im folgenden erzählten Ereignisse (ein gewisser Lukas hat das übrigens genau verstanden und eine Frauenfigur, Maria mit Namen, am Anfang seines Evangeliums darum ebenfalls einen revolutionären Gesang singen lassen).

Die Kosten menschlicher Herrschaft

Hannas Kind heißt Samuel, dieses Kind wirkt später dann als Prophet und Richter in Israel. Einen König gibt es in diesem „Israel“ nicht, Gott allein ist König. So die theopolitische Situation, man könnte wohl auch sagen, die anarchistische Verfasstheit dieses Völkchen Israel zu Beginn der Samuelbücher. Ob hier eine Beschreibung historischer Wirklichkeit vorliegt, oder von vorhinein eine literarisch-politische Utopie, das ist umstritten; wichtig ist allerdings, diese Schilderungen auch als Utopie zu sehen.[30]

---

[29] So in der Übersetzung nach BUBER/ROSENZWEIG; die Einheitsübersetzung 2016 übersetzt: „denn der *Mensch* ist nicht stark aus eigener Kraft.“ Das zugrunde liegende hebräische Wort ist generell doppeldeutig, im Mund einer Frau m. E. hier aber eindeutig auf die *männliche* Kraft bezogen.

[30] Über Anarchismus und biblische Theologie müsste insgesamt viel stärker nachgedacht werden; vgl. nur die Übersicht bei Alexandre J. M. E. CHRISTOYAN-

Es kommt zur politischen Krise, als das Volk auch einen König haben will, so wie alle anderen Völker, Moab zum Beispiel, eben auch einen irdischen König haben: „Auch wir wollen wie alle anderen Völker sein. Unser König soll uns Recht sprechen, er soll vor uns herziehen und soll unsere Kriege führen“ (1 Sam 8,20).

König und Krieg bedingen sich, so muss man das wohl verstehen; König Mescha von Moab würde zu dieser These wohlgefällig nicken. Der Prophet Samuel interpretiert das Verlangen nach irdischer Herrschaft dagegen als Abfall vom Glauben an die göttliche Herrschaft. Das Volk Israel aber bleibt stur: „Nein, ein König soll über uns herrschen, wir wollen einen König!“ (1 Sam 8,19). Sie wollen einen König, obwohl der Prophet Samuel dem Volk (und den Lesern und Leserinnen!) in drastischer Weise ausmalt, was König, was menschliche Herrschaft bedeutet, nämlich Unterdrückung und Ausbeutung:

> „Das werden die Rechte des Königs sein, der über euch herrschen wird: Er wird eure Söhne holen […] Eure Töchter wird er holen […] Eure besten Felder, Weinberge und Ölbäume wird er euch wegnehmen und seinen Beamten geben. […] Eure Knechte und Mägde, eure besten jungen Leute und eure Esel wird er holen und für sich arbeiten lassen. […] Ihr selber werdet seine Sklaven sein. An jenem Tag werdet ihr wegen des Königs, den ihr euch erwählt habt, um Hilfe schreien, aber der HERR wird euch an jenem Tag nicht antworten.“ (1 Sam 8,11-18)

Dieser Text hatte nie die Chance auf eine Basaltstele gemeißelt zu werden, es gehört zu den wenig beachteten Wundern der Bibel, dass sich ein solch anarchistischer Text überhaupt in diesem Buch findet. Dieses Kapitel 8 des 1. Samuelbuches ergibt neben dem Gesang der Hanna ein, wie man heute sagt, wirkungsvolles Framing, in dem dann die Erzählungen von den Königen Saul und David hineingebettet werden.

NOPOULOS, *Christian Anarchism*. A Revolutionary Reading of the Bible. In: Nathan J. Jun / Shane Wahl (Hg.), New Perspectives on Anarchism (Lexington Books) 2009.

Könige lernen von Frauen, der Logik der Gewalt zu widerstehen

So ungewöhnlich wie der Anfang, so ungewöhnlich ist auch der Schluss der Samuelbücher (2 Sam 21-24). Wiederum wird mit 2 Sam 21 zuerst eine Frauengeschichte erzählt. Es ist eine düstere Geschichte. Hungersnot herrscht in Israel, und der König, David, will wissen, warum diese Not über Israel gekommen ist. Im göttlichen Orakel erfährt er, dass Saul Blutschuld auf sich geladen hat, „weil er die Gibeoniter getötet hat" (2 Sam 21,2). Der Fluch einer Gewalttat lastet auf dem Land. Wie nun soll diese Schuld getilgt werden? Dazu gibt es keinen göttlichen Rat. David lässt Männer aus dem Stamm kommen, an dem Saul schuldig geworden ist. „Womit kann ich Versöhnung erwirken" (2 Sam 21,3) ist die königliche Frage, und die barbarische Antwort der Männer lautet: „Wir wollen weder Silber noch Gold von Saul und seinem Haus" (2 Sam 21,4). Was sie wollen ist Rache an Saul: „von dessen Söhnen soll man uns sieben Männer geben. Wir wollen sie […], hinrichten" (2 Sam 21,6).

Es ist also nicht göttliche Anordnung, Blutschuld durch Blut zu sühnen, es ist nicht göttliches Gesetz so zu verfahren, es gab auch damals schon die Möglichkeiten mit Gold und Silber Blutschuld zu ‚bedecken'. Doch David willigt in den Wunsch ein. Die Prinzen werden getötet, aufgehängt und hängengelassen; preisgegeben den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes. Doch zu dieser Preisgabe kommt es nicht. Denn eine Frau schreitet ein:

> „Rizpa, die Tochter Ajas, aber nahm Sackleinen und breitete es für sich auf dem Felsen aus vom Beginn der Ernte, bis sich Wasser vom Himmel über die Toten ergoss. Sie ließ nicht zu, dass bei Tag die Vögel des Himmels und bei Nacht die Tiere des Feldes an sie herankamen" (2 Sam 21,10).

Sie ließ nicht zu! Rizpa stört die von Männern ausgedachte mörderische Sühnelogik. Bei Tag wie bei Nacht war sie Schutz für die Toten, der Erzähler erzählt mit Pathos (und vielleicht mit bewusstem Anklang an jene Wolke und Feuersäule, die bei Tag und bei Nacht den Auszug der Israeliten aus Ägypten deckte, vgl. Ex 13,21-22). Ungeheuerlich erscheint Rizpas Mut, ungeheuerlich ihre Ausdauer:

vom Anfang der Ernte an, bis das Wasser sich vom Himmel über die Toten ergoss, einen langen Sommer lang. Diese Tat des Totengedenkens, dieser gewaltfreie Widerstand gegen die Logik des Todes hat Erfolg. „David hört von Rizpa und er geht in die Knie. In ihr hört er das Gewissen Israels. Der König beugt sich, die sieben Männer aus dem Geschlecht Sauls werden begraben."[31] Danach „ließ sich Gott um des Landes willen erbitten" (2 Sam 21,14), so erzählt der biblische Erzähler, und es wirkt wie eine schlichte, berichtende Schilderung. Doch es ist kein einfacher Bericht. Erst nachdem David von Rizpa gelernt hatte, erst nach dem David in Rizpas Sinne handelte, lässt Gott sich erbitten. Das ist ein theologisches Statement: Gott steht erst auf der Seite des Königs, nachdem dieser König von einer Frau Wege der Menschlichkeit gelernt hat und den unmenschlichen Weg der Rache und Gewalt aufgibt. Wenn David von einer Frau lernen kann, dann − so funktionieren literarische Texte − sollen auch die Leser und Leserinnen lernen. Sie sollen hier am Ende des Prophetenbuches Samuel lernen, dass die Logik der Rache nicht eine göttliche Logik ist und das diese Logik gestört werden muss und dass auf Störung der maßlosen menschlichen Rache Segen liegt.

2 Sam 21 ist nun interessanterweise nicht die einzige Geschichte, in der im Samuelbuch von einer Frau zu lernen ist, für David, wie für die Leser und Leserinnen. Die buchgestaltende Redaktion hat drei sehr spezielle Geschichten in das erste Buch Samuel eingefügt: 1 Sam 24, 1 Sam 25 und 1 Sam 26. Wie ein dreiflügeliges Altarbild muss man diese Geschichten sehen, ein Zentrum (1 Sam 25) wird umrahmt von zwei Erzählungen, die im Grunde dieselbe Geschichte erzählen.[32] Wer 1 Sam 26 liest, soll sich an 1 Sam 24 erinnern und im Erinnern über 1 Sam 25 nachdenken. Denn dort findet sich die zweite große Lerngeschichte der Samuelbücher. Wieder lernt David von einer Frau. 1 Sam 25 ist zunächst eine Männergeschichte, eine Geschichte von dummer Überheblichkeit und verletztem Stolz, eine

[31] Nico ter LINDEN, Es wird erzählt. Von Königen, Richtern und Propheten. Bd. 3, Gütersloh 2000, S. 212.

[32] Vgl. dazu bereits Thomas NAUERTH, „Ausgeliefert hat Gott heute deinen Feind" (1 Samuel 26,8). Beobachtungen zum Gottes- und Davidsbild in der Hebräischen Bibel. In: Klara Butting / Gerard Minaard / Thomas Nauerth / Christian Reiser (Hg.), Träume einer gewaltfreien Welt. Bibel – Koran – praktische Schritte, Wittingen 2001, S. 86-92.

Geschichte von maßlosem Zorn und von brutalen Gewaltphantasien. Doch eine Frau, Abigajil, tritt dem Gewalttäter David im wörtlichen wie übertragenen Sinn in den Weg und interpretiert nicht nur das Morden um in „Blutschuld", sondern gleich auch noch ihr eigenes Dazwischentreten als Gottes Dazwischentreten. Anstatt „ich habe dich gehindert" formuliert sie: „hat dich der HERR davor bewahrt, Blutschuld auf dich zu laden" (1 Sam 25,26). Nicht die Geschenke sind entscheidend, nicht Abigajils Schönheit, nicht ihre Demutsgesten und auch nicht, dass sie von Davids glänzender königlicher Zukunft redet. Das alles ist Taktik, Rhetorik, psychologisch geschickte Verpackung ihres zentralen theologischen Arguments: Wer sich mit eigener Hand hilft, statt auf Gottes Hand zu vertrauen, gerät in Blutschuld. Der Gott von dem diese Frau redet, ist erkennbar nicht Kemosch! Das gewalttätige Handeln eines Mannes wird durch eine Frau als religiös nicht tragbar beurteilt, Blutschuld wird als eines späteren Königs unwürdiges Vergehen angesehen.

Wie sehr die Rede Abigajils als theologisch prophetische Rede verstanden werden muss, zeigt die Antwort Davids: „Gepriesen sei der HERR, der Gott Israels, der dich mir heute entgegengeschickt hat. Gepriesen sei deine Klugheit und gepriesen seist du, weil du mich heute daran gehindert hast, Blutschuld auf mich zu laden und mir selbst zu helfen" (1 Sam 25,32-33).

Was David von dieser Frau gelernt hat in Sachen gewaltloses, friedliches Handeln, kann man dann in 1 Sam 24 und 1 Sam 26 nachlesen. In diesen Geschichten ist es David, der, im Widerspruch zu seinen eigenen Leuten, die Theologie der Abigajil vertritt! Das wird besonders deutlich zu Beginn von 1 Sam 24: David hat sich auf der Flucht vor Saul in eine Höhle gerettet und der ihn verfolgende Saul tritt in das Dunkel der Höhle, „um seine Notdurft zu verrichten" (1 Sam 24,4) − was für eine Karikatur königlicher Männlichkeit! Die Gefährten des David sind begeistert und interpretieren die Situation wie der moabitische König Mescha sie interpretiert hätte, nämlich als eine göttliche Fügung: „Das ist der Tag, von dem der HERR zu dir gesagt hat: Sieh her, ich gebe deinen Feind in deine Hand und du kannst mit ihm machen, was dir richtig erscheint." (1 Sam 24,5). Der Gott Israels wird hier deutlich im Bild des Gottes Kemosch gedacht, als jemand, der am menschlichen Überlebenskampf Anteil nimmt und der Gelegenheiten für tötende Gewalt schafft. David

aber weigert sich, Saul zu töten. Lediglich einen Zipfel des königlichen Mantels schneidet er ab und versucht dann, mit dem Mantelzipfel in der Hand als Beweis des Verschonens, noch einmal eine kommunikative, gewaltfreie Lösung.

Soweit der knappe Durchgang durch die Samuelbücher. Er hat erkennen lassen, dass nicht nur Denkanstöße zum Überdenken der üblichen Handlungsmuster gegeben werden, sondern auch Widerspruch gegen Kult und Logik der Gewalt formuliert wird. So wie die Hannafigur zu Beginn gesungen hat, so geschieht es auch: „ja, nicht durch Kraft wird heldisch ein Mann". Die Frage, wo Gott zu finden ist, in den Hallen der Mächtigen oder in den Hütten der Armen, stellt sich neu. Auch wenn der Mächtige David selber ist, so ist damit noch lange nicht gesagt, dass Gott auf seiner Seite steht. Denn der Gott Israels heißt **nicht** Kemosch!

Erkennbar ist dies allerdings nur dann, wenn man sich löst von einer rein historischen Lesart und sich vom Erzähler literarisch leiten lässt.[33] Dann wird ein Reframing erkennbar, dass die alten, gewalttätigen Texte und Erzählungen, in denen der Gott Israels dem Gott Moabs zum Verwechseln ähnlich sah, nicht leugnet, nicht streicht, sondern kontrastiert mit einer ganz anderen Gotteserfahrung, Erfahrung eines Gottes, der – so wird es ein Rabbi aus Nazareth später formulieren – regnen lässt auf Gerechte und Ungerechte (vgl. Mt 5,45) und nicht löscht den glimmenden Docht (vgl. Jes 42,3).

Auch von den Propheten soll Israel lernen

Zum Schluss müsste man jetzt noch die vielen großartigen Friedenstexte der prophetischen Bücher durchgehen, und herausarbeiten wie auch da immer wieder Widerspruch durchbricht in Bezug auf tötende Gewalt als göttliche wie menschliche Tugend (Jes 42,3!). Und auch das NT wäre genauer zu durchforschen, welches Echo hat die Bergpredigt im NT gefunden? Nur einige wenige Lesehinweise in dieser Richtung.[34]

---

[33] Vgl. dazu auch Thomas NAUERTH, Bibel als Geschichte lesen! In: Egbert Ballhorn / Georg Steins / Regina Wildgruber / Uta Zwingenberger (Hg.), 73 Ouvertüren. Die Buchanfänge der Bibel und ihre Botschaft, Gütersloh 2018, S. 232-239.

[34] Unter https://www.bibelunddidaktik.uni-osnabrueck.de/bibel-und-gewalt-the

In 2 Kön 6,8 - 23 findet sich mitten in blutigen Kriegserzählungen eine wohl direkt vom Himmel dort hineingefallene Friedensutopie, in der die himmlischen Heerscharen nicht zum Gegenkrieg benötigt werden, sondern nur zur Tröstung eines sehr ängstlichen Prophetendiener, in dem der Prophet mit feiner Listigkeit eine feindliche Armee mitten in die Hände des Königs von Israel führt und in der dieser König den Propheten höflich fragt, was mit den gefangenen Feinden zu tun sei: „Soll ich sie totschlagen, mein Vater?“ (2 Kön 6,21). Der Prophet Elischa aber lehnt ab und schlägt ein gemeinsames Mahl vor. Mit Erfolg: „Seitdem kamen keine aramäischen Streifscharen mehr in das Land Israel“ (2 Kön 6,23).[35]

Am Anfang des großen Jesajabuches steht mit Jes 2,1-5 die Vision von der kommenden Wandlung der Schwerter zu Pflugscharen, wenn alle Völker so auf den Gott Israels hören, wie der König von Israel in der Elischageschichte auf den Propheten gehört hat; auch beim Propheten Micha findet sich diese Vision, in der es heißt, „ein jeder sitzt unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum und niemand schreckt ihn auf“ (Mi 4,4).[36] Der Prophet Micha beendet diese Vision mit dem trotzigen Bekenntnissatz: „Auch wenn alle Völker ihren Weg gehen, ein jedes im Namen seines Gottes, so gehen wir schon jetzt im Namen des HERRN, unseres Gottes, für immer und ewig (Mi 4,5).

Der Weg zur Bergpredigt ist von hier aus nicht mehr sehr weit.

In der Bergpredigt lehrt Jesus bekanntlich zu beten: „Dein Reich komme“; bei dem Propheten Jesaja lässt sich bereits lernen, wie dieses Reich sein wird:

> „Der Wolf findet Schutz beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein. Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Junge leitet sie. […] Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter

sen/ findet sich als Download eine Übersicht über die in diesem Zusammenhang wesentlichen biblischen Textstellen.

[35] Vgl. zu dieser Erzählung ausführlicher Thomas NAUERTH, Die Geschichten werden sich noch wundern – Christliche Anthropologie aus friedenstheologischer Perspektive. In: forum religion (4/2005), S. 39-41.

[36] Dieses Bild, und nicht etwas das Wort *Schalom* ist der eigentliche biblische Friedensbegriff; vgl. dazu Thomas NAUERTH, Ruhe als Inbegriff des Friedens. Der Traum des Alten Testaments. In: Bibel heute 219 (3/2019), S. 15-16.

und zur Höhle der Schlange streckt das Kind seine Hand aus. Man tut nichts Böses und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg; denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des HERRN“ (Jes 11,6-9)

Bis dahin, bis zum endgültigen Kommen dieses Gottesreiches, gilt als christliche Handlungsmaxime, was einer der frühesten und besten Ausleger der Bergpredigt (so das Urteil des Erasmus von Rotterdam) folgendermaßen formuliert hat:

„Die Liebe sei ohne Heuchelei.
Verabscheut das Böse, haltet fest am Guten!
Seid einander in brüderlicher Liebe zugetan, übertrefft
euch in gegenseitiger Achtung! […]
Segnet eure Verfolger; segnet sie, verflucht sie nicht! […]
Vergeltet niemandem Böses mit Bösem!
Seid allen Menschen gegenüber auf Gutes bedacht!
Soweit es euch möglich ist, haltet mit allen Menschen Frieden!
Übt nicht selbst Vergeltung, Geliebte, sondern lasst Raum
für das Zorngericht Gottes; denn es steht geschrieben: Mein
ist die Vergeltung, ich werde vergelten, spricht der Herr.
Vielmehr:
Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm zu essen, wenn er
Durst hat, gib ihm zu trinken;
tust du das, dann sammelst du glühende Kohlen
auf sein Haupt.
Lass dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege
das Böse durch das Gute! (Röm 12,9-21*)

Erstveröffentlichung | Thomas NAUERTH: „Die Erde aber war vor Gott verdorben, die Erde war voller Gewalttat“ (Gen 6,11). Gewalt und Gewaltlosigkeit als biblisches Schlüsselthema. In: imprimatur 2/2020, S. 73-79. http://www.imprimatur-trier.de/2020/Imprimatur-2020-02_3.pdf

[Illustrationsseite]

Psalm 68 – Vom Vergehen der Frevler und Gewalttäter

(Bibel und Didaktik, 01.10.2020)[1]

Thomas Nauerth

Der Psalm 68 beginnt mit einem Ausblick auf das Aufstehen Gottes gegen seine Feinde:

> *(2) Gott steht auf, seine Feinde zerstieben;*
> *die ihn hassen, fliehen vor seinem Angesicht.*
> *(3) Wie Rauch verweht, wehst du sie weg.*
> *Wie Wachs am Feuer zerfließt,*
> *so vergehen die Frevler vor Gottes Angesicht.*
> (EÜ)

Wie immer, so ist auch hier die Frage der Übersetzung von nicht ganz geringer Bedeutung. In der „Bibel in gerechter Sprache“[2] wird Ps. 68,3 genauer übersetzt:

> *Wie Rauch verweht, wehst du sie davon,*
> *wie Wachs zerschmilzt* ***beim Anblick*** *des Feuers,*
> *so werden Gewalttätige zugrunde gehen*
> ***beim Anblick*** *Gottes.*

Was für ein Bild und was für ein Vergleich in der zweiten Hälfte dieses Verses (und welch ein Glück, dass die Übersetzer hier konkordant übersetzt haben): Der Anblick Gottes hat für die Feinde Gottes dieselben Auswirkungen wie „der Anblick des Feuers“ für das Wachs.

Wachs bleibt bekanntlich Wachs, auch beim Anblick des Feuers, aber es verliert seine Härte, seine Form, es wird weich, fließend. So

[1] Text hier nach: https://www.bibelunddidaktik.uni-osnabrueck.de/psalm-683/
[2] https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/die-bibel/bigs-online/?Ps/68/1/

also auch der Gewalttätige, der Frevler, der Gottlose (die hebr. Vokabel *rāšā‘* hat viele Bedeutungen)[3] beim Anblick Gottes. Der Gewalttäter geht also nicht physisch zugrunde, sondern er wird verwandelt, er verliert seine Form, seine Fassung, seine Härte – beim Anblick Gottes.

Wie aber ist das nun genau zu verstehen, diese Rede vom Anblick, vom Angesicht Gottes? Ist das nicht typisch mythologische Rede, heutzutage in postmodernen Zeiten nicht mehr nachvollziehbar, also typische Redeweise über einen „*Gott von Gestern*“?

„*Gott von Gestern*“, so lautet der plakative Titel der xten Auflage der Gottesdebatte gerade.[4] Es ist ein trauriger Artikel. Da wird gerungen um ein Gottesverständnis jenseits der Mythologie und im Angesicht der Postmoderne, da werden zerbröckelte Glaubensbruchstücke sichtbar und da ergibt sich doch kein konsistentes neues Verstehen, auch wenn die Autorin viele, viele Namen nennt (Levinas, Rosa, Heidegger u.v.a.m.) Nur Stichworte dieser Denker werden genannt, Gott sei „*weder Existenz noch Substanz*“ so lautet ihre Zusammenfassung und es läuft auf ein wahrlich nüchternes Fazit hinaus: „*Der Beitrag der christlichen Religion ist dann ein allgemeiner* […] *doch dieser Beitrag hat keinen Kanzelvorsprung und keine göttliche Autorität. Er ist einer von vielen und selber plural*“.

Warum dann aber noch Christ sein? Warum sich der Mühe des Glaubens noch unterziehen? Darauf gibt es keine Antwort bei Bundschuh-Schramm.

Werden Gewalttätige weiterhin zugrunde gehen **beim Anblick** Gottes? Für diese Autorin wohl unvorstellbar. Dabei beruft sie sich an einer Stelle explizit auf den Theologen John D. Caputo: „*Gott, so sagt John D. Caputo, ist schöpferisch und auf Mitschöpfung angewiesen* […] *wirklich wird Gott erst, wenn wir sie ergreifen*“. Die gottesverlorene und gottestraurige Autorin hat diesen John D. Caputo leider nicht genau genug gelesen.[5] Caputo spricht von der machtlosen Macht Gottes, betont aber, dass diese machtlose Macht mitnichten „*blutleer*

[3] Jörn KIEFER, Art. ‚Sünde / Sünder‘ (AT) (erstellt: Aug. 2017), permanenter Link zum Artikel: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31970/

[4] Christine BUNDSCHUH-SCHRAMM, Der Gott von gestern, Publik-Forum 13/2020, inzwischen auch als Sonderdruck.

[5] Vgl. jetzt John D. CAPUTO, Gottes konjunktivische Macht. In: Concilium 56 (3/2020), S. 234-241.

und unbestimmt" sei und auch nicht „*subjektiv*". Die Macht Gottes sei, so Caputo, wie „*die Macht eines Traumes: Keines eitlen Traumes, sondern eines prophetischen Traumes, wie ihn Martin Luther King geträumt hat.*" Martin Luther King, sein Handeln ist für Caputo konkretes Beispiel: „*Auf diese Weise wirkt Gottes konjunktivische Macht. Auf diese Weise kommt sein Reich.*" Das ist etwas ganz Anderes als ein ‚allgemeiner Beitrag', und dieser Beitrag ist nicht nur ‚einer von vielen und selber plural'. Gott wird konkret in einem bestimmten Handeln der Menschen, die sich an Gottes Traum orientieren, diese göttlichen Träume sieht Caputo explizit in den großen Visionen der Propheten ausgesprochen: „Der Wolf findet Schutz beim Lamm …" (Jes 11,6). „*Eine Prophezeiung ist eine prophetische Vision einer Welt, in der der eine göttliche Ordnung herrscht*," so Caputo.

Diese göttliche Ordnung soll und kann der Mensch in sein Handeln übersetzen und damit, so würde es der Dichter des Psalm 68 wohl formulieren, den Anblick Gottes ermöglichen. Der Satz des Psalms 68, wonach „*Gewalttätige zugrunde gehen beim Anblick Gottes*" lässt sich von hier aus einfach rückübersetzen in konkrete Erfahrungen, Erfahrungen, die sich auch in biblischen Erzählungen niedergeschlagen haben.

In 1 Sam 25 zum Beispiel lesen wir von einer Frau, die sich einem mafiösen Gewalttäter in den Weg stellt. Es ist David, der später so berühmte König Israels, der hier noch ein durch Erpressung lebender Outlaw ist. Dramaturgisch geschickt lässt der Erzähler diese Frau, Abigajil, genau dann auf David stoßen als dieser noch einmal seine Mordpläne durch einen Schwur bekräftigt: „Gott möge mir dies und das antun, wenn ich […] bis zum Morgen auch nur einen Mann übrig lasse" (1 Sam 25,22). Abigajil tritt nun diesem Gewalttäter nicht nur im wörtlichen wie übertragenen Sinn schlicht und furchtlos in den Weg, sie interpretiert nicht nur das dem David so legitim erscheinende Morden um in „Blutschuld", sondern sie interpretiert ihr eigenes Dazwischentreten als Gottes Dazwischentreten. Sie sagt nämlich nicht, „ich habe dich gehindert", sondern sie formuliert: „**der HERR, der Gott Israels, hat dich davor bewahrt**". Und David, der Gewalttäter? Wie Wachs zerschmilzt beim Anblick des Feuers, so weich und einsichtsvoll sind seine Worte: „Gepriesen sei der HERR, der Gott Israels, der dich mir heute entgegengeschickt hat

[…] gepriesen seist du, weil du mich heute daran gehindert hast, Blutschuld auf mich zu laden und mir selbst zu helfen“ (1 Sam 25,32-33).

Das Dazwischentreten der Abigajil war Gottes Dazwischentreten, ‚auf diese Weise wirkt Gottes konjunktivische Macht. Auf diese Weise kommt sein Reich‘ (Caputo) – und Gewalttätige werden verwandelt. […]

[Illustration]

„Jahwe ist ein Krieger“

(Aus: „Den Krieg gründlich verlernen …“, 2025)

Bruno Kern

Liest man die beiden Testamente der Bibel als Einheit in ihrer kanonisierten Endgestalt, so drängt sich der Eindruck einer erstaunlichen Entwicklung von göttlich sanktionierter Gewalt über Bemühungen der Eindämmung von Gewalt bis hin zu deren vollständiger Überwindung auf – ein geschichtlicher Prozess also, dessen Lernkurve man von den Exodus- und Landnahmeerzählungen über die zunehmend gewaltkritische prophetische Tradition bis hin zur Bergpredigt des Neuen Testaments nachzeichnen könnte. Natürlich hält eine solche harmonische Gesamtschau im Rückblick dem historisch-kritischen Befund nicht unbedingt stand. Gerard Minnaard führt die inhaltlichen Akzentverschiebungen, die man als einen Lernprozess deuten könnte, einfach auf die Verschiebung der Kontexte und nicht auf eine wachsende moralische Einsicht zurück. Ein kolonisiertes Land am Rand des Römischen Reiches braucht eine andere Strategie als die Selbstbehauptung einer souveränen Monarchie (MINNAARD 2024[1], S. 16). Bedenkt man aber, dass auch innerhalb der verschiedenen Kontexte unterschiedliche Optionen denkbar sind und faktisch getroffen wurden, überzeugt Minnaards Einwand nicht. Nicht nur aus neuen Kontexten heraus, sondern vor dem Hintergrund einer historisch gewachsenen Sensibilität und ethischen Einsicht wurden überlieferte Texte innerhalb der Bibel selbst immer wieder einer Relecture unterzogen, deren Spuren man in den verschiedenen Redaktionsschichten nachvollziehen kann. Der triumphierende Ausruf am Ende der Exodus-Erzählung, „Jahwe ist ein Krieger“ (Ex 15,3), wandelt sich in der Septuaginta, also der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel im zweiten vorchristlichen Jahrhundert, in die

[1] Gerard MINNAARD: Jesus, der Erstling der Schöpfung – oder: Wie lesen wir die Bibel?, in: Klara Butting / Gerard Minnaard (Hg.): Der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft. Biblische Grundlinien, Uelzen 2024, S. 7-19.

Aussage: „Der Ewige ist der, der den Kriegen ein Ende setzt." Dazwischen liegt wesentlich mehr als die Verschiebung der Kontexte – die allerdings durchaus eine entsprechende Entwicklung des ethischen Bewusstseins befördert haben mag. Die jüngste, nachexilische Redaktionsstufe des Pentateuch („Priesterschrift") stellt eine gewaltkritische Relecture der Schöpfungs- und Sintfluterzählung dar (vgl. dazu SCHOCKENHOFF 2018[2], S. 421-424). Die Akkumulation der Gewalt unter den Menschen ist es, die zur Katastrophe führt, der Gott dann sein unbedingtes Ja zur Schöpfung entgegensetzt und damit die Vorstellung eines unberechenbaren Gottes revidiert. Nach der Exilserfahrung und der Kenntnis des religiösen Universums der Babylonier bildet diese pazifistische Relecture einen deutlichen Kontrast zum babylonischen Mythos, für den die Schöpfung selbst ein Akt der Gewalt ist. Die priesterschriftliche Redaktionsstufe des Pentateuch (der fünf Bücher Mose) erzählt die Gründungsgeschichte Israels insgesamt, einschließlich der Landnahme, ohne Krieg. Viele Einzeltexte lassen sich als spätere gewaltkritische Lektüre früherer Aussagen verstehen. So kann etwa die großartige eschatologische Friedensvision des Jesajabuches (Jes 11,1–11) als kritische Reflexion auf Psalm 2,9 gelesen werden.

Die Texte der Bibel sind zunächst vor dem allgemeinen Hintergrund der gesamten Antike zu betrachten[3], in der Krieg und Gewalt als die vorherrschende Realität erlebt und keineswegs infrage gestellt wurden. Umso bedeutsamer sind deshalb die in ihr zu findenden Tendenzen zur Eindämmung und schließlich völligen Überwindung der Gewalt.

Die Exoduserzählung ist das entscheidende Gründungsnarrativ des Volkes Israel und seiner Identität. Die alttestamentliche Tradition nimmt immer wieder und an entscheidender Stelle darauf Bezug. Jahwe selbst, ursprünglich wohl eine Wetter- bzw. Vulkangottheit, erhält durch den Exodus sein Profil, ja seine Definition. So etwa wird der Dekalog (die „Zehn Gebote") mit folgender Selbstvorstellung Jahwes eingeleitet: *„Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt hat …"* (Ex 20,2). Diese geschichtliche

[2] Eberhard SCHOCKENHOFF: Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt, Freiburg i. Br. 2018.

[3] s.o. im Buch [KERN: „Den Krieg gründlich verlernen …", 2025].

Verankerung des Jahweglaubens im Exodusgeschehen wird das bestimmende Moment des religiösen Selbstverständnisses Israels. Die Parteinahme für die Armen, die jeweils Randständigen des Systems, die Verwirklichung von „Recht und Gerechtigkeit" und einer solidarischen Kontrastgesellschaft, welche die Fremden, die Witwen, die Waisen zum Maßstab ihrer Loyalität zum Gott des Bundesschlusses hat, sind die Grundelemente eines religiösen Selbstverständnisses, das sich bis in die neutestamentliche Reich-Gottes-Verkündigung Jesu fortsetzt.

Sozialgeschichtlich ist Israel aus Umbruchs- und Wanderbewegungen in Palästina um das Jahr 1200 v. Chr. hervorgegangen. Miteinander rivalisierende kanaanäische Stadtstaaten, die zentralistisch-monarchisch organisiert waren, standen unter dem hegemonialen Einfluss der Großmacht Ägypten. Von diesen Stadtstaaten abhängige Bauern flohen vor ihrer Ausbeutung und vor Konflikten ins weniger fruchtbare Bergland, das seit der Einführung von Eisenwerkzeugen bebaubar war. Zu diesen Bauerngemeinschaften stieß bald eine aus Ägypten geflohene Gruppe von „Hapiru" (der Ursprung der Bezeichnung „Hebräer"), die als die Träger der Exodustradition anzusehen sind. Sie stellten allerdings keineswegs ein Volk im ethnischen Sinne dar. „Hapiru" war eine Sammelbezeichnung für Söldner, Wirtschaftsmigranten etc. am Rande der festgefügten Sozialordnung, die stets auch ein aufrührerisches Element bildeten. Unter Pharao Ramses II. scheint eine solche Gruppe von Hapiru Fronarbeit in Ägypten geleistet zu haben, aus der sie entkam.[4]

Die Erzählungen über die Landnahme gehören zu den für heutiges Empfinden unerträglichsten und inhumansten Texten des Alten Testaments. Der sogenannte „Heerbann" beinhaltet das Gebot der vollständigen Liquidierung der ansässigen Bevölkerung. Es

[4] Einige BibelwissenschaftlerInnen halten es für fraglich, ob es diese flüchtigen Sklaven aus Ägypten überhaupt gab. Sie sprechen einfach von sesshaft werdenden Nomaden, die sich mit den Ausgegrenzten der Stadtkönigtümer Kanaans zusammenschlossen. Keine Landnahme durch befreite Sklaven aus Ägypten, sondern Klassenkämpfe innerhalb Kanaans selbst seien also der Hintergrund der Exodus- und Landnahmeerzählungen. Auch der renommierte Alttestamentler Gerhard von Rad verlegt deshalb die Ursprungserfahrung Israels in die ‚Heiligen Kriege' während der Landnahme. Vgl. dazu etwa Klara BUTTING / Gerard MINNAARD (Hg.): Der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, Uelzen 2024, S. 104; SCHOCKENHOFF 2018, S. 400.

herrscht heute Konsens darüber, dass die Landnahmeerzählungen des Buches Josua und die gebotene Vollstreckung des Heerbanns (Dtn 7) keineswegs der historischen Realität entsprachen. Es ist vielmehr von einem allmählichen Einsickern und Eingehen von Bündnissen anstatt einer gewaltsamen Inbesitznahme des Landes auszugehen. Die entsprechenden Texte sind *Rückprojektionen* aus späterer Zeit – was sie im Grunde umso problematischer macht, weil damit die berichtete gottbefohlene Gewalt gerade nicht Reflex und Verarbeitung von historisch Stattgefundenem ist, sondern zum Kern des Selbst- und Gottesverständnisses wird.

Parallel dazu entwickeln sich bereits in der Frühzeit Israels bedeutsame Traditionen der Einhegung und Begrenzung von innergesellschaftlicher und kriegerischer Gewalt. Selbst die Texte des Buches Deuteronomium, die das heute befremdliche Gebot des Heerbanns und damit die Tötung der männlichen Bevölkerung enthalten, nehmen bestimmte Grenzziehungen für das Verhalten im Kriegsfall vor, die vor dem Hintergrund damaliger üblicher Kriegsgräuel, wie sie vor allem den Assyrern zugeschrieben werden, zu würdigen sind: das Gebot, zuerst Frieden anzubieten, die Schonung des Baumbestandes und damit der Lebensgrundlagen der Unterworfenen, die Schonung von Frauen und Kindern … In diesem Sinne kann Eckart Otto formulieren:

> Die Kriegsgesetze des Deuteronomiums setzen sich gerade von einer religiösen Überhöhung und mythischen Aufladung des Krieges, wie sie die mesopotamische Kriegsideologie kennzeichnet, ab und gewinnen ihr theologisches Profil gerade dort, wo es um die Einschränkung der Vernichtung von Leben und Zerstörung der natürlichen Ressourcen einer Stadt durch Krieg geht.[5]

Dies bereitet den Boden für die zunehmend kritische Sichtweise von Krieg in den späteren Schichten des Alten Testaments.

Innergesellschaftlich wird der überbordenden Gewalt eine Rechtsentwicklung gegenübergestellt, die zwar von der Unvermeidlichkeit von Gewalt ausgeht, sie aber minimiert und eindämmt.

[5] Zit. nach SCHOCKENHOFF 2018, S. 407.

Das Tötungsverbot[6] und damit der Schutz des menschlichen Lebens bilden das Zentrum des Dekalogs selbst. Der Sinn der Talionsformel „Aug um Auge, Zahn um Zahn" (Dtn 21,24–26), die man grundsätzlich als die Kehrseite jener gelebten Reziprozität verstehen kann, wie sie sich seit den nomadischen Jäger- und Sammlergesellschaften als Prinzip des Zusammenlebens herausgebildet hat[7], ist die Eindämmung überbordender Rache. Das im Vergleich zum übrigen Alten Orient entwickelte Rechtsbewusstsein ist durchgängig auf eine Minimierung von Gewalt ausgelegt. So ist die Strafe der körperlichen Verstümmelung unbekannt, und die Hürden für die Verhängung einer Todesstrafe sind so hoch, dass deren Vollzug praktisch verhindert wurde (Zwei-Zeugen-Prinzip, Nachweispflicht für die Absichtlichkeit der begangenen Tat, etc.). Die außerordentlichen Schutzgebote für die sozial Schwächsten (Arme, Fremde, Witwen …) bezeugen eine besondere Sensibilität für die strukturelle Gewalt, die von einer Gesellschaft ausgehen kann.

Die Autoren des Buches „*Die Evolution der Gewalt*"[8] (MELLER / MICHEL / SCHAIK 2024, S. 310) subsumieren die vielschichtigen biblischen Überlieferungen recht einseitig unter das Stichwort „Herrschaftsideologie" und deuten den sich allmählich entwickelnden Monotheismus als „universell einsetzbare Legitimation zum Kriegführen – nach innen wie nach außen", wenn sie es auch nicht völlig versäumen, auf antidespotische Tendenzen hinzuweisen. Diese Darstellung entspricht ganz und gar nicht der durchgängigen macht-, staats- und königskritischen Tendenz bereits im Pentateuch, in den Geschichtsbüchern und vor allem in der prophetischen Tradition, von der scharfen neutestamentlichen Kritik an der Pax Romana, der Herrschaftsideologie des Römischen Reiches (vgl. dazu vor allem WENGST 1986[9]) ganz zu schweigen. Im Gegensatz zur Herrschaftsideologie Ägyptens oder auch des Kodex Hammurabi

[6] Das verwendete Verb *razach* wird allerdings nirgendwo auf das Töten im Krieg angewandt.

[7] Siehe weiter oben im Buch [KERN: „Den Krieg gründlich verlernen …"].

[8] Harald MELLER / Kai MICHEL / Carel van SCHAIK: Die Evolution der Gewalt. Warum wir Frieden wollen, aber Kriege führen. Eine Menschheitsgeschichte, München 2024.

[9] Klaus WENGST: Pax Pomana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986.

darf in Bezug auf das Alte Testament formuliert werden: „Kritik am Staat und Begrenzung seiner Macht ist […] wie selbstverständlich integraler Bestandteil der Tora, man denke nur an das Königsgesetz Dtn 17,14ff. Solche staatskritische Haltung entspricht der breiten prophetischen Tradition mit ihren staatskritischen Impulsen (und ist historisch wohl hier verwurzelt). Theologisch hat das weitreichende Folgen für jeden Umgang mit der ‚Obrigkeit'." (CRÜSEMANN 2024[10], S. 87) Selbstverständlich finden sich im Alten Testament Texte und redaktionelle Überarbeitungen, die nach Einführung der Monarchie – zum Teil wohl am salomonischen Hof entstanden – das Herrschaftsinteresse der Könige widerspiegeln. Dessen ungeachtet wurden aber herrschaftskritische Texte weitertradiert, wie sie für den Alten Orient wohl beispiellos sind und das harte Ringen um die Einführung der Monarchie erahnen lassen (etwa die „Jotam-Fabel" in Ri 9).

Bereits die Vorstellung, dass einzig und allein Jahwe der Kriegsherr ist, entzieht den Krieg der menschlichen Verfügungsgewalt als Mittel der Politik und enthält in sich ein herrschaftskritisches Moment sowie das Potenzial der Überwindung jeder Art von Kriegsverherrlichung.

Zum endgültigen Durchbruch kommt eine kriegsskeptische, „pazifistische" Einstellung bereits bei den großen Propheten vor der Exilszeit. Der in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. Chr. in Jerusalem auftretende Prophet Jesaja etwa protestiert in Worten und Zeichenhandlungen gegen die Bündnispolitik mit Ägypten angesichts der assyrischen Bedrohung, die letztlich nur zur Eskalation der Gewalt führen kann. Der drohende Verlust der staatlichen Souveränität wiegt bei Weitem nicht so schwer wie die puren *Überlebensinteressen der Bevölkerung*! Im selben Sinne rät etwa einhundert Jahre später der Prophet Jeremia[11] dem König Zidkija zur *Kapitulation* vor den Babyloniern. Nur dadurch kann das Überleben gesichert werden:

---

[10] Frank CRÜSEMANN: Das Recht der Tora als Weg zum Frieden, in: Klara Butting / Gerard Minnaard (Hg.): Der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, Uelzen 2024, S.81-94.

[11] Zu Jeremia vgl. vor allem Joachim JAHRY: Die Last des Herrn. Das Scheitern des Propheten Jeremia als theopolitische Ohnmacht und ihre Bewältigung. Versuch eines sozialgeschichtlich orientierten bibeltheologischen Beitrags, Universität Bonn (Diplomarbeit) 1985.

> Beugt euren Nacken unter das Joch des Königs von Babel und seid ihm und seinem Volk untertan; dann bleibt ihr am Leben. (Jer 27,12)

Das Setzen auf Gewalt mit Hilfe mächtiger Bündnispartner mündet in die Selbstzerstörung. Gerade diese Texte der prophetischen Tradition zeigen eindrucksvoll, dass die Option für die Opfer eben keinen Gegensatz zur Option für Gewaltfreiheit bildet. Um der zu gewärtigenden Opfer an Menschenleben willen gebietet sich Gewaltverzicht.

Untrennbar verbunden mit der Absage an militärische „Verteidigung" ist in dieser prophetischen Tradition das Insistieren auf die Bündnistreue Gott gegenüber, das heißt auf die innergesellschaftliche Verwirklichung von Gerechtigkeit und Recht. Die Herstellung solidarischer Verhältnisse im Inneren ist der entscheidende Faktor der „Resilienz" des Volkes (BUTTING 2024, S. 110). Die Kritik am Vertrauen in die eigene Wehrhaftigkeit und die Überzeugung, dass der Friede letztlich die Frucht der Gerechtigkeit ist, werden zu den hervorragenden Kennzeichen der prophetischen Tradition. Das Wachsen dieses Bewusstseins bedingt ein neues Gottesbild. Wie schon die priesterschriftliche Relecture der Sintfluterzählung gezeigt hat[12], ist es nun Gott selbst, der die Spirale der Gewalt durchbricht. Eindrucksvoll ist diese „Wende in Gott selbst", die Absage an den „Mann des Krieges" aus Ex 15,3, beim Propheten Hosea formuliert:

> Mein Herz wendet sich gegen mich selbst, mein Mitleid
> lodert auf.
> Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und
> Efraim nicht noch einmal vernichten.
> *Denn Gott bin ich, und kein Mann*! Der Heilige in deiner Mitte.
> (Hos 11,8–9; Hervorh. B.K.)

In der Exils- und Nachexilszeit bricht sich diese kritische Sichtweise auf Gewalt und Krieg, diese pazifistische Perspektive, endgültig

[12] Siehe weiter oben [Bruno KERN: *„… Den Krieg gründlich verlernen"*. Marburg: Büchner Verlag 2025, S. 111].

Bahn. Bereits aus persischer Zeit stammt jener Text radikaler Abrüstung des Propheten Micha:

> Und es wird geschehen an jenem Tag – Spruch des Herrn –,
> da rotte ich deine Schlachtrösser aus deiner Mitte aus
> und vernichte deine Streitwagen
> […]
> und reiße all deine Festungen nieder. (Mi 5,9–10)

Dieser Text steht keineswegs isoliert da, sondern bringt eine durchgehende Tendenz zum Ausdruck, Jahwe nun nicht mehr als Kriegsherrn, sondern als den zu betrachten, der die Kriege zerschlägt (s. etwa Ps 46,10; Jud 9,7. 16,2). Der Prophet Sacharja, ebenfalls aus der Frühzeit der persischen Herrschaft, erteilt jeder Truppenstärke im Namen des Geistes Jahwes eine Absage. Der von ihm geschilderte künftige Herrscher reitet auf einem Esel anstelle eines Schlachtrosses. Er radikalisiert den für Könige geltenden Anspruch, für die Armen und Schwachen einzutreten, dahingehend, dass er selbst als ein solcher *ani*, ein schutzloser Armer, bezeichnet wird. Die Verkündigung des Friedens an alle Völker wird beglaubigt durch die Vernichtung sämtlichen Kriegsgeräts (Sach 9,9–10).

Während der Exilszeit bildet sich erst der Monotheismus im strengen Sinne aus. Nichts könnte falscher sein, als gerade diesen Monotheismus mit religiöser Intoleranz in Verbindung zu bringen, im Gegenteil: Er eröffnet eine universalistische Perspektive, die die Gottebenbildlichkeit auf alle Menschen ausdehnt und die religiöse Intoleranz der Frühzeit dadurch gerade überwindet! Eindrucksvoll zeigt dies das Motiv der Völkerwallfahrt zum Berg Zion (Jes 2, Mi 4). Die vermutlich aus der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. und damit aus der Herrschaftszeit des Perserkönigs Xerxes stammenden Texte bilden ohne Zweifel den Höhepunkt einer zu beobachtenden wachsenden Distanz der prophetischen Tradition gegenüber Krieg und Gewalt. Sie beschreiben eine Friedensvision als Gegenbild zum endzeitlichen Kampf und stellen dessen traditionsgeschichtliche Umdeutung dar. Jahwe spricht darin Recht über die Völker, das heißt, er tritt als Konfliktschlichter auf, der auf jeden Unterwerfungsgestus verzichtet. Von den Völkern wird gerade keine Bekehrung zum Jahwe-Glauben eingefordert! In der Version des Micha heißt es aus-

drücklich, dass alle Völker ihren Weg gehen und ein jedes den Namen seines Gottes anruft (Mi 4,4). Es handelt sich um ein eindrucksvolles antinationalistisches Dokument (HOFHEINZ 2024[13], S. 26-31). In genau diesem Zusammenhang findet sich das berühmte Wort vom Umschmieden der Schwerter in Pflugscharen.[14] Die Zeitangabe „am Ende der Tage" weist darauf hin, dass dies durchaus als innergeschichtliche Vision gemeint ist und eben keine Vertröstung auf einen jenseitigen Zustand intendiert.

Das exklusiv monotheistische Bekenntnis „Ich bin Jahwe und sonst niemand; außer mir gibt es keinen Gott" (Jes 45,5) führt Eberhard Schockenhoff auf die Perspektive der Verlierer innerhalb der Geschichte zurück, die Israel nun einnimmt. Als Volk, das selbst Opfer der Gewalt geworden ist, kann es Gottes Wirken nicht mehr mit Macht und Gewalt in Verbindung bringen (SCHOCKENHOFF 2018, S. 420).

Natürlich sind auch die theologischen Reflexionen der Exils- und Nachexilszeit nicht frei von Ambivalenz. Dies wird unter anderem in jenem Teil des Jesaja-Buches deutlich, der während der Exilszeit und unmittelbar nach dem Exil entstanden ist (Deuterojesaja bzw. zweiter Jesaja): Der Perserkönig Kyros, der das babylonische Exil der Deportierten beendete, wird mitsamt seiner militärischen Macht als Vollstrecker göttlichen Willens, als Heilsbringer und „Gesalbter" (Messias) gefeiert. – Zugleich aber enthält das Buch innerhalb der Kapitel 42 bis 52 vier Lieder über die einigermaßen rätselhafte Gestalt des „leidenden Gottesknechts", der gerade als Ohnmächtiger, zutiefst Verachteter und Erniedrigter, der stellvertretend Leid auf sich nimmt, Israel wieder aufrichten und zum „Licht der Völker" machen wird. Er ist geradezu das Gegenbild, der Anti-Typus des Perserkönigs Kyros mit seinen Streitkräften. Gewalt hat in der Konzeption dieses *ebed Jahwe* schlicht keinen Platz mehr. Damit markie-

[13] Marco HOFHEINZ: „Schwerter zu Pflugscharen", in: Klara Butting / Gerard Minnaard (Hg.): Der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, Uelzen 2024, S. 21-46.

[14] Die viel zitierten Verse aus Joël 4,9–12 mit dem gegenläufigen Motiv „Pflugscharen zu Schwerter" stehen eindeutig in einem ironischen Kontext! Hier wird nicht etwa Israel zum totalen Krieg gegen seine Feinde aufgefordert, sondern im Gegenteil: Die „Völker" werden dafür verspottet, dass ihre Hochrüstung vergeblich ist (HOFHEINZ 2024, S. 35)!

ren diese Texte einen entscheidenden Wendepunkt im religiösen Bewusstsein:

> In den Liedern vom Gottesknecht geht es nicht mehr um Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt, sondern um die Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit. (Ludger Schwienhorst-Schönberger, zit. nach SCHOCKENHOFF 2018, S. 436)

Die Exilserfahrung des Volkes Israel bewirkt also einen Bewusstseinswandel, der den innersten Kern des Jahwe-Glaubens selbst betrifft. Gerade die Entwicklung hin zu einem „reflektierten Monotheismus" (im Gegensatz zur lediglichen Monolatrie oder zu einem unreflektierten Monotheismus vor der Exilszeit) geht einher mit der Idee eines messianischen Friedensfürsten, die sich völlig von den Gewaltkonnotationen löst, die man etwa in den früheren Königspsalmen findet. Es kommt zu einer Neuinterpretation der eigenen Überlieferung durch eine ganze Gruppe biblischer Autoren, zu der die Verfasser der Gottesknechtlieder ebenso gehören wie die vieler Psalmen oder der priesterschriftlichen Redaktion der fünf Bücher Mose (Pentateuch) im 4. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Die Gewaltfantasien werden von einer messianischen Friedenshoffnung abgelöst. […]

Erstveröffentlichung (Buchauszug) | Bruno KERN: *„… Den Krieg gründlich verlernen"*. Marburg: Büchner Verlag 2025, S. 110-119. – Darbietung (unter Abwandlung des Fußnotenapparates) an dieser Stelle mit freundlicher Erlaubnis von Autor und Verlag.

Krieg und Gewalt in der Bibel

Ein Widerspruch zur Friedensvision?
(Aus: micha.links 1/2026)

Ansgar Moenikes

Im Streiten für Frieden und Gerechtigkeit angesichts aktueller Konflikte und Kriege erscheint aus heutiger christlicher Perspektive der Blick auf die Bibel einerseits irritierend angesichts ihrer nicht wenigen Gewalttexte, andererseits ermutigend mit ihrem Pazifismus, aus dem das Zitat „Schwerter zu Pflugscharen" aus Jesaja 2,4 und Micha 4,3 zum Motto der christlichen Friedensbewegung wurde. Besteht hier ein Widerspruch? Und: Kann die Bibel eine Impulsgeberin für Frieden sein?

Da dieses Thema sehr komplex und vielschichtig ist, können hier nur einige Schlaglichter geworfen werden[1].

Konfliktlösung und Ohnmacht: Nächstenliebe, soziale Gerechtigkeit, Feindpsalmen und Talion

Das Nächstenliebegebot (Levitikus 19,17f. 33f; Deuteronomium 10,18f), das später Jesus und andere jüdische Gelehrte zusammen mit dem Gottesliebegebot als das Hauptgebot der Tora herausstellen, fordert, den nahestehenden Menschen, d. h. den Mitisraeliten wie den in Israel lebenden Fremden, nicht zu hassen, ihm nichts nachzutragen, sich nicht an ihm zu rächen, sondern ihn zurechtzuweisen, die Aussprache mit ihm zu suchen, und das bedeutet: ihn

[1] Zur Vertiefung und genaueren Begründung sei verwiesen auf: Erich ZENGER: *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg i.Br. 1994; Ansgar MOENIKES: *Der sozial-egalitäre Impetus der Bibel Jesu und das Liebesgebot als Quintessenz der Tora*, Würzburg 2007; DERS.: Monotheismus – Quelle der Intoleranz?, in: Rudolf Englert u.a. (Hg.), *Gott im Religionsunterricht*, Neukirchen-Vluyn 2009, S. 49-62; DERS.: JHWH, Gott des Lebens, in: Tanja Forderer u. a. (Hg.), *Das „Doppelgebot der Liebe" im frühen Christentum und seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt*, Tübingen 2026 (im Druck).

zu lieben wie sich selbst. Es geht hier also um Aufarbeitung des Konflikts mit dem persönlichen Feind, die mit der Nächsten- und Selbstliebe konstitutiv zusammengehört. Mithin angestrebt wird Konfliktlösung, Frieden durch gerechten Ausgleich. Konfliktlösend wirkt auch, wenn die Bibel fordert, dem „Feind", dem, „der dich hasst", zu helfen, wenn er der Hilfe bedarf (Exodus 23,4f; Sprüche 25,21; vgl. 24,17). Diese Feindesliebe fordert später Jesus laut Matthäus 5,43f in seiner Bergpredigt. Auch die Prophetie weiß, dass Frieden nur durch Gerechtigkeit erlangt werden kann (Jesaja 32,17). Dass es hier um *soziale* und *wirtschaftliche Gerechtigkeit* und – damit verbunden – *Egalität* geht, zeigt der überaus starke sozial-egalitäre Impetus der Bibel, der etwa in der prophetischen Skandalisierung der Ausbeutung der Armen durch die Reichen zum Ausdruck kommt[2].

Die sogenannten Fluch- bzw. Feindpsalmen sind Protest der Ohnmächtigen gegen übermächtige individuelle (besonders Psalm 12) und strukturelle Gewalt (besonders Psalm 139,19-22) und Schrei nach Gerechtigkeit (besonders Psalm 58; 137). Wo also Zurechtweisung und Auseinandersetzung nicht möglich sind, findet auch der verzweifelte Schrei zu JHWH nach Gewalt gegen die böse Übermacht seinen Ausdruck.

Das Gebot der Vergeltung von Gleichem mit Gleichem, das Talionsgebot (Exodus 21,22-25), das als „Auge um Auge, Zahn um Zahn" bekannt ist, stammt aus einer Zeit, in der es noch kein funktionierendes Gerichtswesen gab, durch das Konflikte rechtlich gelöst hätten werden können, und hatte die Funktion, die Eskalation der Rache zu verhindern: Wer dir einen Zahn ausschlägt, dem soll selbst ein Zahn ausgeschlagen werden, und damit ist der Konflikt beigelegt und eskaliert nicht über Fehden zwischen Familien und Sippen mit vielen Toten bis hin zu ganzen Kriegen. Entsprechend wurde in späterer Zeit, als es inzwischen ein ausgebildetes Gerichtswesen gab und diese Bestimmung damit ihren Sinn verloren hatte, die Talion verboten (Sprüche 20,22; 24,29; Römer 12,17; 1 Thessalonicher 5,15), was in der Bergpredigt zu einer Ethik der radikalen Gewaltlosigkeit führt (Matthäus 5,38-42). Solch radikaler Pazifismus zeigt sich etwa auch in der Gestalt des armen, ohnmächtigen, gedemütigten und geschlagenen Gottesknechts bei Deutero-Jesaja, der

[2] Dazu s. meinen Beitrag in *micha.links* 3/2025, S. 5-8.

Gewalt durch Gewaltlosigkeit überwindet und so die Darstellung Jesu beeinflusst.

Die religiöse Intoleranz und die daraus folgende Gewalt

Die Gebote und die alleinige Verehrung des Befreiergottes | Das grundlegende *kultische* Gebot der Tora ist die alleinige Liebe, Verehrung und Furcht JHWHs (Deuteronomium 6,5.13 u. a.), so wie das Nächstenliebegebot die Zusammenfassung der *Sozial*-Gebote darstellt. Beides gehört zusammen: Die alleinige Verehrung des Befreiergottes bedeutet zugleich die Befolgung von dessen Sozial-Geboten, die eine egalitäre, mitmenschliche Gesellschaft ohne Herrschaft, Unterdrückung und Ausbeutung, ein Leben in Fülle (Deuteronomium 6,24 u. a.) schafft und damit die in der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei geschenkte Freiheit bewahrt bzw. da, wo sie zerstört worden ist, wiederherstellt.

Ein *Abfall* von dem Befreiergott, JHWH, eine Missachtung seiner Gebote und eine Hinwendung zu anderen Göttern, den Göttern der Nachbarvölker, die – aus biblisch-herrschaftsfeindlicher Sicht – gerade eine hierarchische Gesellschaft mit Unterdrückung und Ausbeutung repräsentieren, führt zurück zu „Ägypten" (vgl. Deuteronomium 17,16 u. a.), das als Chiffre für den Mangel an Solidarität, für Herrschaft, Unterdrückung und Sklaverei steht. Die Intoleranz gegenüber anderen Göttern, die sich eben auch in Gewalt zeigen kann, ist notwendige Konsequenz aus der Entscheidung für den Gott der Befreiung, für das Leben und gegen „Ägypten", ist die Entscheidung für eine solidarische, egalitäre Gesellschaft und gegen Herrschaft, Unterdrückung und Sklaverei. Sie richtet sich nach innen, auf (potentielle) israelitische Fremdgötterverehrer; *andere* Völker haben *ihre* Götter und werden nicht zur Verehrung des Gottes Israels angehalten oder gezwungen.

Kriegerische Eroberung des zugesagten Landes | Die Israeliten nehmen nach der biblischen Darstellung mit Unterstützung ihres Gottes, JHWH, das zugesagte Land, das die ökonomische Voraussetzung für ein Leben in Freiheit und Selbstbestimmung darstellt, kriegerisch in Besitz.

Zum Verständnis ist der historische Hintergrund zu beleuchten.

Israel ist entstanden aus unterprivilegierten Bevölkerungselementen der kanaanäischen Gesellschaft selbst, die aus verschiedenen Kleinvölkern mit jeweils ihrem König bestand; von diesen Bevölkerungsteilen war ein Teil von der damaligen Großmacht Ägypten zur Sklavenarbeit abgezogen worden. Die Ägyptengruppe konnte fliehen und die in Kanaan verbliebenen Gruppen in ihrem Kampf gegen die Unterdrückung durch die kanaanäischen Stadtkönige verstärken. Das heißt: Das Sklavenvolk Israel wurde von JHWH nicht nur aus der ägyptischen Sklaverei befreit, sondern auch von der Unterdrückung durch die kanaanäischen Stadtkönige.

Krieg und Gewalt sind hier also ein Aspekt der Emanzipation, der Befreiung aus der (ägyptischen und) kanaanäischen Unterdrückung wie der ökonomischen Ermöglichung der Freiheit (durch Aneignung des Landes von der unterdrückenden gesellschaftlichen Oberschicht). Es geht also nicht etwa um imperialistische oder geostrategische Motive. Dem entsprechend werden die Kriege des frühesten Israel *nach* der Landnahme nach der biblischen Darstellung (Richter – 1 Samuel 12) zur Verteidigung bzw. Wiedererlangung der gewonnenen Freiheit geführt, die von Feindvölkern bedroht wird. Dass die historische Wirklichkeit im Alten Israel häufig anders war, steht auf einem anderen Blatt. Besonders der erste „richtige" König, David, führte imperialistische Kriege. Und auch in biblischer *Literatur* begegnet mitunter imperialistische Ideologie, so besonders in Psalm 2, der (besonders in V. 2-9) in ägyptischer und assyrischer Manier die Niederwerfung und Beherrschung anderer Völker verherrlicht. Doch die in der Bibel vorherrschende Theologie lehnt solches ab. Dies ist besonders bemerkenswert angesichts der extrem großen Gewalttätigkeit, Grausamkeit und Kriegsbereitschaft in der gesamten Antike. Es begegnen sogar Texte, die sich gegen das Setzen auf militärische Mittel im Kampf gegen die jeweilige unterdrückende Oberherrschaft wenden, obwohl dies kein imperialistischer Kampf wäre (z.B. Jesaja 7,4-9; 30,15-17; 31,1.3; Jer 27,12).

„Und sie werden den Krieg nicht mehr erlernen"

In späterer biblischer Zeit, in der Zeit des Babylonischen Exils, wandelte sich die alleinige Verehrung JHWHs als des Gottes Israels ohne

Leugnung der Existenz der Götter der anderen Völker zum JHWH-Monotheismus, d.h. JHWH galt Israel nunmehr als einziger *existierender* Gott und die Götter der anderen Völker nicht mehr als existent.

Dennoch werden die anderen Völker nicht als „Ungläubige" bekämpft oder gewaltsam „bekehrt", sondern von JHWH eingeladen, sich ihm zuzuwenden, um sich von ihm retten zu lassen (z.B. Jesaja 45,20-22), und das bedeutet: JHWHs Wort und Tora zu empfangen (Jesaja 2,3; Micha 4,2). Entsprechend fordert in Psalm 46 JHWH die Völker auf, von Krieg und Gewalt abzulassen und zu erkennen, dass er der alleinige, die Kriegsmaschinerie zerstörende Gott ist (V. 10f). Eine Zuwendung zu JHWH kann demnach nicht unter Zwang und Gewalt, sondern nur in Freiheit, aufgrund von Erfahrung und Erkenntnis geschehen, dass JHWH Frieden und Rettung bringt.

Die Zuwendung der Völker und Menschen zu JHWH begründet eine ewige Heilszeit, eine Zeit des Friedens und des Wohlergehens, in der die Völker *„den Krieg nicht mehr erlernen"* und *„ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden"* werden (Jesaja 2,2-4; Micha 4,1-4).

Die Bibel – eine Impulsgeberin für Frieden? Eine kurze Gesamtschau

Das Fazit fällt, wie zu Beginn angedeutet, vielschichtig und komplex aus.

Das *Nächstenliebegebot* macht bewusst, dass Konflikte nur durch Wohlwollen und Auseinandersetzung mit dem feindlichen Gegenüber statt durch Rache an ihm gelöst werden können. Dies ist auf die heutigen kriegerischen Konflikte in der Welt übertragbar: Auseinandersetzung und Klärung der Verhältnisse; die Perspektive auch des Gegners einnehmen, um diesen besser zu verstehen; diesen zurechtweisen, wo er schädlich handelt; Suche nach gerechtem Ausgleich, im modernen Sprachgebrauch: „Diplomatie", um zu einer friedlichen Regelung kommen zu können, statt mit militärischer Gewalt zu operieren – zumal angesichts des heutigen ökologischen und militärischen Zerstörungspotentials von Rüstung und Krieg, das die Existenz der Erde und der Menschheit bedroht. Es geht um die Herstellung von Gerechtigkeit (natürlich auch in der heutigen

Auseinandersetzung um die endlichen Ressourcen der Erde, die letztlich hinter den [meisten] modernen Kriegen steht), ohne die kein Frieden möglich ist. Wo ein solcher gerechter Ausgleich *nicht* möglich ist und Opfer von Gewalt der bösen Übermacht wehrlos ausgeliefert sind, schreien in der Bibel die Opfer verzweifelt zu ihrem Gott nach Gewalt und Vernichtung der Unterdrücker. Für eine solche böse Übermacht, zumal eine solche, die dezidiert ihre Opfer als zu beherrschende, auszubeutende, zu versklavende oder gar zu vernichtende „Untermenschen" definiert, d. h. eine Übermacht, mit der ein friedlicher Ausgleich ohne Selbstaufgabe (d. h. mit „Selbstliebe", die die Bibel, wie gesehen, zusammen mit der Nächstenliebe fordert) nicht möglich wäre, gibt es in der Geschichte der Menschheit bekanntlich viele Beispiele, etwa die europäischen Großmächte mit ihren kolonialen Verbrechen oder der Nationalsozialismus.

Die *religiöse Intoleranz*, die verübter Gewalt zugrunde liegen kann, erklärt sich als Entscheidung Israels für den Befreiergott JHWH, dessen Gebote und ihre Befolgung zu einer egalitären, solidarischen, herrschafts- und klassenlosen Gesellschaft, und das heißt: zu „Leben" in seiner ganzen Fülle befreien und Ausbeutung und Unterdrückung entgegentreten.

In späterer Zeit, als JHWH als Gott nicht nur Israels, sondern als der einzige existierende Gott galt, werden die anderen Völker nicht zur Einsicht, dass ihre Götter gar keine Götter sind, und zur Hinwendung zu JHWH gezwungen, sondern eingeladen, sich diesem einzigen Gott zuzuwenden und sich von ihm retten und befreien zu lassen. Dies mündet in der Friedensvision von Jesaja 2,2-4 und Micha 4,1-4, der zufolge alle Völker „auf den Wegen JHWHs wandeln" und so „den Krieg nicht mehr erlernen" – eine in der gesamten Antike einzigartige Friedensvision.

In diesem Geist bewegt sich die „Friedensliebe der Rabbiner" bis in die heutige Zeit, wie die auch in *micha.links* vorgestellte Sammlung *„Sei von den Schülern Aarons. Ein Lesebuch über die Friedensliebe der Rabbiner"* (Reihe ‚edition pace', 2026) eindrücklich zeigt.

Erstveröffentlichung | Ansgar MOENIKES: Krieg und Gewalt in der Bibel. Ein Widerspruch zur Friedensvision? In: micha.links 1/2026, S. 3-6.

„Ein versprengtes Schaf war Israel …“

Offenbarung jenseits von Staats- und Kriegstheologien
(Leseberichte und Gesamtschau | 2026)

Peter Bürger

„Ein versprengtes Schaf war Israel, / von Löwen gehetzt.
Zuerst hat es der König von Assur gefressen, /
zuletzt hat ihm Nebukadnezzar, der König von Babel,
die Knochen abgenagt.“ JEREMIA 50,17

„Es ist zu wenig, dass du mein Knecht bist,
nur um die Stämme Jakobs wieder aufzurichten
und die Verschonten Israels heimzuführen.
Ich mache dich zum Licht der Nationen; damit
mein Heil bis an das Ende der Erde reicht.“ JESAJA 49,6

Die Hebräische Bibel, eine Sammlung höchst unterschiedlicher, z. T. geradezu gegensätzlicher Bücher aus dem ersten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung, gehört für mehr als zwei Milliarden Menschen zum anerkannten Kanon ‚Heiliger Schriften‘.[1] Sie enthält eine zivilisatorische Friedensperspektive für den Erdkreis, die angesichts der Möglichkeit eines suizidalen Weltkriegs der Gattung ‚homo sapiens‘ mehr denn je höchste Beachtung verdient. Zugleich überliefert die Bibel einen Fundus an Ausrottungsbefehlen und Gewaltszenarien (→ S. 358-377), der zum Abgründigsten in der Weltliteratur

[1] SCHAIK/MICHEL 2024, S. 213: *„Warum ausgerechnet Jahwe*? | Das Erstaunlichste am Gott des Alten Testaments ist vielleicht der Umstand, für wie wenig Erstaunen seine Karriere sorgte. Da schuf sich ausgerechnet das ‚kleinste unter allen Völkern‘ einen Supergott und trotzte mit dessen Hilfe über 2500 Jahre lang den größten Schicksalsschlägen. Gewaltige Götter wie Marduk, Amun oder Zeus verschwanden, während die Anhängerschaft des ehemaligen Zwergstaatengottes Jahwe heute in die Milliarden geht.“ – Alle Kurztitel in den Anmerkungen zu diesem Beitrag beziehen sich auf das Literaturverzeichnis am Ende dieses Buches →S. 379-387.

gehört: „In den alttestamentlichen Büchern finden sich über sechshundert Stellen, die ausdrücklich davon sprechen, dass Völker, Könige oder einzelne über andere hergefallen sind, sie vernichtet und getötet haben. […] An ungefähr tausend Stellen ist davon die Rede, dass der Zorn Jahwes entbrennt, dass er mit Tod und Untergang bestraft, wie ein fressendes Feuer Gericht hält, Rache nimmt und Vernichtung androht: […] Kein anderes Thema taucht so oft auf wie die Rede vom blutigen Wirken Gottes. […] Neben den vielen Texten, gemäß denen der Herr die Übeltäter dem Schwert der Bestrafer ausliefert, gibt es über hundert Stellen, in denen Jahwe ausdrücklich befiehlt, Menschen zu töten, […] ist er es, der befiehlt, menschliches Leben zu vernichten, der sein Volk wie Schlachtvieh preisgibt und die Menschen gegeneinander aufhetzt." (Raymund Schwager[2]) Ein humanistischer Kritiker listet beispielhaft allein mehr als eine Millionen Opfer bei angeblich gottwohlgefälligen Massakern und militärischen Massenmorden auf.[3] Einige biblische Autoren waren offenbar bemüht um geradezu phantastische Angaben zu Tötungsquoten. Das Skandalöse an den betreffenden Schilderungen ist nicht etwa eine ausgesprochene Einzigartigkeit, sondern im Gegenteil der Umstand, dass sie sich trotz mancher Eigentümlichkeiten problemlos einreihen in den Bilderbogen der bronze- und eisenzeitlichen Kriegsideologie bzw. Kriegspropaganda Vorderasiens.

Der unheilvollen Wirkungsgeschichte[4] ‚gewalthaltiger' Bibeltexte in vielen Jahrhunderten und ihrer fundamentalistischen In-

[2] Hier zitiert nach Reinhold Bernhard, in: MOHAGHEGHI/STOSCH 2014, S. 13.

[3] KUBITZA 2016, S. 94 (Ex 32; Num 17; Num 25; Ri 20 u.a.; 2 Sam 24; 1 Kön 20; Num 31; 2 Chr 13). – Es ist jedoch „die Hebräische Bibel nicht aus einem Guss; sie spiegelt einen Prozess der Verarbeitung archaischer Überlieferungen wider. Die Gewalttexte, die sich darin auch finden, hat das Judentum selbst, wie Assmann feststellt, ‚nie in historische Gewalt umgesetzt'." (HABERMAS 2019, S. 359)

[4] Vgl. z. B. HAUßIG 2024a, S. 722: „Der Tanach enthält zahlreiche Anweisungen zur Ausführung kriegerischer Handlungen sowie Berichte über gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen den Israeliten und benachbarten Völkern. Oftmals haben diese späteren Generationen nicht nur innerhalb des Judentums, sondern auch im Christentum als Anknüpfung und Rechtfertigung zur Durchführung eigener kriegerischer Handlungen gedient. Sowohl christliche Fundamentalistinnen und Fundamentalisten in den USA als auch radikale religiöse Siedlerinnen und Siedler in Israel lesen die Texte des Tanach mit aktuellem politischem Bezug."

dienstnahme in der Gegenwart (nordamerikanische Endzeitchristen, nationalreligiöse Extremisten in Israel, Propagandisten der Großisrael-Ideologie, offene Befürworter von Vernichtungspolitik) stehen die „schützenden und rechtfertigenden Filter der talmudischen Tradition" gegenüber: „Talmud-Studenten wussten immer schon und wissen auch heute noch, dass die hebräische Bibel nicht ohne Anleitung zu lesen ist, ohne vermittelnde und abfedernde Auslegung der erbarmungslosen und ‚unverständlichen' Worte Gottes."[5] (Shlomo Sand)

Mit einer Rückbindung an das überkommene rabbinische Judentum, das sich in zwei Jahrtausenden durch eine weithin pazifistische Exegese auszeichnet[6], wäre an dieser Stelle schon viel gewonnen. Grundsätzlich sollten wir alle frommen Auslegungen, die der fundamentalistischen Lesart von Totmachkomplexen in der Bibel wehren, begrüßen. Doch gegenüber atheistischen bzw. ausdrücklich religionsfeindlichen Kritikern jeglicher ‚Gewalt im Namen Gottes'[7] kann die exegetische Besänftigung noch keinen Dialog auf Augenhöhe anbahnen. Der britische Biologe Richard Dawkins meint: „Der Gott des Alten Testaments ist – das kann man mit Fug und Recht behaupten – die unangenehmste Gestalt in der gesamten Literatur."[8] Heinz-Werner Kubitza (Beirat der Giordano-Bruno-Stiftung) sekundiert mit folgendem Fundamentalangriff: „Nach heutigen Maßstä-

[5] SAND 2023, S. 99.

[6] Vgl. GENSICHEN 1985; MAÒR 1969; HOMOLKA/FRIEDLANDER 1993; MILGROM 2001; SAND 2023, S. 131-132; HAUßIG 2024b; BÜRGER 2026. – HAUßIG 2024a, S. 728: „Das rabbinische Judentum knüpft zwar an die biblische Überlieferung an und erhebt den Anspruch, Träger der an Moses auf dem Sinai empfangenen Offenbarung zu sein, doch stellt es praktisch eine totale Neuformulierung der Religion Israels dar. In seinem umfangreichen Textkorpus nimmt die Kriegsthematik in quantitativer Hinsicht im Vergleich zu anderen Themen einen erheblich geringeren Teil ein als im Tanach. Das dürfte auch damit zusammenhängen, dass die Rabbinen nicht die Souveränität besaßen, Krieg zu führen. – Bereits die Mischna, der Basistext des rabbinischen Judentums, enthält so gut wie keine Ausführungen zum Krieg."

[7] Vgl. z. B. folgende Werke (Abkehr von der biblischen Tradition, Gewaltanalyse und radikale Religionskritik, feministische Ansätze), die von allen Theologietreibenden zur Kenntnis genommen werden müssen, sofern sie nicht in der eigenen Echo-Kammer verbleiben wollen: BUGGLE 1992; SEINSCH 2015; MULACK 2016; KUBITZA 2016.

[8] Hier zitiert nach SCHAIK/MICHEL 2024, S. 260-261.

ben ist Jahwe, der Gott des Alten Testaments […], nicht nur ein Kriegsgott, sondern auch ein Kriegsverbrecher. Und zwar einer von der übelsten Sorte. Er betreibt in großem Stil Vernichtungskriege und ethnische Säuberungen. Er verstößt aus heutiger Sicht in erheblichem Umfang gegen Völker- und Menschenrechte, ist rücksichtslos und ohne Mitleid mit seinen Opfern. So jedenfalls die biblische Darstellung, wenn man die geschilderten Kriege und die Erzählungen einmal nüchtern daraufhin befragt, was hier eigentlich geschildert wird. Gläubige sind in der Regel zu einer solchen Analyse kaum fähig, weil sie sich, ohne tiefer nachzudenken, natürlich auf die Seite ihres Gottes gestellt haben und selbst schlimmste und menschenverachtendste Erzählungen glaubenskompatibel umdeuten, nur in Teilaspekten wahrnehmen oder gleich gänzlich ignorieren."[9] Die „kirchliche Interpretationshilfe" und mannigfache Apologien der Gottesgelehrten überzeugen Kubitza nicht – und in vielen Fällen bringt er – als promovierter Theologe – sehr ernstzunehmende Argumente vor.

Weitgehend in Form von ‚L e s e b e r i c h t e n' stelle ich in dem hier vorgelegten Beitrag die – aus guten Gründen skandalisierten – Gewaltinhalte der Bibel in den historischen Zusammenhang der erst vor fünf Jahrtausenden vollzogenen *Institutionalisierung des Krieges* durch das Staatswesen und versuche hierbei, mich von voreiliger theologischer Apologetik fernzuhalten:

1. Das ‚Tagebuch der Menschheit'
2. Jenseits von Eden: Die Zivilisation der sogenannten ‚Hochkulturen'
3. Gottkönige, Staatsgötter und Kriegsliturgien
4. Zum Widerspruch befreit: Entlaufene Sklaven, Hirtennomaden und Bauern

[9] KUBITZA 2016, S. 29. Vgl. auch ebd., S. 107: „Würde Jahwe heute leben, er wäre politisch am äußersten rechten Rand zu finden, bei den Nationalisten und Ausländerhassern. Das entbehrt nicht einer gewissen Ironie, denn wenn wir die Geschichte dieses Gottes betrachten, dann war er ja selbst einst ein Ausländer, nämlich ein Gott der Midianiter, der erst später nach Israel gekommen ist. Jahwe hatte also selbst einen ‚Migrationshintergrund'. Solche Migrationsbewegungen von Göttern gab es in der Antike häufig."

5. „Wie alle Völker"? – Fiktionen einer genozidalen Gottheit und imaginierte Größe
6. Bibelkanon der Achsenzeit: Soldatenstiefel und Militäruniformen gehören ins Feuer
7. Kein ‚Demiurg', sondern ein ‚Liebhaber des Lebens'

1. Das ‚Tagebuch der Menschheit'[10]

Beginnen könnten wir, wie die Bibel zeigt, mit einem weitausholenden Blick auf den gesamten *Kosmos* samt Sternenhimmel und eine transzendente Weltregierung, die erst Ordnung ins Chaos bringen muss (Genesis 1), – oder mit einem überschaubaren wie freundlichen *Garten*, in dem Gott selbst noch im Abendwind umherwandelt (Genesis 2,4 ff). So unterschiedliche Betrachtungsweisen sind durchaus schon bedeutsam für unser Thema. Doch zunächst sollten alle, die die Bibel – fernab von fundamentalistischer Exegese – als Offenbarungsurkunde wertschätzen, hinsichtlich der Geschichte des Lebens auf dem Planeten einen demütigen Sinn für Zeit-Dimensionen erstreben[11]: Das Alter der Erde wird heute auf etwa 4,5 Milliarden Jahre geschätzt. Vor 4 oder 3,5 Milliarden Jahren soll es im Wasser bereits die frühesten einzelligen Lebensformen gegeben haben (einfache Bakterien, Einzeller ohne und sodann mit Zellkern). Die am weitesten zurückreichenden Mehrzeller-Fossilien sind 2 Milliarden Jahre alt. Urformen aller bekannten großen Tierstämme tauchen vor ca. 500 Millionen Jahren auf (Kambrium: Wirbeltiere, Gliederfüßer, Weichtiere). Seit etwa 300 oder 240 Millionen Jahren entwickeln sich die *Säugetiere* auf der Erde (zunächst nachtaktiv; mit dem Aussterben der Dinosaurier vor 65 Millionen Jahren erobern sie den Tagraum).

[10] Überschrift nach dem Buchtitel: SCHAIK/MICHEL 2024.

[11] Für die nachfolgenden Zahlenangaben orientiere ich mich an BÄTZING 2023 (*ein exzellentes Werk*), SUHR/SUHR 2025 – sowie Einträgen in der Wikipedia-Enzyklopädie. Auch angesichts der vielfach sehr unterschiedlichen Angaben geht es an dieser Stelle nicht um fachwissenschaftliche Ansprüche, sondern lediglich um *Annäherungen* hinsichtlich der Zeitrelationen.

Der Ursprung der *Primaten* soll rund 80 Millionen Jahre zurückliegen. Seit ca. 20 Millionen Jahren gibt es *Menschenaffen*; vor etwa 7 Millionen Jahren kommt es unter diesen zu einem Scheideweg, der in einer Linie hin zu unserer Spezies (Mensch) führt. Etwa 3,6 Millionen Jahre reichen die Spuren aufrecht gehender ‚Vormenschen' zurück. Vor ca. 3 Millionen Jahren zeichnet sich die neue Gattung ‚homo' durch (Stein-)Werkzeugherstellung aus. Der ‚homo erectus' nutzt bereits vor ca. 2 Millionen Jahren aktiv das Feuer. Der *‚homo sapiens'* – d. i. der heute bekannte, sich ‚verständig' dünkende Mensch – tritt dann in Erscheinung „vor 300.000 Jahren im Rahmen eines ‚afrikanischen Multiregionalismus' […] Nachdem er sich in Afrika konsolidiert hat, verlässt er vor etwa 82.000 Jahren diesen Kontinent und beginnt, die gesamte Erde bis hinauf zu den subpolaren Gebieten zu besiedeln. […] Das bedeutet, dass alle heute lebenden Menschen zur Art Homo sapiens zählen und auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehen, der in Afrika liegt. Oder plakativ ausgedrückt: Wir alle sind Afrikaner. Der Mensch ist deshalb in Afrika auch genetisch am vielfältigsten ausgeprägt, und seine genetische Vielfalt nimmt immer mehr ab, je weiter er sich von Afrika entfernt. Daher gibt es *keine* unterschiedlichen ‚Rassen' beim Menschen – alle heutigen Menschen sind genetisch sehr ähnlich, und Unterschiede in Haut-, Haar- oder Augenfarbe stellen biologisch gesehen lediglich minimale Umweltanpassungen dar."[12]

Gleichsam bis hin zu den letzten Strichen des Ziffernblattes jener Uhr, die für die gesamte Menschheitsgeschichte steht, haben unsere Vorfahren als *umherziehende Jäger und Sammler* gelebt.[13] Auf der Grundlage von Evolutionsbiologie, Primatenforschung, Archäologie und Berichten über ‚Freibeuter'-Kulturen aus den letzten fünf Jahrhunderten lassen sich über diese Zeiträume, die jenseits aller ‚hochkulturellen' Geschichtsüberlieferung stehen, durchaus Erkenntnisse gewinnen, die weit über bloße Spekulationen hinaus-

[12] BÄTZING 2023, S. 6-57 (Hervorhebung pb). – Zur Kritik der in Genesis 9,25-26 transportierten ‚Rassenlehre' vgl. DREWERMANN 1998, S. 163.

[13] „Das Wirtschaften der Jäger und Sammler ist … keineswegs ein naturgemäßes Handeln, sondern es beruht auf großen kulturellen Erfahrungen, Kenntnissen und Lernerfolgen. Diese werden in sehr langen Zeiträumen erworben und perfektioniert, und sie sind die Ursache dafür, dass die Effizienz dieses Wirtschaftens im Lauf der Zeit eine hohe Lebensqualität ermöglicht." BÄTZING 2023, S. 96.

gehen.[14] Anders als etwa die mit ihm verwandten Schimpansen[15] ist der Mensch schon von seiner Anlage her ein ‚Meister der Zusammenarbeit' – unter gemeinschaftlicher Intention und gegenseitigem Wohlwollen. Zu seinem Erfolgsrezept gehört die soziale Ausrichtung, zuvorderst das *Teilen der Nahrung*. Seine Befähigung zu freundschaftlichen Kontakten mit Nachbargruppen ist – unter dem Vorzeichen des für den ‚homo sapiens' so bedeutsamen kulturellen Lernens – ebenfalls von größtem Vorteil (‚Wer viele Freunde hat wird klüger'). Frauen und Männer sind in den Sammler-und-Jäger-Gruppen gleichberechtigt. Andere Lebewesen werden noch nicht wie ohne weiteres verfügbare stumme Objekte behandelt, sondern als ebenbürtige Stimmen im Gesprächsraum des Lebens wahrgenommen (Animismus).[16] Dem gleichsam angeborenen Gerechtigkeitssinn tritt eine ausgeprägte *egalitäre* Ausrichtung des Zusammenlebens zur Seite; allerdings ist der Erhalt weitgehend herrschaftsfreier Verhältnisse auch eine kulturelle Errungenschaft und Stärke der Jäger-Sammler-Kulturen.[17] Menschen sind, wie David

---

[14] Die von mir studierte und vorzugsweise herangezogene Literatur: BÄTZING 2023; BREGMAN 2025; DIAMOND 2006; FROMM 1980; GRAEBER/WENGROW 2022; MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024 (*Pflichtlektüre*!); SCHAIK/MICHEL 2024; SCOTT 2025.

[15] Vgl. u.a. zur Totmachpraxis von Schimpansen-Gruppen und zur entgegengesetzten Soziallogik bei Bonobos (‚Zwergschimpansen': *Make Love not War*): BREGMANN 2025, S. 109-111; BÄTZING 2023, S. 53. 67; MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 42. 59. 57. 92-101. 105. 129-130.

[16] Vgl. BÄTZING 2023, S. 102. – HARARI 2013, S. 256-257 schreibt: „Die Wildbeuter jagten wild lebende Tiere und sammelten wild wachsende Pflanzen, die dem *Homo sapiens* ebenbürtig waren. Sie jagten zwar Schafe, doch sie betrachteten die Schafe deshalb noch lange nicht als minderwertige Wesen … Lebewesen kommunizierten direkt miteinander und handelten die Regeln aus, die in ihrem gemeinsamen Lebensraum herrschten. Im Gegensatz dazu lebten die Bauern davon, Tiere und Pflanzen zu besitzen und zu manipulieren, weshalb es ihnen schwerfiel, Tiere und Pflanzen als ebenbürtig zu begreifen oder gar mit ihnen zu verhandeln. Im Laufe der landwirtschaftlichen Revolution wurden die einst gleichberechtigten spirituellen Partner daher zu stummen Besitzgütern. […] Als die Pflanzen und Tiere das Sprechen verlernten, betraten die Fruchtbarkeitsgöttin, der Himmelsgott und der Gott der Medizin die Bühne, um zwischen den Menschen und den nun stummen Tieren und Pflanzen zu vermitteln."

[17] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 57: „Die Existenz als Jäger und Sammler basiert auf der allgemeinen Anerkennung der grundlegenden Gleichheit und Autonomie jedes Einzelnen. Gruppen haben keine Anführer, obwohl das Wort mancher Individuen schwerer wiegen kann, weil sie älter, erfahrener oder in dieser

Graeber meint, *empathische Lebewesen.* Mitleid und Mitgefühl wirken sich für Gemeinschaften nicht nachteilig aus, sondern lassen den günstigsten Atemraum für soziales Miteinander und Erfolg entstehen.

Die ‚Zeit der Sorge' war noch nicht angebrochen; rückblickend konnte all dies später wie ein paradiesischer Zustand erinnert werden – nicht nur im 2. Kapitel der Genesis (dort aber besonders eindrucksvoll in allen Facetten). So meinte der chinesische Philosoph Han Fei Tzu im fünften Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung: „In den alten Zeiten haben die Menschen den Acker nicht bestellt; ihnen genügten die Früchte der Pflanzen und Bäume als Nahrung. Auch haben die Frauen nicht gewebt, denn das Gefieder der Vögel und die Pelze der Tiere genügten ihnen als Kleidung. Ohne daß man zu arbeiten brauchte, hatte man genug zum Leben. Es gab nur wenig Menschen, und alles Notwendige war reichlich vorhanden, und deshalb gab es keine Streitigkeiten unter den Menschen. So brauchte man weder hohe Belohnungen noch schwere Strafen, sondern die Menschen regierten sich selbst."[18]

Eine mehr *individuelle* ‚Kain-und-Abel'-Problematik (Brudermord) hat es wohl zu allen Zeiten gegeben. Jedes Kind benötigt ja zum Aufwachsen unendlich mehr als nur kalorienhaltige Nahrung. Unter Verlusten und Schicksalsschlägen oder in plötzlichen Mangelzeiten der Gruppe beispielsweise wird es schon vor 300.000 Jahren genauso wie heute zu leidvollen, die Gewalt begünstigenden Psychopathien bei einzelnen Individuen gekommen sein. Der Mensch – das zerbrechlichste, am meisten liebesbedürftige Wesen hienieden – ist aufgrund seiner geistigen Bewusstheit potentiell der ‚erste Ungeliebte' der ganzen Schöpfung. Unter diesem Vorzeichen von Angst lauert das „Böse" – als Möglichkeit – vor seiner Tür …

Die grundlegende Natur des ‚homo sapiens' ist jedoch – trotz aller Verwundbarkeit – ausgesprochen freundlich, neigt primär zur Versöhnung und steht insbesondere dem Zertrümmern des Nebenmenschen hemmend entgegen.[19] Nomadische Jäger-und-Sammler-

---

oder jener Hinsicht talentierter sind. Nomadische Jäger und Sammler sind strikt egalitär organisiert." Vgl. auch BÄTZING 2023, S. 100-101 und 123-124.

[18] Zitiert nach FROMM 1980, S. 171, Anm. 18.

[19] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 57 und 70.

kulturen sind eher gewaltarm[20] und lieben keine blutigen Konflikte. Vor allem kennen sie das Totmachen von Artgenossen noch nicht als *Institution* oder spezialisierten Berufszweig (Krieg, Soldaten). Es gibt keine Territorien, Vorratsspeicher und Burgen, die bis aufs Messer verteidigt werden müssen. Wer ‚mobil' bleibt, kann sich bei Konflikten zwischen Gruppen viel leichter aus dem Wege gehen. – „Eine bemerkenswerte Ironie der Geschichte: Sucht man nach prähistorischen Belegen für Krieg, Mord und Totschlag, entdeckt man stattdessen Indizien von Pflege und Fürsorge. Der paläoarchäologische Befund bezeugt: Die Menschen haben sich gegenseitig geholfen und unterstützt, ansonsten wären viele Verletzungen einem Todesurteil gleichgekommen. Brüche an Armen oder Beinen konnten zu dauerhaften Einschränkungen führen, was aber dank des Beistands der Gruppe gemeistert wurde."[21] Akzeptanz und Annahme im Zusammenleben sind verbunden mit sozialem, d. h. mitmenschlichen Verhalten (Ego-Trip und Rücksichtslosigkeit werden kulturell nicht belohnt).

Unter günstigen Ortsverhältnissen (Ressourcenreichtum) und Klimabedingungen soll es schon vor 30.000 Jahren zu *sesshaften Lebensformen bei Jägern und Sammlern* – mit „anderen sozialen Logiken" in Dörfern – gekommen sein.[22] Noch folgenreicher ist ein Wandel in der Jungsteinzeit, der in Vorderasien etwa vor 12.000 Jahren einsetzt und als *landwirtschaftliche Transformation* bezeichnet wird: Systematischer Ackerbau (mit eigens gezüchteten Getreidesorten) und Tier-

[20] BÄTZING 2023, S. 100-101: „Herrschaftslosigkeit bedeutet keinesfalls, dass Jäger- und Sammler-Gruppen grundsätzlich konfliktfreie, harmonische oder friedliche Gesellschaften sind, sondern nur, dass sie zahlreiche Mechanismen entwickelt haben, um Konflikte und Aggressionen im Zaum zu halten. Ihr Überleben hängt ja daran, dass sie nur als Gruppe gemeinsam überleben und leben können. […] Bewegliche Güter oder Vorräte, die man sich aneignen könnte, gibt es bei Jägern und Sammlern nicht, und die Sklaverei ist unbekannt. Zusätzlich werden viele Konflikte auch auf Gruppenebene durch Weggehen gelöst […] Diese Konfliktregelungen und dieses Umgehen mit Aggressionen machen deutlich, dass Jäger-und-Sammler-Gesellschaften weder gewalttätige (‚Krieg aller gegen alle') noch friedlich-idyllische Gesellschaften (‚Naturzustand') sind." – Wie Erich Fromm vermutet auch Werner Bätzing, „dass nichtdestruktiv-aggressive Gruppen seltener und destruktive Gruppen ziemlich selten vorkommen und dass die Mehrheit der Jäger und Sammler aus lebensbejahenden Gruppen besteht" (ebd.).

[21] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 139.

[22] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 57.

haltung (Viehzucht) haben sich in längeren Zeiträumen entwickelt und sind als erfindungsreiche, sehr aufwändige Kulturpraktiken kaum aus akuter Notlage[23] heraus entstanden. Wir haben es hier nicht mit einer Revolution zu tun, die gleichsam über Nacht und flächendeckend das Leben aller Menschen bestimmt, umkrempelt. Über mehrere Jahrtausende gibt es vielmehr eine Vielfalt von Weisen des Nahrungserwerbs und Siedlungsformen (Sesshaftigkeit mit und ohne Landwirtschaft, Vorformen der Landwirtschaft ohne durchgehende Ortsbindung, erneute Rückkehr weg vom schweißtreibenden Ackern[24] hin zu einem attraktiveren nomadischen Leben …). Die egalitäre Neigung und das kulturelle Wissen bezügliches eines herrschaftsarmen Zusammenlebens bleiben in bäuerlichen Kulturen lange wirksam. Das ‚Weibliche' ist zentral im frühen Religionsgefüge der agrarischen Kultur. Mitnichten kommt es im Nu zum Durchbruch der ‚Männerherrschaft'.

Gleichwohl: Mit der Sesshaftwerdung sind zunehmend Tendenzen verbunden, die die Gleichberechtigung aller Mitglieder einer Gemeinschaft (oder Siedlung) bedrohen können (*Bildung von Hierarchien*), den Grundsatz geteilter Bedürftigkeit durch *Besitzansprüche* sabotieren, Formen der *unfreien Arbeit* hervorbringen und vielfach zu vermehrter, auch tödlicher *Gewalt* zwischen Menschengruppen führen. Vorgetragen wird „die These, dass wir ab 15.000 vor heute die ersten Wehen des Krieges beobachten können"; wir „begegnen im Mesolithikum erstmals Waffen, die ausschließlich dem Menschentöten dienen: sogenannten Scheibenkeulen. Vorher wurde mit Jagdwaffen getötet, jetzt jedoch wird das Umbringen von Mitmenschen zu einem Spezialjob, der wie andere Aufgaben auch nach spezialisiertem Werkzeug verlangt."[25]

Der Ausblick: „Aus den egalitären Bauerngesellschaften entwickeln sich nach einigen tausend Jahren im Rahmen der ‚urbanen Revolution' völlig neue (städtische) Formen von Gesellschaft und Wirtschaft. […] Die neuen politischen, kulturellen, sozialen und

[23] Vgl. BÄTZING 2023, S. 122-123.

[24] BÄTZING 2023, S. 89: „Da es immer wieder vorkommt, dass Bauerngesellschaften wieder zu Jäger- und Sammler-Gesellschaften werden, kann man nicht davon sprechen, dass Bauerngesellschaften prinzipiell einen ‚Fortschritt', also eine bessere Wirtschafts- oder Lebensform als die der Jäger und Sammler darstellen."

[25] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 174.

wirtschaftlichen Strukturen, die um 3.300 v.Chr. entstehen, prägen die Welt bis zum Beginn der Industriellen Revolution."[26] (Doch es verwandelten sich die zuvor noch herrschaftsarmen Bauernkulturen bzw. Stammesgesellschaften „keineswegs automatisch oder freiwillig in städtische Gesellschaften"[27].) „Patriarchat und Krieg erblickten gemeinsam das Licht der Welt – als siamesische Zwillinge."[28] Gegen Ende der Jungsteinzeit waren ‚Professionalisierung' und ‚Normalisierung' des Kriegerwesens schon erschreckend weit fortgeschritten.[29]

---

[26] BÄTZING 2023, S. 157.

[27] BÄTZING 2023, S. 158. – Vgl. auch SCHEIDLER 2015, S. 21: „Denn vor der Entstehung von autoritären Staaten und Armeen, vor der Einführung von Zwangsarbeit und Sklaverei gab es keine Gesellschaften, die auf dem Mechanismus von Befehl und Gehorsam beruhten. Die Ältesten einer Jäger- und Sammlergesellschaft verfügten zwar über Prestige und Autorität, sie konnten versuchen etwas durchzusetzen, aber sie verfügten über keine Macht, sie konnten nicht *befehlen*. – Der britische Soziologe Michael Mann hat in seinem Buch *Geschichte der Macht* darauf hingewiesen, dass die Entstehung einer ‚Zivilisation' – und damit von Macht und Herrschaft – keineswegs eine natürliche, unvermeidliche Entwicklung ist, sondern historisch eine erstaunliche Ausnahme darstellt. In praktisch allen nicht-staatlich verfassten Gesellschaften gibt es Mechanismen, um solche Machtballungen zu verhindern. Selbst die frühen sumerischen Stadtstaaten zeugen in ihrer Bemühung, die Macht des Lugal zu begrenzen, noch von solchem Widerstand. – Was aber hat diesen Widerstand überwältigt? Wie konnte sich der Befehl, und mit ihm die Macht, durchsetzen? Oder umgekehrt gefragt: Was muss der Fall sein, damit Menschen in Positionen geraten, in denen sie einem Befehl gehorchen?"

[28] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 206.

[29] Vgl. MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 236: „Das Neolithikum ist das Zeitalter der Menschheitsgeschichte, in dem kriegerische Aktivitäten allgegenwärtig werden und ein Kriegertum entsteht, das mit spezialisierten Waffen sowie Befestigungen einhergeht. Töteten Menschen zu Beginn noch überwiegend mit einfachen Arbeitsgeräten, wie Flachhacken, so verfügten sie zum Ende des Neolithikums über aufwendig gearbeitete Streitäxte, Dolche sowie Reflexbögen mit verschiedenen Pfeiltypen. Während es sich anfangs um Kämpfer handelte, die das neben ihrer eigentlichen Tätigkeit als Bauern taten, haben wir es spätestens im Endneolithikum mit professionellen Kriegern zu tun, die sich martialisch als Heroen inszenierten. Das viel zitierte ‚neolithische Paket', das gemeinhin ganzjährige Sesshaftigkeit, die Domestikation von Tieren und Pflanzen, aber auch Keramik umfasst, enthält auch die Drachensaat des Krieges. Sie wird die Herrschaft der Staaten und Despoten anbrechen lassen."

2. Jenseits von Eden:
Die Zivilisation der sogenannten ‚Hochkulturen'

Bezogen auf den *kollektiven* Kain-und-Abel-Komplex spiegelt das erste Buch der Hebräischen Bibel den Zusammenhang von landwirtschaftlicher Transformation, nachfolgender Städtegründung und Kriegswesen in der späten Zivilisationsentwicklung des Homo sapiens. Ausgerechnet der sesshafte *Ackerbauer* Kain, der seinen Bruder erschlagen hat (Genesis 4,1-16), wird zum ersten Städtegründer[30] (Genesis 4,17). Kains Nachkomme Lamech rühmt sodann seine eigene – jetzt maßlos gesteigerte – Tötungsbereitschaft (Genesis 4,23-24). Lamechs Sohn Tubal-Kain wiederum gilt passend dazu als Stammvater aller Metallschmiede (Genesis 4,22) und wird in der rabbinischen Überlieferung als Erfinder des Schwertes angesehen. – Der Beginn der planmäßigen Rüstungsproduktion[31] für den Mordapparat des Krieges findet im außerkanonischen Schriftgut und auch beim jüdischen Philosophen Philo von Alexandrien eine äußerst negative Bewertung.[32] Sehr dicht heißt es schon im *Jubiläenbuch* (2. Jh. v. Chr.): „Da begannen die Söhne Noes einander zu bekämp-

---

[30] Vgl. auch die Ausführungen des Kirchenvaters Augustinus in seinem Werk vom *„Gottesstaat"* (XV 1): „Zuerst wurde von beiden Stammeltern des Menschengeschlechts Kain geboren, der zum Staat der Menschen gehört, nachher Abel, der zum Gottesstaat gehört." „Es steht nun geschrieben von Kain, daß er einen Staat gründete [Gen 4,17: Stadt]; Abel dagegen als Fremdling gründete keinen. Denn der Staat der Heiligen ist jenseitig, obwohl er hienieden Bürger erzeugt, in denen er in der Fremde pilgert …" (hier zitiert nach Eugen DREWERMANN: Das Markusevangelium. Zweiter Teil. Olten 1988, S. 590).

[31] Vgl. MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 241: „Die Innovation der Metallurgie stellt einen Meilenstein der menschlichen Kulturgeschichte dar. Die Anfänge, das Gewinnen und Verarbeiten von Metallen, gründen bereits im Neolithikum. Ötzi hatte schon vor 5300 Jahren ein Kupferbeil dabei. Der entscheidende Schritt war im 3. Jahrtausend v. Chr. die Entdeckung, dem Kupfer Zinn hinzuzufügen und damit das Metall zu schaffen, das dem neuen Zeitalter seinen Namen verleihen wird: Bronze. War anfangs die sonnenhafte Farbe begehrt, die der neuen Legierung als Statussymbol der Eliten zum Erfolg verhalf, zeigte sich bald, dass sich daraus nicht nur härtere, sondern vor allem längere und schärfere Klingen schmieden ließen. Damit ging eine Produktionsrevolution einher: Erstmals wurden nahezu identische Dinge, insbesondere Waffen, schnell und in großen Mengen in Serie hergestellt – vorher war jedes Objekt ein Original."

[32] Vgl. dazu in BÜRGER 2026, S. 68-73.

fen, gefangen zu nehmen und zu töten, Menschenblut auf die Erde zu gießen, Blut zu genießen, feste Städte, Mauern und Türme zu bauen, einen Menschen über das Volk zu setzen und damit den Anfang des Königtums zu machen, in den Krieg zu ziehen, Volk gegen Volk, Nation gegen Nation, Stadt gegen Stadt, alles Schlimme zu tun, Waffen zu erwerben und ihre Söhne den Krieg zu lehren. – Sie begannen, Städte einzunehmen und Sklaven und Sklavinnen zu verkaufen."[33] Das Kriegswesen wird von der Überlieferung des Judentums mitnichten als Teil der ‚Schöpfungsausstattung' des Menschen betrachtet, sondern sachgerecht als ‚Errungenschaft' einer zerstörerischen Zivilisation, deren historische Entstehungskontexte und Grundsäulen treffend zur Sprache kommen. – Nachfolgend sollen ausführliche Zitate aus der Forschungsliteratur grundlegende Stationen und Merkmale dieser ‚zivilisatorischen Entwicklung' erhellen.[34]

Ein neues Stadium der agrarischen Transformation | Die schon lange bekannte Landwirtschaft erlebt „[i]m 5. und 4. Jahrtausend v. Chr. … – zuerst im Fruchtbaren Halbmond, später auch in anderen Agrarregionen der Erde – eine Reihe wichtiger Innovationen, die den Flächenertrag und die Produktivität spürbar erhöhen: Die künstliche Bewässerung wird eingeführt, um sterile Flächen in fruchtbare Ackerböden umzuwandeln, an die Stelle der Feldbestellung durch den arbeitsintensiven Hackbau tritt der Pflug, der von Rindern oder Ochsen gezogen wird, die Milch der Haustiere wird zur Grundlage einer Milchwirtschaft …, das Wollschaf wird gezüchtet und der Flachs domestiziert, um Rohmaterialien für Textilien zu erhalten, und mit der Erfindung des Rades und des von Rindern bzw. Ochsen gezogenen Wagens können landwirtschaftliche Transporte sehr viel effizienter als früher ausgeführt werden."[35]

Die Zeit der Städtegründer und ihre Folgen | Ein rasanter Wandel der Siedlungsformen – vom Dorf hin zu Stadt, Stadtstaat und schließlich Großreich – setzt ein: „Um das Jahr 8.500 vor unserer Zeitrechnung waren die größten Siedlungen der Welt Dörfer wie

[33] Hier zitiert nach BÜRGER 2026, S. 71.

[34] Die ‚künstliche Intelligenz' (KI) mag sich durch Paraphrasierungen die Erkenntnisse von Forschenden ans eigene Revers heften; wir wollen demgegenüber im *Lesebericht* die ‚bürgerliche Kulturtechnik' des korrekten Zitierens hochhalten.

[35] BÄTZING 2023, S. 159.

Jericho mit einigen Hundert Einwohnern. Um das Jahr 7.000 v. u .Z. lebten zwischen 5.000 und 10.000 Menschen in der damals vermutlich größten Metropole der Welt, einer Stadt namens Çatalhöyük in Anatolien. Zwischen dem fünften und vierten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung entstanden im sogenannten fruchtbaren Halbmond Städte mit mehreren Zehntausend Einwohnern, die auch die Dörfer ihrer Umgebung unter ihre Herrschaft brachten. Um 3.100 v.u.Z. wurde das Untere Niltal zum ersten Königreich Ägypten vereint. Die Pharaonen herrschten über ein Land mit Tausenden Quadratkilometern und Hunderttausenden Untertanen. Um das Jahr 2.250 v.u.Z. schmiedete Sargon von Akkad das erste Imperium mit mehr als einer Millionen Einwohner und einer stehenden Armee von 5.400 Soldaten. Zwischen 1.000 und 500 v.u.Z. entstanden im Nahen Osten die ersten Riesenreiche: das Assyrische Reich, das Babylonische Reich und das Persische Reich. Sie herrschten über viele Millionen Untertanen und hatten Armeen mit Zehntausenden Soldaten."[36] – Ein neues *Verhältnis der Geschlechter* ist von Anfang an kennzeichnend für den durchgreifenden Wandel: „Wenn mit der urbanen Transformation erstmals Macht und Herrschaft entstehen, dann sind es immer die Männer, die an der Spitze der Macht stehen, und nie Frauen."[37] In der Bibel genießen die Städtegründer kein hohes Ansehen (s.o.). Aus dem Krieg der Stadtgebilde entsteht das ‚Reich'.[38] Die Imperien werden schließlich nicht – wie sie verheißen – zu einer wirklichen Vereinigung der Menschheit führen, sondern im „Turmbau zu Babel" (Genesis 11,1-9) die Sprache der gegenseitigen Verständigung und Achtung verunmöglichen.

Keine Staatsmacht ohne Getreideanbau | Die Mächtigen spielen sich fortan – bis heute – als Urheber aller Wohltaten und Ernährer der ‚Witwen und Waisen' auf. Dagegen macht James C. Scott geltend: „Wenn Zivilisation als eine Leistung des Staates gilt und wenn

[36] HARARI 2013, S. 133.

[37] BÄTZING 2023, S. 177. Das Fazit ebd., S. 178: „Der Übergang von der Selbstversorger- zur Überschusswirtschaft, der zum Aufblühen von Handwerk und Handel und zur Entstehung glanzvoller und luxuriöser Städte führt, ist also untrennbar mit scharfen sozialen Gegensätzen, mit der Marginalisierung der Frau, mit der Zurückdrängung der Bedeutung von Natur und mit der Entstehung des Krieges verbunden."

[38] BÄTZING 2023, S. 181.

archaische Zivilisation Sesshaftigkeit, Landwirtschaft, Hausgemeinschaft, Bewässerung und Städte bedeutet, dann stimmt etwas ganz und gar nicht mit der historischen Reihenfolge. All diese menschlichen Errungenschaften des Neolithikums waren längst vorhanden, bevor wir in Mesopotamien so etwas wie einem Staat begegnen. Es ist vielmehr genau umgekehrt. Nach unserem heutigen Wissen entsteht der embryonale Staat aus der Nutzung des spätneolithischen Getreide- und Arbeitskraft-Moduls als Basis von Kontrolle und Aneignung. Dieses Modul war […] die einzig mögliche Grundlage für die Formung eines Staates."[39] Mitnichten führt der Getreideanbau *zwangsläufig* hin zur neuen Form der Staatsmacht, aber er ist eine *unerlässliche Grundvoraussetzung* für die Entstehung von Staat und dauerhaft institutionalisierter Knechtschaft: „Da Getreide einen höheren Wert pro Volumeneinheit und Gewicht besitzt als fast jedes andere Nahrungsmittel und sich zudem relativ gut lagern lässt, war es ideal für Besteuerung und Lebensunterhalt. Es konnte ungeschält bleiben, bis es benötigt wurde. Es war ideal für die Verteilung an Arbeiter und Sklaven, für Tributforderungen, für die Versorgung von Soldaten und Garnisonen, zur Linderung einer Nahrungsknappheit oder Hungersnot oder zur Ernährung einer belagerten Stadt. Ohne Getreide als Nahrung zum Aufbau seiner Muskeln und Sehnen ist der frühe Staat kaum vorstellbar."[40] Kurzum: Ohne fortgeschrittene Getreidekultur kein Medium der Akkumulation von Reichtum und Macht, keine ‚Steuern', kein staatliches Kriegswesen samt Soldateska (und keine ‚Weltkriege'), keine Arbeits- und Sklavenkolonnen[41], kein Bau von imponierenden Tempeln, hohen Stadt-

[39] SCOTT 2025, S. 127; ebd., S. 139: „Der Schlüssel für diesen Nexus zwischen Getreide und Staaten liegt, wie ich glaube, in der Tatsache, dass nur Zerealien [Getreidekörner] als Besteuerungsgrundlage dienen können: Sie sind sichtbar, teilbar, schätzbar, speicherbar, transportierbar und ‚rationierbar'." Vgl. auch zum ‚Getreidegeld': HARARI 2013, S. 223.

[40] SCOTT 2025, S. 144.

[41] Vgl. SCOTT 2025, S. 164: „Die Sklaverei wurde nicht vom Staat erfunden. […] Im alten Mittleren Osten war die Versklavung von Menschen unzweifelhaft schon vor dem Auftauchen des ersten Staates bekannt. Wie bei der Sesshaftigkeit und der Domestikation des Getreides, die ebenfalls der Staatenbildung vorausgingen, entwickelte der Staat die Sklaverei aber weiter und erhob sie zu der entscheidenden Einrichtung, die dazu diente, seine produktive Bevölkerung und den Überschuss, den er sich aneignen konnte, zu maximieren."

mauern und Palästen[42], kein Herrschaftsapparat mit Spezialisten, keine angemaßte Wohltäterschaft, keine Drohung mit dem Mangel und keine Politik der Angst.

Krieg wird zur permanenten Institution | Unter günstige Voraussetzungen, so Erich Fromm, zeichnen sich überkommene Formen der Vergesellschaftung – auch noch unter dem Vorzeichen von Sesshaftigkeit – durch Biophilie aus, d. h. durch eine Liebe zum Lebendigen und die Freude an der Mehrung von Leben.[43] Der aus der ‚urbanen Transformation' hervorgehende Staat stellt hingegen – sich selbst rühmend – seine Verherrlichung des Todes und des Totmachens durch eine Institutionalisierung des Krieges unter Beweis: „Spätestens in den frühen Staaten des 3. Jahrtausends v. Chr. bildete sich das Kriegswesen voll aus. Weil es immer aufwendiger und kostenintensiver wurde, forcierte das wiederum den Krieg: Der diente dazu, sich selbst zu finanzieren und die Ruhm- und Prunksucht der Herrscher zu befriedigen und deren Macht zu bestätigen sowie die Konkurrenz militärisch zu übertrumpfen. Der Krieg ernährte aber

---

[42] Merkmale der Städte überall auf der Welt sind (BÄTZING 2023, S. 169): „Religiöses Zentrum mit monumentaler *Tempelanlage*; *Politisches Zentrum* mit monumentaler Palastanlage; Riesige *Vorratsspeicher*; Mehrstufige *zentralisierte Verwaltung*; Zentrum für spezialisierte *Handwerker*; Zentrum für spezialisierte *Fernhändler*; Starke *Stadtmauern* und eine große Zahl von *Berufskriegern*; Zentrale repräsentative *Versammlungsorte* für viele Menschen, Große Bevölkerungszahl auf kleiner Fläche".

[43] Vgl. FROMM 1980, S. 191-192: Es „sind Ideale, Sitten und Institutionen vor allem darauf ausgerichtet, daß sie der Erhaltung und dem Wachstum des Lebens in allen seinen Formen dienen. Feindseligkeiten, Gewalttätigkeiten und Grausamkeiten sind in der Bevölkerung nur in minimalem Ausmaß zu finden, es gibt keine harten Strafen, kaum Verbrechen, und der Krieg als Institution fehlt ganz oder spielt nur eine äußerst geringe Rolle. Die Kinder werden freundlich behandelt, schwere körperliche Züchtigungen gibt es nicht. Die Frauen sind den Männern in der Regel gleichgestellt, oder sie werden wenigstens nicht ausgebeutet oder gedemütigt. Die Einstellung zur Sexualität ist ganz allgemein tolerant und bejahend. Man findet wenig Neid, Geiz, Habgier und Ausbeutung. Es gibt auch kaum Rivalität oder Individualismus, aber sehr viel Kooperation. Persönliches Eigentum gibt es nur in bezug auf Gebrauchsgegenstände. In der allgemeinen Haltung kommt Vertrauen und gläubige Zuversicht zum Ausdruck, und dies nicht nur den anderen gegenüber, sondern besonders auch gegenüber der Natur; ganz allgemein herrscht gute Laune, und depressive Stimmungen sind relativ selten." – Zur *Nekrophilie* [Vorliebe für Totes und Totmachen] der männlich beherrschten neuen urbanen Kultur vgl. ebd., S. 188-189.

nicht nur den Krieg, sondern auch den Staat. Der wurde maßgeblich aus der Beute und den Tributzahlungen unterlegener Feinde finanziert. Auch wurden Frauen und Kinder geraubt, um die durch Krieg und Seuchen erlittenen Bevölkerungsverluste auszugleichen. Kriegsgefangene füllten nicht nur die Reihen der Gefallenen auf, sie kamen massenhaft als Zwangsarbeiter und Sklaven zum Einsatz, beispielsweise in den Minen oder zum Mahlen von Getreide. Oft geblendet, um nicht fliehen zu können. – Der Krieg ist der eigentliche Daseinsmodus der frühen Staaten. Diese sind Kriegsmaschinen. Es entsteht ein ebenso selbsterhaltendes wie selbstverstärkendes System, dessen tödlicher Eigendynamik sich kein Land entziehen kann. Wo ständig die Gefahr besteht, Opfer zu werden, leben alle im permanenten Gefühl, bedroht zu sein und sich für die Verteidigung rüsten zu müssen. Das führt gemäß unseren evolutionären Adaptionen [Kooperation als ‚erste Natur', pb] dazu, dass alle bereit sind mitzumachen (insofern sie überhaupt die Wahl haben). Der Krieg und seine staatlich organisierte Kultur werden total."[44]

Ursprung des militärisch-industriellen Komplex in der Bronzezeit | Entscheidend ist also, dass der Krieg ab jetzt eine permanente, auf höchstem Niveau organisierte und zementierte Einrichtung[45] wird. Eine gewaltige Neuheit im Bereich der Metallverarbeitung öffnet bereits das Tor hin zu jenem ‚militärisch-industriellen Komplex', der bis zur Gegenwart als ultimativ *parasitärer* Wirtschaftssektor die Ressourcen der menschlichen Gesellschaft, die ‚an sich' Menschenkinder ernähren und fördern sollen, aufsaugt. Parallel zur Stadtentstehung werden nämlich die Rüstungsgüter aus Bronze erfunden. Sehr wichtig sind in diesem Zusammenhang „die neuen Rahmenbedingungen für die Metallverarbeitung, die ohne städtische Koordi-

[44] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 260-261. – Vgl. auch BÄTZING 2023, S. 177: „Im Unterschied zu gewalttätigen Auseinandersetzungen in Jäger-/Sammler- und egalitären Bauerngesellschaften, bei denen es sich um Konflikte zwischen einzelnen Personen oder Familien handelte, ist ein Krieg ein geplantes und organisiertes Unternehmen, bei dem der Angreifer – in der Regel mit Hilfe gut ausgebildeter Berufskrieger – mit Waffengewalt die Herrschaft über fremde Güter und andere Menschen zu erlangen versucht. – Erst mit der Entstehung der Städte erhält der Krieg einen systematischen Stellenwert."

[45] So auch wieder SCOTT 2025, S. 209: „Der Staat hat den Krieg so wenig erfunden wie die Sklaverei. Er hat jedoch auch diesen beiden Institutionen ganz andere Ausmaße gegeben, indem er sie zu wesentlichen Staatstätigkeiten erhob."

nation nicht denkbar wäre. Kupfergegenstände werden ab 5.500 v.Chr. hergestellt und dienen in erster Linie religiösen Zwecken, da Kupfer relativ weich und als Werkzeug nicht geeignet ist. Erst um 3.300 v.Chr. entdeckt man die Bronze – eine Legierung aus 90 Prozent Kupfer und 10 Prozent Zinn […] Da Bronzewerkzeuge härter als Steinwerkzeuge sind und Bronze in vielfältige Formen gegossen werden kann, sind die Bronzewerkzeuge deutlich effizienter als Steinwerkzeuge und erhöhen die Produktivität der menschlichen Arbeit noch einmal deutlich. Und zugleich sind Bronzewaffen härter und stärker als Waffen aus Holz und Stein, weshalb Krieger mit Bronzewaffen Kriegern ohne diese Waffen militärisch überlegen sind"; es „wird die Waffentechnik gezielt perfektioniert" und „mit dem Bronze-Schwert die erste reine Kriegswaffe erfunden, deren einziges Ziel es ist, andere Menschen zu töten. Das ist der Beginn einer militärischen Aufrüstungsspirale, die bis heute andauert."[46] Die Bronzezeit läutet wirklich ein neues Zeitalter ein. Der griechische Dichter Hesiod (geb. vor 700 v. Chr.) wird viel später das ‚bronzene Geschlecht' so kennzeichnen: „Sie liebten die düsteren Kämpfe des Krieges und die nackte Gewalt. Hart wie Diamant war ihr starres Herz, groß ihre Stärke und unbezwingbar waren ihre Waffen, die aus ihren Schultern und kräftigen Gliedern wuchsen. Wie die Waffen, so waren auch ihre Häuser und Werkzeuge aus Bronze."[47] – Fabian Scheidler unterstreicht die immensen logistischen Herausforderungen und die über den technologischen Rüstungsbereich hinausgehenden Folgen für die Kriegsapparatur: „Bronze wird aus Kupfer und Zinn hergestellt. Sie ist wesentlich härter als reines Kupfer und damit für Werkzeuge, Waffen und Rüstungen ideal. Doch die Beschaffung der Rohstoffe erfordert eine umfangreiche Logistik: Die Mesopotamier etwa mussten Kupfer und Zinn aus Bergbauregionen importieren, die Tausende von Kilometern entfernt am Hindukusch oder im Kaukasus lagen. Uruk und andere Stadtstaaten errichteten zu diesem Zweck Kolonien und schufen ein System von ungleichen Handelsbeziehungen […] Die Handelsrouten wiederum erfordern militärischen Schutz – ein selbstverstärkender Prozess, bei dem die Beschaffung von Rohstoffen immer mehr Waffen benötigt.

[46] BÄTZING 2023, S. 172-173 und 178.

[47] Hier zitiert nach SCHEIDLER 2015, S. 34.

Der erste organisiert geführte Krieg der Weltgeschichte, von dem wir wissen, wurde von Uruk gegen die Stadt Hamoukar im heutigen Syrien geführt, die direkt auf dem Handelsweg zum Kaukasus lag."[48]

Die Rede von einem militärisch-industriellen Komplex ist mitnichten übertrieben: „Dass Helden sich als Berufskrieger verstanden, ist bereits bei neolithischen Stammesgesellschaften zu beobachten gewesen. Nun nahm das umfassendere Züge an. Wurden in Mesopotamien anfangs die Arbeiter aus dem Aufgebot der Tempel für einen Feldzug dienstverpflichtet, besaß schon Sargon von Akkad um 2300 v. Chr. ein stehendes Heer. Gerade, wo besondere Fähigkeiten gefragt waren, wie bei Bogenschützen, setzte früh die Spezialisierung ein. Berufssoldaten wurden die Regel. […] Exerzieren und Waffendrill dienten der Automatisierung des Verhaltens, das in der Schlacht perfekt abgerufen werden musste. Zugleich sollten sie natürliche Tötungshemmung und zwischenmenschliche Empathie durch Abstumpfung unterdrücken. Ideologien, welche den Feind abwerteten und ihm das Lebensrecht absprachen, erleichterten diesen Prozess. […] Die Professionalisierung erfasste vor allem das Offizierskorps, die staatliche Militärverwaltung, das Ausbildungs- und Rüstungswesen. Die Waffenproduktion setzte auf serielle Fertigung. Schwerter avancierten von Prestigeobjekten zur Massenware. Spezialisierte Handwerker stellten immer bessere Kompositbögen her. Bei den Streitwagen jagte eine Innovation die nächste. Gleiches galt für die Ausrüstung der Soldaten. Auf Darstellungen aus der Mitte des dritten Jahrtausends wie der Standarte von Ur oder der Geierstele des Eanatum von Lagasch sind Fußtruppen zu erkennen, die, wie Ingo Schrakamp schreibt, ‚mit standardisierten Lanzen, Äxten, metallenen oder ledernen Helmen, langrechteckigen Schilden aus lederbespannten Holzrahmen mit Buckeln sowie Capes, Überwürfen oder Kollern aus Leder oder Filz ausgerüstet waren'. Alles Produkte einer ersten Rüstungsindustrie, magaziniert in staatlichen Arsenalen. – Entsprechend differenzierten sich einzelne Truppengattungen aus."[49] – Mit Blick auf die Bibel (Deuteronomium 17,16 u.v.a.) sei hier noch angefügt, dass etwa ab Mitte des

[48] SCHEIDLER 2015, S. 35.

[49] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 266-268.

2. Jahrtausends v. Chr. im Alten Orient die mit Pferden bespannten Kampfwagen zunehmend an Bedeutung gewinnen und schließlich – als ultimative ‚Panzerfahrzeuge' – kriegsentscheidend sein können.[50] „Megiddo [Schlacht 1457 v. Chr.] wie Kadesch [1274 v. Chr.] zeigen: Die Evolution der Gewalt hatte dank des kulturellen Katalysators Staat zum voll entwickelten Kriegskomplex geführt. … Der Krieg frisst sich ins Herz der Gesellschaften ein."[51]

Ausblick: Die eisenzeitliche Revolution | Ein weiterer militärtechnologischer Umbruch setzt ein etwa zu jener Zeit, in der dann gemeinhin der in der Hebräischen Bibel erzählte Vorgang einer ‚Landnahme' in Kanaan vermutet wird – die *eisenzeitliche Revolution*: „Anders als Kupfer und Zinn ist Eisen auf der Erde weit verbreitet, es macht fast fünf Prozent der Erdkrustenmasse aus (bei Kupfer liegt dieser Anteil lediglich bei 0,1 Prozent). Dafür ist der Schmelzpunkt von Eisen mit über 1500 °C deutlich höher als der von Kupfer. Um so hohe Temperaturen zu erreichen, sind besondere Öfen und viel Energie erforderlich […] Reines Eisen ist kaum härter als Bronze, kann aber durch Beimischung von Kohlenstoff zu Stahl veredelt werden, aus dem sich überlegene Werkzeuge und Waffen herstellen lassen. Seit etwa 1200 v. Chr. verbreitete sich die Eisentechnologie ausgehend von Anatolien rapide. Assyrien, dessen Rüstungsproduktion sich der reichen Eisenvorkommen der Region bediente, brachte den bis dahin aggressivsten Militärstaat der Geschichte hervor. Dieser Staat verleibte sich nacheinander Mesopotamien, Palästina, Ägypten und große Teile der heutigen Türkei ein und hinterließ in den eroberten Gebieten eine Spur des Schreckens. […] Aber selbst die assyrische Militärmaschine verblasst vor dem römischen Eisenimperium. Die geradezu industrielle Massenfertigung von Stahl stellte die Rüstungen, Speere und Schwerter für bis zu 600.000 Soldaten bereit, mit denen Rom von der Sahara bis zur Nordsee, vom Atlantik bis zum Persischen Golf Krieg führte."[52] Die grenzen-

[50] https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1011/1/Maul_Militaerpferde2007.pdf

[51] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 266.

[52] SCHEIDLER 2015, S. 35. – Vgl. ebd., S. 24: „Die Armee des ersten antiken Imperiums, des Akkadischen Reiches (um 2300 v. Chr.), bestand aus ganzen 5.000 Mann. Die römischen Truppen der Kaiserzeit (1.-4. Jahrhundert n. Chr.) zählten dagegen Hunderttausende von Soldaten."

lose Vermehrung der imperialen Heeresstärke wäre freilich mit rationierten ‚Getreidebeuteln' für die Kasernen nicht mehr zu bewerkstelligen gewesen. Ein weit fortgeschrittenes Geldsystem hat sie durch eine andere Form der Soldatenbesoldung ermöglicht.

Machtmonopol der reichen Minderheit – Das Ende von Gerechtigkeit | Die sogenannten Hochkulturen werden die von ihnen hervorgebrachte unheilige Dreifaltigkeit ‚Münze – Macht – Militär' auf die Spitze treiben; eine Höchstform dieses symbiotischen Komplexes hat Rom erreicht, als es in Palästina seine Hinrichtungskreuze – Erkennungszeichen des Terrors – aufstellt. Eugen Drewermann erinnert daran, dass von Anfang an die Absicherung einer reichen Minderheit ‚Zweck der ganzen Staatsübung' ist und man am Ende das entstandene Imperium der Traurigkeit noch dreist als ‚Natur des Menschen' ausgibt: „[H]inter der Entstehung der Stadtstaaten und Staaten steht nicht einfach … die Aneignung des Gewaltmonopols zur Absicherung der Bürger gegen ihre eigene wechselseitige Bedrohung, sondern diese selbst dient im Wesentlichen der Absicherung des Besitzes der Reichen gegenüber der Begehrlichkeit der Armen. – Wir sahen bereits, wie Gewalt und Krieg sprunghaft in der Bronzezeit anstiegen, bis dahin, daß insbesondere das Bild des Mannes mit dem des Kriegers identifiziert wurde – die offiziösen Dolche unter den Grabbeigaben sprechen da eine eindeutige Sprache. Es sind der wachsende Privatbesitz und die zunehmende Spaltung der Gesellschaft, die Plünderung, Raub und Mord in bis dahin nicht gekanntem Umfang auf den Plan rufen und allererst die Bildung einer zentralen gewaltbewehrten Ordnungsinstanz erforderlich machen; die Welt von *Thomas Hobbes* beschreibt nicht Menschen im ‚Naturzustand', sondern sie zeigt uns Menschen unter den historischen Bedingungen tiefer sozialer Veränderungen und Widersprüche."[53]

[53] DREWERMANN 2017, S. 306-307. Vgl. auch MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 260: „In den frühen Staaten profitieren allein die an der Spitze. Und am allermeisten die Herrscher. Zugespitzt ließe sich behaupten, die innere Logik dieser Gesellschaften sei so strukturiert, dass sie allein deren Glück zu dienen haben." – Ebenso BÄTZING 2023, S. 167: „Offenbar braucht es die Entstehung eines Königtums, um die Blockaden der Bauerngesellschaft gegenüber einer Überschusswirtschaft zu beseitigen, weil sie der Gottkönig mit göttlicher Autorität befehlen kann. […] Die große Mehrheit der Stadtbevölkerung, der Handwerker und Händler lebt in sehr bescheidenen Verhältnissen, und der riesige Reichtum konzentriert sich beim Gottkönig und bei wenigen hochrangigen Priestern und Ver-

Mitnichten handelt es sich bei der erst seit fünf Jahrtausenden allüberall zementierten Kriegsmatrix um einen „Krieg aller Menschen. Es ist der Krieg von Staaten: Herrscher ziehen in den Krieg, Untertanen werden in den Krieg gezwungen."[54]

Als es noch keinen Codex mit Rechtsbestimmungen für reserviertes Privateigentum[55] an unverzichtbaren Ressourcen (oder Produktions-Infrastrukturen) gab, walteten im sozialen Gefüge jene Neigungen zu Gleichberechtigung, Gewaltvermeidung und Teilen des Lebensnotwendigen, wie sie der ‚ersten Natur des Menschen' entsprechen. Wie kam es dazu, dass ausgerechnet eine Zivilisationsform, die auf Macht, Gewalt und Aneignung basiert, den Ehrentitel einer „Hochkultur" erlangen konnte? Sogar die *Erfindung der Schriftzeichen* – vor gut fünf Jahrtausenden – diente ursprünglich allein dazu, Güter, Abgaben, Leistungen oder Menschen zwecks Beherrschung, Kontrolle und Beraubung zu ‚inventarisieren' – in Verwaltungszentren, Speichern, Militärdepots bzw. Kasernen und Werkhallen.[56] Erst sehr viel später entwickelte sich daraus auch jene Lite-

---

waltern." – Doch nur die Arbeit der Beherrschten, deren Zahl stetig wachsen soll, ermöglicht auf allen Gebieten ‚Spitzenleistungen' und Prunk: „Damit demonstrieren die Herrschenden ihre Überlegenheit über alle anderen Gesellschaften, und diese Überlegenheit ist für sie der Beweis dafür, dass sie mit Recht ‚die Welt' beherrschen und dass sie von Gott abstammen" (BÄTZING 2023, S. 188).

[54] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 261.

[55] Vgl. SCHAIK/MICHEL 2024, S. 66: Schon mit „dem Sesshaftwerden wurde eines der fundamentalen Gesetze menschlichen Zusammenlebens ausgehebelt, eines, das eine halbe Ewigkeit lang ein alltägliches Gebot gewesen war: Nahrung muss geteilt werden! Die neue Idee des Eigentums unterläuft die urmenschliche Solidarität. Plötzlich wird ein Allgemeingut – das Nahrungsangebot der Natur – monopolisiert. Das ist der Skandal! Hier wird eine alltägliche, lebensnotwendige Handlung – das Sammeln von Früchten – nicht nur untersagt; sie wird kriminalisiert." – Die neue ‚Zivilisationsstufe' folgt dem Grundsatz: *Töten statt Teilen*.

[56] „Das Auftauchen der Schrift ist für Mesopotamien (Keilschrift) um 3.300 v.Chr. und für Ägypten (Hieroglyphen) um 3.200 v.Chr. dokumentiert. Wenig später folgen fast alle Hochkulturen der Erde, wobei sich diese Schriften extrem voneinander unterscheiden"; es „können in den alten Hochkulturen nur sehr wenige Menschen lesen und schreiben, und dies sind immer Männer, die als Spezialisten (‚Schreiber') in der Verwaltung des Gottkönigs tätig sind. […] Die Erfindung von Zahl und Schrift dient ursprünglich dazu, die Herrschaft des Königs zu ermöglichen und abzusichern" (BÄTZING 2023, S. 184). Vgl. auch DIAMOND 2006, S. 262. 281-283; SCHEIDLER 2015, S. 27-28; MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 249. – BREGMAN 2025, S. 133: „Was wir heutzutage ‚Meilensteine der Zivilisation' nennen –

ratur, die zunächst die Mythen der Macht beurkundete und bisweilen – zu ausgesprochenen ‚Sternstunden' – in Gegensinn zum primären Beherrschungscode auch ‚gefährliche', widerständige Erinnerungen an ein ursprünglicheres Wissen um Gleichberechtigung, Gegenseitigkeit und Gerechtigkeit zu vermitteln vermochte. In diesem Zusammenhang war dann noch in biblischer Zeit jene Minderheit schriftkundiger Weisheitslehrer vonnöten, die sich als berufene *‚Stimme der Beherrschten'* und nicht als Dienstleister der Mächtigen verstand.

3. Gottkönige, Staatsgötter und Kriegsliturgien

Auf religionsgeschichtliche Darstellungen für die langen Zeiträume der agrarischen Transformation können wir in unserer Zusammenschau nicht näher eingehen. („In nahezu allen frühagrarischen Milieus wurde die Überlegenheit des Ackerbaus von einer umfangreichen Mythologie abgesichert, die davon erzählte, wie ein mächtiger Gott oder eine mächtige Göttin einem auserwählten Volk das heilige Korn anvertraute."[57]) Etwas salopp schreibt Rutger Bregman: „Mit dem Aufkommen der ersten großen Siedlungen begann sich das religiöse Leben radikal zu verändern. Zum ersten Mal glaubten die Menschen an mächtige und rachsüchtige Götter. Schließlich mussten doch hinter den Katastrophen[58], mit denen es die Menschen zu

---

die Erfindung von Geld, Schrift und Rechtsprechung –, waren ursprünglich Meilensteine der Unterdrückung." – SCOTT 2025, S. 151: „Ein starkes Argument für die Verknüpfung von staatlicher Verwaltung und Schrift besteht darin, dass Letztere in Mesopotamien offenbar mehr als ein halbes Jahrtausend lang für buchhalterische Zwecke benutzt wurde, bevor sich auch nur die ersten Anfänge jener zivilisatorischen Ruhmesleistungen zeigten, die wir mit ihr verbinden: Literatur, Mythologie, Lobeshymnen, Herrscherverzeichnisse und Genealogien, Chroniken und religiöse Texte. Das großartige Gilgamesch-Epos zum Beispiel datiert aus der dritten Dynastie von Ur (etwa 2.100 v. Chr.), ein ganzes Jahrtausend, nachdem die Keilschrift erstmals zu staatlichen und geschäftlichen Zwecken benutzt worden war." Vgl. auch ebd., S. 6 (Zitat: Claude Levi-Strauss).

[57] SCOTT 2025, S. 23.

[58] [u. a. *Seuchen, Missernten* und *Gewalterfahrungen* infolge der neuen Wirtschafts- und Lebensweise: Haustierhaltung, Sesshaftigkeit, Bevölkerungsdichte …; pb]

tun bekamen, gewaltige Kräfte stecken. Götter, die wütend waren, weil wir etwas Schreckliches angestellt hatten."[59]

Der Tempel als Zentrum | Herzstück der ersten Städte in Mesopotamien, so die Autoren der Studie „Die Evolution der Gewalt", „war der Tempel, der als Wohnsitz des jeweiligen Stadtgottes galt. Der Tempel war zugleich der Haushalt des Gottes, der die Felder, das Vieh, die Arbeitskräfte umfasste. Hier wurden die Arbeiten koordiniert, die Ernte eingelagert und verteilt. […] Die Priesterschaft war die administrative Elite, welche die Geschicke von Staat und Tempel verwaltete. Altorientalisten sprechen von einer ‚politisch-kultischen Führerschaft', weil es sich um bedeutend mehr als rein religiöse Spezialisten handelte und die Tempel als die zentralen Wirtschaftseinheiten das Herz der Städte darstellten. Diese Eliten waren es, die, um der bürokratischen Herausforderungen Herr zu werden, um 3300 v. Chr. die Keilschrift erfanden. Ihre Macht speiste sich aus der Nähe zum Stadtgott. Die Tempel werden damit als Organisatoren der Arbeit auf den Tempeldomänen und des gesellschaftlichen Lebens zu Keimzellen der ersten Stadtstaaten. […] Es verrät viel über die Arbeitspflichten, dass die Epen erzählen, die Götter hätten sich die Menschen allein deshalb erschaffen, damit diese ihnen als Sklaven die Fronarbeit abnahmen. So entstanden an Euphrat und Tigris Dutzende Stadtstaaten der sumerischen Kultur. Bereits um 3000 v. Chr. sollen in Uruk zwischen 25.000 und 50.000 Menschen gelebt haben."[60] – „Auch als sich in sumerischer Zeit erste Stadtstaaten bildeten, blieb das Prinzip der frühen Religion erhalten: Jeder Ort, jede Siedlung hatte ihre Schutzgottheit, die im örtlichen Tempel verehrt wurde, und jede Stadt hatte ihren eigenen Mythos. Erst als sich erste Territorialstaaten bildeten, die unterschiedliche Städte und Ortschaften mit ihren jeweiligen Stadtgottheiten unterwarfen und in ihr Reich eingliederten, entstand das Problem, wie mit den unterschied-

[59] BREGMAN 2025, S. 130.

[60] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. S. 251-252. Vgl. auch BÄTZING 2023, S. 162-166. – HABERMAS 2019, S. 285 meint: „Der tiefe historische Einschnitt der Entstehung der Staatsgewalt manifestiert sich auch … in der Aufspaltung des Kultus zwischen der herrschenden Elite und dem Volk. Während Herrscher und Priester Zugang zum Tempelheiligtum oder zur Cella einer Gottheit haben, wo der regelmäßige Kultus stattfindet, begegnet die breite Masse der Bevölkerung ihren Göttern nur bei rituellen Umzügen und Festen."

lichen Stadtgottheiten zu verfahren sei. Eine übliche Lösung war die Umdeutung der bisherigen Stadtmythen und ihre Zusammenfassung zu einer einzigen, großen Geschichte: Die ersten Reichsmythen entstanden; so in der frühdynastischen Periode der sumerischen Geschichte (um 2750-2276 v. Chr.), als es dem nordbabylonischen Stadtstaat von Kiš gelang, die Vorherrschaft über die umliegenden Gebiete zu erringen."[61] (Ina Wunn)

Religion und Herrschaftsgefüge | Dass Menschen nunmehr als ‚Sklaven der Götter'[62] betrachtet werden können, zeigt uns die neue Funktion der Religion (Begründung bzw. Absicherung von Herrschaft) besonders deutlich. Anders als in den egalitären Sammler- und Jägerkulturen kennt man jetzt das Institut des ‚Großen Einzelnen'[63]: „Die Idee eines herrschenden Gottes erscheint in der Geschichte erst in dem Moment, wo irdische Herrschaft entsteht und sich konsolidiert. […] Wie ein irdischer Herrscher, so verfügt auch ein Gott über einen Thron, ein Reich, sein Wille geschieht, er entscheidet über Sein oder Nichtsein, er ist in der Lage, Strafen zu verhängen, Gnade walten zu lassen und Schuld zu vergeben – wobei Schuld hier zunächst ursprünglich im Sinne von Schulden zu verstehen ist. Die Projektion des Hofstaates im Himmel ist so auffällig, dass man sich fragt, ob sie den Zeitgenossen selbst nicht als zu durchschaubar erschienen sein muss, um wirklich ernst genommen zu werden. Tatsächlich deutet vieles darauf hin, dass die herrschaft-

[61] WUNN 2018, S. 317. – Vgl. auch MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 306: „Im Fall primärer Staatsbildungen fusionierten die Götter der jeweiligen Stämme und Städte zu einem gemeinsamen Pantheon. […] Für irdischen Absolutismus existierten damit jedoch keine göttlichen Äquivalente. Die Herkunft aus der Welt lokaler Stammesfürsten und Warlords prägte weiterhin die göttliche Sphäre. Auch dort dominierten Cliquen, Rivalitäten und Intrigen".

[62] Vgl. eine Übersetzung in OTTO 1999, S. 47: „Zu Ea, ihrem Zwillingsbruder, spricht sie (sc. die Göttin Belet-ili) das Wort: / Der Götter Arbeit ist ihnen lästig [geworden]; […] / Wir wollen eine Lehmfigur schaffen, [ihr die Arbeit] auferlegen; / von der Müdigkeit wollen wir sie (sc. die Götter) für i[mmer] ausruhen lassen'."

[63] Vgl. auch MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 299 (in Anschluss an den Anthropologen Stewart Guthrie): „Mächtige Götter, die sich wie Herrscher gebärden, können sich Menschen erst dann vorstellen, wenn sie mächtige Individuen kennen, die sich zu Herrschern aufgeschwungen haben. Götter tauchen also frühestens im Neolithikum im Kontext hierarchischer Gesellschaften auf. Sie sind als Widerspiegelung irdischer Realitäten eine späte Erscheinung."

liche Religion in Mesopotamien zunächst vor allem von den Eliten selbst zelebriert wurde und nicht wirklich populär war, während sich in der breiteren Bevölkerung ältere Traditionen erhielten."[64] (Fabian Scheidler) – „In den orientalischen Reichen [...] und ganz besonders in Ägypten treten die Gottheiten […] als Herrscher auf. Sie herrschen als Reichsgötter über ganze Staaten, so wie Assur über Assyrien, Marduk über Babylonien, Amun oder Re-Amun über Ägypten, oder als Stadtgötter über Städte so wie Enlil über Nippur, Ischtar über Uruk, Re über Heliopolis, Amun über Theben, Athene über Athen. Diese Götter herrschen aber nicht unmittelbar, direkt, sondern indirekt. […] Auf Erden werden sie in ihrer Herrschaft durch den König repräsentiert." (Jan Assmann)[65] Natürlich sind die Götter immer unübertrefflich. Der Königsgott Ba'alu (Ugarit) deklamiert: „Ich allein bin es, / der als König über die Götter herrscht, / der fett macht die Götter und die Menschen, / der fett macht das Gewimmel der Erde."[66]

Geburt der Könige aus dem Krieg? | Die Tempel der jungen urbanen Kultur fungierten also als Kultbauten, aber eben auch als Wirtschafts- und Verwaltungszentren. „Die Götter werden … just in jenem Zeitfenster groß, als auch der Krieg groß wurde. […] Mit den Tempeln wuchsen die in ihnen residierenden überirdischen Akteure und ihre irdischen Vertrauten. [...] Um die mesopotamischen Tempel herum entstanden die ersten Stadtstaaten, die miteinander in Konflikt gerieten. Die Heerführer der jeweiligen Tempel zogen im Namen ihres Stadtgottes in den Krieg. Waren sie erfolgreich, bewies ihr Sieg, dass sie in der göttlichen Gunst standen. Auf diese Weise schuf der Krieg die ersten Könige. In ihnen verschmolzen militärische Macht und göttliche Auserwähltheit. Das ist die Geburt legitimer Herrschaft: Könige werden sich als Werkzeuge der Götter oder deren irdische Stellvertreter inszenieren. Wer wollte sich ihnen ent-

[64] SCHEIDLER 2015, S. 29. – HABERMAS 2019, S. 286 meint aber einschränkend: „Religion kann nirgendwo ganz in Religions*politik* aufgehen, weil das im Volksglauben verwurzelte Sakrale nach wie vor für die Gesellschaft im Ganzen konstitutiv ist und dem Willen der politischen Herrscher nicht zur *beliebigen* Disposition steht."

[65] Hier zitiert nach HABERMAS 2019, S. 287.

[66] OTTO 1999, S. 17.

gegenstellen?“[67] Zur – strittigen – Frage nach der Genese von Staatsmacht schreiben die Autoren der Studie „Die Evolution der Gewalt“ zusammenfassend: „Grundlage für die ersten Staatsbildungen ist eine so produktive Landwirtschaft, dass sich dauerhaft Überschüsse abschöpfen und monopolisieren lassen. Das führt zur Bildung von Eliten; in einem kriegerischen Prozess werfen sich Einzelne zur Herrschaft auf.“[68] Noch einmal erinnern wir daran: Der Staat hat den Krieg keineswegs aus dem ‚Nichts‘ heraus erfunden, aber er hat ihn zur permanenten Einrichtung gemacht und zu einer grenzenlosen Mordmaschine perfektioniert. Die ‚hochkulturellen‘ Kriegstheologien haben dabei unersetzliche Dienste geleistet.

Die Gottheit als ‚Herr des Krieges‘ | Fritz Bammel meint, es gebe „schlechterdings kaum eine Religion, die nicht Kriegsgötter kennt. Das beweist schon das Vorhandensein von ausgesprochenermaßen kriegerischen Götternamen. […] *Ninurta* hat für die Astralreligion der Babylonier und Assyrer seine Stellung unter den Tierkreisregenten und ist als solcher zugleich ein kriegerischer Sonnengott, ‚der Herr der Waffe‘, der ‚gewaltige Kämpe‘ Enlil’s, des Götterkönigs und Weltenherrn. Chammurapi rühmt sich, neben anderen Kriegsgöttern auch ihm reichlich geopfert zu haben. […] In [… (kriegsbezogenen)] Beiname-Bildern preist auch *assyrisch-babylonische* Religion ihre Götter. Ein sumerischer Tempelgesang rühmt *Enlil* also: ‚Sturm von hehrer Kraft – eine überschwemmende Sturmflut, wenn du gegen das Feindesland ausziehst, wenn du das Gebirge verwüstest‘. Chammurapi dankt nach Feldzügen dem Gewittergott *Adad* dafür, daß er, der selber ‚Krieger‘ ist, sein ‚Gebet‘ erhört hat, und der Göttin Innanna (= *Ištar*) als der ‚Herrin von Schlacht und Kampf‘ für deren Hilfe. Desgleichen dankt Salmanassar [859-825 v. Chr.] auf einem Obelisk in der Reihe der ‚großen Götter, welche die Geschicke bestimmen und sein Königtum groß machen‘, auch *Adad*, dem ‚Star-

[67] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 300 und 303-304. Vgl. ebd., S. 304: „Tatsächlich wird der Sieg in der Schlacht zum ultimativen Beweis, in der göttlichen Gnade zu stehen. Erst der Nimbus des Siegers verleiht den Herrschern jenes Charisma, das die Untertanen überzeugt, einem Auserwählten zu folgen. Auch das treibt die Aufrüstung der Staaten voran und versetzt die Welt in den Zustand eines permanenten Krieges. Denn hier wittert jeder Warlord seine Chance, sich durch einen Sieg als Liebling der Götter an die Macht zu putschen.“

[68] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 258.

ken' und *Nergal*, dem ‚König der Schlacht'."[69] – Bernhard Lang weist auf einen bedeutsamen Beleg aus der Mitte des 3. Jahrtausends v. Chr. hin: „In der alten Welt galt der König als menschlicher Heerführer eines Gottes. Diesen um Beistand anflehend und ihm im Falle des Sieges den Triumph zuschreibend, führt er ‚Heiligen Krieg'. In der ‚Geierstele', einem sumerischen Siegesdenkmal aus der Zeit um 2500 v. Chr., ist uns eine erstrangige Quelle für diese Ideologie überliefert. Wegen der Abgrenzung ihres Territoriums lagen im Zweistromland zwei Kleinstaaten miteinander im Streit. Beide Parteien beanspruchten ein fruchtbares Stück Land, und es kam zum Krieg und zum Sieg der Stadt Lagasch über die Stadt Umma. Die siegreiche Partei stellte ein Denkmal mit bildlichen Darstellungen und ausführlicher Beschriftung auf. […] Den größten Teil der Vorderseite nimmt die mächtige Gestalt des bärtigen Gottes Ningirsu ein …, dem die Stadt Lagasch ihren Sieg verdankt. Den Soldaten vorangehend und die Vorhut des königlichen Heeres bildend, war der Schutzgott der Stadt auf dem Schlachtfeld anwesend. Hier lernen wir das große Dogma der bronzezeitlichen Theologie kennen: Gott ist siegreicher Kämpfer und Feldherr […] Kennzeichnend ist, daß sich der Herrscher nicht im Hintergrund hält, sondern, mit schafsledernem Zottenmantel bekleidet, allen voran in die Schlacht zieht. Die Botschaft der politischen Ikonographie ist unmißverständlich: Als Krieger streitet der König im Auftrag seines Gottes. Daher lautet die neben dem König angebrachte Beischrift: ‚Eannatum, der Fremdland-Unterwerfer für [den Gott] Ningirsu.' Dabei wird vorausgesetzt, daß die Gottheit dem König bei seinen militärischen Unternehmungen beisteht und umgekehrt der König für die Gottheit auf dem Schlachtfeld kämpft. – Die das Relief begleitende Inschrift ist in sumerischer Sprache abgefaßt. Sie beginnt mit einem Bericht über den ewigen Konflikt zwischen den Städten Lagasch und Umma, von den ältesten Zeiten bis zur Geburt von Eannatum. Vom Gott Ningirsu gezeugt und als Sohn eines Gottes mit vielen Segnungen begabt, ist er für große Taten bestimmt. Im Traum erscheint ihm Ningirsu und gibt ihm den Auftrag, die feindliche Stadt Umma zu vernichten. Dann folgt ein kurzer Bericht über das Gefecht, an dem sich Eannatum persönlich beteiligt. Den größten

[69] BAMMEL 1957, S. 19-21.

Raum nehmen die Eide ein, die der besiegte Stadtfürst von Umma schwören mußte. Alle Eide werden beim ‚Netz' geschworen, der heiligen Waffe des Kriegsgottes."[70]

Sieg Gottes oder Werk des Auserwählten? | Kriegsgottheit und Gottkönig müssen eng zusammengeschaut werden: „Im neuassyrischen Ritualkommentar wird der König vor seiner Thronbesteigung mit dem Gott Ninurta identifiziert: ‚Der König, der eine goldene Krone aus dem Inneren des … (sc. Tempels) auf seinem Kopf trägt und auf einem Thronsessel sitzt, während man ihn trägt, und dann zum Palast geht, ist Ninurta, der seinen Vater gerächt hat. Die Götter, seine Väter, statten ihn aus …: Zepter, Thron und Stab geben sie ihm. Mit dem Lichtglanz (*melammu*) des Königtums schmücken sie ihn, und dann zieht er hinaus ins Gebirge'."[71] – Drei grundlegende Varianten des Kriegsruhmes sind vorstellbar, die allerdings für die Toten auf den Leichenfeldern weniger bedeutsam sind als für die bezahlten Kriegstheologen: 1. Die Gottheit befiehlt, der König erweist sich als würdiger und fähiger Ausführender. 2. Gottheit und König gewinnen im guten Zusammenspiel gemeinsam die Schlacht. 3. Allein die Gottheit bewirkt (für den geliebten Schützling) durch ihre überirdische Wundermacht den Sieg. – Da es sich letztlich stets um ein Kräftemessen von mindestens zwei Göttern handelt, ist eine Niederlage natürlich nicht vorgesehen. Der eigene Gott ist stets der Stärkste und Tötungsgewaltigste – oder gar der ‚Allmächtige'. – Hermann Spiekermann erläutert: „Die militärische Überlegenheit des assyrischen Königs begründet nicht nur seine irdische Vormachtstellung, sondern impliziert zugleich ein Urteil über die geringere Macht anderer Götter, die zusammen mit ihren besiegten Völkern und Ländern dem assyrischen Großkönig und damit auch dessen Herrn, dem Reichsgott Assur, zu Diensten sein müssen. Hier zeigt sich die spezifische Form des ‚religiös-politischen Sendungsbewußtseins' des assyrischen Königs, das in der Evidenz der militärischen Erfolge Assyriens gründet, welche nur durch die vollkommene Übereinstimmung des Reichsgottes Assur mit seinem irdischen Mandatar erklärt werden können. Wie eng diese Allianz vorgestellt wird, ist daraus ersichtlich, daß in den Inschriften oft unklar

[70] LANG 2002, S. 66-68.
[71] OTTO 1999, S. 49.

bleibt, ob der Gott Assur oder der assyrische König den Sieg in der Schlacht herbeiführt. Innerhalb eines Feldzugsberichts kann einmal der König und ein anderes Mal der Gott Assur als Subjekt des Sieges genannt werden, ein Wechsel, der nicht auf überlieferungsgeschichtliche Spannungen hinweist, sondern theologisch bewußt toleriert wird, weil der die unverbrüchliche Einheit des Willens (nicht des Wesens!) von Gott und König deutlich macht."[72] – Ein (vermeintlicher) Sieg wurde von der staatstheologischen Propaganda Ägyptens im Jahre 1274 v. Chr. besonders ausgiebig verfeierlicht: „In zahlreichen Schriften, aber auch grandiosen Bilddarstellungen, die Ramses II an Tempeln des Reiches, besonders gewaltig in dem von Abu Simbel, anbringen ließ, wurde ein Sieg gezeigt, der allein dadurch zustande gekommen war, dass der Schöpfer- und Sonnengott Amun höchstselbst dem Pharao zu Hilfe geeilt war. Ramses erscheint auf diesen Reliefs riesengroß, sein Heer sieht aus, als handle es sich um Spielzeugsoldaten – oder eine Ameisenarmee. – Ein Gebet ist überliefert, in dem Ramses sich in höchster Schlachtennot an den Gott wendete: ‚Ich rief zu dir, mein Vater Amun …, indem ich gänzlich allein bin, keiner bei mir ist … Doch stellte ich fest, dass Amun mir nützlicher ist als Millionen von Heeren, als Hunderttausende Streitwagen … Ich stellte fest, dass Amun kam, als ich nach ihm rief! Er lieh mir seine Hand. Ich frohlockte. Er rief von hinter mir als ob neben mir: *Ich bin mit dir! Ich bin dein Vater Amun … Ich bin der Gebieter des Sieges, der den Mut liebt*.' Hier zeigt sich das despotische Selbstverständnis in Reinform: Als Werkzeug Gottes erringt allein der Herrscher den Sieg."[73]

Die Totmach-Ikone der ‚Gottkönige' | Kein Bildnis soll vom wahren Gott angefertigt werden. Doch die Götzen der todbringenden Staatsmacht bestehen auf das eigene Erkennungsbild, welches aller Welt zeigen soll, wer allein über Leben und Tod entscheidet. Auf einer „Wandmalerei des Grabes 100 von Hierakonpolis" findet man „den möglicherweise ältesten Nachweis" für die Verherrlichung der eigenen Destruktivität und Skrupellosigkeit: „Er gehört in die protodynastische Zeit von Naqada II um 3600-3300 v. Chr. Die Zeichnung zeigt eine übergroße, stehende männliche Figur. ‚Sie hält eine

[72] Hier zitiert nach: BAUMANN 2006, S. 89.
[73] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 265.

Keule in der rechten Hand und ist kurz davor, den ersten von drei gefesselten und knienden Menschen zu erschlagen', sagt Risch. ‚Genau diese Handlung und Haltung wird über Jahrtausende zur kanonischen Darstellung der absoluten Macht und Gewalt der Pharaonen.' Was damals geschah, erinnert an die Kadmos-Sagen von der Drachensaat."[74] – Um 2950 vor Chr. ließ sich König Narmer, der Zwangsvereiniger Ägyptens, auf einer berühmten ‚Palette' verewigen: „Die eine Seite präsentiert den König, wie er mit einer Keule einen Feind erschlägt, den er beim Schopf gepackt hat. Ein Falke hält ein Seil in der Kralle, an dem ein Schädel baumelt. Der Falkengott Horus ist die höchste Himmelsgottheit – und die ägyptischen Könige beanspruchten dessen irdische Verkörperung zu sein. Auf der anderen Seite der Palette paradiert der König vor zwei Reihen gefallener Feinde, denen die abgetrennten Köpfe und Penisse zwischen die Beine gelegt wurden. Darunter ist Narmer als wilder Stier abgebildet, der mit seinen Hörnern die Mauern einer Festung einreißt und den Feind mit seinen Hufen zertrampelt."[75] – Auf der schon genannten sumerischen ‚Geierstele' (2.500 v. Chr.) stößt die Kriegsgottheit einen Gefangenen mit ihrer Keule zurück ins Netz der Versklavung.[76] – Naram-Sin, ein Enkel Sargons von Akad, „zeigte sich um 2200 v. Chr. überlebensgroß auf einer Stele mit der den Göttern vorbehaltenen Hörnerkrone, wie er über getötete Feinde schreitet"[77]. – Die Totmach-Ikonen sind geradezu ein Markenzeichen der staatstheologischen Kulte. (Mit dem Tod wird regiert.) Über die Jahrtausende wird die Übung nie außer Mode kommen. Wer etwas auf sich hält, lässt sich zumindest mit dem von einer Gottheit überreichten Schwert[78] oder der Zertrümmerungskeule (Königs-Szepter) porträtieren. Das kann man in Museen auf dem ganzen Erdkreis besichtigen, und es wird noch immer als Erweis höchster Kultur bestaunt.

---

[74] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 255.

[75] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 256. – Vgl. auch die Abbildungen in DREWERMANN 2017, S. 300 und 304a/b.

[76] Vgl. insgesamt die Abbildungen in LANG 2002, S. 67, 68, 70, 78. – Einige Darstellungen von Kriegs- und Versklavungs-Szenarien ebenfalls in RÖMER 2013 (Zeichnungen; auch als Internetressource).

[77] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 304-305.

[78] Auf einem ägyptischen Relief (ca. 1207 v. Chr.) z.B. überreicht der Gott Amun-Re dem König die heilige Waffe: „Nimm das Krummschwert zum Sieg über alle Fremdländer." (LANG 2002, S. 78-79; mit Hinweis auf Psalm 2,8-9).

Die Selbstrühmung der Massenmörder | Lamech, der Nachkomme des Städtegründers Kain (Genesis 4,23-24), hat mit seinem ‚Schwertlied' sehr viele Nachfolgende auf den Plan gebracht. Die Nekrophilie der auf Militärmacht fußenden ‚Hochkulturen' könnte – bis heute – nicht zweifelsfreier belegt werden als in den Selbstrühmungen der königlichen Feldherren, die sich an Tötungseffizienz und Grausamkeit von niemandem übertreffen lassen wollen. Der assyrische Herrscher Assurnasirpal II. (Regent 883-859 vor Chr.) bekundet in einer Königsinschrift: „Ich näherte mich der Stadt Tela. Diese Stadt war schwer befestigt und von drei Mauerringen umgeben. Die Bewohner, die auf ihre Mauern und ihre zahlreichen Krieger vertrauten, kamen nicht heraus, um sich mir zu Füßen zu werfen. In heftigen Kämpfen schloss ich die Stadt ein und erstürmte sie, wobei ich 3000 ihrer Krieger niedermachte. Gefangene, bewegliches Gut, Rinder und Schafe schleppte ich fort. Viele Gefangene verbrannte ich, viele Krieger nahm ich lebend gefangen, einigen schnitt ich Arme und Hände ab, anderen Nase, Ohren und Hände, zahlreichen Kriegern riss ich die Augen heraus. Die Lebenden schichtete ich zu einem Haufen auf, die (abgeschnittenen) Köpfe zu einem weiteren. In die Bäume, die ihre Stadt umgaben, hängte ich ihre Köpfe. Ihre jungen Männer und Mädchen verbrannte ich. Die Stadt selbst zerstörte ich, riss ich ein und ließ ich in Flammen aufgehen."[79] – Zur Mitte des 7. Jahrhunderts vor Chr. rühmt sich Großkönig Assurbanipal (Regent ca. 670–627), selbsternannter ‚König der Welt', u. a. für folgende, mit göttlicher Hilfe vollbrachte Großtat: „Damals befiel die Einwohner von Akkad, die sich zu [meinem Feind] Šamaššumukin gesellt und Böses geplant hatten, Hungersnot. Gegen ihren Hunger aßen sie das Fleisch ihrer Söhne und Töchter. Sie kauten auf Riemen. [Die Götter] Assur, Sin, Samas, Adad, Bel, Nabu, Istar-von-Ninive, Sarrat-Kidmuri, Istar-von-Arbela, Ninurta, Nergal und Nuska, die vor mir hergingen und meine Gegner töteten, warfen Šamaššumukin, den feindlichen Bruder, der sich mir entgegengestellt hatte, in den brennenden ‚Fall des Gira'."[80] – „Siegermonumente protzen prominent

[79] Zitiert nach: MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 275. – Ebd., S. 275-276: „… das Abschneiden der Köpfe, das Schinden (also Abziehen der Haut) und das Pfählen (auf einen angespitzten Pfahl setzen) ziehen sich wie Leitmotive durch die assyrische Kriegsberichterstattung".

[80] Zitiert nach MOHAGHEGHI/STOSCH 2014, S. 41-42 (dort auch ein Hinweis auf

mit der Beute und führen die Gefangenen, die Pferde, die Wagen und all das andere Kampfgerät auf, das Vieh – und immer wieder Frauen und Kinder. Aufgelistet werden auch die abgeschlagenen und fortgeschafften Hände der Gefallenen. [… (Es)] fanden sich im ägyptischen Königspalast von Avaris mehrere Gruben, in denen rechte Hände gehortet wurden – es brauchte handfeste Beweise. Mitunter werden auch die Genitalien ihrer Opfer abgeschnitten. Die Bibel berichtet, dass König Saul von David als Preis für seine Tochter hundert abgeschnittene Vorhäute besiegter Gegner gefordert habe. David lieferte die doppelte Menge ab. [1 Samuel 18,25-27] Assyrer dokumentierten ihren Erfolg mit abgetrennten Köpfen. Die Königsinschriften rühmen die Herrscher, die Zehntausende von Feinden getötet haben. Wie verlässlich solche Zahlen sind, ist umstritten. Ziel der Inschriften war nicht Geschichtsschreibung, sondern Propaganda."[81] – Viele weitere Beispiele könnten wir anführen, in denen die restlose Auslöschung ganzer Menschengruppen als saubere Arbeit vermeldet wird. In Wort und Bild lassen die hochkulturellen Regenten – bemüht, im Wettstreit der Sadisten den Ehrenkranz zu erringen – jede erdenkliche Foltermethode und unvorstellbare Qualen (Pfählen, Häuten, Zerstümmeln, Verbrennen …) als eigene Leistungen vorweisen, um alle erreichbaren Weltbewohner mit ihrem Staatsterror einzuschüchtern.

Expansion und Weltherrschaft im Namen Gottes | Der assyrische König Asarhaddon (Regent 680-669 v. Chr.) teilt auf einer Stele den göttlichen Hintergrund seiner Expansionsfeldzüge folgendermaßen mit: „Als der große Herr Aššur, um die Herrlichkeit meiner mächtigen Taten den Leuten zu zeigen, mein Königtum herrlicher gemacht hatte als das der übrigen Könige der vier Weltgegenden, den Ruf meines Namens groß gemacht hat, mir ein zorniges Zepter zum Zerschmettern der Feinde in meine Hände gelegt hatte, mir jedes Land, das gegen Aššur gesündigt, Verbrechen begangen und ihn verachtet hat, überantwortet hatte, um es zu plündern, auszurauben und das assyrische Gebiet zu vergrößern, habe ich, nachdem der Gott Aššur und die großen Götter, meine Herren, den Befehl zum Aufbruch gegeben hatten, ferne Wege, steile Berge und gewaltige Sanddünen,

5. Mose 28,53-57: *In der Not …musst du die Frucht deines eigenen Leibes essen …*).

[81] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 268-270.

Orte des Durstes, gehorsam und wohlbehalten zurückgelegt“[82]. – Im assyrischen Königshymnus wird die Übertragung von Hirtenamt und Zepter mit dem Ausblick einer Herrschaft über die ganze Welt verbunden: „Möge Šamaš, der König von Himmel und Erde, dich in das Hirtenamt über die ganze Welt einsetzen. / Möge Aššur, der dir das Zepter übergab, deine Tage und Jahre lang machen. / Mache das Land weit unter deinen Füßen“[83]. – „… ‚von einem Meer bis zum anderen‘, – vom Mittelmeer bis zum Persischen Golf. Das ist die Erstreckung des Reichs der Assyrer unter *Sanherib* (704-681 v. Chr.) und *Asar-Haddon* (680-669 v. Chr.), als dieser furchtbarste und grausamste Militärstaat der Antike den gesamten vorderen Orient bis hinauf nach Ägypten seinem Machtbereich einverleibte – mit dem üblichen, als ruhmvoll besungenen Anhäufen von Bergen von Leichen“[84].

Sieg über das Chaos | Mit Blick auf die Religionsgeschichte des Alten Orients weist Eckart Otto auf ein zentrales Motiv der göttlichen Mission des kriegführenden Königs hin: „Das vorherrschende Paradigma begreift die zentrale Gottheit als urzeitlich triumphalen Sieger über die Mächte des Chaos, das Symbol der Lebensminderung

---

[82] OTTO 1999, S. 53-54.

[83] Zitiert nach OTTO 1999, S. 57.

[84] DREWERMANN 2017, S. 496. – HARARI 2013, S. 238-239: „Das erste Imperium, von dem wir definitiv Kenntnis haben, war das Akkadische Großreich von König Sargon (ca. 2.250 v. u. Z.). Sargon von Akkad begann seine Laufbahn als König von Kisch, einem kleinen Stadtstaat in Mesopotamien. Innerhalb weniger Jahrzehnte gelang es ihm, nicht nur die übrigen Stadtstaaten der Region zu unterwerfen, sondern sein Herrschaftsgebiet weit über das Zweistromland hinaus auszuweiten. Sargon prahlte, er habe ‚die ganze Welt‘ erobert. In Wirklichkeit reichte Akkad vom Persischen Golf bis zum Mittelmeer und umfasste die heutigen Länder Irak und Syrien sowie Teile des modernen Iran und der Türkei. Sein Reich fiel kurz nach seinem Tod wieder in sich zusammen, doch Sargon hinterließ einen Königsmantel, der nie lange ohne Besitzer blieb. Während der nächsten 1.700 Jahre traten die Könige der Assyrer, Babylonier und Hethiter in Sargons Fußstapfen und behaupteten, auch sie hätten ‚die ganze Welt‘ erobert. – Erst mit Kyros dem Großen von Persien (ca. 550 v. u. Z.) begegnen wir einer neuen Spielart des Imperiums. Die Könige von Assyrien blieben immer Könige von Assyrien. Selbst wenn sie behaupteten, dass sie über die ganze Welt herrschten, taten sie dies ganz unverhohlen im Interesse Assyriens. Kyros bezeichnete sich dagegen nicht nur als Herrscher der Welt, sondern er behauptete, er regiere zum Nutzen aller Völker. ‚Wir unterwerfen euch, weil wir das Beste für euch wollen‘, erklärte er.“

und -Vernichtung. Der Sieg über das Chaos macht die Gottheit zum Königsgott. Der König des Staatsvolkes als Werkzeug des Königsgottes erhält in der Politischen Theologie jeweils Anteil an der Funktion des Chaoskampfes. Ist der urzeitlich durch Kampf gesicherte Herrschaftsbereich des Königsgottes der lebensförderliche, so gilt das politisch gleichermaßen von dem des Königs als seines Priesters und Stellvertreters. Die Politik hat die Aufgabe, diesen lebensförderlichen Bereich [d. h. die ‚Zivilisation', *pb*] gegen die Feinde, und das sind prinzipiell alle Völker, zu verteidigen, so daß nicht Krieg und Frieden, sondern Krieg und Chaos Gegensätze sind, die es zu einer konstitutiven Aufgabe eines Königs machen, regelmäßig Krieg zu führen."[85] „Der Krieg, den der König führt, gilt als Rekapitulation und Aktualisierung des urzeitlich-mythischen Kampfes gegen das Chaos, wenn der König von sich sagt, er habe den Feind wie eine Flut niedergewalzt. Die Flut war die Waffe, mit der Ninurta im Lugale-Mythos das Chaoswesen … besiegte. In diesem Mythos wird erzählt, wie Ninurta sich erhebt …, um gegen den das Chaos repräsentierenden urzeitlich-mythischen Feind zu kämpfen. … Dem Helden geht die mächtige Flut, die gewalttätig ist …, voran'."[86] Die bereits als Krieg vorgestellte ursprüngliche ‚Schöpfung' mag an anderer Stelle die Entstehung einer neuen Göttergeneration im Zuge der politischen Machtausweitung spiegeln.[87] Zudem ist der ‚Drachen-

[85] OTTO 1999, S. 152. – Zur Chaos-Bändigung durch den Herrscher vgl. auch: BÄTZING 2023, S. 166-167.

[86] OTTO 1999, S. 48. – Vgl. auch OTTO 1999, S. 50: „In einem neuassyrischen Feldzugbericht wird das Motiv der ‚Flut als Waffe' folgendermaßen aufgenommen: ‚Ich wurde wütend wie ein Löwe, zog den Panzer an, setzte den Helm, das was zu einer Kampfausrüstung gehört, auf mein Haupt und faßte mit meiner Hand den mächtigen Bogen und den starken Pfeil, die Assur, der König der Götter, mir verliehen hatte. Wie ein wütender Adler mit ausgebreiteten Schwingen marschierte ich wie eine Sintflut (*abubu*) an der Spitze meines Heeres. Der schonungslose Pfeil des Assur sauste zornig und wütend los'."

[87] Vgl. WUNN 2018, S. 317: „An die Stelle der persönlichen Stadtgottheit trat nun das polytheistische Pantheon mit seiner Vielzahl von Göttern. Die großen frühen Epen der damaligen Zeit spiegeln diese Religionsentwicklung. So berichtet das *Enuma Elish* von der großen Muttergottheit Tiamat, die die nächste Göttergeneration gebiert. Diese Götter erheben sich gegen ihre Mutter und können sie, angeführt von Marduk, dem strahlendsten unter ihnen, besiegen. Aus religionswissenschaftlicher Sicht schildert dieser alte babylonische Schöpfungsmythos die Ablösung einer alten Göttergeneration um die seit neolithischen Zeiten bekannte

kampf' auch unabhängig von der Staatstheologie als Archetyp der menschlichen Bewusstseinsgeschichte zu begreifen (‚Ich' versus ‚Unbewusstes' …). Doch der im alten Vorderasien weit verbreitete ‚Mythos vom Chaoskampf'[88] erfüllt im Kontext der *Staatstheologie* eine allzu offenkundige ideologische Funktion: Das Leben kommt nicht aus einem guten *geburtlichen* Zusammenhang hervor, es muss *gemacht* und beherrscht werden (notfalls mit der ‚Atombombe' in Form einer unermesslichen Flut). Ohne die permanente männliche Kriegsherrschaft würden Welt und Menschen – beide unfähig, sich selbst zu ‚organisieren'[89] – im Chaos versinken. Das ‚Böse'[90] lauert allerwegen, wenn die Mächtigen – Gottheit und Gottkönig – ihm nicht Einhalt gebieten.[91] Zwang von oben her muss herrschen, nicht Freiheit von unten. Angst und Niedergedrücktheit sollen walten, nicht (Selbst-)Vertrauen und Zuversicht. Die Imperien sagen ‚Frieden', meinen damit aber ihre gewaltige militärische Potenz.[92] Der

---

Urmutter durch eine Generation jüngerer, kriegerischen Heldengötter und erklärt gleichzeitig die Vorherrschaft des Stadtgottes Babylons – Marduk."

[88] Vgl. LANG 2002, S. 79-85; GROß 2009, S. 110-111.

[89] Ein maßgeblicher Ausgangspunkt der bronzezeitlichen Kriegstheologie zugunsten von Herrscher-Gottheiten lautet: *Welt in Unordnung* (vgl. dieser Tage den Titel der militärfreundlichen Denkschrift des deutschen Protestantismus: ‚*Welt in Unordnung – Gerechter Friede im Blick*. Evangelische Friedensethik angesichts neuer Herausforderungen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Leipzig 2025').

[90] Die vorherrschenden ‚Theologien' und Weltanschauungen zu einem ‚*von Natur aus bösen Menschen*' sind allesamt *Herrschaftsideologien*, was sich an ihrer Wirkungsgeschichte zweifelsfrei aufweisen lässt. – Zur Variante ‚Erbsünde' siehe MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 26: „Augustinus geht so weit, formuliert es die Religionswissenschaftlerin Elaine Pagels, dass er aufgrund des Sündenfalls ‚das obrigkeitliche Regiment in jedweder gegebenen Form, und sei es die Tyrannis, bejaht und für unverzichtbar erklärt, da ohne es die in der Menschennatur von der Sünde entfesselten Kräfte nicht niederzuhalten wären'. Kurzum: Der Mythos von der gewalttätigen Natur der Menschen dient dazu, Gewalt über Menschen zu rechtfertigen. Er soll sie der Herrschaft unterwerfen. Die Herrschenden werden ihn dafür lieben. Er bescherte ihnen eine göttliche Legitimation." Vgl. auch ebd., S. 35.

[91] Vgl. MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 305: „Wenn der König nicht nur der Vertreter des Gottes auf Erden, sondern auch dessen Verkörperung war, drohte bei jedem Angriff auf sein Amt die Zerstörung der gesamten Schöpfung." (Toby Wilkinson, Ägyptologe)

[92] Vgl. OTTO 1999, S. 59: „Die triumphale Gotteskonzeption des assyrischen Nati-

Krieg ist ‚Vater aller Dinge' und Grundprinzip der Schöpfungsordnung: ‚Wie es schon immer war, und ist und bleiben wird …'

Militärliturgien für die tötende Gewalt | Die Anfänge der sogenannten ‚Zivilisationsgeschichte' weisen uns überall hin auf einen untrennbaren Zusammenhang von ‚Staatenbildung' und Krieg, „indem das aggressive Potential von innen nach außen gerichtet wird […] Nicht einzelne kämpfen jetzt gegeneinander, sondern die organisierten Verbände der Städte oder Dorfgemeinschaften treten in stets größerer Formation gegeneinander an; die Waffen werden immer gefährlicher, die Taktik grausamer, die Zahl der Opfer größer. Zusammengehalten werden die Kampfverbände durch einen Korpsgeist, der die Wahrnehmung der Interessen der eigenen Gemeinschaft wie einen göttlichen Auftrag erfährt. Gott – das ist hier das Großich der Gruppe, und wortwörtlich zieht man auf dieser Stufe des Bewußtseins in den Krieg ‚wie in einen Gottesdienst'. So muß es wohl sein! Man kann nur guten Gewissens Menschen umbringen, wenn man sie einem Gotte zum Opfer bringt; nur dann sind Verbrechen und Vergebung eins. Bis heute werden Kriege deshalb begleitet von den Gebeten und Gottesdiensten der Feldgeistlichen, durch die Institution der Militärpfarrer, durch das sakrale staatstragende Element in jeder institutionalisierten Form von Frömmigkeit."[93] (Eugen Drewermann) – Rüdiger Schmitt geht hinsichtlich der „Sakralisierung von Kriegen" von einem breiten Konsens in der altorientalistischen Forschungsliteratur aus: „Die Strategien religiöser Kriegslegitimation im Alten Vorderen Orient sind immer eng-

onalgottes Aššur, verbunden mit den Gotteskonzeptionen anderer Götter des assyrischen Pantheons wie Ninurta, Adad, Nergal und Samas schlagen auf die als politische Theologie konzipierte politische Staatstheorie des neuassyrischen Reiches durch: Eine Friedensordnung ist nur als eine *pax assyrica* denkbar. Es ist die Aufgabe des assyrischen Großkönigs, das Chaos in Gestalt der noch nicht unterworfenen und in einem Vertragsverhältnis mit dem assyrischen König stehenden Völker zurückzudrängen und also um des Friedens willen eine expansive Militärpolitik zu treiben. Die Frage nach dem gerechten Krieg ist assyrisch so beantwortet, daß jeder Krieg, den der assyrische Staat führt, ein gerechter ist, da der Gegner sich nicht freiwillig dem assyrischen König unterwirft."

[93] DREWERMANN 2017, S. 303. –Viele religionsgeschichtliche Hinweise bietet ein eigenes Kapitel „*Der Kultus der Religionen und das Kriegsgeschehen*" in: BAMMEL 1957, S. 38-39.

stens verbunden mit der religiösen Herrschaftslegitimation. [,]Im Selbstverständnis der keilschriftlichen Überlieferung, insbesondere aber in den assyrischen Königsinschriften, erscheinen die Kriege als Unternehmungen im Auftrag und mit Unterstützung der Gottheiten, deren Entscheidung durch Orakel erforscht und mittels Gebeten, kultischen Handlungen, Stiftungen usw. beeinflußt werden sollte.' [Klengel] Insbesondere in Assyrien herrscht eine, wohl von den Hethitern übernommene, Vorstellung vor, wonach der König im Falle des Eidbruchs eines Vasallen den beleidigten Gott Assur zu rächen und in seinem Auftrag und mit seiner Unterstützung die gerechte Strafe zu exekutieren hat. Auch Aggressions- und Präventivkriege konnten durch behauptete Treulosigkeit und Provokationen entsprechend religiös legitimiert werden. Daß die Assyrer den Kult ihrer Götter bei Vasallen und Unterworfenen eingefordert haben, ist zwar nicht von der Hand zu weisen, jedoch waren hier politische Motive – insbesondere der Loyalitätserweis – maßgeblich, nicht jedoch primär religiöse Gründe. Auch impliziert die Teilnahme am Reichskult nicht eine Verdrängung oder Unterbindung indigener Kulte."[94] – Zu Auguren-Wesen und Waffenweihen wird in der Untersuchung „Die Evolution der Gewalt" ausgeführt: „Der Bereich der Divination, der Kunst, den Willen der Götter zu erkunden, wurde ausgebaut, galt es doch herauszufinden, ob sich der König bei einem Heerzug auf die göttliche Unterstützung verlassen konnte. Dazu wurden der Vogelflug gedeutet, die Eingeweide von Opfertieren begutachtet und die Sternenbahnen auf das Genaueste verfolgt. Alle möglichen Zeichen und Omen wurden notiert und archiviert, um die Erfolgsaussichten besser prognostizieren zu können. Astrologie und Astronomie haben hier ihren gemeinsamen Ursprung. Und natürlich startete jeder Krieg mit Opfern und Preisungen der Götter und dem Weihen von Waffen und Standarten, um sich der göttlichen Unterstützung zu versichern. Orakeldeuter begleiteten die Truppen auf Feldzügen."[95] – Das Militärkirchenwesen kann in religionsgeschichtlicher Hinsicht wirklich auf eine mehr als 4.000 Jahre währende ‚Tradition' zurückblicken, was bisweilen auch im

[94] SCHMITT 2011, S. 45-46.

[95] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 270.

Schrifttum der Gegenwart eigens gewürdigt wird.[96] Die Götter und Kultdiener, die dem Kriegshandwerk assistieren, scheinen seit der Bronzezeit nie auszusterben …

[96] Vgl. z. B. Claudia REICHL-HAM: Die Militärseelsorge in Geschichte und Gegenwart. Hg. Evangelische Militärsuperintendentur. Wien 2005, S. 5: „Heidnische Priester verrichteten in den Feldlagern ihre Opfer, flehten an den Altären ihrer Götter um den allentscheidenden Sieg und verkündeten Erfolge aus den Eingeweiden von Opfertieren und dem Flug der Vögel. Vor allem beim Kybele- und Attiskult in Phrygien, aber auch in den Religionen des Iran waren Krieg und Religion eng miteinander verbunden. In jenen Zeiten tauchten immer wieder auch Männer auf, die die Funktion eines Priesters im Streitfalle mit der eines Kämpfers tauschten, wie etwa ein Priester namens Zarathustra, der im 7. Jahrhundert vor Christus lebte. Er scharte zunächst nur einige wenige Schüler um sich, doch im Laufe seiner jahrelangen erfolgreichen Tätigkeit als Priester gelang es ihm, schrittweise eine Gemeinde aufzubauen. Diese Gruppe war bewaffnet und bereit, ihre Lehre nötigenfalls mit Gewalt zu verteidigen; hierbei kam den zur Gruppe gehörenden Priestern eine besondere Bedeutung zu: Sie hatten dafür zu beten, dass Zarathustra und seine Soldaten in den Kämpfen siegreich blieben. Aber auch Zarathustra selbst vollzog Opfer und Riten für seine Glaubensgemeinde. – Bei den Ägyptern standen Krieg und Religion ebenfalls in einem Naheverhältnis: Als Amenophis IV. (= Echnaton) versuchte, eine monotheistische Idee durchzusetzen, stieß er bei den Priestern, die um ihren Einfluss auf den Pharao bei politischen Beratungen und bei der Führung von Kriegen fürchteten, auf heftigen Widerstand. – Die Griechen wiederum hatten Feldprediger, die mit großer Macht ausgestattet waren: Alexander der Große etwa ließ seinen Feldprediger Arestander zu sich rufen, damit er bete und Gelübde mache. Im Kriegsfall stand der ‚Vornehmste' oder ‚das Haupt der Zeichendeuter' an der Spitze der Priester und hatte die Würde eines Oberpriesters inne. Die Priester spornten die Soldaten mit Worten und Kampfgesängen zu Tapferkeit und Gehorsam an. – Die Römer begannen ihrerseits das neue Jahr mit Kriegerfesten zu Ehren des Kriegsgottes Mars. Dem Priester des Mars, dem ‚flamen martialis', der auf Lebenszeit gewählt wurde, waren für seinen religiösen Dienst zwölf junge Männer beigegeben, mit denen er die römischen Truppen im Krieg und auf den Feldzügen begleitete. Der Priester schleuderte bei kriegerischen Auseinandersetzungen die erste Lanze ins feindliche Gebiet. Die ihm zur Seite stehenden Männer hatten zudem auch den Tempeldienst zu versehen, in einer Kapelle die Lanze und den Schild des Mars zu bewachen, die heiligen Schilde zu tragen und bei den Waffentänzen die Sprungprozessionen zu tanzen."

4. Zum Widerspruch befreit: Entlaufene Sklaven, Hirtennomaden und Bauern

Dass die in ‚Heiligen Schriften' erzählte Frühgeschichte Israels noch nach tausenden Jahren auf dem ganzen Erdkreis bekannt ist, kann bekanntlich nicht darauf zurückgeführt werden, dass wir es hier mit einem erfolgreichen Exponenten im Kreis der von Göttern und Gottkönigen regierten Reiche des Alten Orients zu tun hätten: „Um die Wende vom ersten zum zweiten vorchristlichen Jahrtausend bildet die schmale Landbrücke zwischen Totem Meer, arabischer Wüste und Mittelmeer das Territorium des alten Israel, das (in der Nähe von Ammon, Moab und Edom) als eines von mehreren kleinen Königtümern aus verschiedenen Stämmen zusammengewachsen war und eine politisch unbedeutende Existenz am Rande und unter dem beherrschenden kulturellen Einfluss der Alten Reiche, vor allem Ägyptens, später Babylons und Assyriens führte."[97] Gewiss, in der Bibel wird uns rückblickend für die Gründerzeit von König David[98]

[97] HABERMAS 2019, S. 329.

[98] Vgl. in RÖMER 2013, S. 47: „Ein Fragment einer aramäischen Stele, die in Tel Dan im Norden Israels aufgefunden wurde, erwähnt das ‚Haus David' und bezeichnet damit die Dynastie des Königreiches Juda. Diese Inschrift aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. ist eine indirekte Bestätigung dafür, dass David schon früh als Gründervater des judäischen Königtums betrachtet wurde." – RÖMER 2013, S. 48-49: „Jüngste Auswertungen archäologischer Funde deuten […] darauf hin, dass während der Eisenzeit II A (1000–900 v. Chr.) das gesamte Gebiet der cisjordanischen Berge wenig entwickelt war und dass zum Ende dieser Zeit (ab dem 9. Jahrhundert v. Chr.) der judäische Süden von Jerusalem aus durch einen mittelgroßen Verwaltungsapparat gelenkt wurde, während im Norden [!] der erste monarchische Staat entstand, der diese Bezeichnung verdiente. […] Somit erscheint die biblische Schilderung eines schon früh geeinten davidisch-salomonischen Königreichs [Zentrum: Südreich Juda unter David], welches das Reich Sauls annektierte, um über das gesamte gelobte Land zu herrschen, historisch höchst unglaubwürdig. […] Unabhängig von der Einschätzung der biblischen Redaktoren wies das Königreich Israel mit dem Aufstieg der Dynastie der Omriden (Omri 886-875; Ahab 875-853; Joram 852-842 v. Chr.) erstmals Züge einer etablierten territorialen Staatsmacht auf. Auch wenn offensichtlich bereits zuvor in den efraimitisch-judäischen Bergen lokale Herrscher existierten (die biblische Sukzessionskette der Könige von Israel und Juda in 1 Kön 12-15 ist zweifellos auf Königslisten zurückzuführen), ist der Aufstieg der Omriden als historisch bedeutsame Zäsur zu werten." – Dominant war demnach das *Nordreich* Israel: „Überhaupt ist die Geschichte des Nordreichs Israel aus der Sicht des Südreichs

und erst recht für die seines prächtig gewandeten Nachfolgers Salomo ein beeindruckendes, weiträumiges und politisch geeintes Reichsgebilde vor Augen geführt – ausgestattet mit allem Zauber der großen Herrscherpaläste. Doch wurde solches, wie Shlomo Sand meint, kaum „vor dem Untergang des Königreichs Juda im 6. Jahrhundert v. u. Z. geschrieben … Vor dessen Zerstörung war es schlicht nicht möglich, über ein großes, prächtiges Königtum zu schreiben, von einer Hauptstadt mit gewaltigen Palästen und prächtigen Tempeln zu erzählen, da archäologische Funde belegen, dass das historische Jerusalem zu jenem Zeitpunkt nicht mehr als ein größeres Dorf war, das erst ganz allmählich zu einer kleinen Stadt wurde“[99]. Carel van Schaik und Kai Michel referieren zur Frühgeschichte: „Eine Landnahme Kanaans, da ist sich die Forschung weitgehend einig, hat es nie gegeben. ‚Die frühen Israeliten waren – ein Gipfel der Ironie – selbst ursprünglich Kanaanäer!‘, schreiben Israel Finkelstein und Neil Silberman. Wir haben es wohl seit dem 12. Jahrhundert v. Chr. mit dem Sesshaftwerden von Hirtennomaden im unwirtlichen Bergland zu tun, nachdem die ägyptische Herrschaft über Kanaan zusammengebrochen war. Langsam entwickelten sich regionale Herrschaften. Angesichts der archäologischen Befunde gehen die meisten Forscher davon aus, dass die biblische Behauptung einer großen, vereinten Monarchie ein ‚literarisches Konstrukt‘ ist. Die beiden Königreiche Israel und Juda sind unabhängig voneinander aus bescheidenen Anfängen entstanden. Jerusalem war in der Zeit, als David und Salomo geherrscht haben sollen, nicht mehr als ein kleines Bergdorf.“[100]

Wie auch immer die Forschungskontroversen der Historiker sich entwickeln werden: Bedeutsam ist die Hebräische Bibel für die ge-

---

Juda geschrieben worden. Dabei war das Nordreich Israel bis zur assyrischen Eroberung im Jahr 722 v. Chr. viel bedeutender als das Südreich und Jerusalem. Aber dieses Faktum … wird im Alten Testament konsequent geleugnet. Der Norden Israels hatte mit der Omri-Dynastie … schon um 850 v. Chr. ein blühendes und funktionierendes Staatswesen aufgebaut, während Juda noch im Dornröschenschlaf lag und Jerusalem nur ein kleines Provinzkaff war. Doch die Deuteronomisten … lassen es so aussehen, als sei stets Jerusalem und das Südreich tonangebend gewesen …“ (KUBITZA 2016, S. 84).

[99] SAND 2023, S. 101.

[100] SCHAIK/MICHEL 2024, S. 267. – Vgl. auch den dichten historischen ‚Abriss‘ zur Geschichte beider Königreiche in: WUNN 2018, S. 318-321.

samte Menschheit nicht wegen enthaltener Mitteilungen zu Reichsgrenzen und Herrschergestalten! Die Schrift, erfunden in Machtzentren als Instrument der Herrschaft der wenigen über die vielen, ist seit ihrer Etablierung ja allüberall genutzt worden für Ruhmeschroniken der Regenten und Königreiche. Das ist ebenso so der ganz normale Regelfall wie der Umstand, dass dienstbare Chronisten eine Geschichtsschreibung mit den ‚Augen der Mächtigen' betreiben – und die Sichtweise der Beherrschten unterschlagen. Die Bibel ist ein Sonderfall, denn in ihr wird die Hofberichterstattung kräftig in den Hintergrund gedrückt zugunsten einer Anwaltschaft für jene, die den Gottkönigen und Staatsgöttern nur als nützliches ‚Menschenmaterial' gelten. Dass dies Jahrhunderte nach den jeweils angenommenen Vorgängen und weithin im Rahmen einer *fiktiven* Geschichtsschreibung geschieht, mindert die Bedeutsamkeit dieser ‚Offenbarung' nicht im Geringsten.

Die Vorväter: (halb)nomadische Hirten | Die Väter-Erzählungen in Genesis 15-20 liest Bernhard Lang als gewaltfreie Alternativ-Variante zu den literarischen Berichten von einer genozidal-kriegerischen Inbesitznahme des Landes Kanaan.[101] Ob es in der Bronzezeit solche nicht-kanaanitischen (halb)nomadischen *Viehzüchter* wie die Abrahams-Nachkommen am Rande der Stadtstaaten gegeben hat[102], müssen wir hier nicht klären. Ihre Erhebung zu Vorvätern ist auf jeden Fall, insofern ‚Israels Erzählung' alle Menschen angeht, für uns unendlich bedeutsamer als irgendwelche Herrscherfiguren. Die Kleinviehnomaden, deren Herden aus Schafen und Ziegen bestehen, folgen keiner archaischen Lebensweise, sondern haben sich im Zuge der – von ihnen vorausgesetzten – landwirtschaftlichen Transformation spezialisiert (Werner Bätzing): „Allein von den Erträgen der Viehwirtschaft können die Hirtenfamilien nicht leben; sie benö-

[101] LANG 2011 (auch im vorliegenden Band). – Vgl. ebenfalls HAUßIG 2024a, S. 726: „In diesem Zusammenhang [der Kriegsbestimmungen im Deuteronomium und im Buch Josua, pb] fällt der Unterschied zu den nichtdeuteronomistischen Teilen des Pentateuch, insbesondere zu den Erzvätergeschichten, auf. Im Vergleich etwa zum Josuabuch spielen gewaltsame oder gar militärische Konflikte hier nur eine geringe Rolle. Die Personen, denen die Erzväter mit ihren Familien begegnen, werden als Fremde, nicht als Feinde betrachtet und bereits in der zweiten Generation wird sogar die Heirat mit fremdstämmigen Frauen zur Regel".

[102] RÖMER 2013, S. 40 u. 44. – Neuere Forschungen in: KNAUF/NIEMANN 2021.

tigen für Ihre Ernährung regelmäßig Ackerbauprodukte, die sie von sesshaften Bauern im Tausch gegen lebende Tiere, Milchprodukte, Häute und Felle erhalten. […] [Ihre] Tiere können trockenere Weiden gut nutzen und problemlos größere Strecken zurücklegen, und sie werden von einigen Eseln begleitet, die die Zelte und den Hausrat transportieren. – Die Kleinviehnomaden sind eng mit sesshaften Bauern verbunden: In der feuchten Jahreszeit, in der die Bauern säen und ernten, suchen sie Weidegebiete am Rande der Wüste auf, die in dieser Zeit … einige geringe Niederschläge erhalten; in der trockenen Jahreszeit … lassen die Kleinviehnomaden ihre Tiere auf den abgeernteten Äckern der Bauern weiden, weil sie hier jetzt mehr Futter als in der Halbwüste finden und weil die Exkremente der Tiere, die den Boden düngen, von den Bauern sehr geschätzt werden."[103] „Da angesichts der großen, extensiv genutzten Weideflächen und der weiträumigen Weidewechsel der Boden bei den Hirtennomaden im Vergleich zu Ackerbauern nur eine geringe Rolle spielt, stellt die von einem männlichen Vorstand dominierte Familie die zentrale Sozialstruktur dar: Die Familie ist die zentrale Produktions- und Konsumptionseinheit; die Herdengröße ist eng an die Zahl der Familienmitglieder geknüpft; die Größe einer Herde ist der sichtbare Ausdruck des Reichtums einer Familie (weshalb nur wenige Tiere geschlachtet werden und der Fleischkonsum eine geringe Rolle spielt); … in Krisensituationen werden Familie und Viehherde aufgeteilt, um das Risiko optimal zu streuen und den Teilfamilien/-herden möglichst gute Überlebensmöglichkeit zu geben. – Analog zur Familienstruktur werden in den Religionen der Hirtennomaden – im Unterschied zu Bauerngesellschaften – jeweils männliche Gottheiten verehrt. … Obwohl der Hirtennomadismus wirtschaftlich nicht autark ist und den Austausch mit Bauern zum Überleben benötigt, bildet er Strukturen aus, die der Selbstversorgerwirtschaft entsprechen. – Die zentrale Tätigkeit der Hirtennomaden besteht in der Organisation der saisonalen Wanderungen […] Dabei ist die genaue Kenntnis der Natur – wo gibt es Wasserstellen, wie wird sich das Wetter entwickeln, welches ist der geeignete Weg von einer Weide zur nächsten – wichtiger als schwere körperliche Arbeit. Deshalb fühlen sich Hirtennomaden gegenüber den an den Boden

[103] BÄTZING 2023, S. 204-205. Vgl. auch ebd., S. 131.

gebundenen Bauern als ‚freie' Menschen […] Der Hirtennomadismus ‚ist die produktivste Art, trockenes Grasland zu nutzen, ohne es zu zerstören'."[104] „Bei Kleinviehnomaden schließen sich in der Regel Gruppen von Familien zur größeren Gruppen (‚Stämmen') zusammen, die durch Verwandtschaftsbeziehungen miteinander verbunden sind und in denen es kaum Herrschaftsstrukturen gibt."[105] Es gibt keine Könige, keine Paläste, keine Tempel aus Stein und keinen Staat! Um die Zelte muss man keine Kriege führen. Bei Weidekonflikten gibt es zudem die Möglichkeit, einander ohne Blutvergießen aus dem Wege zu gehen (vgl. 1. Mose / Genesis 13,8-9).

Land für ehemalige Sklaven? | Während der gesamten Bronzezeit hatte das Gebiet der vergleichsweise selbstständigen kanaanitischen Stadtstaaten unter ägyptischer Kontrolle gestanden. Ob der biblische „Exodus-Bericht vom Auszug Israels aus Ägypten eine historische Erinnerung an Wanderungsbewegungen einer oder mehrerer Bevölkerungsgruppen gegen Ende der Bronze- oder zu Beginn der Eisenzeit darstellt"[106], ist in der Forschung strittig. Immerhin „bestätigt die Erwähnung Israels auf der Stele von Merenptah [Ende 13. Jahrhundert v. Chr.] die Tatsache, dass es in der Region zum Ende der späten Bronzezeit eine Gruppe namens Israel gab und dass dieses Volk wichtig genug war, um in einem ägyptischen Text Erwäh-

---

[104] BÄTZING 2023, S. 206-207.

[105] BÄTZING 2023, S. 209. Vgl. auch ebd., S. 207-208: „Es gibt eine kleine Gruppe von Kleinviehnomaden, die weltweit bekannt geworden sind: In einer Schwächeperiode der Großreiche im Vorderen Orient um 1.200 v. Chr. wandern Gruppen von Kleinviehnomaden in das Gebiet des heutigen Staates Israel ein, werden dort zu sesshaften Bauern und bilden hier zusammen mit weiteren Zuwanderern das ‚Volk Israel'. In ihrer Religion verehren sie als Bauern weiterhin ihren männlichen (Nomaden-)Gott, obwohl mit der Sesshaftigkeit der Übergang zu einer weiblichen Fruchtbarkeitsgöttin eigentlich ‚vernünftig' gewesen wäre."

[106] RÖMER 2013, S. 40. – Günstiger urteilt MOENIKES 2009 (auch im vorliegenden Band): „Die Forschung der letzten 30 Jahre hat gezeigt, dass das Volk Israel im 13. Jh. vC aus den untersten gesellschaftlichen Schichten der kanaanäischen Gesellschaft heraus entstanden ist. Eine Gruppe dieser ‚Underdogs', die vor allem im südöstlichen Palästina beheimateten *Schasu*, waren von der damaligen Großmacht Ägypten vor allem zum Pyramidenbau deportiert worden und fristeten ein Sklavendasein in Ägypten, ähnlich wie ihre in Kanaan verbliebenen Leidensgenossen, die *Hapiru* (identisch mit den ‚Hebräern'), die unter den dortigen feudalistischen Gesellschaftsstrukturen litten." – Neuere Forschungen werden erschlossen in KNAUF/NIEMANN 2021/2025 (auch online zugänglich).

nung zu finden."[107] Das Subversive an der Exodus-Erzählung[108] ist einerseits das vorgetragene Selbstverständnis (*Denkt daran, wir sind befreite Sklaven*), woraus eine Identifikation mit allen versklavten Menschen folgt (5. Mose 15), und andererseits die Botschaft für den ganzen Erdkreis: *Es gibt einen Weg aus dem Sklavenhaus falscher Weltverhältnisse, auch wenn die Mächtigen diese als ‚alternativlos' hinstellen.* – Erst mit Sesshaftwerdung und Überschusswirtschaft wurde – als eine „der fundamentalsten Änderungen in der Geschichte der Menschheit" – die Möglichkeit entdeckt, „daß der Mensch als ökonomisches Werkzeug zu benutzen war, daß man ihn ausbeuten und zum Sklaven machen konnte"[109]. Es schuf hernach „die stärkere ökonomische Differenzierung in Staaten, mit Massenproduktion und öffentlicher Bautätigkeit, mehr Verwendungsmöglichkeiten für Sklaven […]. Hinzu kommt, daß aufgrund einer expansiveren Kriegführung mehr Gefangene gemacht werden konnten."[110] James C. Scott sieht beim Blick auf Vorderasien die Gefahr, das gewaltige Ausmaß der Sklaverei zu unterschätzen: „Wenn man andere Formen unfreier Arbeit wie Schuldknechtschaft, Zwangsumsiedlung und Frondienst mitberücksichtigt, ist die Bedeutung von Zwangsarbeit für die Erhaltung und Erweiterung des Getreide-Arbeitskraft-Moduls im Herzen des Staates kaum zu bestreiten."[111] „Die unzweifelhafteste Kategorie von Sklaven war der erbeutete Kriegsgefangene. Angesichts des beständigen Bedarfs an Arbeitskräften ging es bei den meisten Kriegen um menschliche Beute, wobei der Erfolg an der Anzahl und Qualität der Gefangenen – Männer, Frauen und Kinder – gemessen wurde. […] Wenn der Kriegszweck vorwiegend in der Akquisition von Gefangenen bestand, dann ist es sinnvoller, solche Militärexpeditionen eher als Sklavenbeutezüge denn als konventionelle Kriegführung zu betrachten."[112] Schon für Ur III (Dynastie 2048 bis 1940 v. Chr.) zitiert Scott folgenden poetischen Text aus Sumer, der am Vorabend eines großen Tempelbaus utopische

[107] RÖMER 2013, S. 46. Vgl. ebd., S. 43 (Inschrift der Stele des Pharao).
[108] Aus nicht-theologischer Sicht: ASSMANN 2015.
[109] FROMM 1980, S. 186.
[110] DIAMOND 2006, S. 342-343. – Vgl. zur Sklaverei (bes. auch in Mesopotamien) die Ausführungen in SCOTT 2025, S. 164-172, 175, 179-187 und 209.
[111] SCOTT 2025, S. 166-167.
[112] Vgl. SCOTT 2025, S. 167.

Verhältnisse beschreibt, wie es sie im wirklichen Leben vor Ort *nicht* gibt: „Die Sklavin war von gleichem Rang wie ihre Herrin / Der Sklave ging Seite an Seite mit seinem Herrn / Der Waise wurde nicht dem Reichen überlassen / Die Witwe wurde nicht dem Mächtigen zugeführt / Der Gläubiger kam einem nicht ins Haus / Er [der Herrscher] legte Stock und Peitsche beiseite / Der Herr schlug den Sklaven nicht auf den Kopf / Die Herrin ohrfeigte die Sklavin nicht / Er erließ die Schulden."[113] Die ‚Hausordnung der Tora' enthält – durchaus nicht im Einklang mit dem älteren Hauptzweck der durch die Schrift ermöglichten *Staatsgesetzgebung* (Beherrschung der Untertanen) – eindrucksvollen „Schutz vor Gewalt"[114] und nimmt das Konzept ‚Entschuldung' in einzigartiger Weise ernst. Namentlich die Bestimmungen hinsichtlich der nahen Mitmenschen aus anderen Ländern und der unfrei Arbeitenden sind ein unvergleichlicher Angriff auf die Kriegerstaaten. „Neben den kultischen und den straf- und zivilrechtlichen Gesetzen greift die [mosaische] Gesetzgebung auch in Lebensbereiche ein, die bisher – wie die soziale Wohlfahrt und der Umgang mit Sklaven und Gästen – der informell geregelten Alltagssittlichkeit überlassen worden waren. Auffällig ist hier die stereotype Wiederholung von sozialen Kategorien der verletzbarsten Gruppen der Bevölkerung – der Armen und Unterdrückten, der Witwen und Waisen und der Fremden."[115]

Egalitäre Bauern – Stammesgesellschaft | Schließlich zählt die Bibel eine bäuerliche Bevölkerung, die noch egalitär – aber nicht unbedingt ‚pazifistisch' – ausgerichtet ist, zu den Altvorderen (gegebenenfalls auch ‚Underdogs' am Rande der Städte). Sollten wir hier mit Blick auf den ‚Stämme-Bund' nicht vielleicht folgende Zusammenhänge mit bedenken: „In der Regel werden in der Peripherie nur solche Regionen wirtschaftlich und militärisch in ein großes Reich integriert, die hohe landwirtschaftliche Erträge bringen und die zugleich militärisch gut zu beherrschen sind. Gebirgsregionen, die von ihren Bewohnern leicht zu verteidigen sind, Steppen- oder Waldregionen, in denen die dort lebenden Menschen flexibel in die Tiefe des Raums ausweichen können, oder sumpfige Gebiete mit

[113] Vgl. SCOTT 2025, S. 172.
[114] Vgl. KESSLER 2023; SCHAIK/MICHEL 2024, S. 172-176.
[115] HABERMAS 2019, S. 338. – Zu Sklaven *in* Israel: KNAUF/NIEMANN 2021, S. 91.

dichter Vegetation, die für größere militärische Gruppen nur schwer zu begehen sind, sind für Hochkulturen wirtschaftlich wenig interessant und vor allem militärisch kaum dauerhaft zu beherrschen. Ihre Bewohner verfügen über ‚die Kunst, nicht beherrscht zu werden', also über die Kunst, sich der Herrschaft der Großreiche zu entziehen und sich auf egalitäre Weise selbst zu verwalten. – Zu diesem Zweck schließen sich in der Peripherie zahllose Dörfer auf gleichberechtigter oder genossenschaftliche Ebene zusammen und entwickeln eine politische Struktur, die von außen als ‚Staat' erscheint, die aber mit den herkömmlichen Stadtstaaten und Großreichen nichts zu tun hat, weil sie dezentral-föderalistisch geprägt ist und keinen Alleinherrscher kennt. Solche Territorial-Strukturen entstehen im Rahmen egalitärer Bauerngesellschaften nur auf der Grundlage einer von außen kommenden Gefahr; sie besitzen schwache staatliche Strukturen, eine gemeinsame militärische Streitmacht, und sie zerfallen in der Regel wieder, wenn die Bedrohung vorüber ist. Da es sich um eher fragile und um temporäre politische Gebilde handelt, spielen sie im Verlauf der Geschichte, die von Großreichen dominiert wird, nur eine marginale Rolle und werden oft übersehen. – Solche Territorialstrukturen bilden am Rand der großen Reiche permanente Unruheherde, weil ihr Beispiel den unterworfenen Bauerngesellschaften immer wieder vor Augen führt, dass eine Gewaltherrschaft nichts Selbstverständliches ist. Deshalb nutzen die Beherrschten jede Gelegenheit, um sich der Zentralherrschaft zu entziehen und wieder selbständig zu werden. Dies kann zu Kettenreaktionen führen, die ein großes Reich schnell destabilisieren."[116] (Werner Bätzing) – Die unvergleichliche *Königskritik* in der Bibel ist zugleich auch eine egalitär motivierte Fundamentalkritik der mit dem neuen Herrschaftskomplex von Stadtstaaten verbundenen Institutionalisierung des Krieges: „10Samuel teilte dem Volk, das einen König [, wie ihn die Völker/Heiden haben,] von ihm verlangte, alle Worte des HERRN mit. 11Er sagte: Das werden die Rechte des Königs sein, der über euch herrschen wird: Er wird eure Söhne holen und sie für sich bei seinen Wagen und seinen Pferden verwenden und sie werden vor seinem Wagen herlaufen. 12Er wird sie zu Obersten über Tausend und zu Führern über Fünfzig machen. Sie müssen

[116] BÄTZING 2023, S. 192. – Zu *Israel* vgl. KNAUF/NIEMANN 2021/2025, S. 74-92 u.a.

sein Ackerland pflügen und seine Ernte einbringen. Sie müssen seine Kriegsgeräte und die Ausrüstung seiner Streitwagen anfertigen. 13Eure Töchter wird er holen, damit sie ihm Salben zubereiten und kochen und backen. 14Eure besten Felder, Weinberge und Ölbäume wird er euch wegnehmen und seinen Beamten geben. 15Von euren Äckern und euren Weinbergen wird er den Zehnten erheben und ihn seinen Höflingen und Beamten geben. 16Eure Knechte und Mägde, eure besten jungen Leute und eure Esel wird er holen und für sich arbeiten lassen. 17Von euren Schafherden wird er den Zehnten erheben. Ihr selber werdet seine Sklaven sein. 18An jenem Tag werdet ihr wegen des Königs, den ihr euch erwählt habt, um Hilfe schreien, aber der HERR wird euch an jenem Tag nicht antworten" (1 Samuel-Buch 8,10-18; vgl. Ri 8,23 und 9). Im ‚Königsgesetz' (Deuteronomium 17,16-20) wird dann wenigsten noch eine Bindung des Herrschers[117] an die – von den Reichsgebilden der Völker verschiedene – Grundlage der Gemeinschaft eingefordert: „Nur dass er [der König] nicht viele Rosse [für Kriegswagen] halte … Sein Herz soll sich nicht erheben über seine Brüder und soll nicht weichen von dem Gebot …".[118] – Die etablierte Königsherrschaft – ein Abfall von der Weisung Gottes – entspricht dann jedoch auch in Israel dem

[117] HABERMAS 2019, S. 290 meint: „Ohne einen kognitiven Durchbruch zum Gedanken eines allem Innerweltlichen transzendenten Gesetzes oder Gesetzgebers kann es auch keine moralische Autorität geben, die der König in der Weise ‚vertritt', dass er sich am Maßstab dieser Autorität selber rechtfertigen und kritisieren lassen müsste: ‚Der König ist der einzige Repräsentant des Gottes. […] In ihm allein ist der Gott den Menschen zugänglich. Sonst erfahren sie ihn nur in Licht und Zeit, also in kosmischen Energien.' Im alten Ägypten hat es so wenig wie in Assyrien und Babylonien eine ‚Verantwortlichkeit der Herrscher gegenüber einer höheren Ordnung gegeben, wie wir sie im alten Israel oder in China finden'."

[118] SCHAIK/MICHEL 2024, S. 280 kommentieren: „Wieder liefert unsere erste Natur den Impuls: Jäger und Sammler kannten keine Führer. Nur in Konfliktfällen mit anderen Gruppen setzten sie einen Kriegsführer ein, der aber in Friedenszeiten seine Herrschaft wieder niederlegte. Ansonsten waren sie bemüht, jedes dauerhafte Machtmonopol zu verhindern." – Hinsichtlich der *Königskritik* in der biblischen ‚Geschichtsschreibung' liegt freilich nicht immer eine generelle Selbst- und Herrschaftskritik vor: „Da bekanntlich sowohl Israel als auch Juda Jahwe verehrten, die beiden Staaten aber in Konkurrenz zueinander standen, etablierte sich hier wie dort ein königskritischer Diskurs, der sich natürlich jeweils auf den König des Nachbarstaats, nie auf den eigenen Herrscher bezog" (SCHAIK/MICHEL 2024, S. 279). – Weniger ideal zur *Frühzeit Israels*: KNAUF/NIEMANN 2021/2025.

„Selbstverständnis der städtischen Eliten: Nur die Stadtbewohner sind menschliche Kulturwesen im vollen Wortsinn, die Bauern im städtischen Umland sind Menschen ohne Kultur […] Mit Land und Stadt stehen sich … zwei Lebenswelten mit unterschiedlichen Grundprinzipien und Werten fremd gegenüber: Dezentralität versus Zentralität, Selbstversorgung versus Spezialisierung und Gleichheit versus Herrschaft."[119] Die Propheten Israels werden es der Oberschicht, die die ‚Armen vom Land' verachtet und ausbeutet, nicht durchgehen lassen, dass sie vom ‚Ideal der Frühzeit' rein gar nichts mehr wissen will.

Mit Blick auf die Mächtigen der Welt und die Staatsdoktrin der Besitzenden erscheinen *Herrschaftskritik* und *Gerechtigkeitsforderung* der Hebräischen Bibel als unerhörte Neuheiten. Nächstenliebe und ‚egalitärer Impuls'[120] sind hier aber nicht plötzlich vom Himmel herabgefallen. Halbnomaden, entlaufene Sklaven und egalitäre Bauern kommen zu Wort. Schauen wir genauer hin, so zeigt es sich, dass vor allem das über Hundertausende Jahre waltende – uns förmlich ins Herz geschriebene – ‚Sozialethos' der *vorstaatlichen* Menschengeschichte wieder freigelegt wird und zur Geltung kommen soll.[121]

---

[119] BÄTZING 2023, S. 179.

[120] Vgl. zum biblischen Ethos (*Egalität, Nächstenliebe und Gerechtigkeit*): MOENIKES 2007; MOENIKES 2012; MOENIKES 2023 – aber auch KNAUF/NIEMANN 2021, S. 90.

[121] Vgl. auch SCHAIK/MICHEL 2024, S. 297: „Das ist eine der größten Leistungen der Bibel, das wirklich Zukunftsweisende: Aus dem Geist der Katastrophenvermeidung entsteht hier die Gerechtigkeit als abstraktes Prinzip und etabliert eine universelle Moral. Vor dem Gesetz Gottes sind Arm und Reich gleich; das lässt unsere alten Jäger-und-Sammler-Herzen höher schlagen. Der Sinn für Egalität und die Empörung über Tyrannen – beides liegt uns im Blut. Das ist unsere erste Natur. Deshalb glauben wir bis heute an Gerechtigkeit." Ebenso ergänzend SCHAIK/MICHEL 2024, S. 64-65, die noch ausführen: „Weil es" – abgesehen vom persönlichen Gebrauchsgütern – „in der alten Welt kein [Privat-]Eigentum in nennenswerten Dimensionen gab, ist die Achtung davor auch nicht in unserer ersten Natur verankert. Die amerikanischen Psychologen Jonathan Haidt und Craig Joseph haben eine Liste universeller Moralmodule erstellt. In diesen fünf Modulen geht es um ‚Leiden (es ist gut, anderen zu helfen und ihnen nicht zu schaden), Gegenseitigkeit (diese führt zu einem Sinn für Fairness), Rangordnung (Respekt vor Älteren und legitimen Autoritätspersonen), Bündnisse (Loyalität gegenüber der eigenen Gruppe) und Reinheit (Lob der Sauberkeit, Vermeidung von Verunreinigung und Fleischeslust)'. Was fehlt? Genau, ein Moralmodul, das uns zur Achtung fremden Eigentums verpflichtet. So etwas existiert nicht. Zwölf-

Ehrfurcht vor dem Leben, Teilen, helfende Gegenseitigkeit, Abscheu vor Machtgebaren und Mitfühlen entsprechen *ursprünglichen* Neigungen[122], wie sehr auch eine destruktive Zivilisation anstrebt, uns ‚massenkulturell' zum Gegenteiligen abzurichten. Deshalb können die Leute solches verstehen, es ist keineswegs ‚übernatürlich' oder ‚unverständlich': „11Denn dieses Gebot, auf das ich dich heute verpflichte, geht nicht über deine Kraft und ist nicht fern von dir. 12Es ist nicht im Himmel, sodass du sagen müsstest: Wer steigt für uns in den Himmel hinauf, holt es herunter und verkündet es uns, damit wir es halten können? 13Es ist auch nicht jenseits des Meeres, sodass du sagen müsstest: Wer fährt für uns über das Meer, holt es herüber und verkündet es uns, damit wir es halten können? 14Nein, das Wort ist ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten." (5. Mose / Deuteronomium 30,11-14)

5. „Wie alle Völker"? – Fiktionen einer genozidalen Gottheit und imaginierte Größe

Ist jetzt der Gott Israels – ein Gott der Nomaden, der entlaufenen Slaven und der jeglicher Königsmacht abgeneigten Stämme – anders, *ganz anders* als all die anderen Götter ‚ringsum', an deren Wirken man in den Königreichen Israel und Juda vor dem Durchbruch des Monotheismus keinen Zweifel hegen wird? Es begegnet uns im Buch der Bücher vor allem auch „die Religion, die auf der Ebene des Staates gepflegt wird und meist eng mit dem Königshaus verbunden ist. Auf dieser Ebene sind am ehesten die Interessen und Ressourcen vorhanden, die notwendig sind, um Texte zu verfassen und zu überliefern. Mit einiger Wahrscheinlichkeit kann davon ausgegangen werden, daß ein überproportional großer Teil der biblischen Schriften der Staatsreligion oder ‚offiziellen Religion' zuzuordnen ist."[123] (Gerlinde Baumann) Auf vielen Seiten der Bibel erleben die

tausend Jahre reichten nicht, das genetisch zu verankern."

[122] ‚Wahr' im Sinne des Lebensdienlichen ist in diesem Zusammenhang, was – außerhalb der Kuppel der gemachten Staatsreligion – *schon immer und von allen ‚geglaubt' wurde* (s. die Formel des Vinzenz von Lérins, 5. Jahrhundert n. Chr.).

[123] BAUMANN 2006, S. 17-18.

frommen Leser eine herbe Enttäuschung, wenn ihnen dort das begegnet, was wir im dritten Abschnitt schon als ‚Normalfall' der bronze- und (früh)eisenzeitlichen Kriegstheologien sichten mussten (→ S. 358-378; Bibeltexte S. 358-377). Es gehören besonders „die Landnahmeerzählungen zu den ethisch anstößigsten Texten der Hebräischen Bibel, erzählen sie doch von völkermörderischen Aktionen, die im Auftrag und mit Billigung des Gottes Israels durchgeführt worden sein sollen."[124] „Die ersten zwölf Kapitel des Josuabuches, die von der Eroberung des Landes handeln, scheinen durchweg einer Linie zu folgen: eine von Gott legitimierte Eroberungspolitik verbunden mit der Vertreibung der Bewohner und Vernichtung allen nichtisraelitischen Lebens."[125] – *„Aus den Städten dieser Völker jedoch, die der HERR, dein Gott, dir als Erbbesitz gibt, darfst du nichts, was Atem hat, am Leben lassen."* (5. Mose / Deuteronomium 20,16) – *„Geh und schlage Amalek und unterwirf sie dem Bann, alles was zu ihm gehört! Verschone ihn nicht! Töte Männer und Frauen, Kinder und Säuglinge, Rinder und Schafe, Kamele und Esel."* (1. Samuel 15,3)

Die kriegsaffine Nationalreligion | Zum „Wesen einer Nationalreligion – und eine solche war die vorexilische israelitische Religion – gehört, dass man die Zuneigung seines Gottes in besonderem Maße gerade in der göttlichen Hilfe im Krieg erfuhr. Insofern ist es nicht überraschend, dass sich entsprechende Vorstellungen auch bei benachbarten Völkern finden, so etwa bei den Moabitern, von denen berichtet wird, dass ihr Gott Kemosch König Mescha aufforderte, gegen Israel zu ziehen und dieser seine Siege dem göttlichen Krieger Kemosch zuschrieb […] Das Richterbuch spricht bezüglich einer Auseinandersetzung zwischen den Israeliten und den Amoritern sogar von einem ‚Kräftemessen zwischen den Göttern' […]: ‚Ist es nicht so: Wen Kemosch, dein Gott, vertreibt, dessen Besitz nimmst

[124] KESSLER 2023, S. 303. Vgl. ebd., S. 301: „Dass ein Volk seine Ursprungsgeschichte als Einwanderung unter gewaltsamer Vertreibung oder Vernichtung der früheren Bewohner konstruiert, ist *keineswegs eine Besonderheit des alten Israel.* Liest man Herodots Erzählungen aus der alten Welt, lassen sich geradezu zwei Typen von Ursprungserzählungen der Völker ausmachen. Die einen behaupten, sie hätten schon immer da gelebt, wo sie jetzt leben, vom Anfang der Menschenschöpfung an, und die andern erzählen von einer Eroberung in einer sagenhaft eingefärbten Vorzeit. Zu diesem zweiten Typus gehört Israel."

[125] GÖRG 1995, S. 34.

du, und wen immer der Herr, unser Gott, vor unseren Augen vertreibt, dessen Besitz nehmen wir' (Ri 11,19-28)."[126] Ein gruseliger Wettkampf von Gottheiten vollzieht sich hier. Im Hintergrund der biblischen Vernichtungs-Szenarien stehen, wie Manfred Görg schreibt, „die Kriegsberichte der Assyrer und Babylonier, der Israel bedrängenden Völker der vorexilischen Zeit, in denen die Götter in massiver Weise blutrünstig dargestellt werden, daß sie Täler mit Leichen und Blut angefüllt hätten usw. Diese außerordentlich brutalen Schrecken und Schauer erzeugenden Darstellungen vor allem in den assyrischen Kriegsberichten lassen die Könige im Auftrag ihrer Götter solche Schreckenstaten vollführen. Auf diesem Hintergrund scheint die deuteronomistische Geschichtsschreibung, die sich eben dieser Horrorsprache bedient und die älteren kriegsfernen Schichten aufpoliert und aktualisiert, den assyrischen und babylonischen Herrschern mit ihren massiven Reden zeigen zu wollen, daß der Gott Israels viel mächtiger ist als die Götter Assurs und Babylons. Sie charakterisieren den Gott Israels als den, der noch viel stärker durchgreifen kann, der ein wesentlich mächtigerer Kriegsmann ist und die militärische Strategie weitaus besser beherrscht als alle anderen Götter."[127]

‚Jahwe ist ein Krieger' | Auch JHWH ist also – wie die Staatsgottheiten der umliegenden Völker – ein ‚Kriegsgott' (2. Mose 15,3): „*Jahwe Zebaoth*, Jahwe der Heerscharen. Die Heerscharen sind ursprünglich nicht die himmlischen, die Cherubim und Seraphim, sondern selbständige Kriegsdämonen, ihrem Namen nach die zum Krieg Ausziehenden (zaba-Wurzel). Diese wurden hernach dem einen Kriegsgott Jahwe untergeordnet, so zu den ‚Schlachtreihen Israels' (ma'arkhōth Israel). So schleudert denn David dem Goliath den Kampfruf entgegen: ‚im Namen Jahwes, des Gottes der Schlachtreihen Israels, die du verhöhnet hast'. Schmähung dieses Heeres ist identisch mit der Jahwe's selber. Dieser Jahwe Zebaoth ‚erhebt Kriegslärm'. Im Kampfgewoge weilt er bei Israels Heer, dasselbe anfeuernd und ihm helfend als der Sinai-Gott, der alte Gewittergott. Als solcher, als der naturverbunden-Mächtige ist er auch und gerade Israels Kriegsgott. Denn seine Posaune ist der Donner, mit dem

[126] HAUßIG 2024a, S. 725.
[127] GÖRG 1995, S. 159-160.

er die Philister schreckt und verwirrt. Immer wieder greift er ‚mit Donner und Erdbeben und lautem Schall', mit ‚Wolken und Feuersäule', mit Wasserflut und Hagelsteinen in seines auserwählten Volkes Waffengang ein. Und wiederum: seine Pfeile, sein Speer sind die Blitze, sein Siegeswagen, sein Schlachtroß Sturm und Wolke, wenn er ‚in Grimm und Zorn die Völker zerdrischt'. So lebte ja auch Jahwe Zebaoth noch fort im altkirchlichen Tedeum beider [Christen-]Konfessionen: ‚Heilig, Herr Gott Zebaoth, heilig Herr der Kriegesheere. Starker Helfer in der Not'. So meinte noch anno 1914 ein König von Gottes Gnaden seinen Aufruf an sein Volk in alttestamentarische Sprache kleiden zu müssen: ‚wir wollen sie dreschen'."[128] – Bernhard Lang schreibt in seinem Porträt *„Jahwe, der biblische Gott"*: Der sumerischen Gottheit „Ningirsu vergleichbar, ist auch Jahwe der Gott eines bestimmten Landes und Volks. Beide verkörpern einen bestimmten Typus der antiken Gottheit: den Staatsgott. Als Staatsgott haben Ningirsu und Jahwe dieselbe Aufgabe, nämlich dem Herrscher im Kampf den Sieg zu gewähren. Der Staatsgott ist Kriegsgott: Diese bronzezeitliche Auffassung lebt in Israel wie in seinen Nachbarländern Ägypten und Mesopotamien ungebrochen weiter. Auf ihr beruhende Kriegssagen stellen geradezu ein Kennzeichen der Bibel dar. Die vom Auszug aus Ägypten und der Eroberung des verheißenen Landes berichtenden Traditionen scheinen einen Vorgang widerzuspiegeln, den moderne Historiker als die um 1200 v. Chr. zu datierende Große Katastrophe bezeichnen. Damals verlor Ägypten, von vorderasiatischen Stämmen bedrängt, die seit langem unter seiner Oberherrschaft stehenden Kanaanäerstädte. Neue Gruppen traten auf den Plan und scharten sich gewöhnlich um charismatische Kriegshelden oder Kriegersippen. Einzelheiten der Beteiligung des frühen Israel an diesen Vorgängen sind uns nicht überliefert und erschließen sich auch kaum durch historische und archäologische Forschung, doch die biblischen Sagen lassen erkennen, daß die Hebräer die Kriegs- und Siegesideologie der großen Mächte rasch und bedenkenlos übernahmen."[129] (Fritz Bammel meint zur weiteren Ausformung der Kriegstheologie: „Aber Jahwe Zebaoth ist nicht nur ‚der Kriegsmann', der Israels Heer mit seiner naturgewaltigen Hilfe

[128] BAMMEL 1957, S. 20.
[129] LANG 2002, S. 68-69.

unterstützt und in heiligem Grimm und Zorn über Unrecht auch im Völkerleben ‚die Völker drischt'. Er hat auch Züge an sich, die einem Homer und Hesiod an Ares mißfallen. ‚Kleider der Rache' sind seine Rüstung. Wenn er sich rächt an seinen, an Israels Feinden, dann will er seine Pfeile, sein Schwert ‚trunken machen mit dem Blut der Erschlagenen', dann sollen die Zionssöhne vom Blut der Griechensöhne trunken werden wie von Wein. Er ladet selbst die wilden Tiere ein zum Leichenfraß der Erschlagenen Gogs als zu seinem Opfermahl. Ihm ist, weil ‚nach ursprünglich-semitischer Auffassung Gott und Mensch blutsverwandt sind', […] Blutrache geziemend. […] Deshalb auch der schonungslose ‚Bann' seiner Kriegsführung […]: zu vernichten ‚Männer wie Weiber, Knaben wie Säuglinge'. Dieser ‚Herr der Kriegesheere' ist auch im Neuen Testament nicht ganz verschwunden. […] Es kämpfen nur der Messias und seine Zebaoth, seine Himmelsheere wider die ihnen feindlichen Machthaber auf Erden. Das ist gar ähnlich der Anschauung einer späteren Geschichtsbetrachtung innerhalb des A.T., nach der Israels Kriege nicht mehr eigentlich-irdische Kämpfe sind: ‚Jahwe wird für euch streiten, und ihr werdet ruhig dabeistehen' – ‚ihr braucht euch nicht zu fürchten – vor den gewaltigen Haufen, denn nicht euch liegt der Kampf ob, sondern Gott'. Die Judäer brauchen bei ihrem Ausrücken nur noch die Leichenschau auf Seiten der Feinde zu halten. Oder sie können gar zuhause bleiben, weil ja der Herr den Feldzug alleine bestreitet."[130]) – Bisweilen wird der von Jahwe im *Alleingang* bewerkstelligte Sieg – trotz evtl. entgegenstehender Befunde in der altorientalischen Kriegstheologie (s.o.) – geradezu als Alleinstellungsmerkmal[131] des Glaubens Israels dargestellt, und es kommt der Ver-

[130] BAMMEL 1957, S. 23-24.

[131] DIETRICH/LINK 2002, S. 188-189 und 190 meinen: „Wohl durchweg verstand Israel die Kriege, die es mehr oder minder freiwillig geführt hat, als Kriege JHWH's, sofern dieser ein Volk doch nicht ausgerechnet in Kriegszeiten im Stich lassen würde. Mitunter [sic] geriet es dabei in enge Nachbarschaft zur gemeinorientalischen Kriegsideologie, nach welcher die Nationalgötter fraglose für ihr Volk – oder umgekehrt: die jeweilige Armee für ihre jeweilige Gottheit – kämpften. Selbstverständlich zogen die assyrischen Großkönige mit und für Ischtar und Assur in den Krieg; nie jedoch sahen sie diese *ohne* menschliche Streitmacht kämpfen. An dieser Stelle liegt das Proprium Israels. […] Die Hebräische Bibel tendiert nicht zur Idee menschlicher Kriegsführung im Auftrag und mit Unterstützung der Gottheit, sondern zu derjenigen vom Kriegführen Gottes zugun-

dacht auf, dies könne gar als entlastendes ‚Motiv' zugunsten der Bibel dienen. Warum aber, so die Fragestellung der Humanisten heute, sollte der kriegerische Massenmordapparat *menschlicher* Kollektive irgendwie annehmbarer erscheinen, wenn man ihn schamlos *Gott* – noch dazu als dem alleinigen Akteur – zuschreibt? Ja: warum?

Kultus der Kriegsgottheit | Das Militärkirchenwesen der Gegenwart muss sich bei einer Suche nach ‚eigenen Wurzeln' keineswegs nur den heidnischen Völkern zuwenden. (s.o.) „Die alttestamentlichen Berichte", so Susanne Krahe, „lassen […] keinen Zweifel daran, daß Jahwe selbst der Heerführer seiner Volksarmee und Sieger ihrer Kriege war. Die Eroberung Jerichos (Josua 7) zum Beispiel war geradezu eine kultische Veranstaltung. Sie wird als ein sakraler Akt geschildert, in der die heilige ‚Bundeslade' und die Priester eine noch wichtigere Rolle als die Soldaten spielten. Alles geschieht, wie Jahwe selbst es Josua befohlen hat: *Sieh, ich habe Jericho samt seinem König und seinen Kriegsleuten in deine Hand gegeben. Laß alle Kriegsmänner rings um die Stadt herumgehen einmal, und tu so sechs Tage lang. Und laß sieben Priester sieben Posaunen tragen vor der Lade her, und am siebenten Tage zieht siebenmal um die Stadt, und laß die Priester die Posaunen blasen …* (Josua 6,3 ff). Und wirklich brachten die magisch aufgeladenen Posaunen die Stadtmauer zu Fall! Jahwes Geist hatte diese Schlacht wie einen ‚Djihad' inszeniert, begleitet und gewonnen. Er selbst streckte seine Hand nach den Völkern aus, deren Länder sein erwähltes Volk besitzen sollte. *Gott* kämpfte, nicht Israel. Dafür lobten und dankten ihm noch die Psalmisten, wenn sie auf die Ereignisse der Frühzeit zurückblickten: *Du hast mit deiner Hand die Heiden vertrieben, sie* (die Väter) *aber hast du eingesetzt; du hast die Völker zerschlagen* […] (Psalm 44,3 f)."[132] – Bernhard Lang erhellt Parallelen zur sumerischen ‚Geierstele' (um 2470 v. Chr.) und zu anderen Zeugnissen des Zweistromlandes: „Am Anfang des Berichts [von der Eroberung Jerichos] stehen die göttliche Siegeszusage und deren Überbringung an Josua, den Heerführer Israels. *‚Als Josua bei Jericho war und Ausschau hielt, sah er plötzlich einen Mann mit einem gezückten Schwert in der Hand vor sich stehen. Josua ging auf ihn zu und fragte ihn: Gehörst du zu uns oder zu unsern Feinden? Er antwortete: Nein, ich bin*

sten, ja anstelle seine Volkes." – Siehe dazu aber auch oben →S. 303-304.

[132] KRAHE 1999, S. 48-49 (der Verweis *‚Djihad'* wird *so* dem Koran nicht gerecht).

der Anführer des Heeres Jahwes. Ich bin soeben gekommen' (Josua 5,13-14). Die geheimnisvolle Gestalt überbringt die göttliche Siegesverheißung: *‚Sieh her, ich gebe Jericho und seinen König samt seinen Kriegern in deine Gewalt'* (Josua 6,2). Der Mann mit gezücktem Schwert erinnert an die bronzezeitliche Ikonographie des göttlichen Kriegers als männliche, in der drohend erhobenen Rechten eine Waffe führende Gestalt […]. In bildlichen Darstellungen wird dem göttlichen Krieger stets eine Waffe – Schwert oder Bogen – als Attribut beigefügt. – Der zweite Zug, die göttliche Gegenwart auf dem Schlachtfeld, wird sehr lebendig erzählt. Die Israeliten führen die ‚Lade Jahwes' mehrmals um die Stadt Jericho herum, bis die Mauern einstürzen […]. Was sich hinter der ‚Lade Jahwes' verbirgt, wird nicht mitgeteilt; wahrscheinlich handelt es sich um einen tragbaren, ein Götterbild […] bergenden Schrein. Entsprechende, wenn auch in Einzelheiten undeutlich bleibende biblische Hinweise auf solche Götterbilder fehlen nicht. Schon der den Sieg verheißende ‚Mann mit gezücktem Schwert' läßt sich so deuten. Nach einer weiteren bemerkenswerten Notiz plündern die Krieger des Stammes Dan ein Heiligtum und setzen sich in den Besitz einer Götterstatue; mit dieser Statue ausgerüstet überfallen sie schließlich den Feind. Da eine spätere Zeit das Bilderverbot kannte, schwieg man über den problematisch gewordenen Inhalt der Lade oder griff zur Auskunft, in der Lade seien die Steintafeln der Zehn Gebote gewesen. […] Es handelt sich um eine typische Umgestaltung, wie sie nur ein Schriftgelehrter vornehmen kann, der von dem alten Kultbild nichts mehr wissen will."[133] – Fritz Bammel schreibt zum Kultus im Kriegsgeschehen: „Saul veranstaltete ein eigenartiges Kriegermahl, als er in seinem Zorn über die Ammoniter einige Ochsen zerstückte und unter die Männer des ganzen Landes verteilen ließ. Diese Omophagie sollte ‚die Verbindung mit Jahwe außer allem Zweifel setzen und den göttlichen Beistand im Kriege sichern'. So geschah es denn auch, denn es ‚befiel das Volk ein Schrecken Jahwes, daß es ausrückte wie ein Mann'."[134] „Den Heeren *Alt-Ägyptens* zieht auf einer Standarte das Bild Gott Amon's voran, und ganze Armeekorps der Pharaonen Sethos I. und

[133] LANG 2002, S. 69-71. Vgl. ebd., S. 70 die Abbildung eines ‚göttlichen Kriegers' mit sakralem Schwert: eine kanaanäische Bronzestatuette, 14./12. Jahrhundert vor Christus.

[134] BAMMEL 1957, S. 41.

Ramses II. waren nach den Göttern Amon, Re, Ptah und Seth benannt. *Israels* Feldpanier ist die Lade. Die war ursprünglich nicht der Behälter der Gesetzestafeln, sondern der Wohnsitz des ‚den Heeren Israels vorausziehenden Kriegsgottes Jahwe Zebaoth'. Das bezeugt ein altes Heerlied der Wüstenzug-Berichte: ‚mache dich auf, Jahwe!, damit deine Feinde zerstieben und deine Widersacher vor dir fliehen'. In diesem Glauben an eine dinglich gebundene Gottgegenwart und -Hilfe nahm man noch in der kanaanitischen Zeit die Lade mit in die Schlacht. Und noch Jahrhunderte später heißt es in Erinnerung an den einstigen Kriegsbrauch: ‚brich auf, Jahwe – du und deine mächtige Lade!'. Die ursprüngliche Lade-Auffassung war also die von einem machtgeladenen Zeichen, ohne das Israel nicht siegen konnte, bei dessen Verlust es verzweifelt, bei dessen Herannahen aber ‚ganz Israel ein so lautes Jubelgeschrei erhob, daß die Erde erdröhnte'."[135] „Der *israelitische* Priester trug ein besonderes Übergewand, den dem ursprünglichen Jahwe-Bildüberzug entsprechenden *ēfōd bad*, ein ‚mit Heiligkeitsstoff' durchsetztes Kleid. Dasselbe enthielt in seinem Brustbausch die Orakelsteine Urim und Tummin. Dies Gewand hatte es an sich. Es befähigte den Priester, den Vertreter des jeweils in ungewissen Situationen befragten Jahwe zu seiner Orakelauskunft. Ohne deren Gewähr mochten die Israeliten weder zur Zeit Mosis und Josuas noch unter den Richtern und in der ersten Königszeit einen Krieg beginnen. Der Wirkung einer solchen *auch* dinglich, an das Gewand und die Technik des Loswerfens gebundenen Inspiration vertraute man, auch wenn mal diese Mantik zunächst versagte. Dann mußte halt das Orakel, die Befragung Jahwe's, wiederholt werden. Bis dann diese Art von ‚Gelegenheits'-Divinierung dem späteren Seherspruch weicht, der in prophetischer Unerschrockenheit nur den Willen Gottes verkündet, gleichviel ob er Königen genehm ist oder nicht."[136] „Und Kriegskult-Zeichen, -Namen, -Rufe, -Gesänge: das Gott Amon-Bild auf den Heeresstandarten der alten *Ägypter*, ganze Götternamenregimenter derselben, – der Schlachtruf *Israels*: ‚Schwert Jahwe's und Gideons' […]."[137] – Mit einigem Recht können Theologen wie Apologeten den ‚Kriegergott'

[135] BAMMEL 1957, S. 42.
[136] BAMMEL 1957, S. 45-46.
[137] BAMMEL 1957, S. 47.

und den archaischen Kriegskultus einer frühen Vorstellungswelt zuordnen, die innerhalb des biblischen Kanons überwunden wird. Doch gegen die voreilige Behauptung eines gleichsam zielgerichteten *Fortschreitens* hin zu einem Gottesbild ohne Gewalt melden die Kritiker berechtigte Bedenken an.[138]

Erwählung, Landgabe und Parteinahme | In wenig frommer Diktion schreibt Shlomo Sand über die Zukunftsperspektive der aus Ägypten befreiten Sklaven: „Jahwe wendet sich auf dem Berg Sinai unmittelbar an Mose. Nach der Gabe der Zehn Gebote taucht unter all den weiteren Anweisungen, Geboten und Ratschlägen, die Gott reichlich erteilt, auch eine Bezugnahme auf das verheißene Land auf: *‚Ich werde einen Engel schicken, der dir vorausgeht. Er soll dich auf dem Weg schützen und dich an den Ort bringen, den ich bestimmt habe …*

---

[138] Vgl. KUBITZA 2016, S. 99: „Eine verwandte [apologetische] Strategie ist die ‚Strategie der Evolution'. War Gott in den frühen Teilen des Alten Testaments der Gewalttätige, so habe er sich in den jüngeren Teilen gewandelt, gewissermaßen weiterentwickelt. Doch auf das Alte Testament trifft dies nicht zu, wie der Theologe Horst Dietrich Preuß einwendet: ‚Eine Vergeistigung oder Pazifizierung des dann nur in seinen Anfängen kriegerischen Gottesbildes – noch etwa gar in Form eines fortschreitenden Entwicklungsprozesses – findet innerhalb des alttestamentlichen Bereichs nicht statt. Der kriegerische Geist des nachexilischen chronistischen Geschichtswerks spricht deutlich gegen eine solche These.' Tatsächlich treiben die Chronikbücher die Zahl der Gottesopfer in die Hunderttausende. Zudem war es genau umgekehrt: Der ältere Gott war der prinzipiell friedlichere gewesen, erst mit dem monotheistischen Denken hat die Gewalt massiv zugenommen. Man könnte also eher von einer Entwicklung zum Schlechteren sprechen. Und was das Neue Testament angeht: Hier muss man immer bedenken, dass es am Ende noch viel grausamer ist als das Alte Testament. Denn mit seinem abschließenden Buch, der Offenbarung des Johannes, haben die Gewaltfantasien geradezu weltumspannende Wirkung. Hier werden ganze Teile der Menschheit qualvoll umgebracht." – BAUMANN 2006, S. 24 gibt aber sachgerecht auch zu bedenken: „Wenn Texte mit Gott als Gewalttäter betrachtet werden, sollten […] nicht nur einzelne Verse untersucht werden. Der Blick muß auch auf die größeren literarischen Zusammenhänge gerichtet werden. Zum anderen ist die Entstehungsgeschichte der Texte zu berücksichtigen, gerade in Hinblick auf etwaige Korrekturen von Gottesbildern voll Gewalt. Wenn sich solche Korrekturen durch historisch-kritische Forschung als redaktionelle Änderungen plausibel machen lassen, kann dies als Hinweis darauf angesehen werden, daß bereits zu alttestamentlicher Zeit solche Gottesbilder mit starken Gewaltanteilen als korrekturbedürftig angesehen worden sind. Insofern kann in manchen [!] Texten anhand der Wachstumsgeschichte auch die Entwicklung israelitischer Theologie in ihrer Einstellung zu Gottesbildern der Gewalt abgelesen werden."

Ja, mein Engel wird vor dir hergehen und dich bringen zu den Amoritern, Hetitern, Perisitern, Kanaanitern, Hiwitern und Jebusitern, und ich will sie vertilgen' (Exodus 23,20.23). Da die Angesprochenen nun wissen sollten, dass das verheißene Land mitnichten leer und unbewohnt ist, enthält Gottes Verpflichtung zum ersten Mal auch die unverhohlene Zusicherung einer ‚Beseitigung' der ursprünglichen Bewohner, die bei der Besiedlung zu stören drohen."[139] – Rainer Kessler fasst das ‚Kapitel' der in Erfüllung gehenden Verheißung so zusammen: „Die ersten beiden Bücher der vorderen Propheten, Josua und Richter, erzählen von der Einnahme des Landes Kanaan durch das Volk Israel und der Errichtung eines ersten Gemeinwesens auf seinem Boden. Die Einnahme des Landes wird im Josuabuch als Akt kriegerischer Eroberung mit weitestgehender Ausrottung der Besiegten geschildert. Jüdische und christliche Leser dieser Texte haben in der Regel moralische und theologische Probleme mit ihnen, Kritiker von Judentum und Christentum benutzen sie als eines ihrer Hauptargumente gegen den in ihren Augen gewalttätigen und unmoralischen Charakter der monotheistischen Religion. Das anschließende Leben im Land bis zum Aufkommen der Monarchie wird im Richterbuch als eine Art herrschaftsfreies Zusammenleben freier Bauerngruppen geschildert. Im Gegensatz zur Darstellung der Landnahme kann dies in moderner Rezeption positiv als Modell für eine selbstorganisierte Gesellschaft aufgenommen werden."[140] Die geschilderte *Landnahme* geht davon aus, dass Gott – ganz der altorientalischen Kriegsideologie entsprechend – nur auf einer Seite steht und parteilich[141]

---

[139] SAND 2023, S. 94-95.

[140] KESSLER 2023, S. 291.

[141] KRAHE 1999, S. 62-63: „Der Gott der Bibel verhehlt seine militanten Seiten so wenig wie seine Parteilichkeit. Seine Vorliebe für ein bestimmtes, im geschichtlichen Rahmen und unter weltlichen Bedingungen agierendes Volk macht Jahwe zwangsläufig auch zum Heerführer und Kriegsherrn. Im Spiel der Mächte und Großmächte kann er die Seinen offenbar nicht retten, ohne den anderen zu schaden. Letztlich unterwirft sich der so aufgefaßte Gott den Zwängen einer Welt, die in Freund und Feind geteilt ist. Weil seine Existenz von sichtbaren Machterweisen in dieser Welt abgelesen wird, gehören die ‚Wunder', so zerstörerisch sie sich für die Kinder Ägyptens und Babels auswirken, zum unverzichtbaren Repertoire göttlicher Selbstbekundungen. – In diesem Punkt zwischen Sein und Schein, zwischen Gottes- und Menschenwillen zu unterscheiden ist eine unverzichtbare hermeneutische Aufgabe. […] Die göttliche ‚Erwählung' und einseitige Parteinahme

ist. Sie bringt dann nicht nur wenigen Herrschern den Tod, sondern *ganzen Bevölkerungen*.[142] Schon deshalb überzeugt es nicht, den Kriegsgott der ‚Landnahmezeit' entschuldigend als den Anwalt der Rechtlosen, Versklavten und Armen zu identifizieren. Es soll vermutlich besonders ‚theologisch' klingen, wenn die angenommene Land*nahme* als Land-*Gabe*[143] bezeichnet wird. Doch das lindert kaum den Schmerz darüber, dass die Besitzergreifung eines bereits bewohnten und bewirtschafteten Territoriums in biblischen Berichten mit der Auslöschung seiner gegenwärtigen Bewohner verbunden ist. – Israels Erwählung wird heute auch vom rabbinischen Judentum[144] so verstanden, dass sie – eher Bürde als Bevorzugung eines sehr kleinen Volkes – so etwas ist wie ein göttliches Experiment, das allen Völkern als Licht und Wegweisung dient (Jesaja 49,6). Die Erwählten zeigen aller Welt, wie Menschen gottwohlgefällig und gerecht auf dieser Erde das (Zusammen-)Leben meistern können. Wer aber könnte irgendeinem unschuldigen Kind oder einem suchenden Sünder vermitteln, dass solch ein wunderbares Unternehmen, um Raum zu bekommen, mit einem Genozid beginnen müsse? – Bis zur Gegenwart werden Erwählung und Landverheißung (Landnahme) von einigen Theologen als Schauplatz einer *äußeren* (Welt-)Heilsgeschichte aufgefasst; ‚Gottes Geschichte' und die ‚Geschichte der Herrschenden' lassen sich dann alsbald nicht mehr scheiden. Unter solchem Vorzeichen lesen wir im Werk „Die dunklen Seiten Gottes" u. a. folgende Zumutungen: „Die Land*verheißung* wird durch die

ist nämlich nur dann tröstlich, wenn man zufällig auf der ‚richtigen', d. h. der begünstigten Seite steht."

[142] KUBITZA 2016, S. 104 klagt, dass die Massentötungen bei der angenommenen ‚Landnahme' in der kirchlichen Bibelvermittlung bisweilen arg verkürzend als ‚kriegerische Auseinandersetzungen' oder gar wie eine gerechtfertigte ‚Verteidigung' vermittelt würden.

[143] Vgl. KUBITZA 2016, S. 104, der fragt: „Sehen denn selbst die Exegeten nicht, dass Jahwe selbst hier Aggressor ist? Täuschen sie ihre Leser bewusst? Oder ist auch in ihren Köpfen die dogmatische Phrase vom ‚liebenden Gott' derart dominant, dass solche Stellen wie selbstverständlich entschärft werden und auch ein mordender Gott auf jeden Fall noch mit Verständnis rechnen darf? Das Katholische Bibelwerk ist sogar ‚in einer seiner Publikationen auf den genialen Gedanken gekommen, eigentlich habe es sich gar nicht um eine Land*nahme* gehandelt, sondern *eine Landgabe*, da Jahwe den Israeliten doch das Land gegeben habe!' "

[144] Vgl. AHRENS 2020.

Land*nahme* – durch Okkupation und Gewalt – zu ihrem Ziel geführt. Ein nach unseren Begriffen fundamentales Unrecht ist die Basis, auf der soziales Recht und kommunitäre Gerechtigkeit wachsen – oder muß man sagen: an der sie ‚erst erlernt, erarbeitet werden' – sollen? Und hinter dieser Kriegsbejahung steht – schwer begreifbar für uns – Gott, Gott in der Maske des unbarmherzigsten, härtesten Realitätsprinzips der Geschichte, Gott als Repräsentant der Regeln von Eroberung und Unterwerfung. Wie gehen wir mit *diesem* Gott um?"[145]
„… eine Ausnahme war auch das Volk, das auf Befehl seines Gottes in den Krieg zog, und ist es bis heute [sic] geblieben. […] Dann wäre am Ende verstehbar, in einem höheren Sinne vielleicht sogar tröstlich, daß Gott selbst die blutigen Unkosten dieses Unternehmens [u. a. Rettung ‚aus der hoffnungslosen Situation landloser Nomadenstämme'; pb] trägt, indem er sich für den alle Ethik desavouierenden Befehl des ‚Bannes' haftbar machen läßt. Genau hier kulminiert ja das für uns unbegreifliche dunkle Rätsel. Denn wenn Gottes Geschichte sich im Medium der Weltgeschichte vollzieht, dann wird auch sie mit dem Elend derer belastet, denen sie dort Gewalt antut. Die Zuwendung und Treue, die Israel erfährt, erfahren Israels ‚Feinde' als Vernichtung und Untergang […] Woran wäre Schuld zu bemessen, wenn Gott selbst schuldig werden könnte? […] Mag es uns noch gelingen, die Ausnahme – Existenz Israels – als eine Gestalt der Wahl des Guten zu verstehen: Inwiefern dasselbe von den Opfern der Erwählungsgeschichte gelten könne, von den Midianitern (Numeri 31) und vollends den Amalekitern (Exodus 17,8-16), das begreifen wird nicht."[146] – Wieder stellt sich hier die Frage, warum denn *Gott* für grausame menschliche Eroberungsakte mit militärischen Massenmorden in der *Spätgeschichte des Homo sapiens* – seien sie nun fiktiv oder historisch belegt – Verantwortung oder sogar ‚Schuld' (!) auf sich nehmen soll.

‚Vernichtungsweihe' – Ausrottung | Grundsätzlich sind kriegerische Vorgänge, wie sie die Hebräische Bibel für eine angenommene Zeit von ‚Landnahme', Stämmebund und Konsolidierung schildert, im Zuge der frühen ‚Staatsbildungsprozesse' ganz ‚normal'.[147]

[145] DIETRICH/LINK 2002, S. 214-215.

[146] DIETRICH/LINK 2002, S. 216-217.

[147] Jared Diamond geht davon aus, „daß Krieg beziehungsweise Kriegsgefahr in den meisten, wenn nicht allen Fällen, in denen aus mehreren kleineren eine grö-

RAINER KESSLER führt aus, dass die neben dem Konzept ‚Vertreibung' stehende Vorstellung „von der *Vernichtung* der Vorbewohnerschaft" zum Ausdruck gebracht werden kann „in pauschalen Formulierungen […], häufig mit dem Verb שמד (*šmd*) hif, ‚vertilgen, auslöschen'. Wie beim Vertreiben ist meist Jhwh das Subjekt (Deuteronomium 9,3; 31,3; Josua 9,24; 24,8), doch kann es gelegentlich auch Israel sein (Deuteronomium 7,24). Sachlich ist es wie bei der Vertreibung so, dass eigentliches Subjekt Jhwh ist und Israel nur das ausführt, was Jhwh möglich macht. Eine spezifische Zuspitzung erhält die Vorstellung von der Vernichtung der Völker mit dem Gedanken des Bannes oder der Vernichtungsweihe. […] Erzählerisch umgesetzt wird die Vorstellung von der Vernichtung im Josua-Buch. Das geschieht in den zwei ausgeführten Erzählungen von der Einnahme Jerichos (Josua 6) und der Eroberung Ais (Josua 8) sowie in pauschalen Feldzugberichten in Josua 10,28-43; 11,1-15 und summierend in 11,16-23. Für sich gelesen wird in diesen Texten von einem Völkermord berichtet, der als Erfüllung eines göttlichen Auftrags gerechtfertigt wird."[148] Die sogenannte ‚Vernichtungsweihe' [חרם; *ḥerem*] ist

ßere Gesellschaft hervorging, eine entscheidende Rolle spielte. […] In sehr dünn besiedelten Regionen, um die es sich gewöhnlich bei den Lebensräumen von Jäger-Sammler-Gruppen handelt, brauchen die Überlebenden einer besiegten Gruppe lediglich weiter von ihren Feinden fortzuziehen. […] Bei mittlerer Bevölkerungsdichte, beispielsweise in den Siedlungsgebieten von Stämmen, die Landwirtschaft treiben, sind keine ‚leeren' Gebiete vorhanden, in die sich Überlebende einer besiegten Gruppe flüchten könnten. Stammesgesellschaften ohne intensive Landwirtschaft haben jedoch weder Bedarf an Sklaven, noch produzieren sie Nahrungsüberschüsse in genügender Menge, um nennenswerte Tribute leisten zu können. Deshalb haben die Sieger keine Verwendung für Überlebende eines besiegten Stammes, vielleicht mit Ausnahme der Frauen, die zur Ehe genommen werden. Männer werden dagegen getötet, woraufhin ihr Territorium von den Siegern in Besitz genommen werden kann" (DIAMOND 2006, S. 358-359). Mit fortschreitender ökonomischer Differenzierung und staatlicher Organisation gibt es dann zwei alternative Optionen: Die Sieger können die Unterlegenen fortan als Sklaven ausbeuten, „wie es in biblischen Zeiten gang und gäbe war", oder sie entscheiden sich bei bestehender agrarischer Überschusswirtschaft dafür, „die Besiegten dort zu lassen, wo sie sind, ihnen aber die politische Selbständigkeit zu nehmen, regelmäßige Tribute in Form von Nahrungsmitteln oder Gütern von ihnen zu fordern und ihre Gesellschaft in die des siegreichen Staates oder Häuptlingsreichs einzugliedern" (ebd., S. 59).

[148] KESSLER 2023, S. 296-297.

in diesem Zusammenhang wohl der dunkelste Komplex (→ S. 9, 117, 121-123, 136, 207-212, 219-225, 234-236, 261-262): „‚Niederstrecken', ‚vertilgen', ‚nichts, was Atem hat, am Leben lassen' – all das sind klare Instruktionen, aber der in der hebräischen Bibel am weitesten verbreitete Terminus für eine vollständige Liquidation der Bewohner des Landes lautet ‚den Bann vollstrecken'. In der Tat, der totale Bann oder die physische Vernichtung der einheimischen Bevölkerung setzte, der biblischen Erzählung zufolge, mit der Überquerung des Jordans und dem Einzug der israelitischen Stämme ins gelobte Land ein."[149] In der Forschung werden die entsprechenden biblischen Ausrottungsnachrichten heute ganz überwiegend als Fiktionen betrachtet, so vom israelischen Historiker SHLOMO SAND: „Da archäologische Befunde immer eindeutiger belegen, dass der Auszug aus Ägypten niemals stattfand und das Land Kanaan in dem Zeitraum, von dem die biblische Erzählung berichtet, auch nicht auf einen Schlag erobert wurde, darf zu Recht davon ausgegangen werden, dass die grauenvolle Geschichte über den Massenmord [bei einer Landnahme, pb] pure Erfindung ist. Es waren, allem Anschein nach, einheimische Bevölkerungselemente, die in einem langwierigen, stufenweisen Übergang vom Nomadentum zur Landwirtschaft zu einem bunten Gemisch aus Kanaanitern und Hebräern wurden, und aus dieser autochthonen Bevölkerung erwuchsen im weiteren Verlauf zwei Königreiche – das größere Israel und das kleinere Juda."[150] – Es ist, so meint etwas vorsichtiger ANDREAS MICHEL, „der allergrößte Teil der biblischen Literatur, in der die Praxis der Vernichtungsweihe vorkommt – nämlich in der sogenannten Landnahmezeit bzw. der frühen Königszeit, also dem 12. bis 10. Jahrhundert, – nicht zeitgenössisch, das darin Erzählte beruht auch nur zum geringsten Teil auf historischer Erinnerung. Nach ziemlich einhelliger Überzeugung der christlichen Exegetinnen und Exegeten stammen diese brutalen Landnahmetexte mit dem terminus technicus *ḤRM*

[149] SAND 2023, S. 97. – In befremdlicher Diktion heißt es bei DIETRICH/LINK 2002, S. 192-193: „Man kann das Gefühl, da würden nicht eigentlich echte Vernichtungskriege gegen reale Völker geschildert, sondern die Räumung und Reinigung [sic!] eines Israel von seinem Gott zugewiesenen Wirtschafts- und Lebensraumes. So ist es nicht erstaunlich, daß sich der wissenschaftlichen Nachprüfung das kriegerische Landnahmebild als weitgehend fiktiv erwiesen hat."
[150] SAND 2023, S. 100.

in Josua 6-11, dazu der Programmtext in Deuteronomium 7, frühestens aus dem Ende des 7. Jahrhunderts, wahrscheinlicher aus dem 6. Jahrhundert, also aus der Zeit des sogenannten babylonischen Exils, als solche grausamen Praktiken für die militärisch unterworfenen Israeliten bzw. Judäer nur noch ins Reich des allenfalls gedanklich Möglichen fallen konnten. Im Josuabuch wird also offensichtlich aus dem Rückblick von mindestens einem halben Jahrtausend (!) später die Landnahme als gewalttätig dargestellt, vielleicht mit Blick auf die damals und bis heute beeindruckenden großen Ruinenhügel oder auf die eigenen befestigten Städte der Gegenwart, aber jedenfalls nicht mit irgendwie validen historischen Kenntnissen."[151] – HEINZ-WERNER KUBITZA betont in seinem sehr streitbaren Werk „Der Glaubenswahn": „Nun, der Gott des Alten Testaments kann an dieser Stelle entlastet werden, denn die geschilderten Massaker hat es fast alle historisch nicht gegeben. Sie sind meist reine Erfindungen der deuteronomistischen Redaktoren, die es für eine gute Idee gehalten haben, ihren Gott als Schlächter und Vernichter von Ungläubigen darzustellen. Sie haben nicht ahnen können, dass im 21. Jahrhundert, zumindest in Europa, ein ‚Dialog der Religionen' angesagt ist. Allerdings wäre es ihnen auch ziemlich egal gewesen. Die Gewaltausbrüche des alttestamentlichen Gottes, seine schweren Empathiedefizite, seine Unduldsamkeit und seine cholerische Persönlichkeitsstruktur gehen auf die Jahwe-allein-Fanatiker zurück. Seine gläubigen Verehrer haben ihren eigenen Fanatismus auf ihn übertragen und sein Bild hin zu einem gewalttätigen Moloch verzerrt."[152] – Nachdrücklich konstatiert RAINER KESSLER: „Es ist heute außer bei Fundamentalisten eine unbestrittene Erkenntnis, dass eine militärische Eroberung in der Art, wie sie das Josuabuch beschreibt, *nie stattgefunden* hat. Die so genannte Landnahme war ein überwiegend friedlich verlaufener Vorgang der Ansiedlung in bis dahin unbesiedelten Gebirgsgegenden in den Zwischenräumen der alten kanaanäischen Städte. […] Israel wäre zu keiner Zeit seiner Geschichte in der Lage gewesen, solche völkermörderischen Kriege zu führen. Wenn sie trotzdem erzählt werden, handelt es sich dabei ‚um israelitische Adaptionen altorientalischer Propagandatexte'. Bei

[151] MOHAGHEGHI/STOSCH 2014, S. 37-38.
[152] KUBITZA 2016, S. 95.

der Darstellung, dass die Vorfahren mit Hilfe des eigenen Gottes in der Lage waren, selbst solche Gewalt auszuüben, handelt es sich um *Rachephantasien der Opfer*, die für diese eine befreiende, entlastende und stabilisierende Funktion haben."[153] – HANS-MICHAEL HAUßIG führt mit Blick auf biblische ‚Gewaltnarrative' summarisch aus: „Die Mehrzahl der im Tanach beschriebenen Gewalthandlungen findet sich in den Büchern Deuteronomium, Josua, Richter, Samuel und Könige, die von der Mehrheit der Forschung der deuteronomistischen Schule zugeordnet werden und deren Entstehung zum überwiegenden Teil erst in der Zeit des Exils anzusiedeln sein dürfte. Insofern handelt es sich nicht um zeitgenössische Berichte der in ihnen beschriebenen Auseinandersetzungen, sondern um nachträglich verfasste Schilderungen, in denen sich eher der Zweck erkennen lässt, bestimmte theologisch-ideologische Grundauffassungen zu übermitteln. Dementsprechend war Israel immer dann erfolgreich gegenüber anderen Völkern, wenn es sich auf Gott verlassen und die Gebote der Thora eingehalten hat …"[154] – Es gibt allerdings mit der sogenannten Mescha-Stele aus der Mitte der 9. Jahrhunderts v. Chr. ein außerbiblisches Zeugnis zum ‚Bann', in dem Israel als Opfer desselben genannt wird. Durch die Inschrift bekundet der König von Moab, der die Gunst des Gottes der Moabiter zurückerlangt hat, folgenden Militärschlag gegen die vormaligen Bedrücker: „Und [unser Gott] Kemosch sprach zu mir: Geh, nimm Nebo (im Kampf) gegen Israel. Da zog ich bei Nacht los und kämpfte gegen es von Tagesanbruch bis Mittag. Und ich nahm es ein und tötete alles: 7000 Männer, *Klienten*, Frauen, [*Klien*]*tinnen* und Sklavinnen, denn ich hatte es dem Aschtar-Kemosch (durch Bann) geweiht. Und ich nahm von dort die [Gerät]e (?) Jahwes und schleppte sie vor Kemosch."[155] – WALTER GROß meint: „Die voll ausgebaute Theorie des JHWH-Krieges als Eroberungskrieges Israels im Kontext der ‚Landnahme' setzt die Auseinandersetzung mit der assyrischen Kriegspraxis und mit der assyrischen Kriegsideologie voraus, der zufolge der assyrische König als Stellvertreter und Repräsentant des Königsgottes Assur verpflichtet ist, die Feinde als Repräsentanten des

[153] KESSLER 2023, S. 303-304 (*ist die Aussage zur militärischen Fähigkeit so haltbar*?).
[154] HAUßIG 2024a, S. 724.
[155] https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/mescha-mescha-stele

Chaos zu unterwerfen und das Staatsgebiet Assurs zu erweitern. Die Ausbildung bzw. literarische Verwendung des Motivkomplexes ‚JHWH-Krieg' gänzlich erst Deuteronomisten des 6. Jahrhunderts zuzuschreiben, kann schon wegen der unverdächtigen Parallele in der moabitischen Mescha-Inschrift aus der Mitte des 9. Jahrhunderts nicht überzeugen."[156] – Selbstredend ist es Aufgabe der theologischen Forschung, zu ergründen, *warum* späte Theologenschulen bzw. biblische Autoren mehrere Jahrhunderte nach einem Besiedlungsprozess die von ihnen angenommene Landnahme als ein Geschehen mit abgründigen Gewalt- und Tötungsszenarien schildern. Mit Blick auf den Anspruch einer Offenbarungsurkunde ist das *theologische* Problem der entsprechenden Bibelinhalte mitnichten gelöst, wenn wir diese unter die Überschrift stellen: ‚Alles nur Fiktionen!'

Vasallenpflicht und Gottesbund | Nach dem Ende der Eigenstaatlichkeit für die Königreiche Israel und Juda hat das Paradigma der bronzezeitlichen Kriegstheologie (Stichwort: machtvolle Staatsgottheit), wie es ringsum auch bei allen ‚Heidenvölkern' von den Herrschenden hochgehalten wird, an Plausibilität verloren. Die Götter der ‚Anderen' – d. h. der Sieger – sind augenscheinlich die *Stärkeren*.[157] Seitens der Theologen gelingen jetzt aber beachtliche ‚Übertragungsleistungen' (Transfers), die trotz Niederlage, Bedrückung und Exil eine neue Perspektive der Jahwe-Religion offenlegen: Nur Israels Gott darf verehrt werden, mehr noch: Er ist überhaupt der *einzige* Gott (für die ganze Welt), es gibt gar keine anderen Götter (oder Göttinnen). Die Gottheiten der feindlich gesonnenen Imperien

[156] GROß 2009, S. 111.

[157] Vgl. KRAHE 1999, S. 62-63: „Solange Jahwe auf Israels Seite kämpfte, solange er die Feinde ins Meer stürzte und mit seinem Gottesschrecken ihre Heere lähmte, konnte das Volk jubeln und seinen starken, kriegerischen Gott loben. Als dann aber im Fortlauf der Geschichte das Blatt sich wendete und der Kriegsmann Jahwe sich zum Feind seines eigenen Volkes zu machen schien, schlug der Erwählungsglaube in tiefen Zweifel über Gottes Treue und Gerechtigkeit um. Es war der Zweifel aller Verlierer, und es bedurfte eines theologischen Aufbruchs, um aus dem Empfinden der Gottverlassenheit zu dem neuen Bewußtsein zu gelangen, daß auch die Verlierer eine besondere Beziehung zu Gott haben können. Erst aus der Umkehrung der Normalperspektive ergibt sich mit dem neuen Gottesbild auch eine neue Sicht von ‚Erwählung'."

und Königreiche sind in Wirklichkeit nur Wahngebilde[158]. Doch wer steht dann hinter der Niederlage ‚Israels'? Die Antwort: Es sind nicht die kriegerischen Staatsgottheiten der anderen, die es ja gar nicht gibt, sondern es ist Jahwe selbst[159], der – weit davon entfernt von irgendwelchen Götzen übertrumpft worden zu sein – wegen Treulosigkeit sein auserwähltes Volk züchtigt und hierfür die fremden Siegermächte, die ihm als dem Herrn der ganzen Welt ebenso unterstehen, als Hilfsmittel in den Dienst genommen hat (‚Krieg und Exil als Strafe'). – Ein entscheidender ‚Transfer' im Vorfeld dieser theologischen Neubestimmung bezieht sich ausgerechnet auf das *Vasallen-Verhältnis zum mächtigen assyrischen Tyrannen*[160]: „Man sehe sich die Verträge an, die Assyrien mit seinen Vasallen schloss. Die Judäer mussten sich im 7. Jahrhundert dazu verpflichten, ‚keinen anderen Herrn als den assyrischen Großkönig ins Auge zu fassen', berichtet Othmar Keel. Sie mussten versprechen, dem Großkönig ‚allein loyal zu sein, *ihn zu lieben*, jeden Versuch, sie von diesem exklusiven Verhältnis abzubringen und etwa zu einer Hinwendung zum Pharao zu motivieren, erbarmungslos zu denunzieren und zu bestrafen, handle es sich auch um die eigene Frau oder die eigenen Kinder.' Nun lese man im fünften Buch Mose, dem Deuteronomium, nach, wie Jahwe zu seinem Volk spricht und Gefolgschaft verlangt …"[161]. („Das Besondere war …, dass man den eigenen

[158] … die archaischen Relikte und die Beigaben der Leutereligion in Israel auch.

[159] Vgl. SCHAIK/MICHEL 2024, S. 217: „Ausgerechnet das Volk, das die größten Niederlagen erduldet, imaginiert sich den mächtigsten aller Götter! Warum finden wir solche Gedankengänge nicht auch in anderen Ländern in vergleichbar misslicher Lage? Weil anderswo weder der Gott noch das Volk ein solches Quantum an Grauen überstanden hätten. Warum aber ertrug man es hier? Unsere Antwort ist einfach: Jahwe hatte zwei Leben."

[160] Vgl. OTTO 1999, S. 71-73 (assyrischer Loyalitätseid und Ahndung von Königskritik); SCHAIK/MICHEL 2024, S. 218-221 und 223-224; MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 307-313. – Zur *Differenz* zwischen ‚Assur-Treueeid' (Gottheit – Gottkönig – Vasall) und ‚Bundesschluss' (Gott – Volk) vgl. HABERMAS 2019, S. 337-339.

[161] SCHAIK/MICHEL 2024, S. 220-221. Die Autoren sehen aber nicht nur beim *Bundesverhältnis* (Vasallenvertrag) eine Entsprechung zu Assyrien, sondern auch beim *Gottesbild*: Es „ist Assyrien ein ständiges Thema für die Bibelautoren: Der Name Assur fällt nicht weniger als 142 Mal. ‚Die Bibel kann sich gar nicht genug darin tun, die Macht dieses gewaltigen Gegners zu schildern', stellt der Assyriologe Eckart Frahm fest. Das Interesse oszillierte zwischen Furcht und Faszination: Und wie in einem Schmelzofen Sauerstoff mit zehn Bar in die Eisenschmelze

Staatsgott mit absolutistischen Qualitäten ausstattete, wie sie typisch für die Herrscher der umliegenden Imperien waren. Welch ein ebenso gewaltiges wie gewalttätiges Vorbild man sich in Samaria und Jerusalem ausgesucht hatte, ist in den vergangenen Jahren überzeugend herausgearbeitet worden: Es sind die größten Herrscher ihrer Zeit, die assyrischen Könige. […] Das Volk Israel – und später alle anderen Gläubigen – bindet sich an Jahwe wie Vasallen an den assyrischen Großkönig. Das monotheistische Gottesbild ist in entscheidenden Zügen kein religiöses, sondern ein politisch geprägtes."[162]) Aus Bedrückung und Katastrophe wird der Abschied von einer Nationalgottheit – wie sie auch die Heiden haben – möglich; der Befreier Jahwe zeigt sich als treuer Gott der Seinigen auch in der Niederlage, ja als Gott aller Menschen und Erdteile. Zur dunklen Kehrseite des Allein-Gott-Glaubens gehört aber zuvorderst die *Gewalt nach Innen* (individuell wie kollektiv). ‚Fremde' innerhalb von Israels Grenzen, noch immer übriggeblieben wegen einer vermeintlich nicht getreu ausgeführten Ausrottung aller Vorbewohner im Zuge der Landnahme[163], sowie Angehörige der eigenen ‚Volks-

---

geblasen wird, um sie in Stahl zu verwandeln, entfachte der assyrische Einfluss auch hier eine gewaltige, stählende Wirkung. Die Bibelautoren inszenierten den Staatsgott Jahwe nach dem Vorbild des Assyrerkönigs als ‚altorientalischen Despoten' und statteten ihn mit imperialer Macht aus. In den Geschichten vom Exodus und der Landnahme porträtierten sie Israel als ‚völkerverschlingende Großmacht', die ein Volk nach dem anderen hinmetzelte. Eben ganz so, wie es die Assyrer in der Realität vorgeführt hatten" (SCHAIK/MICHEL 2024, S. 219-220).

[162] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 308.

[163] GROß 2009, S. 15-16: Es „müssen aus der Sicht der Dtr [Deuteronomisten] alle listenmäßig erfassten Vorbewohner mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden. Hier begründet – und dafür gibt es in der altorientalischen Umwelt keine Parallele – tatsächlich die *Religion* die Ausrottung ganzer Völker (wenn auch mit der […] Inkonsequenz, dass zugleich von ihnen Reste übrig bleiben müssen, um fortwährend Israel zu gefährden). Es geht den dtr Autoren nachexilisch um die Identität des Rest-Israel." Ebd., S. 117: „Jüngere Deuteronomisten konfrontieren die von den älteren Deuteronomisten ausgemalte goldene Vergangenheit, der zufolge die Israeliten mit JHWHS Hilfe die sieben Urvölker ausgerottet und infolgedessen ein gereinigtes Land besiedelt haben (Jos 11,15-23; 21,43-45), mit ihrer nachexilischen Gegenwart, in der ihr Siedlungsgebiet auf einen kleinen Landstrich um Jerusalem herum zusammengeschrumpft ist, Nachbarvölker in ehemaliges israelitisches Gebiet nachgerückt sind und die jüdische Identität durch zahlreiche Mischehen bedroht ist, denen Kinder entstammen, die nicht einmal mehr der Sprache Judas mächtig waren (vgl. Esr 9f; Neh 13,23-31). Wie konnte es dazu

gemeinschaft' (Deuteronomium 13,3-18) sollen den *theologischen Fiktionen* zufolge ausgerottet werden, wenn sie den Götzen dienstbar sind.[164] – Wie überzeugend ist (abgesehen von den Tötungsbefehlen) ein ‚Gott', der die Nichtbeachtung seiner *lebensdienlichen Wegweisungen* nun ausgerechnet mit massenhaftem Kriegselend der Seinigen und *Tod* bestraft?[165] Gewiss gibt es viele Entsprechungen in der Menschenwelt – wie die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern oder Liebenden –, die uns auf heilsame Weise etwas von Gott vor Augen stellen können. Doch dürfen Theologen ausgerechnet unerbittliche Vasallen-Verträge der Kriegs-Mächtigen und Sklavenhalter dieser Welt als Vorlage eines Gottesbundes heranziehen? Wie genial auch immer der ‚Transfer' vollzogen sein mag, bleibt hier nicht immer die Gewaltmatrix der Vorlage als ‚assyrischer Schatten' erhalten? Wir sind auch angesichts der erneut *staatstheologisch* angetriebenen Wirkungsgeschichte eines eifersüchtigen – wie kriegstüchtigen – Himmelsherrschers gefragt, *welche* ‚mosaische Unterscheidung' (Jan Assmann) denn gelten soll. Es kann selbstredend nicht eine staats-

---

kommen? Die ältere dtr Antwort genügt nicht mehr, die Israeliten seien den Verführungen durch die Urbewohner, die sie doch ausgerottet hatten, erlegen. Vielmehr projizieren mehrere jüngere Deuteronomisten ihre gegenwärtige Vermischungsproblematik in die gründende Vergangenheit zurück unter dem Stichwort ‚übrig gebliebene Völker', das sie in die älteren Texte einfügen ohne Rücksicht auf die dadurch entstehenden sachlichen Spannungen."

[164] Vgl. GROß 2009, S. 117-123.

[165] MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 312-313 betonen: „Angesichts des sich hier offenbarenden Gewaltpotenzials ist es unabdingbar zu betonen: Wir haben es bei diesen Narrativen mit keiner Ideologie zu tun, die sich aus der Position despotischer Überlegenheit Bahn bricht. Das Gegenteil war der Fall: Menschen, die Opfer der großen Imperien ihrer Zeit waren, versuchten sich in einer Position der Defensive einen Reim darauf zu machen, warum sie immer wieder auf die schrecklichste Weise von fremden Mächten gepeinigt worden waren. In einem Akt intellektueller Selbstbehauptung erfinden sie ein geschichtstheologisches Narrativ, das nicht nur ihre Situation erklären, sondern auch Hoffnung spenden soll: Solange sie ihrem Gott nur treu genug folgen, wird der sie eines Tages belohnen, und sein Volk wird von allen fremden Tyrannen befreit in einer Welt des Friedens leben können. – Das ist das große Versprechen der Bibel: Sobald sich die Menschen an Gottes Gesetz halten, bricht die Zeit des Friedens an. Zugleich ist die Bibel offen antidespotisch. […] Die Intention der Bibel war es, die Selbstherrlichkeit irdischer Potentaten zu beschneiden und Herrschaft an das Gesetz zu binden."

theologisch konstruierte Unterscheidung[166] sein, sondern nur jene *befreiende Erfahrung*, die alle ‚falschen Götter' entzaubert, in einem neugewonnenen ‚Standort' gegenüber den Weltverhältnissen kein Sklavenhaus mehr als ‚Heimat' gelten lässt und auch jedem Einzelnen sich selbst gegenüber ein neues Verhältnis – ein Selbstverstehen ohne Angst, Verdammung oder Selbstzerstörung – ermöglicht.

6. Bibelkanon der Achsenzeit: Soldatenstiefel und Militäruniformen gehören ins Feuer

Ein „versprengte Schaf – von Löwen gehetzt" war Israel (Jeremia 50,17): „Palästina lag zwischen Hammer und Amboss großer Imperien. Über Jahrhunderte hinweg lebten die Menschen in der ständigen Gefahr, erbarmungslosen Eroberern zum Opfer zu fallen. Ein konstanter ‚Druck der Angst' lastete auf ihnen, eine ‚Kriegspsychose' war die Folge. […] Erst überfielen die Aramäer das Königreich Israel. Dann brachten die Assyrer dem Norden Zerstörung. 722 v. Chr. wurde Israel vernichtet. Der Süden, Juda, lavierte zwischen Assyrien und Ägypten und geriet an den Rand des Untergangs. Der assyrische König Sanherib zog 701 auf Jerusalem, verwüstete ganz Juda, brach aber die Belagerung im letzten Augenblick ab. Juda existierte fortan als Vasallenstaat der Assyrer. Als deren Macht schwand, versuchte König Josia das zu nutzen. Mit wenig Erfolg. Das zweite Buch der Könige berichtet lapidar, was im Jahr 609 geschah: ‚Zu seiner Zeit zog der Pharao Necho, der König von Ägypten, herauf gegen den König von Assyrien an den Strom Euphrat. Und der König Josia zog ihm entgegen, aber Necho tötete ihn in Megiddo, als er ihn sah.' Im Jahr 587 v. Chr. schließlich löschte das neubabylonische Reich unter Nebukadnezar Juda aus und zerstörte Jerusalem. Ober- und Mittelschicht wurden in die Babylonische Ge-

[166] d. h. ein doch wieder den *Machtkomplexen* der Welt und der Herrschaft von Menschen über Menschen dienlicher ‚Monotheismus' (dessen Gewaltexzesse in der Geschichte bis zur Stunde zum Himmel schreien). – Zur konstantinischen Wende zu Beginn des 4. Jh. n. Chr. (Rückkehr zum Kult der Staatseinigungsgottheit) schreiben MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 313: „Der jüdisch-christliche Monotheismus [*der Gedrückten*, pb] wechselt nämlich auf die Seite der Macht."

fangenschaft geführt. Als die ersten Exilanten nach gut sechzig Jahren zurückkehrten, war ihre Heimat eine Provinz der Perser, die mittlerweile die Babylonier besiegt hatten. So weit die großen militärischen Desaster der Zeit; von Seuchen, Dürren und Flüchtlingselend ganz zu schweigen."[167] (Carel van Schaik, Kai Michel) Wo nun hätten Menschen das substanzlose und doch so zerstörerische Wesen der vom Schwert-Fetisch regierten Völkerwelt klarer durchschauen können als inmitten Israels?[168]

Die Bibel als Buch des Friedens | Die *Friedensbotschaft der Hebräischen Bibel* wollen wir im Anschluss an das hier vorgelegte Werk der Schalom-Bibliothek in einem dritten Band unserer ‚Trilogie' möglichst breit erschließen. Schon die ‚Hausordnung der Tora' werden wir darin würdigen müssen, denn auf wirksame (rationale) Weise lässt sich eine Gesellschaft gegen Gewalt von innen und außen nur verteidigen durch ein soziales Gemeinwesen, in dem die Gleichberechtigung aller Glieder, Solidarität und Gerechtigkeit walten – und Menschen gestärkt (nicht klein gemacht) werden. Zur Friedenstheologie gehören auch all jene Texte, die es *innerhalb* der Bibel angehen, Gewaltszenarien abzumildern, umzudeuten oder durch Gegenbilder zu kritisieren. Hüten sollten wir uns jedoch vor unsachgemäßen Idealisierungen, etwa hinsichtlich der deuteronomistischen ‚Kriegsgesetze'[169], ebenso vor allen apologetischen Beschwichtigungen und ‚Fortschrittshypothesen', die nur vor Zirkeln frommer Bibelleser ‚standhalten'. Die rabbinische Theologie eröffnet eine große Freiheit und Pluralität bei der *Bibelauslegung*, doch sie sieht selbstredend keine Streichungen im kanonischen Text vor.[170] Die Bibel ist

---

[167] SCHAIK/MICHEL 2024, S. 215-216.

[168] Mir erscheint es aber wünschenswert, in der Bibelarbeit viel stärker als bisher auch altorientalische ‚Friedenstexte' mit einzubeziehen, die nicht aus Israel kommen. Einige Hinweise hierfür sind zu finden in BAMMEL 1957 und OTTO 1999.

[169] Beispiele: Einer Stadt, die man *tributpflichtig* machen – also ausbeuten will, wird man zunächst schon aus purem ökonomischen Interesse eine ‚friedliche Unterwerfung' anbieten (5. Mose 20,10-13). – Ein gewisser Schutz von Frauen der feindlichen bzw. angegriffenen Kollektive (5. Mose 21,10-14) scheint zumindest kein Alleinstellungsmerkmal der biblischen Bestimmungen zu sein: „Ein Vasallenvertrag der Hethiter etwa untersagte sexuelle Gewalt gegen Frauen. Das findet Eingang in die Bibel und belegt damit die Dringlichkeit" (MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024, S. 270-271).

[170] Siehe LEVINSON 1987; BERNFELD 2025; BÜRGER 2026.

erschütternder Spiegel einer Kriegswelt des ersten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung und enthält – wie wir sehen konnten – selbst ein Übermaß an kriegstheologischer Ideologie. Uns begegnen die Todeskulte, Leiden und Zerstörungen im Gefolge der staatlichen Gewaltkomplexe seit der Bronzezeit. Nur deshalb können wir auch die *Friedenskunde* im ‚Buch der Bücher' in ihrer ganzen Dringlichkeit aufnehmen bzw. verstehen. Der von keinem ‚Pazifisten' zensierte Kanon ist wirklich ein Glücksfall! Kein Jota wollen wir herausschneiden aus den ‚gewalthaltigen Anteilen', auch wenn eifrige Zeitgenossen möglicherweise schon bald ein ‚Canceln' der Bibel einfordern – was keineswegs außerhalb aller Wahrscheinlichkeit liegt.

Die Botschaft der Propheten | Bis heute haben vor allem die Propheten Israels[171] auf der ganzen Erde das Wissen verbreitet, dass die menschliche Einrichtung des ‚Krieges' kein ewiges Institut ist und im Kreis von Vereinten Nationen nicht mehr Bestand haben kann. „Ein *Hosea* trägt als erster in der Reihe der Propheten das Gottesbild: ‚Güte und Liebe' in seiner Brust. […] Aber da Hosea sich wieder umsieht, in's grelle Tageslicht der weltpolitischen Lage seiner Zeit, – kommt ein ganz anderes Jahwe-Bild auf ihn zu, das eines unheimlich-vernichtenden Zornes: ‚mein Zorn ist entbrannt – meinen Zorn will ich ausschütten' – ‚keine Liebe mehr erweisen' – ‚kein Mitleid mehr kennen' – ‚das Schwert soll gegen ihre Städte gezückt werden, deren Riegel vernichten, deren Burgen verzehren' – und noch Schrecklicheres geschehen: ‚die zarten Kinder sollen zerschmettert, die Schwangeren aufgeschlitzt werden'. Da gerät dem Propheten alles, was ihm noch festgestanden, ins Wanken: Israels Auserwähltheit – ist doch Israel als ein Lo-Ruhama (Nichtgeliebt) und Lo-Ammi (Nichtmeinvolk) der Vernichtung preisgegeben, und gottverordnete obrigkeitliche Macht und Gewalt – was hilft die noch, wenn doch ‚ein König mordet den anderen' und alle Oberhäupter sich nur treiben lassen ‚vom Strudel der Ereignisse wie ein Holzscheit auf der

[171] Vgl. auch die *Unabhängigkeitserklärung des Staates Israel* von 1948: „Der Staat Israel [...] erstrebt eine Entwicklung zum Wohle aller seiner Einwohner; er ist den Prinzipien der Freiheit, Gerechtigkeit und des Friedens gemäß der Vision der Propheten Israels verpflichtet; er lässt gleiche gesellschaftliche und politische Rechte für alle seine Bürger ohne Ansehen von Religion, Rasse oder Geschlecht gelten; er garantiert die Freiheit der Religion, des Gewissens, der Sprache, der Erziehung und der Kultur" (hier zitiert nach. SAND 2011, S. 367).

Wasserflut'? – und: Kriegführen, was hat das – schon vor Jahrtausenden ein Fragezeichen zum *totalen Krieg* – noch Sinn, wenn doch alles auf Selbstvernichtung hinausläuft?"[172] (Fritz Bammel) Jenseits der Staatslogik einer Weltunordnung des Krieges zeigen die Propheten auf, in welche Ausweglosigkeit die mit der Bronzezeit zementierte – staatsgebundene – Zivilisation der Gewalt die Menschenwelt manövriert hat. Doch so soll es nicht mehr sein: „Jeder Stiefel, der dröhnend daherstampft, / jeder Mantel, im Blut gewälzt, / wird verbrannt, wird ein Fraß des Feuers." (Jesaja 9,4). „*Auf, wir ziehen hinauf zum Berg des HERRN / und zum Haus des Gottes Jakobs. Er unterweise uns in seinen Wegen, / auf seinen Pfaden wollen wir gehen. Denn von Zion zieht Weisung aus / und das Wort des HERRN von Jerusalem. Er wird Recht schaffen zwischen vielen Völkern / und mächtige Nationen zurechtweisen bis in die Ferne. Dann werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden / und ihre Lanzen zu Winzermessern. Sie erheben nicht mehr das Schwert, Nation gegen Nation, / und sie erlernen nicht mehr den Krieg. Und ein jeder sitzt unter seinem Weinstock / und unter seinem Feigenbaum und niemand schreckt ihn auf. Ja, der Mund des HERRN der Heerscharen hat gesprochen. Auch wenn alle Völker ihren Weg gehen, / ein jedes im Namen seines Gottes, so gehen wir schon jetzt / im Namen des HERRN, unseres Gottes, / für immer und ewig.*" (Micha 4,2-5)

‚Achsenzeit' | Die Achsenzeit zwischen dem 8. und 2. Jahrhundert v. Chr., so meint Werner Bätzing mit Blick auf ein Konzept des Philosophen Karl Jaspers (1883-1969), bricht einer neuen Weltsicht die Bahn: „Die irdische Realität wird als eine Welt voller Unordnung, Ungerechtigkeit, Krieg, Unglück, Krankheit und Tod erlebt, und die jenseitige Welt stellt man sich als eine vollkommene Welt vor, die von allen diesen Unzugänglichkeiten frei ist. Während die bisherigen Religionen stets eine sehr starke lokale oder regionale Verankerung hatten … und immer nur für ein bestimmtes Gebiet oder für eine bestimmte Menschengruppe Geltung beanspruchten, tragen die neu entstehenden Religionen universalistische Züge: Sie beanspruchen eine grundsätzliche, also eine weltweite Gültigkeit, weil der Blick von einer jenseitigen Welt auf die irdische Realität die gesamte Welt erfasst und sich nicht regional begrenzen lässt. – Die meisten dieser Religionen sind monotheistische Religionen, weil

[172] BAMMEL 1957, S. 102-103. – Vgl. zum *neuen* Gottesbild: OTTO 1999, S. 152-153.

jetzt *ein* Gott für die *gesamte* Welt zuständig ist, und es neben ihm keine anderen Götter mehr geben kann. Dieser alleinige Gott ist als Repräsentant und Garant der jenseitigen Welt die Hoffnung der Menschen, dass sie den Problemen der irdischen Welt nicht auf ewig ausgeliefert sein werden, und dieser Gott wird ein persönlich handelnder Gott vorgestellt, weil nur ein solcher Gott den Menschen Hoffnung geben kann. – Auf diese Weise wird die jenseitige Welt zur idealen und vollkommenen Wirklichkeit erklärt, an der die diesseitige Realität gemessen und bewertet wird […] Die konkrete Realität oder die bestehende Gesellschaft wird im Vergleich zur jenseitige Welt immer deutlicher als unvollkommen wahrgenommen, und sie bedarf immer dringender nicht nur einer Veränderung, sondern einer Erlösung. Auf diese Weise kann der Gottkönig erstmals kritisiert werden, weil auch er jetzt der Rechenschaftspflicht gegenüber der jenseitigen Ordnung unterliegt. Letztlich aber verliert er dadurch seine göttliche Position, weil er sich wie alle Menschen auch an den Maßstäben der jenseitigen Welt messen lassen muss."[173] Die schon gewürdigte Botschaft der Propheten Israels ist hier ebenso zu nennen wie jene Erleuchtung des Buddha, die mit einer Einsicht in die Verbundenheit aller Lebewesen und dem Erwachen eines universellen Mitgefühls einhergeht. Verstanden wird von allen Opfern der im Maßstab der Menschheitsgeschichte jungen Staatskomplexe auch das Werk Tao-te-King des chinesischen Weisen Laotse: *„Wer das Tao anwendet, um die Führer zu leiten, / Gebraucht keine gewaltsamen Strategien gegenüber der Welt. / Dergleichen schlüge nur auf ihn zurück. / Wo einst Armeen standen, sprießt jetzt Dornengestrüpp. / Großem Kriegsvolk folgen immer Hungerjahre. / Wer seine Sache versteht, / Lässt im Sieg ab vom Sieg."*[174] – Ob die neuere Kritik[175] an der Betrachtung des 1. Jahrtausends v. Chr. im Werk von Karl Jaspers stichhaltig ist, müssen wir hier nicht klären. Bedeutsam bleibt für unseren Zusammenhang, dass sich in jenem Zeitraum, in dem auch die Hebräische Bibel entstanden ist, Vorstellungen den Weg bahnen, die mit den Dogmen der militarisierten *Zivilisation von Gottkönigen und Staatsgöttern* nicht übereinkommen. Ein Standort jenseits der ideologischen

[173] BÄTZING 2023, S. 212.
[174] Hier zitiert nach MULACK 2016, S. 322.
[175] https://www.spektrum.de/news/achsenzeit-die-erfundene-epoche/2058249

‚Donnerkuppel' von staatlichen Machtkomplexen wird eingenommen.[176] Wertschätzung erfährt nicht das ganz ‚normale' Wahngebilde der Mächtigen, sondern die Befähigung zu (selbst-)kritischer Reflexion und Selbstbescheidung (Weisheit versus Machtinstinkt). Das Ringen um eine mögliche Schönheit, Gleichberechtigung und Güte aller Mitglieder unserer Gattung zeigt an, dass ein ursprüngliches Wissen um das Menschsein außerhalb der Zwangsanstalten von ‚Drachentötern' wieder freigelegt werden kann. Dem *‚Machen'*-Diktat der allein von Männern beherrschten Siegerkultur werden *geburtliche* und *hörende* Weisen des Lebens gegenübergestellt. Die Kritik der institutionalisierten Totmach- und Besitzkomplexe kommt aus jener Grundhaltung, die Erich Fromm ‚Biophilie' nennt. Als ‚Held' gilt wieder, wer dem Leben dient statt es zu zerstören …

7. Kein ‚Demiurg', sondern ein ‚Liebhaber des Lebens'

Wenig hilfreich erscheint mir im Zusammenhang mit biblischen ‚Gewalt- und Kriegstexten' das nebulöse Reden von einer ‚dunklen Seite Gottes'. Soll am Ende offen bleiben, ob die auf einen ‚Gott' projizierte Gewalttätigkeit der spätesten Zivilisationsstufe des ‚Homo sapiens' nicht vielleicht doch auch zum ‚Innersten' des Allerhöch-

[176] HABERMAS 2019, S. 295 meint: „Die Entwertung der mythischen Denkform geht auf die Lehren intellektueller Eliten zurück, die ihrerseits auf Krisenerfahrungen reagieren. Die Kritik spiegelt sich in dem Aufruf zu moralischer Umkehr und in dem Sündenbekenntnis, welche wortgewaltige jüdische Propheten in ihren Bußpredigten einklagen; in der Erschütterung des Siddharta Gautama beim Anblick des Elends, der Gewalt und des Blutvergießens, die den jungen Prinzen nach seinen vier legendären Ausfahrten zur Konversion bewegen; in der Rastlosigkeit des Konfuzius und anderer chinesischer Philosophen, die im Bewusstsein, dass die Menschheit ‚ihren Weg verloren' hat, von Hof zu Hof ziehen, um Herrscher und Heerführer über ihre radikalen Lesarten des politischen Ethos aufzuklären; schließlich in der asketischen Strenge der pythagoreischen Bruderschaften sowie im politischen, vor allem gesetzgeberischen und pädagogischen Engagement der Vorsokratiker. Diese Reaktionen lassen auf ähnliche Erfahrungen und Motive schließen. Sosehr sich die Weisheitslehren, Prophetien, Offenbarungen und Philosophien in ihrem Inhalt unterscheiden, so sehr gleichen sie sich in ihrer kritischen Distanz zu allem Bestehenden."

sten gehört? Sehr geistreich könnten wir spekulieren über eine verborgene, verhüllte Gottheit, die irgendwie sogar das ‚Böse' in sich birgt.[177] Von einem grundlegenden Vertrauen (Angenommensein), das allein die Gewalt zu überwinden vermag, bräuchten wir bei einer solchen Option in der Theologie aber nicht mehr zu reden … denn es bliebe ja alles, selbst das Abgründigste möglich – auch die Variante eines Schachspieler-Gottes, der sich – wie die ‚Apophis-Schlange des Nichts' es im Garten Eden den ersten Menschen suggeriert (Genesis 3) – nicht in die Karten schauen lässt, insgeheim womöglich nichts Gutes im Schilde führt und mit uns Menschlein, den kleinen Figürchen auf seinem Spielbrett, je nach Laune macht bzw. machen kann, was er will.

Die Gefahr einer Verniedlichung der Religion – auf das Format eines oberflächlichen ‚Seid nett zueinander!' – ist auf einem ganz anderen Schauplatz angesiedelt als es die Apologeten von Kriegergottheiten und angeblich gottwohlgefälliger Kriegsgewalt vermuten. Als höchstes ‚Sein' oder ‚Seins-Prinzip' wollen Philosophen, Scholastiker und Staatstheologen Gott ansprechen. Doch was sollte ein gespenstisches *‚Sein an sich'* (ens a se; das Durchsichselbstseiende) den vom „Miserere"[178] heimgesuchten Menschen angehen? Seit dem Verlust der Fraglosigkeit des Lebens im Paradies gibt es für uns wirklich nur eine einzige Frage, die allein Gott beantworten kann,

---

[177] Vgl. dem gegenüber den Hinweis bei SCHAIK/MICHEL 2024, S. 312-313: „Für die Stoiker … steht außer Frage, dass sich die Götter untadelig verhalten. ‚Die Götter sind mit allen Tugenden begabt und ohne einen Hauch des Bösen', sagt Kleanthes (ca. 331-232 v. Chr.)." Ergänzend auch folgende Ausführungen von Raymund Schwager: *„Das hellenistische Judentum hat die Vorstellung vom unwandelbaren und leidenschaftslosen Gott, der keinen Neid kennt, stark aufgegriffen. Im Buch der Weisheit wird deshalb das Übel in der Welt und der Tod ganz dem Neid des Teufels zugeschrieben* (*Weish* 2,24). *Vor allem aber für Philo von Alexandrien wurde der Gedanke, Gott sei wankelmütig, zornig und ein Gefangener von Leidenschaften, völlig unerträglich. Er bemühte sich deshalb um eine durchgehende Neuinterpretation der heiligen Schriften seines Volkes, bei der er die großen geschichtlichen Ereignisse von seiner Logosspekulation her mittels der allegorischen Methode umdeutete und jeden Gedanken an einen gewalttätigen und zornigen Gott ausmerzte. In den anstößigen Texten sah er nur pädagogische Anpassungen Jahwes an ein noch unerzogenes Volk"* (hier zitiert nach: LOHFINK 1983, S. 216).

[178] In der Medizin bezeichnet das ‚Miserere' (lat. Erbarme dich!) einen lebensbedrohlichen Zustand, in dem einem Menschen der Dickdarminhalt förmlich zum Halse herauskommt!

die Frage nach dem *‚sein dürfen'*. Das aber ist eine Frage förmlich auf ‚Leben und Tod'. Ernsteres kann es nicht mehr geben. „Gott ist Liebe" (1. Joh 4,16) – diese Erfahrung taugt für keine seichte Predigt.

War nun der Gnostiker Marcion im Recht, als er im 2. Jahrhundert n. Chr. die Hebräische Bibel und alles mit ihr Harmonisierende aus dem Bibelkanon der Christen herausstreichen wollte – um nur noch einen vermeintlich durch und durch ‚guten Gott' gelten zu lassen?[179] Nein, Marcion und alle ihm nachfolgenden Verfechter einer die Bibel verunstaltenden ‚Cancel Culture' (Zensur) liegen falsch. Das haben wir im Vorangegangenen unmissverständlich dargelegt. Doch über den von Marcion als ‚bösen Weltbaumeister' verabscheuten ‚Demiurgen'[180], der die *Welt als Fremde* erschaffen hat, sollten wir reden. Zunächst liegt es nahe, ihn – durchaus im Sinne der gnostischen Suchbewegung – nicht als externen Akteur eines kosmologischen Systems zu verstehen (Archonten-Himmel etc.). Der ‚Demiurg' ist in Wirklichkeit das *‚Ich der Angst'* des Menschen, welches – hinsichtlich seines ‚sein-dürfens' zutiefst verunsichert – die Welt aus einem leidvoll-dunklen Inneren heraus als eine Fremde konstruiert und wahrnimmt.[181] Wir selbst können unter dem Vorzeichen der Nichtannahme – als Ungeliebte – der ‚böse Weltbaumeister' sein, der sich in eine unheilvolle Paranoia verstrickt und von einer möglichen Beheimatung nicht einmal mehr etwas erahnt. Eingedenk einer so qualvollen Weltwahrnehmung und Weltkonstruktion der Verlorenen geht es jeder glaubwürdigen ‚Gnosis' nicht um die *Erkenntnis* irgendwelcher ‚wahren Weltsysteme', sondern um folgende *Erfahrung*: „Von allem Anfang an war es da; wir haben es gehört und mit eigenen Augen gesehen, wir haben es angeschaut und mit unseren Händen berührt – das Wort des Lebens" (1. Johannesbrief 1,1). Solche *erfahrene* Annahme – ein Licht, in dem es „keine Finsternis gibt" (1. Joh 1,5) – ist keine Neuheit des christlichen Testa-

---

[179] Ob die diesbezüglichen Berichte des Irenäus von Lyon über Marcion überhaupt zuverlässig sind, wollen wir hier nicht untersuchen.

[180] Die negative *gnostische* Auffassung des ‚Demiurgen' (böser Schöpfer, Werkmeister), eine durchgreifende Umdeutung, stimmt nicht mit der *älteren platonischen* Sicht (‚neutrale', jedenfalls nicht böse Schöpfungsinstanz) überein!

[181] In tiefenpsychologischer Sicht sind selbstredend sehr unterschiedliche Formen einer *‚Konstruktion der Welt als Fremde'* vorstellbar (auch unter Heranziehung von ‚Gnostiker'-Texten), was wir hier jedoch nicht weiter beleuchten können.

ments. ‚Erkenntnis Gottes' lässt sich in der Hebräischen Bibel vom erfahrenen Heil der Befreiung gar nicht loslösen. Später bezeugt dann ein hellenistisch geprägter jüdischer Beter im ‚Buch der Weisheit': „Gott hat den Tod nicht gemacht und hat kein Gefallen am Untergang der Lebenden … Du hast mit allen Erbarmen … Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von dem, was du gemacht hast … du *Liebhaber des Lebens*." (Weisheit 1,13 und 11,23-26)[182] Wo Leben als reines Geschenk – ohne ‚Warum', Bedingung oder Tribut – zur Sprache kommt, sind wir dem unaussprechlichen Namen Gottes auf der Spur.

Doch auch mit Blick auf die weltanschauliche ‚institutionelle Theologie', die sich nicht dem Einzelnen, sondern dem öffentlichen Raum zuwendet, sollten wir fragen, wer dieser ‚böse Demiurg' denn eigentlich ist. Die Antwort dürfte nach unserem Durchgang nicht schwerfallen. Die seit der Bronzezeit fest installierte ‚*Staatsgottheit*' – ein ‚Herr des Krieges' (→Abschnitt 3) – ist jener dunkle ‚Weltbaumeister' bzw. ‚Weltkonstrukteur', der die Menschenwelt zivilisatorisch in eine Fremde sondergleichen und einen Ort des Traurigkeit verwandelt. In der Welt der ‚Staatsgottheit(en)'[183] können wir Menschen weder heimisch werden, noch eine Zukunft erlangen. Denn ihre Grundstrukturen sind erbaut auf Aneignung, Beherrschung

[182] Das in griechischer Sprache abgefasste ‚Buch der Weisheit', von einem Teil der Christenheit den Spätschriften des Alten Testamentes zugesellt, hat keine Aufnahme in den Bibel-Kanon des rabbinischen Judentums gefunden. Über die von der institutionellen Theologie verschiedenen Schriften in der Hebräischen Bibel, denen das ‚Buch der Weisheit' nahesteht, schreiben SCHAIK/MICHEL 2024, S. 317-318: *„In den Ketuvim finden wir … Texte, in die sich Menschen versenken, in denen sie finden, was man heute als ‚Spiritualität' bezeichnet. Auch entdecken wir hier weisheitliche Literatur, wie sie in Ägypten oder Mesopotamien gepflegt wurde. Geschrieben sind diese Stücke in der Regel relativ spät, erst in persisch-hellenistischer Zeit, also zwischen dem 5. und dem 2. vorchristlichen Jahrhundert. … Durchweg von hoher literarischer Qualität, sind manche voller Poesie; sie alle zeugen vom intensiven Kulturaustausch. ‚Hier weitet sich das Gottesbild von einem von einer kleinen Gruppe beanspruchten Retter und Kämpfer hin zu einer universalen Gottheit, die sich in der ganzen Schöpfung zeigt', sagt der Bibelwissenschaftler Thomas Staubli. Das ‚Vertrauen auf die gerechte Führung durch Gott' in einer ‚oftmals bedrohlich erscheinenden Welt' zieht sich wie ein roter Faden durch die Seiten der Ketuvim."* Vgl. auch ebd., S. 323. 328-329.

[183] ‚Staatsgötter' können uns vieles sagen (‚Du bist ein Wurm', ‚Du bist schlecht', ‚Du musst mir untertan sein', ‚Du musst in den Krieg ziehen', ‚Du musst töten' …), aber das *eine* Wort, aus dem allein wir leben, können sie nicht sprechen.

und Kriegsgewalt. Raum zum Atmen – wie von selbst – gibt es in ihr nicht. Die höchste Instanz der Staatsreligion ist eben – wie wir in der Gegenwart auf erschreckende Weise sehen können – kein „Liebhaber des Lebens", sondern ein *Meister des Todes und der Todesindustrien*, der mit unermesslichen Investitionen sogar solche Waffen bereitstellt, die eine Totalvernichtung des Lebens auf der Erde ins Werk setzen können.

Diesem schändlichen ‚Demiurgen', der jedweden Gedanken an künftige Generationen zu einer bitteren Angelegenheit werden lässt, darf keiner der Menschen – am allerwenigsten eine/r der Frommen – Weihrauch und Gehorsam zukommen lassen. Möglich ist nur eine Antwort, wie sie ehedem Rabbiner Max Dienemann (1875-1939) gegeben hat: „Wie kommt man dazu, diesen Jammer der Menschheit [den Krieg, pb] mit *Gott* in Verbindung zu bringen? *Unser* ist die Tat, an allem, was heut die Menschheit quält, sind wir schuld. Er hat uns ein Gebot des Friedens gegeben, er hat uns den Hass verabscheuen heißen, er hat das Begehren nach fremdem Gut als Sünde erklärt, er hat durch den Mund seiner Propheten das Ideal des Völkerfriedens uns gekündet; wenn es jetzt scheinen will, dass all dies Lügen gestraft würde, *unser* ist die Schuld. Es geht nicht an, dass wir Gott anklagen, weil wir in einem Geschehen keinen Sinn finden, das aus uns und unserm Entschluss und der Lebensform, in die wir uns eingesponnen hatten, fließt. Weil wir die Welt ihren Gang gehen ließen und uns in sündhafter Lässigkeit in unser Leben einspannen, weil die Menschen dem Hetzen der Hassprediger widerspruchslos zugeschaut haben, weil die Völker nicht rastlos auf Frieden gesonnen, darum ist all dies Unglück gekommen, *was klagen wir Gott an*? … Es wird uns so Ziel und Erfüllung der Religion, im Bewusstsein der Pflicht, die unsere Gottesebenbildlichkeit uns auferlegt, mit aller Kraft dafür zu sorgen, dass die Menschen nicht Gottes Namen schänden, indem sie Hass predigen, anstatt für Gerechtigkeit unter den Menschen und Völkern zu wirken."[184] Solches vermögen die Frommen, da sie im Innersten von der demiurgischen Staatsgottheit befreit sind.

[184] Aus dem Gemeindeblatt der jüdischen Gemeinde zu Berlin, 7. Juli 1916 – hier zitiert nach: BÜRGER 2026, S. 162.

[Illustrationsseite]

ANHANG

Kleine Zeittafel

Geschichte des Lebens auf dem Planeten Erde

Vor ca. 4 Milliarden Jahren:	Erstes Leben (Bakterien seit 3,5 Milliarden Jahren)
Vor 2,5 Milliarden Jahren:	Cyanobakterien mit Photosynthese
Vor ca. 1 Milliarden Jahre:	photosynthetisch aktive Mehrzeller
Vor ca. 500 Millionen Jahren:	‚Urformen aller heute noch lebenden Tierstämme' tauchen auf (Kambrium)
Seit ca. 300 Millionen Jahren:	Entwicklung der Säugetiere (zunächst nachtaktiv)
Vor 65 Millionen Jahren:	Ende der Saurier; Säugetiere können jetzt den Tagraum betreten
Vor ca. 7 Millionen Jahren:	Scheideweg unter den Primaten, der in einer Linie hin zu unserer Spezies (Mensch) führt
Vor 3,6 Millionen Jahren:	Spuren aufrecht gehender ‚Vormenschen' (Australopithecus?)
Vor ca. 3 Millionen Jahren:	(Stein-)Werkzeugherstellung der neuen Gattung ‚homo'
Vor ca. 2 Millionen Jahren:	homo erectus; Feuergebrauch
Seit ca. 300.000 Jahren:	homo sapiens, wie er uns bekannt ist.

„Zivilisation" – späte kulturelle Evolution des Menschen

Vor ca. 12 Jahrtausenden:	Einsetzen der Prozesse von Sesshaftwerdung und landwirtschaftlicher Transformation (nicht deckungsgleich)
Vor ca. 6 Jahrtausenden:	Erste Stadtstaaten in Mesopotamien
Vor ca. 5,5 Jahrtausenden:	Erfindung der Schrift (s. Keilschrift in Uruk); das Programm ‚Krieg' wird ff Grundsäule der auf Herrschaft, Besitz & Raub basierenden Staatsmatrix
In Vorderasien bereits:	Beginn der Bronzezeit (Bedeutung für Geräteherstellung, bes. Waffen)

Vor 4,3 Jahrtausenden (ff):	Großreich Akkad; Beginn d. Blütezeit
(2300 vor Chr.)	Babylons; Assyrer (archäologische Spuren am mittleren Tigris)
Vor ca. 3200 Jahren:	Beginn der Eisenzeit im Nahen Osten
(1200 vor Chr.)	(neue Stufe der Waffenproduktion).

Biblische Zeiten – Geschichte Israels

1550 – 1000 vor Chr.	*Vorgeschichte Israels*. Zeit der vorstaatlichen Stammesgesellschaften; angenommene ‚Landnahme' (13./12. Jh.)
ca. 1400 vor Chr.	Ägypten: Beleg für den Gottesnamen ‚JHWH' (Kontext: Nomadengruppe, unter Amenophis III.)
1219 vor Chr.	Israel-Stele des Merenptah (Ägypten): Name einer Volksgruppe in Palästina
ca. 1000 – 926 vor Chr.	*Frühgeschichte Israels*. Einsetzen der staatlich verfassten Gesellschaften (Saul – David – Salomo)
926 – 722 vor Chr.	*Königreiche Juda* (Südreich, Jerusalem) *und Israel* (Nordreich)
9. Jahrhundert vor Chr.	Mēša'-Stele: 7000 Menschen in Israel wurden Opfer einer ‚Vernichtungsweihe' für Moabs Staatsgottheit
8. – 7. Jahrhundert vor Chr.	Beginn der theologischen Buch-Produktion in Israel und Juda
722 vor Chr.	Eroberung Samarias durch die *Assyrer*: Ende des Nordreichs Israel
701 vor Chr.	Belagerung Jerusalems (Südreich) durch den Assyrerkönig Sanherib
7. Jahrhundert vor Chr.	(Annahme). Eine deuteronomistische Theologenschule redigiert ‚Landnahmetexte' extrem kriegerisch, ggfs. mit assyrischen Vorlagen; u. a. *Bann* = radikale Ausrottung (Propaganda gegen den Synkretismus und für den eigenen Gott, der größer ist als der assyrische)
626 – 539 vor Chr.	*Babylonische Zeit*
622 vor Chr.	„Kultreform" des Königs Joschija (639-609) von Juda: ‚Neuentdeckung' des Bundesbuches; Kultzentralisierung; Reinigung von ‚Fremdkulten' (so: 2. Buch der Könige, Kap. 22-23)

598/597 vor Chr.	Erste Einnahme Jerusalems durch die Babylonier (ein Teil der Oberschicht muss bereits ins Exil)
587/586 vor Chr.	Eroberung Jerusalems durch Babylons Militär (auch Zerstörung des ‚Salomonischen Tempels'; Exilzeit)
539 – 333 vor Chr.	*Persische Zeit*
539 v. Chr.	Erlass des Perserkönigs Kyros II (s. Buch Esra: Erlaubnis zur Rückkehr aus dem babylonischen Exil; Anweisung zum Tempelneubau)
520 – 515 vor Chr.	Wiederaufbau und Einweihung des Tempels (viel später – ab 21 vor Chr. unter Herodes, dem Klientelkönig Roms – grundlegend umgestaltet)
ca. 445 – 433 vor Chr.	Nehemia: Statthalter von Juda
333/300 – 63 vor Chr.	*Hellenistische Zeit*
Ab ca. 250 vor Chr.	Die Thora wird in Alexandria ins Griechische übersetzt
168 vor Chr.	Religionsedikt des Seleukidenkönigs Antiochus IV. (Verbot der jüdischen Religion)
167 – 164 vor Chr.	*Makkabäeraufstand;* Tempelweihe
163 – 63 v. Chr.	Makkabäer und Hasmonäer
63 vor Chr. – 135 nach Chr.	*Palästina unter römischer Herrschaft*
66 – 73 nach Chr.	Jüdischer Krieg (im Jahr 70 n. Chr.: Zerstörung des ‚zweiten Tempels' zu Jerusalem / Ende des Priesterkultes)
ca. 100 nach Chr.	Hebräische Bibel: anerkannt ist ein dreiteiliger Kanon aus: Thora, Propheten und Schriften
132 – 135 nach Chr.	Bar-Kochba-Aufstand gegen die Römer (er endet mit Tod oder Versklavung eines Großteils der jüdischen Bevölkerung).
Seit dem 1. Jahrhundert n.Chr.	Maßgeblich wird für zwei Jahrtausende das ‚rabbinische Judentum', welches die Hebräische Bibel unter z. T. starken ‚pazifistischen Neigungen' auslegt.

Bibelstellen zu Gewalt und Kriegstheologie

Textbeispiele[1]

EXODUS (2. BUCH MOSE)

Exodus (2. Mose) 7,17-18 (*aus den Plagen für die Ägypter*) | 17So spricht der HERR: Daran sollst du erkennen, dass ich der HERR bin: Mit dem Stab in meiner Hand schlage ich auf das Wasser im Nil und es wird sich in Blut verwandeln. 18Die Fische im Nil werden sterben und der Nil wird stinken, sodass sich die Ägypter davor ekeln, Nilwasser zu trinken. […]

Exodus (2. Mose) 11,4-8 (*Tod allen Erstgeborenen*) | 4Mose sagte: So spricht der HERR: Um Mitternacht will ich mitten durch Ägypten gehen. 5Dann wird jeder Erstgeborene im Land Ägypten sterben, vom Erstgeborenen des Pharao, der auf dem Thron sitzt, bis zum Erstgeborenen der Magd an der Handmühle und alle Erstgeburt vom Vieh. 6Geschrei wird sich im ganzen Land Ägypten erheben, so groß, wie es keines je gegeben hat oder geben wird. 7Doch gegen keinen der Israeliten wird auch nur ein Hund die Zähne fletschen, weder gegen Mensch noch Vieh; denn ihr sollt wissen, dass der HERR zwischen Ägypten und Israel einen Unterschied macht. 8Dann werden alle deine Diener hier zu mir herabsteigen, sich vor mir niederwerfen und sagen: Zieht doch fort, du und das ganze Volk, das du anführst. Danach werde ich fortziehen.

Exodus (2. Mose) 12,29-30 (*kein Haus ohne Toten*) | 29Es war Mitternacht, als der HERR alle Erstgeburt im Land Ägypten erschlug, vom Erstgeborenen des Pharao, der auf dem Thron saß, bis zum Erstgeborenen des Gefangenen im Kerker und alle Erstgeburt beim Vieh. 30Da standen der Pharao, alle seine Diener und alle Ägypter noch in der Nacht auf und großes Wehgeschrei erhob sich bei den Ägyptern; denn es gab kein Haus, in dem nicht ein Toter war.

Exodus (2. Mose) 14,27-28 (*die ägyptische Streitmacht ertrinkt*) | 27Mose streckte seine Hand über das Meer und gegen Morgen flutete das Meer an seinen alten Platz zurück, während die Ägypter auf der Flucht ihm entgegenliefen. So trieb der HERR die Ägypter mitten ins Meer. 28Das Wasser kehrte zurück und bedeckte Wagen und Reiter, die ganze Streitmacht des Pharao, die den Israeliten ins Meer nachgezogen war. Nicht ein Einziger von ihnen blieb übrig.

Exodus (2. Mose) 15,3-7 (*Jahwe ist ein Kriegsmann*) | 3Der HERR ist ein Krieger, / HERR ist sein Name. – 4Pharaos Wagen und seine Streitmacht warf er ins Meer. / Seine besten Vorkämpfer versanken im Roten Meer. – 5Fluten deckten

[1] Textzitate nach: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe 2016 | https://www.die-bibel.de

sie zu, / sie sanken in die Tiefe wie Steine. – 6Deine Rechte, HERR, ist herrlich
an Stärke; / deine Rechte, HERR, zerschmettert den Feind. – 7In deiner erhabe-
nen Größe / wirfst du die Gegner zu Boden. / Du sendest deinen Zorn; / er frisst
sie wie Stoppeln.

Exodus (2. Mose) 17,8-16 (***Erster Krieg gegen die Amalekiter***) | 8Und Amalek
kam und suchte in Refidim den Kampf mit Israel. 9Da sagte Mose zu Josua:
Wähl uns Männer aus und zieh in den Kampf gegen Amalek! Ich selbst werde
mich morgen mit dem Gottesstab in meiner Hand auf den Gipfel des Hügels
stellen. 10Josua tat, was ihm Mose aufgetragen hatte, und kämpfte gegen
Amalek, während Mose, Aaron und Hur auf den Gipfel des Hügels stiegen.
11Solange Mose seine Hand erhoben hielt, war Israel stärker; sooft er aber die
Hand sinken ließ, war Amalek stärker. 12Als dem Mose die Hände schwer wur-
den, holten sie einen Steinbrocken, schoben den unter ihn und er setzte sich
darauf. Aaron und Hur stützten seine Arme, der eine rechts, der andere links,
sodass seine Hände erhoben blieben, bis die Sonne unterging. 13So schwächte
Josua Amalek und sein Heer mit scharfem Schwert. 14Da sprach der HERR zu
Mose: Schreibe das zum Gedächtnis in ein Buch und präge es Josua ein! Denn
ich will die Erinnerung an Amalek unter dem Himmel austilgen. 15Mose baute
einen Altar und gab ihm den Namen: Der HERR ist mein Feldzeichen. 16Er sagte:
Die Hand an des HERRN Feldzeichen! Krieg ist zwischen dem HERRN und
Amalek von Generation zu Generation.

Exodus (2. Mose) 32,26-29 (***Vernichtung der zum Götzendienst abgefallenen
Israeliten durch Nahestehende***) | 26Mose trat in das Lagertor und sagte: Wer für
den HERRN ist, her zu mir! Da sammelten sich alle Leviten um ihn. 27Er sagte
zu ihnen: So spricht der HERR, der Gott Israels: Jeder lege sein Schwert an.
Zieht durch das Lager von Tor zu Tor! Jeder erschlage seinen Bruder, seinen
Freund, seinen Nachbarn. 28Die Leviten taten, was Mose gesagt hatte. Vom
Volk fielen an jenem Tag gegen dreitausend Mann. 29Dann sagte Mose: Füllt
heute eure Hände für den HERRN! Denn jeder ist gegen seinen Sohn und seinen
Bruder vorgegangen, damit Segen auf euch komme. [Vgl. Exodus Kap. 32-34]

LEVITIKUS (3. BUCH MOSE)

Levitikus (3. Mose) 26,21-25 (***Strafe für Bruch der Bundestreue***) | 21Wenn ihr
mir feindlich begegnet und nicht auf mich hören wollt, werde ich noch weitere
Schläge über euch kommen lassen, siebenfach, wie es euren Sünden entspricht.
22Ich lasse auf euch die wilden Tiere los, die euer Land entvölkern, euer Vieh
vernichten und euch an Zahl so verringern, dass eure Wege veröden. 23Wenn
ihr euch dadurch noch nicht warnen lasst und mir weiterhin feindlich begegnet,
24begegne auch ich euch feindlich und schlage auch ich euch siebenfach für
eure Sünden. 25Ich lasse über euch das Schwert kommen, das Rache für den
Bund nehmen wird. Zieht ihr euch in eure Städte zurück, so sende ich die Pest
in eure Mitte und ihr geratet in Feindeshand.

Numeri (4. Mose) 21,1-3 (*Bann*) | 1Als der Kanaanäer, der König von Arad, der im Negeb wohnte, hörte, dass Israel auf dem Weg von Atarim heranzog, griff er die Israeliten an und machte Gefangene. 2Da gelobte Israel dem HERRN: Wenn du mir dieses Volk in meine Hand gibst, dann vollziehe ich den Bann an ihren Städten. 3Der HERR hörte auf Israel und gab die Kanaaniter in seine Hand. Israel vollzog an ihnen und an ihren Städten den Bann [חרם; ***ḥerem*** – auch: ‚Vernichtungsweihe']. Daher nannte man den Ort Horma, Bannung.

Numeri (4. Mose) 24,8 (*Befreiergott und Feinde*) | Ja, Gott hat ihn [Israel] aus Ägypten herausgeführt. / Er hat Hörner wie ein Wildstier. / Er frisst die Nationen, die ihm Feind sind, / er zermalmt ihre Knochen und zerbricht ihre Pfeile.

Numeri (4. Mose) 31,1-24 (*Vernichtung der feindlichen Midianiter*) | 1Der HERR sprach zu Mose: 2Nimm für die Israeliten Rache an den Midianitern! Danach wirst du mit deinen Vorfahren vereint werden. 3Da redete Mose zum Volk und sagte: Rüstet einen Teil eurer Männer für das Heer! Sie sollen über Midian herfallen, um die Rache des HERRN an Midian zu vollziehen. 4Aus jedem Stamm Israels sollt ihr tausend Mann zum Heer abstellen. – 5Man hob also aus den Tausendschaften Israels je Stamm tausend Mann aus, im Ganzen zwölftausend zum Heer gerüstete Männer. 6Mose schickte die tausend Mann je Stamm zum Heer, zusammen mit dem Priester Pinhas, dem Sohn Eleasars, der die heiligen Geräte und die schallenden Trompeten mitnahm. – 7Sie zogen gegen Midian zu Feld, wie der HERR es Mose geboten hatte, und brachten alle männlichen Personen um. 8Neben den anderen, die sie erschlugen, brachten sie auch die Könige von Midian um: Ewi, Rekem, Zur, Hur und Reba, die fünf Könige von Midian. Auch Bileam, den Sohn Beors, brachten sie mit dem Schwert um. 9Die Frauen von Midian und deren kleine Kinder nahmen die Israeliten als Gefangene mit. All ihr Vieh und ihr Besitz und ihre Habe plünderten sie. 10Alle Städte im Siedlungsgebiet der Midianiter und ihre Zeltdörfer brannten sie nieder. 11Alle Menschen und das ganze Vieh, das sie erbeutet und geraubt hatten, nahmen sie mit. – 12Sie brachten die Gefangenen, das Geraubte und die Beute zu Mose, zum Priester Eleasar und zur Gemeinde der Israeliten in das Lager in den Steppen von Moab am Jordan bei Jericho. 13Als Mose, der Priester Eleasar und alle Anführer der Gemeinde ihnen aus dem Lager heraus entgegengingen, 14geriet Mose in Zorn über die Befehlshaber des Heeres, die Hauptleute der Tausendschaften und die Hauptleute der Hundertschaften, die von dem Kriegszug zurückkamen. – 15Und Mose sagte zu ihnen: Warum habt ihr alle Frauen am Leben gelassen? 16Siehe, sie haben in der Sache mit Pegor auf den Rat Bileams den Israeliten Anlass gegeben, dem HERRN untreu zu werden, sodass die Plage über die Gemeinde des HERRN kam. 17Nun bringt alle kleinen Knaben um und tötet ebenso alle Frauen, die schon mit einem Mann geschlafen haben! 18Aber alle Mädchen, die noch nicht mit einem Mann geschlafen haben, lasst für euch am Leben! 19Schlagt aber für sieben Tage eure Zelte außerhalb des Lagers auf! Jeder von euch, der einen Menschen umgebracht hat, und jeder, der einen Erschlagenen berührt hat, muss sich am dritten und am siebten Tag der

Entsündigung unterziehen, ihr selbst wie eure Gefangenen. 20Auch alle Kleidungsstücke, alle Lederwaren, alle Erzeugnisse aus Ziegenhaaren und alle Holzgeräte müsst ihr entsündigen. – 21Der Priester Eleasar sagte zu den Männern des Heeres, die von dem Kriegszug zurückgekehrt waren: Das ist Satzung in der Weisung, die der HERR dem Mose geboten hat: 22Nur das Gold, das Silber, das Kupfer, das Eisen, das Zinn und das Blei, 23alles, was Feuer nicht verbrennen kann, sollt ihr durchs Feuer ziehen, damit es rein wird. Doch es muss auch noch mit Reinigungswasser entsündigt werden. Alles aber, was im Feuer verbrennen kann, zieht durchs Wasser! 24Wascht am siebten Tag eure Kleider, dann seid ihr rein! Danach dürft ihr in das Lager kommen.

Numeri (4. Mose) 32,39 (***Ausrottung der Amoriter in Gilead***) | 39Die Söhne Machirs, des Sohnes des Manasse, zogen nach Gilead und eroberten es. Sie rotteten die Amoriter aus, die dort lebten. 40Da übergab Mose Gilead dem Machir, dem Sohn des Manasse, und er wohnte dort.

DEUTERONOMIUM (5. BUCH MOSE)

Deuteronomium (5. Mose) 2,31-36 (***Bann***) | 31Mir aber sagte der HERR: Siehe, hiermit fange ich an. Ich liefere dir Sihon und sein Land aus. Du fang an, in Besitz zu nehmen! Fang mit seinem Land an! 32Sihon rückte mit seinem ganzen Volk gegen uns aus, um bei Jahaz zu kämpfen. 33Der HERR, unser Gott, lieferte ihn uns aus. Wir schlugen ihn, seine Söhne und sein ganzes Volk. 34Damals eroberten wir alle seine Städte. Wir vollzogen an ihrer ganzen Bevölkerung den Bann, auch die Frauen samt Kindern und Alten; keinen ließen wir überleben. 35Als Beute behielten wir nur das Vieh und das, was wir in den eroberten Städten geplündert hatten. 36Von Aroër am Rand des Arnontals und von der Stadt, die im Tal liegt, bis hin nach Gilead gab es keine befestigte Stadt, deren Mauern für uns zu hoch waren. Alle hat uns der HERR, unser Gott, ausgeliefert.

Deuteronomium (5. Mose) 3,1-7 (***Vernichtungsweihen***: ***keine Überlebenden***) | 1Dann wendeten wir uns dem Weg zum Baschan zu und zogen hinauf. Og, der König des Baschan, rückte mit seinem ganzen Volk gegen uns aus, um bei Edreï zu kämpfen. 2Der HERR sagte zu mir: Fürchte ihn nicht, denn ich gebe ihn, sein ganzes Volk und sein Land in deine Hand. Tu mit ihm, was du mit Sihon getan hast, dem König der Amoriter, der in Heschbon seinen Sitz hatte! 3Und der HERR, unser Gott, gab auch Og, den König des Baschan, und sein ganzes Volk in unsere Hand. Wir schlugen ihn und ließen keinen überleben. 4Damals eroberten wir alle seine Städte. Es gab keine befestigte Stadt, die wir ihnen nicht genommen hätten: sechzig Städte, den ganzen Bezirk von Argob, das Königreich des Og im Baschan. 5Alle diese Städte waren durch hohe Mauern, Torflügel und Torbalken befestigt. Hinzu kamen die zahlreichen offenen Landstädte. 6Wir vollzogen an ihnen den Bann, wie wir es mit Sihon, dem König von Heschbon, getan hatten. Wir vollzogen den Bann an der ganzen Bevölkerung,

auch an den Frauen samt Kindern und Alten. 7Alles Vieh und das, was wir in den Städten geplündert hatten, behielten wir als Beute.

Deuteronomium (5. Mose) 7,1-6 (***sieben Völker sind auszulöschen***) | 1Wenn der HERR, dein Gott, dich in das Land geführt hat, in das du jetzt hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, wenn er dir viele Völker aus dem Weg räumt – Hetiter, Girgaschiter und Amoriter, Kanaaniter und Perisiter, Hiwiter und Jebusiter, sieben Völker, die zahlreicher und mächtiger sind als du – , 2wenn der HERR, dein Gott, sie dir ausliefert und du sie schlägst, dann sollst du an ihnen den Bann vollziehen. Du sollst keinen Vertrag mit ihnen schließen, sie nicht verschonen 3und dich nicht mit ihnen verschwägern. Deine Tochter gib nicht seinem Sohn und nimm seine Tochter nicht für deinen Sohn! 4Wenn er dein Kind verleitet, mir nicht mehr nachzufolgen, und sie dann anderen Göttern dienen, wird der Zorn des HERRN gegen euch entbrennen und wird dich unverzüglich vernichten. 5So sollt ihr gegen sie vorgehen: Ihr sollt ihre Altäre niederreißen, ihre Steinmale zerschlagen, ihre Kultpfähle umhauen und ihre Götterbilder im Feuer verbrennen. – 6Denn du bist ein Volk, das dem HERRN, deinem Gott, heilig ist. Dich hat der HERR, dein Gott, ausgewählt, damit du unter allen Völkern, die auf der Erde leben, das Volk wirst, das ihm persönlich gehört.

Deuteronomium (5. Mose) 9,1-6 (***Gott als Heerführer***) | 1Höre, Israel! Heute wirst du den Jordan überschreiten, um in das Land von Völkern, die größer und mächtiger sind als du, hineinzuziehen und ihren Besitz zu übernehmen. Du wirst in große Städte mit himmelhohen Mauern kommen, 2zu einem großen, hochgewachsenen Volk, den Anakitern – du kennst ja die Redensart und hast sie oft gehört: Wer kann den Söhnen Anaks widerstehen? 3Heute wirst du erkennen, dass der HERR, dein Gott, wie ein verzehrendes Feuer selbst vor dir hinüberzieht. Er wird sie vernichten und er wird sie dir unterwerfen, sodass du sie unverzüglich ausrotten und austilgen kannst, wie es der HERR dir zugesagt hat. 4Wenn der HERR, dein Gott, sie vor dir herjagt, sollst du nicht meinen: Ich bin im Recht, daher lässt mich der HERR in das Land hineinziehen und es in Besitz nehmen; diese Völker sind im Unrecht, daher rottet sie der HERR vor mir aus. 5Denn nicht, weil du im Recht bist und die richtige Gesinnung hast, kannst du in ihr Land hineinziehen und es in Besitz nehmen. Vielmehr rottet der HERR, dein Gott, diese Völker vor dir aus, weil sie im Unrecht sind und weil der HERR die Zusage einlösen will, die er deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob mit einem Schwur bekräftigt hat. 6Du sollst erkennen: Du bist ein hartnäckiges Volk. Daher kann dir der HERR, dein Gott, dieses prächtige Land nicht etwa aufgrund eines Rechtsanspruchs geben, damit du es in Besitz nimmst.

Deuteronomium (5. Mose) 11,22-25 (***Bundestreue und Landverheißung***) | 22Wenn ihr dieses ganze Gebot, auf das ich euch heute verpflichte, genau bewahrt und es haltet, wenn ihr den HERRN, euren Gott, liebt, auf allen seinen Wegen geht und euch an ihm festhaltet, 23dann wird der HERR alle diese Völker vor euch ausrotten und ihr werdet den Besitz von Völkern übernehmen, die größer und mächtiger sind als ihr. 24Jede Stelle, die euer Fuß berührt, soll euch gehören, von der Wüste an. Dazu soll der Libanon euer Gebiet sein, vom Strom,

dem Eufrat, bis zum Meer im Westen. 25Keiner wird eurem Angriff standhalten können. Dem ganzen Land, das ihr betretet, wird der HERR, euer Gott, Schrecken und Furcht vor euch ins Gesicht zeichnen, wie er es euch zugesagt hat.

Deuteronomium (5. Mose) 12,29-31 (***Keine Dienstbarkeit den fremden Göttern***) | 29Wenn der HERR, dein Gott, die Völker, in deren Land du hineinziehst, um ihren Besitz zu übernehmen, vor dir niedergestreckt hat, wenn du ihren Besitz übernommen hast und dort wohnst, 30dann nimm dich in Acht! Lauf nicht hinter ihnen her in die Falle, nachdem sie bei deinem Angriff vernichtet worden sind! Erkundige dich nicht nach ihren Göttern und frag nicht: Wie haben denn diese Völker ihren Göttern gedient? Ich will das Gleiche tun wie sie. 31Wenn du dem HERRN, deinem Gott, dienst, sollst du nicht das Gleiche tun wie sie; denn sie haben, wenn sie ihren Göttern dienten, alle Gräuel begangen, die der HERR hasst. Sie haben sogar ihre Söhne und Töchter im Feuer verbrannt, wenn sie ihren Göttern dienten.

Deuteronomium (5. Mose) 13,7-12 (***Hinrichtung der eigenen götzendienerischen Verwandten***) | 7Wenn dein Bruder, der dieselbe Mutter hat wie du, oder dein Sohn oder deine Tochter oder deine Frau, mit der du schläfst, oder dein Freund, den du liebst wie dich selbst, dich heimlich verführen will und sagt: Gehen wir und dienen wir anderen Göttern, die du nicht kanntest, weder du noch deine Vorfahren – 8aus den Göttern der Völker, die euch umgeben, dir nah, dir fern, überall, zwischen dem einen Ende der Erde und dem andern Ende der Erde –, 9dann sollst du nicht nachgeben und nicht auf ihn hören. Du sollst in dir kein Mitleid mit ihm aufsteigen lassen, sollst keine Nachsicht für ihn kennen und die Sache nicht vertuschen, 10sondern du sollst ihn umbringen. Wenn er hingerichtet wird, sollst du als Erster deine Hand gegen ihn erheben, dann erst das ganze Volk. 11Du sollst ihn steinigen und er soll sterben; denn er hat versucht, dich vom HERRN, deinem Gott, abzubringen, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. 12Ganz Israel soll davon hören, damit sie sich fürchten und nicht noch einmal einen solchen Frevel in deiner Mitte begehen.

Deuteronomium (5. Mose) 13,3-18 (***Bann über eigene Volksgenossen***) |3Wenn du aus einer deiner Städte, die der HERR, dein Gott, dir als Wohnort gibt, erfährst: 14Niederträchtige Menschen sind aus deiner Mitte herausgetreten und haben ihre Mitbürger vom HERRN abgebracht, indem sie sagten: Gehen wir und dienen wir anderen Göttern, die ihr bisher nicht kanntet!, 15wenn du dann durch Augenschein und Vernehmung genaue Ermittlungen angestellt hast und sich gezeigt hat: Ja, es ist wahr, der Tatbestand steht fest, dieser Gräuel ist in deiner Mitte geschehen, 16dann sollst du die Bürger dieser Stadt mit scharfem Schwert erschlagen, du sollst an der Stadt und an allem, was darin lebt, auch am Vieh, mit scharfem Schwert den Bann vollziehen. 17Alles, was du in der Stadt erbeutet hast, sollst du auf dem Marktplatz aufhäufen, dann sollst du die Stadt und die gesamte Beute als Ganzopfer für den HERRN, deinen Gott, im Feuer verbrennen. Für immer soll sie ein Schutthügel bleiben und nie wieder aufgebaut werden. 18Von dem Banngut soll nichts an deiner Hand kleben, damit der HERR von seinem glühenden Zorn ablässt und dir wieder sein Erbarmen schenkt […]

Deuteronomium (5. Mose) 20,1-9 (***Kriegsgesetze*** I) | 1Wenn du zum Kampf gegen deine Feinde ausziehst und Pferde und Wagen und ein Kriegsvolk erblickst, das zahlreicher ist als du, dann sollst du dich nicht vor ihnen fürchten; denn der HERR, dein Gott, der dich aus Ägypten heraufgeführt hat, ist bei dir. 2Wenn ihr in den Kampf zieht, soll der Priester vortreten, dem Kriegsvolk eine Ansprache halten 3und zu ihnen sagen: Höre, Israel! Ihr zieht heute in den Kampf gegen eure Feinde. Verliert nicht den Mut! Fürchtet euch nicht, geratet nicht durcheinander und weicht nicht erschreckt zurück, wenn sie angreifen. 4Denn der HERR, euer Gott, zieht mit euch, um für euch gegen eure Feinde zu kämpfen und euch zu retten. 5Dann sollen die Listenführer zum Kriegsvolk sagen: Ist unter euch einer, der ein neues Haus gebaut und noch nicht eingeweiht hat? Er trete weg und kehre zu seinem Haus zurück, damit er nicht im Kampfe fällt und ein anderer es einweiht. 6Ist unter euch einer, der einen Weinberg angelegt und noch nicht die erste Lese gehalten hat? Er trete weg und kehre nach Hause zurück, damit er nicht im Kampfe fällt und ein anderer die erste Lese hält. 7Ist unter euch einer, der sich mit einer Frau verlobt und sie noch nicht geheiratet hat? Er trete weg und kehre nach Hause zurück, damit er nicht im Kampfe fällt und ein anderer seine Frau heiratet. 8Außerdem sollen die Listenführer zum Kriegsvolk sagen: Ist unter euch einer, der sich fürchtet und keinen Mut hat? Er trete weg und kehre nach Hause zurück, damit er nicht auch noch seinen Brüdern das Herz zerschmilzt. 9Und wenn die Listenführer damit zu Ende sind, dies dem Kriegsvolk zu sagen, sollen sie Truppenführer ernennen und ihnen das Kommando über das Kriegsvolk übertragen.

Deuteronomium (5. Mose) 20,10-20 (***Kriegsgesetze*** II) | 10Wenn du vor eine Stadt ziehst, um sie anzugreifen, dann sollst du ihr zunächst eine friedliche Einigung vorschlagen. 11Nimmt sie die friedliche Einigung an und öffnet dir die Tore, dann soll die gesamte Bevölkerung, die du dort vorfindest, zum Frondienst verpflichtet und dir untertan sein. 12Lehnt sie eine friedliche Einigung mit dir ab und will sich mit dir im Kampf messen, dann darfst du sie belagern. 13Wenn der HERR, dein Gott, sie in deine Hand gibt, sollst du alle männlichen Personen mit scharfem Schwert erschlagen. 14Die Frauen aber, die Kinder und Greise, das Vieh und alles, was sich sonst in der Stadt befindet, alles, was sich darin plündern lässt, darfst du dir als Beute nehmen. Was du bei deinen Feinden geplündert hast, darfst du verzehren; denn der HERR, dein Gott, hat es dir geschenkt. 15So sollst du mit allen Städten verfahren, die sehr weit von dir entfernt liegen und nicht zu den Städten dieser Völker hier gehören. 16Aus den Städten dieser Völker jedoch, die der HERR, dein Gott, dir als Erbbesitz gibt, darfst du nichts, was Atem hat, am Leben lassen. 17Vielmehr sollst an den Hetitern und Amoritern, Kanaanitern und Perisitern, Hiwitern und Jebusitern den Bann vollziehen, so wie es der HERR, dein Gott, dir zur Pflicht gemacht hat, 18damit sie euch nicht lehren, entsprechend all den Gräueln zu handeln, die sie zu Ehren ihrer Götter begangen haben, und so zu sündigen gegen den HERRN, euren Gott. – 19Wenn du eine Stadt längere Zeit hindurch belagerst, um sie anzugreifen und zu erobern, dann sollst du ihrem Baumbestand keinen Schaden zufügen, indem du die Axt daran legst. Du darfst von den Bäumen essen, sie aber nicht fällen mit dem Gedanken, die Bäume auf dem Feld seien der Mensch selbst, sodass

sie von dir belagert werden müssten. 20Nur den Bäumen, von denen du weißt, dass sie keine Fruchtbäume sind, darfst du Schaden zufügen. Du darfst sie fällen und daraus Belagerungswerk bauen gegen die Stadt, die gegen dich kämpfen will, bis sie schließlich fällt.

Deuteronomium (5. Mose) 25,17-19 (***Amaleks Schuld wird nie vergessen***) | 17Denk daran, was Amalek dir unterwegs angetan hat, als ihr aus Ägypten zogt: 18wie er unterwegs auf dich stieß und, als du müde und matt warst, ohne jede Gottesfurcht alle erschöpften Nachzügler von hinten niedermachte. 19Wenn der HERR, dein Gott, dir vor allen deinen Feinden ringsum Ruhe verschafft hat in dem Land, das der HERR, dein Gott, dir als Erbbesitz gibt, damit du es in Besitz nimmst, dann lösche die Erinnerung an Amalek unter dem Himmel aus! Du sollst nicht vergessen.

Deuteronomium (5. Mose) 31,1-6 (***Vollmacht***) | 1Mose trat vor ganz Israel hin und sprach diese Worte. 2Er sagte zu ihnen: Ich bin jetzt hundertzwanzig Jahre alt. Ich kann nicht mehr in den Kampf ziehen. Auch hat der HERR zu mir gesagt: Du wirst den Jordan hier nicht überschreiten. 3Der HERR, dein Gott, zieht selbst vor dir hinüber, er selbst vernichtet diese Völker bei deinem Angriff, sodass du ihren Besitz übernehmen kannst. Josua zieht vor dir hinüber, wie es der HERR zugesagt hat. 4Der HERR wird an ihnen tun, was er an Sihon und Og, den Amoriterkönigen, die er vernichtete, und an ihrem Land getan hat. 5Der HERR wird sie euch ausliefern: Dann sollt ihr an ihnen genau nach dem Gebot handeln, auf das ich euch verpflichtet habe. 6Empfangt Vollmacht und Kraft: Fürchtet euch nicht und weicht nicht erschreckt zurück, wenn sie angreifen! Denn der HERR, dein Gott, er zieht mit dir. Er lässt dich nicht fallen und verlässt dich nicht.

JOSUA

Josua 1,11-4 (***Landversprechen***) | 1Nachdem Mose, der Knecht des HERRN, gestorben war, sagte der HERR zu Josua, dem Sohn Nuns, dem Diener des Mose: 2Mein Knecht Mose ist gestorben. Mach dich also auf den Weg und zieh über den Jordan hier mit diesem ganzen Volk in das Land, das ich ihnen, den Israeliten, geben werde! 3Jeden Ort, den euer Fuß betreten wird, gebe ich euch, wie ich es Mose versprochen habe. 4Euer Gebiet soll von der Steppe und vom Libanon an bis zum großen Strom, zum Eufrat, reichen – das ist das ganze Land der Hetiter – und bis hin zum großen Meer, wo die Sonne untergeht.

Josua 6, 16-19.24 (***Vernichtung Jerichos und seiner Bevölkerung***) | 16Als die Priester beim siebten Mal die Hörner bliesen, sagte Josua zum Volk: Erhebt das Kriegsgeschrei! Denn der HERR hat die Stadt in eure Gewalt gegeben. 17Die Stadt mit allem, was in ihr ist, soll Banngut für den HERRN werden. Nur die Dirne Rahab und alle, die bei ihr im Haus sind, sollen am Leben bleiben, weil sie die Boten versteckt hat, die wir ausgeschickt hatten. 18Aber seid auf der Hut vor dem Banngut, damit ihr es nicht als Banngut erklärt und dann doch davon wegnehmt! So würdet ihr das Lager Israels zum Banngut machen und es ins

Unglück stürzen. 19Alles Silber und Gold und die Geräte aus Bronze und Eisen sollen dem HERRN geweiht sei […] 24Die Stadt aber und alles, was darin war, brannte man nieder […]

Josua 8,1-29 (***Eroberung von Ai und Auslöschung aller Menschen der Stadt***) | 1Dann sagte der HERR zu Josua: Fürchte dich nicht und hab keine Angst! Nimm alle kriegstüchtigen Männer, brich auf und zieh nach Ha-Ai, die Trümmerstätte! Siehe, ich habe den König von Ha-Ai und sein Volk, seine Stadt und sein Land in deine Hand gegeben. 2Du sollst es mit Ai und seinem König ebenso machen, wie du es mit Jericho und seinem König gemacht hast. Doch Beute von ihm und seinem Vieh dürft ihr für euch nehmen. Lege auf der Rückseite der Stadt einen Hinterhalt! 3Da brach Josua mit dem ganzen Heer auf, um nach Ai hinaufzuziehen. Josua wählte dreißigtausend kampferprobte Männer aus und schickte sie bei Nacht weg 4mit dem Befehl: Seht zu, dass ihr auf der Rückseite der Stadt im Hinterhalt liegt, aber nicht zu weit entfernt von der Stadt. Dort haltet euch alle bereit! 5Ich aber werde mit allen Leuten, die bei mir sind, gegen die Stadt vorrücken, und wenn man dann wie beim ersten Mal einen Ausfall macht, werden wir vor ihnen fliehen. 6Sie werden hinter uns herziehen, bis wir sie von der Stadt weggelockt haben; denn sie werden sagen: Sie fliehen vor uns wie beim ersten Mal. Und tatsächlich werden wir vor ihnen fliehen. 7Ihr aber werdet aus dem Hinterhalt hervorbrechen und die Stadt erobern. Der HERR, euer Gott, wird sie in eure Hand geben. 8Wenn ihr dann die Stadt eingenommen habt, sollt ihr sie in Brand stecken. Handelt nach dem Wort des HERRN! Seht, ich habe es euch befohlen. 9Dann schickte Josua sie weg und sie legten sich in den Hinterhalt. Sie lagen zwischen Bet-El und Ai westlich von Ai. Josua aber blieb die Nacht über beim Volk. – 10Früh am Morgen stand Josua auf, musterte das Volk und zog zusammen mit den Ältesten Israels an der Spitze des Volkes nach Ai hinauf. 11Das ganze Heer zog mit ihm hinauf und rückte bis in die Nähe der Stadt vor. Im Norden von Ai schlugen sie ihr Lager auf. Das Tal lag zwischen ihm und Ai. 12Dann nahm er etwa fünftausend Mann und legte sie westlich der Stadt, zwischen Bet-El und Ai, in einen Hinterhalt. 13So stellten sie das Volk auf: Das ganze Lager war im Norden der Stadt und seine Nachhut westlich der Stadt. Josua aber ging in jener Nacht mitten in die Ebene. – 14Als das der König von Ai sah, da beeilten sich die Männer der Stadt und zogen frühmorgens heraus, Israel entgegen in die Schlacht zum Gefecht, der König und sein gesamtes Heer an einen bestimmten Ort vor der Steppe. Dabei wusste er nicht, dass man ihm auf der Rückseite der Stadt einen Hinterhalt gelegt hatte. 15Josua und die Israeliten ließen sich von ihnen schlagen und flohen auf die Steppe zu. 16Nun wurde das ganze Volk, das noch in der Stadt war, zu ihrer Verfolgung aufgeboten. Sie verfolgten Josua und wurden so von der Stadt weggelockt. 17Niemand blieb in Ai und Bet-El zurück, der nicht herausgezogen wäre hinter Israel her. Sie ließen die Stadt offen zurück und verfolgten Israel. 18Da sagte der HERR zu Josua: Streck das Sichelschwert in deiner Hand gegen Ai aus; denn ich gebe es in deine Hand. Josua streckte das Sichelschwert in seiner Hand gegen Ai aus. 19Die im Hinterhalt erhoben sich eilends aus ihrer Stellung und rannten los, als er seine Hand ausstreckte. Sie kamen in die Stadt, nahmen sie ein und steckten sie in Brand. 20Als die Männer von Ai sich umwandten und zurückblickten,

siehe, da stieg der Rauch der Stadt zum Himmel empor. Es lag nicht mehr in ihrer Hand zu fliehen, weder hierhin noch dorthin. Denn das Volk, das zur Wüste hin geflohen war, wandte sich nun gegen den Verfolger. 21Als nämlich Josua und ganz Israel sahen, dass aus der Stadt Rauch aufstieg, dass also die Männer aus dem Hinterhalt die Stadt eingenommen hatten, machten sie kehrt und schlugen die Männer von Ai. 22Denn weil diese ihnen aus der Stadt nachgerückt waren, waren sie nun von beiden Seiten her mitten zwischen die Israeliten geraten. Die Israeliten schlugen sie, dass keiner von ihnen mehr übrig blieb, der hätte entkommen und sich in Sicherheit bringen können. 23Den König von Ai aber nahmen sie lebend gefangen und brachten ihn zu Josua. – 24Als Israel sämtliche Bewohner von Ai, die ihm nachgejagt waren, ohne Ausnahme auf freiem Feld und in der Steppe mit scharfem Schwert getötet hatte und alle gefallen waren bis auf den letzten Mann, kehrte ganz Israel nach Ai zurück und machte alles mit der Schärfe des Schwertes nieder. 25Es gab an jenem Tag insgesamt zwölftausend Gefallene, Männer und Frauen, die Gesamtheit der Männer von Ai. 26Josua aber ließ seine Hand, die er mit dem Sichelschwert ausgestreckt hatte, nicht sinken, bis er an allen Bewohnern von Ai den Bann* [*d. h. die ***Totalvernichtung***] vollzogen hatte. 27Nur das Vieh und die Beute von jener Stadt nahm Israel für sich als Beute, nach dem Wort, das der HERRN Josua geboten hatte. 28Dann brannte Josua Ai nieder und machte es für immer zu einem Trümmerhaufen und zu einem öden Platz; das ist es geblieben bis zum heutigen Tag. 29Den König von Ai aber ließ er an einem Baum aufhängen; dort hing er bis zur Abenddämmerung. Als die Sonne unterging, gebot Josua, seine Leiche vom Baum abzunehmen, und sie warfen sie an den Eingang des Stadttores. Man errichtete über ihr einen großen Steinhaufen, der noch heute da ist.

Josua 9,22-24 (***Versklavung der Gibeoniter***) | 22Darauf rief Josua die Gibeoniter und sagte zu ihnen: Warum habt ihr uns getäuscht und gesagt: Wir wohnen sehr weit entfernt von euch, obwohl ihr mitten in unserem Gebiet wohnt? 23Nun seid ihr verflucht; ihr müsst für immer Sklaven, Holzfäller und Wasserträger für das Haus meines Gottes sein. 24Sie antworteten Josua: Deinen Knechten wurde genau berichtet, was der HERR, dein Gott, seinem Knecht Mose befohlen hat: euch das ganze Land zu geben und alle Bewohner des Landes vor euren Augen zu vernichten. Darum hatten wir große Angst vor euch und fürchteten um unser Leben. Deshalb haben wir das getan.

Josua 10,10-11 (***Vernichtung der Amoriter***) | 10Der HERR versetzte sie [die Amoriter] beim Anblick der Israeliten in Verwirrung, sodass er ihnen bei Gibeon eine schwere Niederlage beibrachte. Er verfolgte sie in Richtung auf die Steige von Bet-Horon und schlug sie bis nach Aseka und Makkeda. 11Als sie auf der Flucht vor Israel an den Abhang von Bet-Horon kamen, warf der HERR große Steine auf sie vom Himmel her, bis nach Aseka hin, sodass viele umkamen. Es kamen mehr durch die Hagelsteine um, als die Israeliten mit dem Schwert töteten.

Josua 10,28-43 (***vollzogene Vernichtungsweihen im südlichen Westjordanland***) | 28Am gleichen Tag nahm Josua Makkeda ein und erschlug seine Bewohner

und seinen König mit der Schärfe des Schwertes. Er vollzog an ihnen und allem,
was in der Stadt lebte, den Bann; niemand ließ er entkommen. Mit dem König
von Makkeda machte er es, wie er es mit dem König von Jericho gemacht hatte.
29Dann zog Josua mit ganz Israel von Makkeda weiter nach Libna und kämpfte
gegen Libna. 30Der HERR gab auch Libna und seinen König in die Hand Israels.
Josua erschlug alles, was in ihm lebte, mit der Schärfe des Schwertes; niemand
ließ er entkommen. Mit seinem König machte er es, wie er es mit dem König
von Jericho gemacht hatte. 31Dann zog Josua mit ganz Israel von Libna weiter
nach Lachisch, belagerte die Stadt und griff sie an. 32Und der HERR gab auch
Lachisch in die Hand Israels. Josua nahm die Stadt am zweiten Tag ein. Er er-
schlug alles, was in ihr lebte, mit der Schärfe des Schwertes, genauso, wie er es
mit Libna gemacht hatte. 33Als Horam, der König von Geser, heranzog, um La-
chisch zu helfen, schlug Josua auch ihn und sein Volk und ließ niemand übrig,
der hätte entkommen können. 34Dann zog Josua mit ganz Israel von Lachisch
weiter nach Eglon. Sie belagerten die Stadt und griffen sie an. 35Noch am glei-
chen Tag nahmen sie die Stadt ein und schlugen sie mit der Schärfe des Schwer-
tes. An allem, was in ihr lebte, vollzog man am selben Tag den Bann, genauso,
wie man es mit Lachisch gemacht hatte. 36Von Eglon zog Josua mit ganz Israel
nach Hebron hinauf und griff es an. 37Sie nahmen die Stadt ein und erschlugen
ihren König und alles, was in ihr lebte, ebenso die Bewohner aller ihrer Toch-
terstädte, mit der Schärfe des Schwertes; niemand ließ er entkommen, genauso,
wie er es mit Eglon gemacht hatte. Er vollzog an der Stadt und allem, was in
ihr lebte, den Bann. 38Dann wandte sich Josua mit ganz Israel gegen Debir und
griff die Stadt an. 39Er nahm die Stadt ein, ihren König und ihre Tochterstädte,
schlug sie mit der Schärfe des Schwertes und vollzog an allem, was in ihr lebte,
den Bann; niemand ließ er entkommen. Wie er es mit Hebron gemacht hatte, so
machte er es mit Debir und seinem König, ebenso wie er es mit Libna und sei-
nem König gemacht hatte. 40So schlug Josua das ganze Land – das Bergland
und den Negeb, die Schefela und ihre Ausläufer – mit allen seinen Königen.
Niemand ließ er entkommen; an jedem Lebenshauch vollzog er den Bann, wie
es der HERR, der Gott Israels, geboten hatte. 41Josua schlug sie von Kadesch-
Barnea bis Gaza und das ganze Land Goschen und bis nach Gibeon. 42Aller
dieser Könige und ihrer Länder bemächtigte sich Josua mit einem Schlag; denn
der HERR, der Gott Israels, kämpfte für Israel. 43Dann kehrte Josua mit ganz
Israel in das Lager nach Gilgal zurück.

Josua 11,1-12; 11,21-22 (***Auslöschung aller Feinde im nördlichen Westjordan-
land***) | 1Als Jabin, der König von Hazor, das hörte, schickte er Boten zu Jobab,
dem König von Madon, zum König von Schimron, zum König von Achschaf
2und zu den Königen im Norden auf dem Gebirge und in der Araba südlich von
Kinneret, in der Schefela und auf den Höhen von Dor im Westen, 3zu den Ka-
naanitern im Osten und im Westen, zu den Amoritern, Hetitern und Perisitern,
zu den Jebusitern im Gebirge und den Hiwitern am Fuß des Hermon im Land
Mizpe. 4Da rückten sie aus mit all ihren Truppen, einem Heer so groß und zahl-
reich wie der Sand am Ufer des Meeres, dazu mit einer großen Menge von Pfer-
den und Wagen. 5Alle diese Könige taten sich zusammen, rückten heran und
bezogen gemeinsam ihr Lager bei den Wassern von Merom, um den Kampf mit

Israel aufzunehmen. – 6Der HERR sagte zu Josua: Fürchte dich nicht vor ihnen! Denn morgen um diese Zeit gebe ich sie allesamt preis, erschlagen vor Israel. Du wirst ihre Pferde lähmen und ihre Wagen in Brand stecken. 7Da rückte Josua mit dem ganzen Heer an den Wassern von Merom plötzlich gegen sie vor und überfiel sie. 8Der HERR gab sie in die Hand Israels und die Israeliten schlugen sie und verfolgten sie bis Groß-Sidon und Misrefot-Majim und bis zur Ebene von Mizpe im Osten. Sie schlugen sie, dass keiner von ihnen übrig blieb, der hätte entkommen können. 9Josua machte mit ihnen, was der HERR ihm gesagt hatte: Er lähmte ihre Pferde und steckte ihre Wagen in Brand. – 10Zu jener Zeit kehrte Josua um und nahm Hazor ein; ihren König erschlug er mit dem Schwert. Hazor hatte früher die Oberherrschaft über alle diese Königreiche. 11Die Israeliten erschlugen alles, was in der Stadt lebte, mit scharfem Schwert und vollzogen an ihm den Bann. Nichts Lebendiges blieb übrig. Die Stadt selbst steckte man in Brand. – 12Aller dieser Königsstädte samt ihren Königen bemächtigte sich Josua; er erschlug alles mit der Schärfe des Schwertes und vollzog an ihm den Bann, wie Mose, der Knecht des HERRN, geboten hatte. […] 21Zu jener Zeit zog Josua auch gegen die Anakiter, die im Gebirge, in Hebron, in Debir, in Anab, im Bergland von Juda und im Bergland von Israel wohnten; er rottete sie überall aus und vollzog an ihnen samt ihren Städten den Bann. 22Im Land der Israeliten blieben keine Anakiter übrig; nur in Gaza, Gat und Aschdod verblieben sie.

Josua 24,13-14 (***Gabe***: ***bewirtschaftetes Land und Städte***) | 13Ich gab euch ein Land, um das ihr euch nicht bemüht hattet, und Städte, die ihr nicht erbaut hattet. Ihr habt in ihnen gewohnt und ihr habt von Weinbergen und Ölbäumen gegessen, die ihr nicht gepflanzt hattet. 14Fürchtet also jetzt den HERRN und dient ihm in vollkommener Treue! Schafft die Götter fort, denen eure Väter jenseits des Stroms und in Ägypten gedient haben, und dient dem HERRN!

RICHTER

Richter 8,4-21 (***Bestrafung von Sukkot***; ***Auslöschung von Pnuël samt der Menschen***) | 4Als Gideon an den Jordan gekommen und mit den dreihundert Männern, die bei ihm waren, hinübergegangen war, erschöpft von der Verfolgung, 5sagte er zu den Einwohnern von Sukkot: Gebt doch den Leuten, die mir folgen, einige Laibe Brot; denn sie sind erschöpft. Ich bin dabei, Sebach und Zalmunna, die Könige von Midian, zu verfolgen. 6Doch die Oberen von Sukkot entgegneten: Sind denn die Hände von Sebach und Zalmunna schon in deiner Hand, dass wir deinem Heer Brot geben sollten? 7Darauf sagte Gideon: Wahrhaftig, wenn der HERR Sebach und Zalmunna in meine Hand gibt, dann dresche ich euch den Leib mit Wüstendornen und Stechdisteln. 8Dann zog er von Sukkot hinauf nach Penuël und sprach die Leute dort in derselben Weise an; aber die Einwohner von Penuël antworteten ihm genauso, wie die Männer von Sukkot geantwortet hatten. 9Da drohte er auch den Männern von Penuël: Wenn ich heil zurückkehre, werde ich die Burg hier niederreißen. – 10Sebach und Zalmunna befanden sich mit ihrem Heerlager in Karkor; es waren etwa fünfzehntausend Mann;

das war alles, was von dem ganzen Heerlager der Leute aus dem Osten übrig geblieben war. Hundertzwanzigtausend mit dem Schwert bewaffnete Männer waren gefallen. 11Gideon zog auf dem Beduinenweg östlich von Nobach und Jogboha hinauf und schlug das Heerlager, während es sich in Sicherheit wähnte. 12Sebach und Zalmunna flohen, aber er verfolgte sie, nahm die beiden Midianiterkönige Sebach und Zalmunna gefangen und scheuchte das ganze Heerlager auseinander. – 13Als Gideon, der Sohn des Joasch, aus dem Kampf von Maale-Heres zurückkehrte, 14nahm er einen jungen Mann fest, der zu den Leuten von Sukkot gehörte. Er fragte ihn aus und dieser musste ihm die Oberen und Ältesten von Sukkot aufschreiben, siebenundsiebzig Männer. 15Als er nun zu den Einwohnern von Sukkot kam, sagte er: Hier sind Sebach und Zalmunna, deretwegen ihr mich verhöhnt habt mit den Worten: Sind denn die Hände von Sebach und Zalmunna schon in deiner Hand, dass wir deinen erschöpften Männern Brot geben sollten? 16Dann ergriff er die Ältesten der Stadt und Wüstendornen und Stechdisteln und drosch mit ihnen die Männer von Sukkot. 17Die Burg von Penuël aber riss er nieder und tötete die Männer in der Stadt. – 18Dann sagte er zu Sebach und Zalmunna: Wo sind die Männer, die ihr in Tabor getötet habt? Sie antworteten: Sie waren wie du; jeder sah aus wie ein Königssohn. 19Er entgegnete: Es waren meine Brüder, die Söhne meiner Mutter. So wahr der HERR lebt: Hättet ihr sie am Leben gelassen, würde ich euch nicht töten. 20Und er sagte zu Jeter, seinem Erstgeborenen: Auf, töte sie! Aber der Junge zog sein Schwert nicht; er hatte Angst, weil er noch so jung war. 21Da sagten Sebach und Zalmunna: Steh selber auf und schlag uns nieder! Denn wie der Mann, so seine Kraft. Da stand Gideon auf und tötete Sebach und Zalmunna. […]

Richter 9,22-49 (*die Vernichtung von Sichems Einwohnerschaft*) | 22Als Abimelech drei Jahre lang über Israel geherrscht hatte, 23sandte Gott einen bösen Geist zwischen Abimelech und die Bürger von Sichem, sodass die Bürger von Sichem von Abimelech abfielen. […] 41Abimelech aber blieb in Aruma wohnen und Sebul vertrieb Gaal und seine Brüder; sie konnten nicht mehr in Sichem bleiben. – 42Am anderen Morgen gingen die Leute aufs Feld hinaus. Das meldete man Abimelech. 43Er nahm seine Leute, teilte sie in drei Abteilungen und legte auf dem Feld einen Hinterhalt. Als er sah, wie die Leute aus der Stadt herauskamen, überfiel er sie und erschlug sie. 44Abimelech stürmte mit den Abteilungen, die bei ihm waren, vor und bezog am Eingang des Stadttors Stellung, während die beiden Abteilungen auf die, die auf dem Feld waren, eindrangen und sie erschlugen. 45Abimelech kämpfte jenen ganzen Tag gegen die Stadt. Er eroberte sie und tötete ihre Einwohner. Dann zerstörte er die Stadt und streute Salz über sie. – 46Als die Besatzung der Burg von Sichem davon hörte, zog sie sich in das Gewölbe des Tempels des Bundesgottes zurück. 47Abimelech wurde gemeldet, dass sich die ganze Besatzung der Burg von Sichem dort versammelt hatte. 48Daraufhin stieg Abimelech mit all seinen Leuten den Berg Zalmon hinauf. Abimelech nahm seine Axt in die Hand, hieb einen Busch ab, hob ihn auf, legte ihn auf seine Schulter und sagte zu seinen Leuten: Macht mir nach, was ihr gesehen habt, aber schnell! 49Da hieben auch alle seine Leute einen Busch ab und zogen hinter Abimelech her. Sie legten die Zweige auf das Gewölbe und zündeten sie an und steckten das Gewölbe über der Besatzung in Brand. So kam

auch die ganze Besatzung der Burg von Sichem um, etwa tausend Männer und Frauen.

Richter 21,6-12 (***Strafaktion gegen Jabesch-Gilead; Jungfrauen-Raub***) | 6Nun aber tat es den Israeliten leid um ihren Bruder Benjamin und sie sagten: Heute ist ein ganzer Stamm von Israel abgehauen worden. 7Wie können wir denen, die übrig geblieben sind, Frauen verschaffen? Wir haben doch beim HERRN geschworen, ihnen keine von unseren Töchtern zur Frau zu geben. 8Darum fragten sie: Ist etwa einer von den Stämmen Israels nicht zum HERRN nach Mizpa hinaufgezogen? Und tatsächlich war niemand aus Jabesch-Gilead zur Versammlung ins Heerlager gekommen. 9Das Volk wurde gemustert und siehe, keiner der Einwohner von Jabesch-Gilead war da. – 10Die Gemeinde schickte deshalb zwölftausend Mann von den Kriegsleuten nach Jabesch-Gilead mit dem Befehl: Geht hin und erschlagt die Einwohner von Jabesch-Gilead mit scharfem Schwert, auch Frauen und Kinder! 11So sollt ihr es machen: An allem, was männlich ist, und an allen Frauen, die schon Verkehr mit einem Mann hatten, sollt ihr den Bann vollziehen. 12Sie fanden aber unter den Einwohnern von Jabesch-Gilead vierhundert jungfräuliche Mädchen, die noch keinen Verkehr mit einem Mann hatten. Diese brachten sie ins Lager nach Schilo im Land Kanaan.

SAMUEL-BÜCHER

1 Samuel 15,1-33 (***Zweiter Krieg gegen die Amalekiter***) | 1Samuel sagte zu Saul: Der HERR hatte mich gesandt, um dich zum König seines Volkes Israel zu salben. Darum gehorche jetzt den Worten des HERRN! 2So spricht der HERR der Heerscharen: Ich habe beobachtet, was Amalek Israel angetan hat: Es hat sich ihm in den Weg gestellt, als Israel aus Ägypten heraufzog. 3Darum zieh jetzt in den Kampf und schlag Amalek! Ihr werdet an allem, was ihm gehört, den Bann vollziehen! Schone es nicht, sondern töte Männer und Frauen, Kinder und Säuglinge, Rinder und Schafe, Kamele und Esel! 4Saul bot das Volk auf und musterte es in Telaim. Es waren zweihunderttausend Mann Fußvolk, dazu noch zehntausend Mann mit den Judäern. 5Saul rückte bis zur Stadt der Amalekiter vor und legte im Bachtal einen Hinterhalt. 6Den Kenitern aber ließ er sagen: Auf, zieht fort, verlasst das Gebiet der Amalekiter, damit ich euch nicht zusammen mit ihnen vernichte; denn ihr habt euch gegenüber allen Israeliten freundlich verhalten, als sie aus Ägypten heraufzogen. Da verließen die Keniter das Gebiet der Amalekiter. 7Saul aber schlug die Amalekiter zwischen Hawila und der Gegend von Schur, das Ägypten gegenüberliegt. 8Agag, den König von Amalek, brachte er lebend in seine Gewalt; aber am ganzen Volk vollzog er den Bann mit der Schärfe des Schwertes. 9Saul und das Volk schonten Agag, ebenso auch die besten von den Schafen und Rindern, nämlich das Mastvieh und die Lämmer, sowie alles, was sonst noch wertvoll war. Das wollten sie nicht zum Banngut machen. Nur alles Minderwertige und Wertlose machten sie zum Banngut. – 10Deshalb erging das Wort des HERRN an Samuel: 11Es reut mich, dass ich Saul zum König gemacht habe. Denn er hat sich von mir abgewandt und hat meine Befehle nicht ausgeführt. […] 20Saul erwiderte Samuel: Ich habe

doch auf die Stimme des HERRN gehört; ich bin den Weg gegangen, auf den der HERR mich geschickt hat; ich habe Agag, den König von Amalek, hergebracht und an den Amalekitern den Bann vollzogen. 21Aber das Volk hat von der Beute einige Schafe und Rinder genommen, das Beste vom Banngut, um es dem HERRN, deinem Gott, in Gilgal zu opfern. 22Samuel aber sagte: Hat der HERR an Brandopfern und Schlachtopfern das gleiche Gefallen / wie am Gehorsam gegenüber der Stimme des HERRN? Wahrhaftig, Gehorsam ist besser als Opfer, / Hinhören besser als das Fett von Widdern. […] 32Darauf sagte Samuel: Bringt Agag, den König von Amalek, zu mir! Agag wurde in Fesseln zu ihm gebracht und sagte: Wahrhaftig, die Bitterkeit des Todes ist gewichen. 33Samuel aber erwiderte: Wie dein Schwert die Frauen um ihre Kinder gebracht, / so sei unter den Frauen deine Mutter kinderlos gemacht. – Und Samuel hieb vor den Augen des HERRN in Gilgal Agag in Stücke. 34Dann ging Samuel nach Rama und Saul zog hinauf in sein Haus nach Gibea-Saul.

1. Samuel 17,45-47 (***im Namen des Gottes der Schlachtreihen Israels***) | 45David antwortete dem Philister [Goliat aus Gat]: Du kommst zu mir mit Schwert, Speer und Sichelschwert, ich aber komme zu dir im Namen des HERRN der Heerscharen, des Gottes der Schlachtreihen Israels, den du verhöhnt hast. 46Heute wird dich der HERR mir ausliefern. Ich werde dich erschlagen und dir den Kopf abhauen. Die Leichen des Heeres der Philister werde ich noch heute den Vögeln des Himmels und den wilden Tieren geben. Alle Welt soll erkennen, dass Israel einen Gott hat. 47Auch alle, die hier versammelt sind, sollen erkennen, dass der HERR nicht durch Schwert und Speer Rettung verschafft; denn es ist ein Krieg des HERRN und er wird euch in unsere Hand geben.

1. Samuel 22,19 (***Ausrottung allen Lebens in Nob durch Saul***) | 19Auch die Priesterstadt Nob schlug er [= König Saul] mit scharfem Schwert: Männer und Frauen, Kinder und Säuglinge, Rinder, Esel und Schafe mit scharfem Schwert. 20Nur ein einziger Sohn Ahimelechs, des Sohnes Ahitubs, namens Abjatar konnte sich in Sicherheit bringen und zu David fliehen.

1. Samuel 30,1-17 (***Dritter Krieg gegen die Amalekiter***) | 1Als David und seine Männer am dritten Tag nach Ziklag kamen, waren die Amalekiter in den Negeb und in Ziklag eingefallen und hatten Ziklag erobert und niedergebrannt. 2Die Frauen und was sonst in der Stadt war, Jung und Alt, hatten sie, ohne jemand zu töten, gefangen genommen und bei ihrem Abzug mit sich weggeführt. 3Als David mit seinen Männern zur Stadt kam, sah er, dass sie niedergebrannt und die Frauen, Söhne und Töchter gefangen genommen worden waren. 4 […] Da Aber David fand Kraft beim HERRN, seinem Gott. […] 11Man griff dort im Gelände einen Ägypter auf und brachte ihn zu David. […] 15David sagte zu ihm: Kannst du mich zu dieser Räuberbande hinführen? Er antwortete: Schwöre mir bei Gott, dass du mich nicht tötest und mich nicht an meinen Herrn auslieferst wirst; dann will ich dich zu dieser Räuberbande hinführen. 16Als er David hinführte, sah man die Amalekiter über die ganze Gegend verstreut; sie aßen und tranken und feierten, weil sie im Land der Philister und im Land Juda so reiche Beute gemacht hatten. 17David schlug sie vom Morgengrauen an bis zum Abend

des folgenden Tages; keiner von ihnen entkam, außer vierhundert jungen Männern, die sich auf ihre Kamele setzen und fliehen konnten.

2. Samuel 8,2 (***zwei Drittel der männlichen Bevölkerung Moabs werden abgeschlachtet***) | 1Hernach schlug David die Philister. Er unterwarf sie und nahm ihnen die Zügel der Herrschaft aus der Hand. 2Auch die Moabiter schlug er. Sie mussten sich nebeneinander auf die Erde legen und er maß die Reihe mit einer Messschnur ab: Jeweils zwei Schnurlängen wurden getötet und jeweils eine volle Schnurlänge ließ er am Leben. So wurden die Moabiter David untertan und tributpflichtig.

1. / 2. Buch der Könige

1. Könige 9,6-7 (***göttliche Warnung an Israel unter König Salomo***) | 6Doch wenn ihr und eure Söhne euch von mir abwendet und die Gebote und Satzungen, die ich euch gegeben habe, übertretet, wenn ihr euch anschickt, andere Götter zu verehren und anzubeten, 7dann werde ich Israel in dem Land ausrotten, das ich ihm gegeben habe. Das Haus, das ich meinem Namen geweiht habe, werde ich aus meinem Angesicht wegschaffen und Israel soll zum Gespött und zum Hohn unter allen Völkern werden.

1. Könige 11,15-16 | (***Davids Heerführer tötet in Edom alles Männliche***) | 15Als David die Edomiter geschlagen hatte und sein Heerführer Joab hinaufzog, um die Gefallenen zu begraben, tötete er in Edom alles, was männlich war. 16Sechs Monate hielt sich Joab mit ganz Israel in Edom auf, bis er alles, was männlich war, ausgerottet hatte.

2. Könige 3,5-7 und 3,25-27 (***Vernichtungsfeldzug gegen Moab***) | 5Nach dem Tod Ahabs aber fiel der König von Moab vom König von Israel ab. 6König Joram rückte daher zu dieser Zeit von Samaria aus und musterte ganz Israel. 7Auch ließ er Joschafat, dem König von Juda, sagen: Der König von Moab ist von mir abgefallen. Willst du mit mir gegen Moab in den Krieg ziehen? Joschafat antwortete: Ich ziehe mit dir, mein Volk mit deinem Volk, meine Pferde mit deinen Pferden. […] 25Sie zerstörten die Städte und auf alle guten Äcker warf jeder seinen Stein, bis sie ganz bedeckt waren. Auch schütteten sie alle Wasserquellen zu und fällten alle wertvollen Bäume. Zuletzt blieb nur noch Kir-Heres übrig; diese Stadt umstellten und beschossen die Schleuderer. 26Als der König von Moab sah, dass er dem Angriff nicht mehr standhalten konnte, sammelte er siebenhundert mit dem Schwert bewaffnete Männer um sich und versuchte, beim König von Edom durchzubrechen. Doch es gelang ihnen nicht. 27Nun nahm er seinen erstgeborenen Sohn, der nach ihm König werden sollte, und brachte ihn auf der Mauer als Brandopfer dar. Da kam ein gewaltiger Zorn über Israel. Sie zogen von Moab ab und kehrten in ihr Land zurück.

2. Könige 15,13-16 (***Bestrafung der Stadt Tifsach und ihres Umlandes***; ***Aufschlitzen von Schwangeren***) | 13Im neununddreißigsten Jahr Usijas, des Königs

von Juda, wurde Schallum, der Sohn des Jabesch, König und regierte einen Monat in Samaria. 14Gegen ihn zog Menahem, der Sohn Gadis, von Tirza heran, kam nach Samaria, erschlug Schallum, den Sohn des Jabesch, in Samaria und wurde König an seiner Stelle. – 15Die übrige Geschichte Schallums und die Verschwörung, die er angezettelt hat, sind aufgezeichnet in der Chronik der Könige von Israel. 16Damals eroberte Menahem von Tirza aus die Stadt Tifsach und tötete alle Bewohner der Stadt und ihrer Umgebung, weil sie ihm die Tore nicht geöffnet hatten. Er eroberte sie und ließ ihren schwangeren Frauen den Leib aufschlitzen.

2. Könige 19,20 und 19,35 (*Gemetzel an 185.000 assyrische Soldaten*) | 20Jesaja, der Sohn des Amoz, schickte zu Hiskija und ließ ihm sagen: So spricht der HERRN, der Gott Israels: Du hast zu mir wegen Sanherib, des Königs von Assur, gebetet. Ich habe es gehört. […] 35In jener Nacht zog der Engel des HERRN aus und erschlug im Lager der Assyrer hundertfünfundachtzigtausend Mann. Als man am nächsten Morgen aufstand, siehe, sie alle waren Leichen, Tote.

BÜCHER DER CHRONIK

1. Chronik 4,41-43 (*Bezug: Zeit von König Hiskija; 725-696 v. Chr.*) | 41So kamen diese mit Namen Aufgezeichneten in den Tagen des Königs Hiskija von Juda, machten einen Anschlag auf ihre Zelte und auf die Mëuniter, die sich dort fanden, und blieben bis zum heutigen Tag. Sie vollzogen an ihnen den Bann und ließen sich an ihrer Stelle nieder; denn es gab dort Weideplätze für ihre Schafe und Ziegen. 42Von den Nachkommen Simeons zogen fünfhundert Mann in das Gebirge Seïr. Pelatja, Nearja, Refaja und Usiël, die Söhne Jischis, standen an ihrer Spitze. 43Sie schlugen die Restbevölkerung, die von den Amalekitern noch vorhanden war, und wohnen dort bis zum heutigen Tag.

2 Chronik 13,16-17 (*Juda vers. Israel*) | 16Die Israeliten mussten vor den Judäern fliehen. Gott gab sie in ihre Hand 17und Abija und seine Leute versetzten ihnen harte Schläge, sodass fünfhunderttausend […] Krieger von ihnen fielen.

2. Chronik 25,1.11-14 (*das Hinabwerfen von 10.000 Gefangenen in Felsschluchten*) | 1Amazja war fünfundzwanzig Jahre alt, als er König wurde, und regierte neunundzwanzig Jahre in Jerusalem. […] 11Amazja aber fasste Mut und führte sein Volk in den Krieg. Er zog in das Salztal und erschlug von den Seïritern zehntausend Mann. 12Zehntausend nahmen die Judäer lebend gefangen, führten sie auf die Höhe eines Felsens und stürzten sie hinab, sodass alle zerschmettert wurden. 13Die Angehörigen der Söldnertruppe aber, die Amazja zurückgeschickt und am Kriegszug nicht hatte teilnehmen lassen, überfielen die Städte Judas zwischen Samaria und Bet-Horon, erschlugen dort dreitausend Mann und machten reiche Beute. – 14Nach der Rückkehr vom Sieg über die Edomiter stellte Amazja die Götter der Seïriter, die er mitgebracht hatte, als Götter für sich auf, fiel vor ihnen nieder und brachte ihnen Opfer dar. 15Da entbrannte der Zorn des HERRN gegen Amazja. […]

Psalm 2,6-9 (***eiserne Keule der Zertrümmerung***) | 6Ich selber habe meinen König eingesetzt * auf Zion, meinem heiligen Berg. 7Den Beschluss des HERRN will ich kundtun./ Er sprach zu mir: Mein Sohn bist du. * Ich selber habe dich heute gezeugt. 8Fordere von mir und ich gebe dir die Völker zum Erbe * und zum Eigentum die Enden der Erde. 9Du wirst sie zerschlagen mit eisernem Stab, * wie Krüge aus Ton wirst du sie zertrümmern.

Psalm 3,6-8 (***den Kiefer der Feinde zerschmettern***) | 6Ich legte mich nieder und schlief, * ich erwachte, denn der HERR stützt mich. 7Viele Tausende von Kriegern fürchte ich nicht, * die mich ringsum belagern. 8 HERR, steh auf, * mein Gott, bring mir Hilfe! Denn all meinen Feinden hast du den Kiefer zerschmettert, * hast den Frevlern die Zähne zerbrochen.

Psalm 9,5-8 (***Feind für immer zertrümmert; Städte entvölkert; Auslöschung der Erinnerung an sie***) | 5Denn du hast mir Recht verschafft und für mich entschieden, * dich auf den Thron gesetzt als gerechter Richter. 6Du hast Völker bedroht, den Frevler vernichtet, * ihre Namen gelöscht für immer und ewig. 7Der Feind ist dahin, zertrümmert für immer. * Du hast Städte entvölkert, ihr Andenken wurde zunichte. 8Ja, so sind sie, aber der HERR thront auf ewig, * zum Gericht hat er seinen Thron aufgestellt.

Psalm 18,38-43 (***Feinde zu Staub zermalmt***) | 38Ich verfolge meine Feinde und hole sie ein, * ich kehre nicht um, bis sie vernichtet sind. 39Ich schlage sie nieder; / sie können nicht mehr aufstehen, * sie fallen und liegen unter meinen Füßen. 40Du hast mich zum Kampf mit Kraft umgürtet, * hast in die Knie gezwungen, die gegen mich aufstehn. 41Den Nacken meiner Feinde gabst du mir preis, * ich konnte die vernichten, die mich hassen. 42Sie schreien, doch da ist kein Retter, * zum HERRN, doch er gab keine Antwort. 43Ich zermalme sie zu Staub vor dem Wind, * schütte sie auf die Straße wie Unrat.

Psalm 44,5-8 (***Gottes Handeln ist ausschlaggebend***) | 5Du bist es, mein König, Gott! * Gebiete rettende Taten für Jakob! 6Mit dir stoßen wir unsere Bedränger nieder, * in deinem Namen zertreten wir, die gegen uns aufstehn. 7Denn ich vertraue nicht auf meinen Bogen, * noch wird mein Schwert mir Rettung bringen; 8 nein, du hast uns vor unseren Bedrängern gerettet […]

Psalm 58,11-12 (***Blutbad***) | 11Wenn er die Vergeltung sieht, freut sich der Gerechte; er badet seine Füße im Blut des Frevlers. 12Dann sagen die Menschen: / Der Gerechte erhält seinen Lohn; es gibt einen Gott, der auf Erden Gericht hält.

Psalm 68,22-24 (***Blutbad***) | 22Ja, Gott zerschmettert das Haupt seiner Feinde, * den Scheitel dessen, der in Sünde dahinlebt. 23Der Herr hat gesprochen: Ich bringe vom Baschan zurück, * ich bringe zurück aus den Tiefen des Meeres. 24Dein Fuß wird baden im Blut, * die Zunge deiner Hunde ihren Anteil bekommen an den Feinden.

Psalm 72,8-9 (***Für König Salomo***) | 8Er herrsche von Meer zu Meer, * vom Strom bis an die Enden der Erde. 9Vor seinem Angesicht sollen sich beugen die Bewohner der Wüste, * Staub lecken vor ihm seine Feinde.

Psalm 83,7-14 (***Menschen als Dung für den Acker***) | 7Edoms Zelte und die Ismaeliter, * Moab und die Hagariter, 8Gebal, Ammon und Amalek, * das Philisterland mit den Bewohnern von Tyrus. 9Auch Assur schließt sich ihnen an * und leiht den Arm den Söhnen Lots. [Sela] 10Mach es mit ihnen wie mit Midian und Sisera, * wie mit Jabin am Bach Kischon. 11Sie wurden bei En-Dor vernichtet, * wurden zum Dung für den Acker. […] 14Mach sie zu Distelgewirbel, mein Gott, * zu Spreu vor dem Wind!

Psalm 106,32-36 (***Zorn Gottes wegen Nichtausführung des totalen Ausrottungsbefehles***) | 32Sie erzürnten Gott an den Wassern von Meriba, * ihretwegen erging es Mose übel. 33Denn sie waren widerspenstig gegen seinen Geist * und er redete unbedacht mit seinen Lippen. 34Sie rotteten die Völker nicht aus, * wie der HERR es ihnen befohlen. [vgl. z. B. 1. Samuel 15; 1. Könige 20,42] 35Sie vermischten sich mit den Völkern * und lernten von ihren Taten. 36Sie dienten deren Götzen, * sie wurden ihnen zur Falle.

Psalm 110,5-6 (***Anhäufung der Toten***) | 5Der HERR steht dir zur Rechten; * er zerschmettert Könige am Tag seines Zorns. 6Er hält Gericht unter den Völkern, er häuft die Toten, * die Häupter zerschmettert er weithin auf Erden.

Psalm 137,1 und 9-10 (***Kinder der Feinde am Felsen zerschmettern***) | 1An den Strömen von Babel, / da saßen wir und wir weinten, * wenn wir Zions gedachten. […] 8Tochter Babel, du der Verwüstung Geweihte: / Selig, wer dir vergilt deine Taten, * die du uns getan hast! 9Selig, wer ergreift und zerschlägt * am Felsen deine Nachkommen! [***Alternative Übersetzung***: „… Wohl dem, der dir heimzahlt, was du uns getan hast! Wohl dem, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert!“]

Psalm 144,1 | 1Von David. Gepriesen sei der HERR, mein Fels, / der meine Hände den Kampf lehrt, * meine Finger den Krieg!

JESAJA-BUCH

Jesaja 13,4-6 und 13,15-18 (***auch mit Kleinkinder und Leibesfrucht kein Erbarmen***) | 4Horch, Getümmel auf den Bergen / gleich einem zahlreichen Volk. Horch, Getöse von Königreichen, Nationen versammeln sich. / Der HERR der Heerscharen mustert ein Kriegsheer. 5Sie kommen aus einem fernen Land, vom Ende des Himmels: / der HERR und die Waffen seines Zorns, / um die ganze Erde zu verwüsten. 6Schreit auf, denn der Tag des HERRN ist nahe; / er kommt wie eine zerstörende Macht vom Allmächtigen. […] 15Jeder, der gefunden wird, wird durchbohrt / und jeder, der aufgegriffen wird, fällt durch das Schwert.

16Ihre Kleinkinder werden vor ihren Augen zerschmettert, / ihre Häuser geplündert, ihre Frauen geschändet. 17Siehe, ich stachle die Meder gegen sie auf, / denen das Silber nichts gilt / und das Gold nichts bedeutet. 18Und Bogen werden junge Männer niederstrecken; / mit der Leibesfrucht haben sie kein Erbarmen, / mit Kindern hat ihr Auge kein Mitleid.

Jesaja 54,15-17 (***Gott und Waffenschmiede***) | 15Siehe, greift dich jemand an, / so geht es nicht von mir aus; / wer dich angreift, fällt im Kampf gegen dich. 16Ich habe den Schmied erschaffen, / der das Kohlenfeuer entfacht und Waffen herstellt, / wie es seinem Handwerk entspricht. Ich habe auch den, der vernichtet, erschaffen, / damit er zerstört. 17Keine Waffe wird etwas ausrichten, die man gegen dich schmiedet […]

Vgl. auch Jesaja **34,2-6** (***großer Bann***) und **Jesaja 63,3-6** (***Tag der Rache***).

EZECHIEL-BUCH

Ezechiel 9,3-6 (***göttliches Strafgericht***) | 3Die Herrlichkeit des Gottes Israels erhob sich vom Kerub, über dem sie war, hinüber zur Schwelle des Tempels. Er rief den Mann, der das leinene Gewand trug und an dessen Hüften das Schreibzeug hing. 4Der HERR sagte zu ihm: Geh mitten durch die Stadt, mitten durch Jerusalem und schreib ein Taw auf die Stirn der Männer, die seufzen und stöhnen über all die Gräueltaten, die in ihr begangen werden! 5Und zu den anderen hörte ich ihn sagen: Geht hinter ihm her durch die Stadt und schlagt zu! Eure Augen sollen kein Mitleid zeigen, gewährt keine Schonung! 6Alt und Jung, Mädchen, Kinder und Frauen sollt ihr erschlagen und umbringen. Doch von denen, die das Taw auf der Stirn haben, dürft ihr keinen anrühren. […]

Ezechiel 38,19-22 (***Drohung gegen Gog***) | 19In meinem leidenschaftlichen Eifer, im Feuer meiner Wut, spreche ich: Fürwahr! An jenem Tag wird es im Land Israel ein gewaltiges Erdbeben geben. 20Dann erbeben vor mir die Fische im Meer und der Vogel am Himmel, das Wild auf dem Feld und alles Kriechtier, das auf dem Erdboden kriecht, und jeder Mensch auf dem Erdboden. Es bersten die Berge, die Felswände stürzen ein und jede Mauer stürzt zu Boden. 21Dann rufe ich für alle meine Berge das Schwert herbei – gegen ihn – Spruch GOTTES, des Herrn. Da wird sich das Schwert des einen gegen den andern wenden. 22Ich richte ihn durch Pest und Blut; ich lasse Wolkenbruch und Hagelschlag, Feuer und Schwefel herabregnen über ihn und seine Truppen und über die vielen Völker, die bei ihm sind.

Vgl. auch **JEREMIA 25,30** (***Keltertreter***) und **46,10** (***Schlachtfest***).

[Illustrationsseite]

Ausgewählte Literatur

(mit Kurztiteln)

Vorangestellte Kurztitel* mit Sternchen verweisen
auf Texte im vorliegenden Sammelband.

AHRENS 2020 = *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen*. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Herausgegeben von Jehoschua Ahrens, K.-H. Blickle, D. Bollag und J. Heil. Berlin: Metropol ²2020.

ASSMANN 2015 = Jan Assmann: *Exodus*. Die Revolution der Alten Welt. München: C. H. Beck 2015.

BALDERMANN 1983 = Ingo Baldermann: *Der Gott des Friedens und die Götter der Macht*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1983.

BAMMEL 1957 = Fritz Bammel: *Die Religionen der Welt und der Friede auf Erden*. Eine religionsphänomenologische Studie. München: I & S. Federmann Verl. 1957.

BÄTZING 2023 = Werner Bätzing: ***Homo Destructor***. Eine Mensch-Umwelt-Geschichte. Von der Entstehung des Menschen zur Zerstörung der Welt. München: C. H. Beck 2023.

BAUDLER 1989 = Georg Baudler: *Erlösung vom Stiergott*. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen. München: Kösel 1989.

BAUDLER 1994 = Georg Baudler: *Töten oder Lieben*. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum. München: Kösel 1994.

BAUDLER 1999 = Georg Baudler: *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt*. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam. Düsseldorf: Patmos Verlag 1999.

BAUDLER 2001 = Georg Baudler: *Ursünde Gewalt*. Das Ringen um Gewaltfreiheit. Düsseldorf: Patmos Verlag 2001.

BAUMANN 2006 = Gerlinde Baumann: *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen.* Darmstadt: WGB 2006.

BERNFELD 2025 = Simon Bernfeld (Bearb.): *Sittlichkeit als Grundforderung des Judentums*. Nach den Quellen: Gleichheit aller Menschen, Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Frieden, Universalismus | Auswahl. Herausgegeben von Peter Bürger. (= edition pace | Regal: Pazifisten & Antimilitaristen aus jüdischen Familien, 12). Hamburg: BoD 2025.

BREGMAN 2025 = Rutger Bregman: *Im Grunde gut*. Eine neue Geschichte der Menschheit. Aus dem Niederländischen von Ulrich Fraure und Gerd Busse. 23. Auflage. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2025. [Originalausgabe: ‚De Meeste Mensen Deugen', 2019.]

BRUMLIK 2024a = Micha Brumlik: *Ein moderner Grundzug jüdischer Ethik*. In: Ines-Jacqueline Werkner (Herausgeberin, unter Mitarbeit von Madlen Krüger und Anna Löw): Handbuch Religion in Konflikten und Friedensprozessen. Band 1. Wiesbaden: Springer VS 2024, S. 53-66.

BRUMLIK 2024b = Micha Brumlik: *Menschenwürde im Judentum*. In: Ines-Jacqueline Werkner (Hg., Mitarbeit M. Krüger & A. Löw): Handbuch Religion in Konflikten und Friedensprozessen. Bd. 1. Wiesbaden: Springer 2024, S. 459-468.

BRUNNER 1998 = *Die Weisheitsbücher der Ägypter*. Lehren für das Leben. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Hellmut Brunner. Neuauflage. Düsseldorf / Zürich: Artemis & Winkler 1998.

BUGGLE 1992 = Franz Buggle: *Denn sie wissen nicht, was sie glauben*. Oder warum man redlicher Weise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1992.

BÜRGER 2025 = Peter Bürger: *Pazifisten und Antimilitaristinnen aus jüdischen Familien*. Über Anliegen und Aufbau der „Schalom-Bibliothek". In: Ökumenisches Institut für Friedenstheologie – Jahrbuch Friedenstheologie 2025. *Kriegsdienst – Kirche –Pazifismus*. Hamburg 2025, S. 230-244.

BÜRGER 2026 = Peter Bürger (Hg.): *Sei von den Schülern Aarons*. Ein Lesebuch über die Friedensliebe der Rabbiner. (= edition pace | Regal: Pazifisten & Antimilitaristinnen aus jüdischen Familien, 16). Hamburg: BoD 2026.

BUTTING/MINNAARD 2024 = Klara Butting/Gerard Minnaard (Hg.): *Der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft*. Biblische Grundlinien. Uelzen:Erev-Rav 2024.

CRÜSEMANN 2006 = Frank Crüsemann: *Gewaltimagination als Teil der Ursprungsgeschichte*. Banngebot und Rechtsordnung im Deuteronomium. In: F. Schweitzer (Hg.): Religion, Politik und Gewalt. Gütersloh: G.Verl. 2006, S. 343-360.

DIAMOND 2006 = Jared Diamond: *Arm und Reich*. Die Schicksale menschlicher Gesellschaften. Aus dem Amerikanischen von Volker Englisch [1999]. Erweiterte Neuausgabe. Fischer Taschenbuch Verlag 2006. [Titel der Originalausgabe: ‚Guns, Germs and Steel', 1997.]

DIENEMANN 1929 = Max Dienemann: *Der Beitrag des Judentums zur Verwirklichung des Völkerfriedens*. In: Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland. 5. Jahrgang, Heft 2 (Juni 1929), S. 141-158.

DIETRICH 2024 = Walter Dietrich: *Christentum – Friedens- und Gerechtigkeitsnarrative im Alten und Neuen Testament*. In: Ines-Jacqueline Werkner (Hg., unter Mitarbeit von M. Krüger und A. Löw): Handbuch Religion in Konflikten und Friedensprozessen. Band 2. Wiesbaden: Springer VS 2024, S. 1023-1035.

DIETRICH/LINK 2002 = Walter Dietrich / Christian Link: *Die dunklen Seiten Gottes*. Band 1: Willkür und Gewalt [1995]. Neukirchen-Vluyn ^{4}2002.

DIETRICH/MAYORDOMO 2005 = Walter Dietrich / Moisés Mayordomo: *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*. In Zusammenarbeit mit Claudia Henne-Einsele und einem studentischen Autorenteam. Zürich: TVZ 2005.

DOBBERAHN 2013* = Friedrich Erich Dobberahn: *Gewalt im Alten Testament – unser Unbehagen und Unverständnis*. In: Friedrich Erich Dobberahn / Peter Schierz (Hg.): Raum der Begegnung. Perspektiven der Bildung, Forschung und Lehre im Spannungsfeld multikultureller und multireligiöser Gesellschaft. Festschrift für Kurt Willibald Schönherr. (= Strukturen der Wirklichkeit – Schriftenreihe der Deutschen Universität in Armenien und der Akademie St. Paul, herausgegeben von Paul Imhof und Eduard Saroyan, Bd. VII). 2., veränderte Auflage. Taufkirchen: via verbis verlag (vvv) 2013, S. S. 119-152.

DREWERMANN 1985 = Eugen Drewermann: *Tiefenpsychologie und Exegese*. Band I. Die Wahrheit der Formen: Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. Dritte Auflage. Olten und Freiburg i. Br.: Walter-Verlag 1985, S. 484-502: „Der Auszug aus Ägypten und das Vermächtnis Israels".

DREWERMANN 1995 = Eugen Drewermann: *Den eigenen Weg gehen*. Predigten zu den Büchern Exodus bis Richter. Herausgegeben von Bernd Marz. Zweite Auflage. München: R. Piper 1995, S. 313-335 „Und er zerriß den Löwen" und S. 337-352 „Das Ziel vom wechselseitigen Glück" [Samson].

DREWERMANN 1998 = Eugen Drewermann: *Der sechste Tag*. Die Herkunft des Menschen und die Frage nach Gott. (= Glauben in Freiheit, Band 3; Religion und Naturwissenschaft 1. Teil). Zürich und Düsseldorf: Walter 1998.

DREWERMANN 1999a = Eugen Drewermann: *… und es geschah so*. Die moderne Biologie und die Frage nach Gott. (= Glauben in Freiheit, Band 3; Religion und Naturwissenschaft 2. Teil: Biologie und Theologie). Zürich und Düsseldorf: Walter 1999.

DREWERMANN 1999b = Eugen Drewermann: *Tröstet, tröstet mein Volk*. Die Botschaft der Propheten Elija und Jesaja. Herausgegeben von Bernd Marz. Zürich/München: Pendo Verlag AG 1999, S. 135-155: „Ihr Land ist voll Rosse und ihrer Wagen ist kein Ende" [Jesaja 2,2-5. 6-22; 5,15-16; Psalm 48].

DREWERMANN 2000 = Eugen Drewermann: *Gedanken des Friedens, nicht des Leidens*. Die Botschaft des Propheten Jeremia. Herausgegeben von Bernd Marz. Zürich/München: Pendo Verlag AG 2000, S. 204-228: „Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben".

DREWERMANN 2001 = Eugen Drewermann: *„auf dass ihr wieder leben sollt"*. Die Botschaft des Propheten Ezechiel. Herausgegeben von Bernd Marz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Lizenzausgabe] 2001, S. 272-278 (Chassidisches zu ‚Gog im Lande Magog') und S. 284-303 (Tempelvision).

DREWERMANN 2017 = Eugen Drewermann: *Von Krieg zu Frieden*. (= Kapital & Christentum, 3. Band). Ostfildern: Patmos Verlag 2017, S. 382-389: „Die Geschichte vom ‚Sündenfall' ".

DREWERMANN 2025 = Eugen Drewermann: *Alles ist Gnade*. Wege zum Römer-Brief des Paulus. Ostfildern: Patmos-Verlag 2025, S. 88-94: „Die erste Geschichte, die es jenseits von Eden zu berichten gibt …" [Kain und Abel].

DREWERMANN-STRUKTUREN I = Eugen Drewermann: Strukturen des Bösen. Band I: *Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht* [1976]. Sechste Auflage. Paderborn u.a.: Schöningh 1987.

DREWERMANN-STRUKTUREN II = Eugen Drewermann: Strukturen des Bösen. Band II: *Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht* [1977]. Fünfte Auflage. Paderborn u.a.: Schöningh 1985.

DREWERMANN-STRUKTUREN III = Eugen Drewermann: Strukturen des Bösen. Band III: *Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht* [1978]. Fünfte Auflage. Paderborn u.a.: Schöningh 1986

EBACH 1980 = Jürgen Ebach: *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980.

EBACH 2010* = Jürgen Ebach: *Nicht den Frieden, sondern das Schwert*!? Drängende Fragen an Texte, die von Gewalt sprechen. (2. ÖKT München | Vortrag im Zentrum Bibel", 14.05.2010). https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/wp-content/uploads/Ebach-OEKT2010_Gewalt.pdf

EIN GOTT DER GEWALT 1996 = Heft *„Ein Gott der Gewalt"* | Bibel und Kirche, 51. Jahrgang, Heft 3/1996.

EISEN 2011 = Robert Eisen: *The Peace and Violence of Judaism* – From the Bible to Modern Zionism. New York: Oxford University Press 2011.

FROMM 1980 = Erich Fromm: *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. Aus dem Amerikanischen von Liselotte und Ernst Mickel [1974]. 66.-85. Tausend. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1980. [Originalausgabe: ‚The Anatomy of Human Destructiveness', 1973.]

GENSICHEN 1985 = Hans-Werner Gensichen: *Weltreligionen und Weltfriede*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985, S. 99-119: ‚Judentum'.

GÖRG 1995 = Manfred Görg: *Der un-heile Gott*. Die Bibel im Bann der Gewalt. Düsseldorf: Patmos Verlag 1995.

GRAEBER/WENGROW 2022 = David Graeber / David Wengrow: *Anfänge. Eine neue Geschichte der Menschheit*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Henning Dedekind, Helmut Dierlamm, Andreas Thomsen. Zweite Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta 2022. [Titel d. Originalausgabe: ‚The Dawn of Everything', 2021.]

GROß 2009 = Walter Groß: *Keine „Heiligen Kriege" in Israel*. Zur Rolle JHWHs in Kriegsdarstellungen der Bücher Jos bis 2 Kön. In: Andreas Holzem (Hg.): Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 2009, S. 107-127.

HABERMAS 2019 = Jürgen Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Erste Auflage. Berlin: Suhrkamp 2019, S. 327-360: „Die Abkehr des jüdischen Monotheismus vom ‚Heidentum'" | Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Erste Auflage. Berlin: Suhrkamp 2019.

HARARI 2013 = Yuval Noah Harari: *Eine kurze Geschichte der Menschheit*. Aus dem Englischen von Jürgen Neubauer. Sonderausgabe. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2013. [‚A Brief History of Mankind'; Hebräische Originalausgabe 2011.]

HAUßIG 2024a = Hans-Michael Haußig: *Judentum. Gewaltnarrative im Tanach und in der rabbinischen Tradition*. In: Ines-Jacqueline Werkner (Hg., unter Mitarbeit von Madlen Krüger und Anna Löw): Handbuch Religion in Konflikten und Friedensprozessen. Band 2. Wiesbaden: Springer VS 2024, S. 721-733.

HAUßIG 2024b = Hans-Michael Haußig: *Judentum. Friedensnarrative im Tanach und in der rabbinischen Tradition*. In: Ines-Jacqueline Werkner (Hg., unter Mitarbeit von Madlen Krüger und Anna Löw): Handbuch Religion in Konflikten und Friedensprozessen. Band 2. Wiesbaden: Springer VS 2024, S. 1009-1021.

HEIN 2020 = Detlef Hein: *Religionsgewalt in politischen Räumen*. Erkennen, verstehen, überwinden. Münster/Berlin: LitVerlag Dr.W.Hopf 2020, bes. S. 172-212.

HENGEL 1971 = Martin Hengel: *Gewalt und Gewaltlosigkeit*. Zur „politischen Theologie" in neutestamentlicher Zeit. Stuttgart: Calwer Verlag 1971.

HOMOLKA 2017 = Walter Homolka: *Krieg und Frieden im jüdischen Kontext*. In: Ines-Jacqueline Werkner / Klaus Ebeling (Hg.): Handbuch Friedensethik. Wiesbaden: Springer VS 2017, S. 565-581.

HOMOLKA 2025 = Walter Homolka: *Krieg und Frieden im Judentum*. Ostfildern: Patmos Verlag 2025. [159 Seiten; basiert z.T. auf HOMOLKA/FRIEDLANDER 1993 & HOMOLKA 2017 – neue Teile u. a. zur ‚Kriegsethik'.]

HOMOLKA/FRIEDLANDER 1993 = Walter Homolka / Albert H. Friedlander: *Von der Sintflut ins Paradies.* Der Friede als Schlüsselbegriff jüdischer Theologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993. [107 Seiten]

INGBER 2024 = Michael Ingber: *Verbotene, erlaubte und gebotene Kriege – jüdische Perspektiven*. In: Ines-Jacqueline Werkner (Hg., unter Mitarbeit von Madlen Krüger und Anna Löw): Handbuch Religion in Konflikten und Friedensprozessen. Band 2. Wiesbaden: Springer VS 2024, S. 937-949.

KERN 2025* = Bruno Kern: *„… Den Krieg gründlich verlernen"*. Marburg: Büchner Verlag 2025, S. 110-119: „‚Jahwe ist ein Krieger".

KESSLER 2023 = Rainer Kessler: *Der Weg zum Leben*. Ethik des Alten Testaments. Zweite Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2023. [u. a. S. 291-318: ‚Josua und Richter – die Landnahme zwischen Eroberung und Befreiung']

KILCHER 2003 = *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen*. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart. Herausgegeben von Andreas B. Kilcher und Otfried Fraisse unter Mitarbeit von Yossef Schwartz. WBG-Lizenzausgabe. Stuttgart: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.

KNAUF/NIEMANN 2021/2025 = Ernst Axel Knauf / Hermann Michael Niemann: *Geschichte Israels und Judas im Altertum* [2021]. Zweite, aktualisierte und ergänzte Auflage. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2025. | https://www.academia.edu/73668469/Geschichte_Israels_ und_Judas_im_Altertum [1. Auflage]

KNOPS 2026 = Heike Knops: *Neue Erkenntnisse zu Gewalt und Krieg*. Krieg – Normalfall oder Störfall der Menschheitsgeschichte? In: Deutsches Pfarrerblatt – Heft 3/2026. | https://www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt

KRAHE 1999 = Susanne Krahe: *Ermordete Kinder und andere Geschichten von Gottes Unmoral*. Würzburg: Echter 1999, bes. S. 43-64: ‚Gott als Kriegsheld'.

KRIEGER 2002 = Klaus-Stefan Krieger: *Gewalt in der Bibel.* Eine Überprüfung unseres Gottesbildes. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 2002.

KRIPPENDORFF 1985 = Ekkehart Krippendorf: *Staat und Krieg*. Die historische Logik politischer Unvernunft. Erstausgabe. Frankfurt a. M.: edition suhrkamp 1985, S. 39-53: ‚Krieg in historisch-anthropologischer Perspektive'.

KROCHMALNIK 2017 = Daniel Krochmalnik: *Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und rabbinischen Tradition*. In: Ines-Jacqueline Werkner / Klaus Ebeling (Hg.): Handbuch Friedensethik. Wiesbaden: Springer VS 2017, S. 191-202.

KUBITZA 2016 = Heinz-Werner Kubitza: *Der Glaubenswahn.* Von den Anfängen des religiösen Extremismus im Alten Testament. Marburg: Tectum 2016.

LANG 2002 = Bernhard Lang: *Jahwe, der biblische Gott*. Ein Porträt. München: C. H. Beck 2002, S. 65-99: ‚Zweites Bild: Herr des Krieges'.

LANG 2011* = Bernhard Lang: *Buch der Kriege – Buch des Himmels*. Kleine Schriften zur Exegese und Theologie. Leuven: Peeters 2011.

LEVINSON 1987 = Pnina Navé Levinson: *Einführung in die rabbinische Theologie* [1982]. Zweite, unveränderte Auflage. Darmstadt: WBG 1987.
LOHFINK 1983 = Norbert Lohfink (Hg.): *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1983.
LOHFINK 2000 = Norbert Lohfink: *Im Schatten deiner Flügel*. Große Bibeltexte neu erschlossen. Zweite Auflage. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2000.
LOHFINK 2003 = Norbert Lohfink SJ: *Gewalt und Monotheismus. Beispiel Altes Testament*. Vortrag an der Katholischen Akademie in Bayern, München, 9. Mai 2003. https://www.sankt-georgen.de/fileadmin/user_upload/personen/Lohfink/lohfink23.pdf
MANN 1994 = Michael Mann: *Die Geschichte der Macht*. Band 1: Von den Anfängen bis zur Griechischen Antike. Aus dem Englischen von Hanne Herkommer. [Originaltitel: ‚The sources of social power. Volume I' 1986]. Studienausgabe. Frankfurt a. M.: Campus 1994.
MAIER 2000 = Johann Maier: *Kriegsrecht und Friedensordnung in jüdischer Tradition*. (= Theologie und Frieden, 14). Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer 2000.
MAÒR 1969 = Harry Maòr: *Gewalt und Gewaltfreiheit im Judentum*. In: Winfried Maechler (Hg.): Gewaltfreie Aktion. Das Problem der Gewalt bei Christen, Juden und Moslems. Stuttgart: Radius-Verlag 1969, S. 51-57.
MEISELS 1901 = Samuel Meisels: *Der Friedensgedanke im Judenthume*. Tarnopol: Verlag des Verfassers 1901. [31 Seiten]
MELAMED 1909 = Samuel Max Melamed: *Theorie, Ursprung und Geschichte der Friedensidee*. Kulturphilosophische Wanderungen. Stuttgart: F. Enke 1909.
MELLER/MICHEL/SCHAIK 2024 = Harald Meller / Kai Michel / Carel van Schaik: *Die Evolution der Gewalt*. Warum wir Frieden wollen, aber Kriege führen. Eine Menschheitsgeschichte. München: dtv 2024.
MICHEL 2018 = Andreas Michel: *Gewalt in und um die christliche Bibel*. In: Klaus Krämer / Klaus Vellguth (Hg.): Religion und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotenzial. Freiburg / Basel / Wien: Herder 2018, S. 23-36.
MILGROM 2001 = Jeremy Milgrom [Rabbiner]: *Judentum und Gewaltfreiheit*. Über die Verantwortung der Macht. (= Kleine Schriftenreihe, Heft 9). Zweite Auflage. Trier: AphorismA 2001. [51 Seiten]
MOENIKES 2007 = Ansgar Moenikes: *Der sozial-egalitäre Impetus der Bibel Jesu und das Liebesgebot als Quintessenz der Tora*. Würzburg: echter 2007.
MOENIKES 2009* = Ansgar Moenikes: *Monotheismus – Quelle der Intoleranz*? Das Alte Testament als Ausgangspunkt. In: Rudolf Englert / Helga Kohler-Spiegel / Norbert Mette / Folkert Rickers / Friedrich Schweitzer (Hg.), Gott im Religionsunterricht, Jahrbuch der Religionspädagogik 25, 2009, S. 49-62.
MOENIKES 2012 = Ansgar Moenikes: Artikel „*Liebe | Liebesgebot* (AT)". In: WiBiLex – Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, Juni 2012. https://bibelwissenschaft.de/stichwort/24991/
MOENIKES 2023 = Ansgar Moenikes: *Gottesliebe und Menschenliebe als Forderung des Alten Testaments*. In: Jürgen Boomgaarden / Martin Leiner / Bertram Schmitz (Hg.): Konfigurationen der Liebe. Liebesvorstellungen in Religion, Philosophie und Literatur. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2023, S. 35-51.

MOENIKES 2026* = Ansgar Moenikes: *Krieg und Gewalt in der Bibel*. Ein Widerspruch zur Friedensvision? In: micha.links 1/2026, S. 3-6. https://www.die-linke.de/fileadmin/1_Partei/zusammenschl%C3%BCsse/bag_linke_christen/micha.links/2026_1_micha.links_friedensdenkschrift.pdf

MOHAGHEGHI/STOSCH 2014 = Hamideh Mohagheghi / Klaus von Stosch (Hg.): *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*. Paderborn: Schöningh 2014.

MULACK 2016 = Christa Mulack: *Gewalt im Namen Gottes*. Ursachen und Hintergründe im biblischen Monotheismus. Marburg: Tectum Verlag 2016.

MÜLLER 2003 = Hannes Müller: *Wurzeln der Gewalt in Bibel und Christentum*. Mit einem Seitenblick auf Wurzeln der Gewalt im Koran und im tibetischen Buddhismus. Berlin: Im Selbstverlag 2003.

NAUERTH 2020a* = Thomas Nauerth: *„Die Erde aber war vor Gott verdorben, die Erde war voller Gewalttat"* (Gen 6,11). Gewalt und Gewaltlosigkeit als biblisches Schlüsselthema. In: imprimatur 2/2020, S. 73-79. http://www.imprimatur-trier.de/2020/Imprimatur-2020-02_3.pdf

NAUERTH 2020b* = Thomas Nauerth: *Psalm 68 – Vom Vergehen der Frevler und Gewalttäter*. In: Portal ‚Bibel und Didaktik', 01.10.2020. https://www.bibelunddidaktik.uni-osnabrueck.de/psalm-683/

OTTO 1999 = Eckart Otto: *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient*. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne. (= Theologie und Frieden, Band 18). Stuttgart: Kohlhammer 1999.

PORTAL SCHALOM-BIBLIOTHEK = ‚*Schalom-Bibliothek*: Pazifisten & Antimilitaristinnen aus jüdischen Familien.' Redaktion: Peter Bürger | https://www.schalom-bibliothek.org/ [Stand 23.04.2026].

RAD 1969 = Gerhard von Rad: *Der Heilige Krieg im alten Israel*. Fünfte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. [Erste Auflage: Zürich 1951].

REICHMAN 2024a = Ronen Reichman: *Judentum – eine Skizze zur Bedeutung rabbinischer Rechtsdiskurse*. In: Ines-Jacqueline Werkner (Hg., unter Mitarbeit von Madlen Krüger und Anna Löw): Handbuch Religion in Konflikten und Friedensprozessen. Band 1. Wiesbaden: Verlag Springer VS 2024, S. 303-308.

REICHMAN 2024b = Ronen Reichman: *Aktuelle theologische Diskurse zum Ansatz „Frieden durch Recht" – jüdische Perspektiven*. In: Ines-Jacqueline Werkner (Hg., unter Mitarbeit von Madlen Krüger und Anna Löw): Handbuch Religion in Konflikten und Friedensprozessen. Band 1. Wiesbaden: Springer VS 2024, S. 563-572.

RICHTER 2024 = Silvia Richter: *Das Beziehungsgeflecht von Theologie, religiöser Ethik und politischer Verantwortung im Judentum*. In: Ines-Jacqueline Werkner (Hg., unter Mitarbeit von Madlen Krüger und Anna Löw): Handbuch Religion in Konflikten und Friedensprozessen. Band 2. Wiesbaden: Springer VS 2024, S. 1097-1106.

RIESSLER 1928/1975 = *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*. Übersetzt und erläutert von Paul Riessler. Heidelberg: F.H. Kerle Verlag 1928. | 3. Auflage (Reprint). Heidelberg: W. Rühling 1975. [Gekürzt in: https://de.wikisource.org]

RÖMER 2013 = *Einleitung in das Alte Testament*. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen. Herausgegeben von Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi und Christophe Nihan. Aus dem Französischen übertragen von Christine Henschel, Julia Hillebrand und Wolfgang Hullstrung. Zürich: TVZ 2013. [Originaltitel: ‚Introduction a l'Ancien Testament', ²2009.]

RUSTER 2004 = Thomas Ruster: *Der verwechselbare Gott*. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion. [2000]. Freiburg u.a.: Herder ⁷2004.

SAND 2011 = Shlomo Sand: *Die Erfindung des jüdischen Volkes*. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand [2008]. Aus dem Hebräischen von Alice Meroz. Berlin: List Taschenbuch 2011.

SAND 2023 = Shlomo Sand: *Die Erfindung des Landes Israel*. Mythos und Wahrheit. Aus dem Hebräischen von Markus Lemke [2014]. Fünfte Auflage. Berlin: List Taschenbuch 2023.

SCHAIK/MICHEL 2024 = Carel van Schaik / Kai Michel: *Das Tagebuch der Menschheit*. Was die Bibel über unsere Evolution verrät. 10. Auflage. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2024. [Originalausgabe: ‚The Good Book of Human Nature', 2016.]

SCHMID 1986 = Hans Heinrich Schmid: *Heiliger Krieg und Gottesfrieden im Alten Testament*. In: Fritz Stolz (Hg.): Religion zu Krieg und Frieden. Zürich: Theologischer Verlag 1986, S. 49-65.

SCHMITT 2011 = Rüdiger Schmitt: *Der „Heilige Krieg" im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk*. Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament. Münster: Ugarit-Verlag 2011. [Auch als Digitalisat: https://www.academia.edu/39878101]

SCHNOCKS 2014 = Johannes Schnocks: *Das Alte Testament und die Gewalt*. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen. (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Band 136). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

SCHNOCKS 2024 = Johannes Schnocks: *Christentum – Gewaltnarrative im Alten und Neuen Testament*. In: Ines-Jacqueline Werkner (Hg., unter Mitarbeit von Madlen Krüger und Anna Löw): Handbuch Religion in Konflikten und Friedensprozessen. Band 2. Wiesbaden: Springer VS 2024, S. 735-749.

SCHOLZ 2021 = Günter Scholz: *Von Gewalt zur Gewaltüberwindung in der Bibel*. Theologische, anthropologische und ethische Aspekte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021.

SCHREINER 2008 = *Heilige Kriege*. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung – Judentum, Christentum und Islam im Vergleich. Herausgegeben von Klaus Schreiner unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner. München: R. Oldenbourg Verlag 2008.

SCOTT 2025 = James C. Scott: *Die Mühlen der Zivilisation*. Eine Tiefengeschichte der frühesten Staaten. Aus dem Amerikanischen von Horst Brühmann [2020]. Dritte Auflage. Berlin: suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2025.

SEINSCH 2015 = Jörn Seinsch: *Ein Gott der Liebe*? Wie Theologen die Bibel verfälschen. Marburg (Baden-Baden): Tectum Wissenschaftsverlag 2015.

SIQUANS 2021 = Agnethe Siquans: *Der gerettete Retter*. Exodus 1–2 in patristischer und rabbinischer Interpretation. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021. | Als Internetressource: https://library.oapen.org/bitstream/id/01cdc3be-fb0d-4fdd-ac37-6818a2fd6092/external_content.pdf

SPIEGEL 1989* = Egon Spiegel: *Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie.* Zweite Auflage. Kassel: Verlag Weber, Zucht & Co 1989. – Jetzt: Dritte Auflage. (= edition pace | Regal: Pazifismus der frühen Kirche 3). Norderstedt: BoD 2024. (ISBN: 978-3-7693-2404-4).

STOLZ 1972 = Fritz Stolz: *Jahwes und Israels Kriege*. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israels. Zürich: Theologischer Verlag 1972.

SUHR/SUHR 2025 = Bastian Suhr / Dierk Suhr: *Die Evolution des Menschen*. Ein aktueller Blick auf das Mosaik der Menschwerdung [2018]. 2. Auflage. Berlin: Springer 2025.

TOLSTOI 2025 = Leo N. Tolstoi: *Begegnung mit dem Judentum*. Briefe und andere Zeugnisse des Dichters, nebst Darstellungen von jüdischen Zeitgenossen. Ausgewählt und eingeleitet von Peter Bürger. (= Tolstoi-Friedensbibliothek: Band-Signatur TFb_B013). Hamburg: BoD 2025. | schalom-bibliothek.org

VOLLMER 2012/2023* = Jochen Vollmer: *„Friedenskirche werden – ankommen im postkonstantinischen Zeitalter"*. Friedenstheologische Beiträge zur Entgiftung von Kirche und Glauben. In Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Institut für Friedenstheologie herausgegeben von Matthias-W. Engelke. (Reihe: edition pace | Digitalversion OekIF). Köln, 17.10.2023, S. 101-121: , Israel – Volk, Land und Staat in biblischer Sicht Vortrag, gehalten in Trossingen am 21.09.2012.'

WALDMANN 1909 = Michael Waldmann: *Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum*. Eine historisch-ethische Untersuchung. Wien: Verlag von Mayer & Co. 1902.

WERKNER 2024a = Ines-Jacqueline Werkner (Hg., unter Mitarbeit von Madlen Krüger und Anna Löw): *Handbuch Religion in Konflikten und Friedensprozessen*. Band 1. Wiesbaden: Springer VS 2024.

WERKNER 2024b = Ines-Jacqueline Werkner (Hg., unter Mitarbeit von Madlen Krüger und Anna Löw): *Handbuch Religion in Konflikten und Friedensprozessen*. Band 2. Wiesbaden: Springer VS 2024.

WERKNER/EBELING 2017 = Ines-Jacqueline Werkner / Klaus Ebeling (Hg.): *Handbuch Friedensethik*. Wiesbaden: Springer VS 2017.

WIESE 2024 = Christian Wiese: *Religion und Politik – jüdische Perspektiven*. In: Ines-Jacqueline Werkner (Hg., unter Mitarbeit von Madlen Krüger und Anna Löw): Handbuch Religion in Konflikten und Friedensprozessen. Band 1. Wiesbaden: Springer VS 2024, S. 155-166.

WUNN 2018 = Ina Wunn: *Barbaren, Geister, Gotteskrieger*. Die Evolution der Religionen – entschlüsselt. Berlin: Springer 2018, bes. S. 316-325.

ZENGER 1994 = Erich Zenger: *Ein Gott der Rache?* Feindpsalmen verstehen. Freiburg i. Br.: Herder 1994.

[Illustrationsseite]

Die Autoren

Peter Bürger (geb. 1961 im Sauerland): Theologe (Studienorte Bonn, Paderborn, Tübingen) & examinierter Krankenpfleger / langjährige Berufstätigkeit in der psycho-sozialen Begleitung; seit 2003 freier Publizist. 2016 Teilnehmer der Internationalen Konferenz „Nonviolence and Just Peace" (Rom). – Bearbeiter der Reihe *„Kirche und Weltkrieg"* (https://www.kircheundweltkrieg.wordpress.com/) sowie der von ihm konzipierten Editionsprojekte *„Tolstoi-Friedensbibliothek"* (www.tolstoi-friedensbibliothek.de) und *„Schalom-Bibliothek: Pazifisten & Antimilitaristinnen aus jüdischen Familien"* (www.schalombiblio thek.org). – Bertha von Suttner-Preis 2006 für die Studien zu Krieg und Massenkultur (u. a. „Napalm am Morgen" 2004, „Kino der Angst" 2005 / 2007, „Bildermaschine für den Krieg" 2007); Rottendorf-Preis 2016 für die Erforschung und Vermittlung niederdeutscher Literatur. – Mitgliedschaften: Solidarische Kirche im Rheinland; Internationaler Versöhnungsbund (deutsche Sektion); Internationale katholische Friedensbewegung pax christi (ab 1980, als Kriegsdienstverweigerer); DFG-VK; VVN-BdA; Ökumenisches Institut für Friedenstheologie. – Als Herausgeber hat er zuletzt vorgelegt: Leo N. Tolstoi. Begegnung mit dem Judentum. Briefe und andere Zeugnisse des Dichters, nebst Darstellungen von jüdischen Zeitgenossen (Tolstoi-Friedensbibliothek 2025); „Gott für uns alle". Beiträge zur Geschichte der Esloher Juden, Band II (zus. m. Hans Jürgen Rade, 2025); Gustav Landauer: Abschaffung des Kriegs durch Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte 1895-1919 (zus. m. Jan Rolletschek); „Sei von den Schülern Aarons". Ein Lesebuch über die Friedensliebe der Rabbiner (2026); Umdenkschrift I/II zum Evangelischen Diskurs über Krieg und Frieden (2 Bde., 2026).

Friedrich Erich Dobberahn, geb. 28.03.1950 in Düsseldorf, vh., ist promovierter Orientalist (Dr. phil.) und Theologe (Dr. theol.). Er amtierte 1982-1985 und 1993-1997 als ev. Gemeindepfarrer in Wuppertal; 1983-1985 beriet er als Kreissynodalbeauftragter Wehr-/Kriegsdienstverweigerer und begleitete sie bei der damals vorgeschriebenen Gewissensprüfung. 1985-1993 lehrte er als Professor Catedrático für Altes Testament und Semitische Sprachen an der staatlich anerkannten Escola Superior de Teologia in São Leopoldo-RS, Brasilien, und hatte von 1997-2015 auch in Deutschland an verschiedenen Hochschulen Dozenturen für Altes Testament, Islamkunde und Allgemeine Religionswissenschaft inne. 2002-2006 war er ordentliches Mitglied der Theologischen Kammer der EKD-Gliedkirche Braunschweig und beteiligte sich maßgeblich an der Abfassung mehrerer Gutachten für die Landessynode. Im Bologna-Verbund gehörte er 2002-2006 als Recognized Lecturer der Uni-

versity of Birmingham-UK und der Misjonshøgskolen in Stavanger-NO an. Er gab 1997 das Maṣḥafa Genzat der äthiopischen Nationalliturgie heraus (Text, Übersetzung und Kommentar, in: Pietas Liturgica 9/10, hg. von Hansjakob Becker / Hermann Ühlein, EOS-Verlag, Erzabtei St. Ottilien) und publizierte ab 1986 in Deutsch, Englisch, Portugiesisch und Spanisch zahlreiche Aufsätze zu seinen Forschungsgebieten (Themen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, der Soziologie des Alten Testaments, sowie des Islamismus und der „Saarbrückener Schule"). 2021 veröffentlichte er bei Vandenhoeck & Ruprecht/deGruyter-Brill sein opus magnum „*Deutsche Theologie im Dienste der Kriegspropaganda* – Umdeutung von Bibel, Gesangbuch und Liturgie 1914-1918", das bereits 2023 in zweiter Auflage erschienen ist. In der Reihe „Kirche und Weltkrieg", Bd. 15, hg. v. Peter Bürger, liegt von ihm vor: „*Kontroverse um ein Anti-Kriegs-Buch* – Die Sprachverbrechen der Theologie 1914-1918 und die klerikale Sackgasse einer Rezension", 2023 (ISBN-13: 9783757889296).

Prof. em. Dr. **Jürgen Ebach** „ist wenige Wochen vor Kriegsende am 28. Februar 1945 in Kirchen (an der Sieg) geboren und in Bonn, Köln und Hamburg aufgewachsen. Gefördert durch ein Stipendium, sowie später ein Promotionsstipendium des Evangelischen Studienwerks Villigst, studierte er Evangelische Theologie und Keilschriftwissenschaften in Hamburg. Im Jahr 1967 arbeitete er bei der Ausgrabung am Tell Kāmid el-Lōz (Libanon) mit. Der Promotion in Hamburg 1972 folgte die Habilitation in Bochum 1975. Nach Gastprofessuren in Hamburg, Wuppertal und Kiel hatte Jürgen Ebach von 1983 bis 1996 die Professur für Biblische Exegese und Theologie an der Universität Paderborn inne. 1988 erhielt er den Sexauer Gemeindepreis für Theologie, der seit 1981 an akademisch lehrende Theologen und Theologinnen verliehen wird, die sich durch besondere Gemeindenähe auszeichnen … Von 1996 bis 2010 war Jürgen Ebach Professor für Exegese und Theologie des Alten Testaments und biblische Hermeneutik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. – Jürgen Ebach war langjähriges Mitglied im Editorial Board der Zeitschrift *Biblical Interpretation* (Sheffield), sowie Konsultor des *Freiburger Rundbriefs* (Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung) und ist Mitherausgeber der Buchreihe *Jabboq*. Seit vielen Jahren ist er Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, sowie der exegetischen Arbeitsgruppe und des Präsidiums des Deutschen Evangelischen Kirchentags, ferner des Arbeitskreises Studium in Israel. Er gehört zum Herausgeberkreis der Bibel in gerechter Sprache, bei der er auch als Übersetzer (Buch Ijob und Kap. 37-50 des Buches Genesis) mitgewirkt hat. – Jürgen Ebach legt in seiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Bibel größten Wert darauf, dass der biblische Text in all seinen Nuancen und Widersprüchen zu Wort kommt. Dies schließt für ihn die Wahrnehmung der jüdischen Auslegungs-

geschichte ebenso ein, wie hermeneutische Reflexionen. Er verknüpft exegetische Beobachtungen mit literarischen Werken, politischen Geschehnissen und Deutungen, ethischen und besonders sozialethischen Überlegungen, sowie Erfahrungen aus dem christlich-jüdischen Dialog. Er versteht die ganze Bibel als kanonischen Text, der der Auslegung bedarf, damit ihre Vielfalt ohne Beliebigkeit und ihre Verbindlichkeit ohne Zwang zum Vorschein komme" (https://de.wikipedia.org | Stand 09.03.2026).

Bruno Kern, geb. 1958 in Wien, Dr. theol. M. A.,. Theologe und Philosoph (Studium in Wien, Fribourg, München und Bonn), Promotion mit einer Studie über die Marxismusrezeption in der Theologie der Befreiung; er lebt heute als freischaffender Autor und Übersetzer in Mainz. Ihn beschäftigen insbesondere Fragen einer sozial-ökologischen Transformation; er ist u. a. Gründungsmitglied der Initiative Ökosozialismus. – Jüngere Buchveröffentlichungen: „Das Märchen vom grünen Wachstum" (2. Aufl. 2020); „Industrielle Abrüstung jetzt! Abschied von den Technik-Illusionen" (2024); „Den Krieg gründlich verlernen" (2025). – Für die Schalom-Bibliothek (Pazifisten & Antimilitaristinnen aus jüdischen Familien) hat er folgende Bände herausgegeben: „Karl Kraus: *Zum ewigen Gedächtnis. Texte zu Krieg und Frieden*" (2025); „Rosa Luxemburg: *Nein, auf unsere Brüder schießen wir nicht*!" (2025).

Prof. em. Dr. **Bernhard Lang**, geb. 1946, röm.-kath. Theologe. **„**Lang wuchs in Stuttgart auf, wo er stark von Stadtpfarrer Ernst Hofmann geprägt wurde. Nach seinem Abitur studierte er Theologie, Semitistik, Altorientalistik, Ägyptologie und Ethnologie an der Universität Tübingen und der Universität Münster sowie an der École biblique in Jerusalem, der École des Hautes Études in Paris und an der London School of Economics. Er wurde 1975 an der Universität Tübingen zum *Dr. theol.* promoviert. 1977 folgte die Habilitation an der Universität Freiburg im Breisgau. Von 1977 bis 1982 war er Professor für Antikes Judentum in Tübingen und von 1982 bis 1985 Professor für Altes Testament an der Universität Mainz. Von 1985 bis zu seiner Emeritierung 2011 wirkte er als Professor für Altes Testament an der Universität Paderborn. – Gastprofessuren hatte Lang 1982 in Philadelphia, 1991 an der École des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris, 2010 an der École des Hautes Études in Paris. 1992/1993 war er als *Professeur associé* Vertreter des Lehrstuhls für *Histoire des religions et anthropologie religieuse* an der Sorbonne. Von 1999 bis 2003 war er *Professor of Old Testament and Religious Studies* an der University of St. Andrews. – 2008 erhielt Lang die Ehrendoktorwürde der dänischen Universität Aarhus und wurde dort im Jahr 2010 zum Honorarprofessor ernannt. 2011 unterzeichnete Lang das Memorandum *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch*." (https://de.wikipedia.org/wiki/Bernhard_Lang_(Theologe) | 04.04.2026) – *Buchveröffentlichungen* (Auswahl): Wie wird man Prophet in Israel? (1980); Die Bibel. Eine kritische Einführung

(1990, 1994); Jahwe, der biblische Gott. Ein Porträt (2002); Joseph in Egypt: A Cultural Icon from Grotius to Goethe (2009); Jesus, der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers (2010); Die 101 wichtigsten Fragen. Die Bibel (2013); Religion und Literatur in drei Jahrtausenden. Hundert Bücher (2018); Himmel, Hölle, Paradies. Jenseitswelten von der Antike bis heute (2019). – *Ressourcen im Internet*: https://uni-paderborn.academia.edu/BernhardLang

Prof. Dr. **Ansgar Moenikes** (Jg. 1959), geboren in Büren/Westfalen. Studium der Katholischen Theologie, Vergleichenden Religionswissenschaft, Philosophie und Bibelwissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn, der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität Bonn und der Hebräischen Universität Jerusalem (Israel; dort auch Intensivsprachkurse in Modernem Hebräisch mit Abschlußexamen: Ptor). – 1994: Promotion zum Dr. phil. (Religionswissenschaft, Philosophie und Bibelwissenschaft) an der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität Bonn. – 2004: Habilitation und Erteilung der *Venia legendi* im Fach Exegese des Alten Testaments an der Theologischen Fakultät Paderborn; bis 2005: Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Moses Mendelssohn-Zentrum für Europäisch-Jüdische Studien an der Universität Potsdam, der Freien Universität Berlin, der Universität Paderborn und der Theologischen Fakultät Paderborn (Vertreter des Wissenschaftlichen Mittelbaus und Zweitvertreter der Theologischen Fakultät Paderborn beim Katholisch-Theologischen Fakultätentag). – 2005: „Roifer Prize" (פרס רויפר) an der Ben-Gurion-Universität im Negev, Beer Sheva, Israel; bis 2010: Lehrbeauftragter für Altes Testament, Biblisches und Modernes Hebräisch an der der Universität Potsdam, der Freien Universität Berlin, der Theologischen Fakultät Paderborn, der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster, der Universität Paderborn, der Bergischen Universität Wuppertal und der Universität Saarbrücken. – 2007: Gastprofessor für Alttestamentliche Wissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. – 2007: Auszeichnung „Buch des Monats" in der Zeitschrift Publik Forum (4/2007): „Der sozialegalitäre Impetus der Bibel Jesu …". – 2008 und 2010-2011: Lehrstuhlvertreter für Altes Testament an der Theologischen Fakultät Paderborn; seit 2009: Außerplanmäßiger Professor des Alten Testaments an der Theologischen Fakultät Paderborn. – 2012-2013: „Lehrkraft für besondere Aufgaben" (AT) an der Universität Paderborn. (Nach: https://www.thf-pa derborn.de).

Thomas Nauerth, Dr. theol. habil., apl. Prof. für Religionspädagogik am Institut für Katholische Theologie Universität Osnabrück; Mitglied im Internationalen Versöhnungsbund / Deutscher Zweig und im Ökumenischen Institut für Friedenstheologie / Ecumenical Institute of Peace Theology. Redakteur der Homepage www.Friedenstheologie.de – Arbeitsschwerpunkte: Friedenstheologie, Friedenserziehung und biblische Bildung (https://bible.

ixtheo.de/AuthorityRecord/614182107). – *Dissertation*: „Untersuchungen zur Komposition der Jakoberzählungen. Auf der Suche nach der Endgestalt des Genesisbuches“ (Frankfurt 1997). | Als Herausgeber u. a.: Handbibliothek Friedenstheologie (Digitaledition, 2004); Walter Wink: Verwandlung der Mächte (2014, zus. mit G. Steins); John Dear: Ein Mensch des Friedens und der Gewaltfreiheit werden (2018); John Dear: Gewaltfrei leben (2019); Was ist Friedenstheologie? Ein Lesebuch (2020).

Egon Spiegel, Prof. Dr. Prof. h.c., Diplomtheologe, Diplompolitologe, ausgebildeter Pastoralreferent, Advisory Professor am UNESCO-Lehrstuhl für Friedenswissenschaft der Nanjing University, Nanjing/China, bis 2022 Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Theologie der Universität Vechta, zuvor Professor für Religionspädagogik an der TU Dresden, Wissenschaftlicher Assistent an der Universität Münster, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der RWTH Aachen, Lehrbeauftragter an den Universitäten Köln, Gießen, Siegen; zahlreiche theologische und friedenswissenschaftliche Veröffentlichungen, aktiv in internationalen friedenswissenschaftlichen Netzwerken. – Eine Neuauflage in der *edition pace* | Egon Spiegel: Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie. Dritte Auflage. (= edition pace | Regal: Pazifismus der frühen Kirche 3). Norderstedt: BoD 2024. (ISBN: 978-3-7693-2404-4; 412 Seiten; 15,99 €). – Zudem: „In den Spiegel schauen. Friedenswissenschaftliche Perspektiven für das 21. Jahrhundert. Ein Lesebuch“ (2022).

Dr. **Jochen Vollmer**, geb. 30.09.1939; gest. 26.03.2014. Zu ihm schreibt Harald Wagner: „Jochen Vollmer …, ein bewundernswerter Theologe, ein leidenschaftlicher Alttestamentler mit einem fast prophetischen Habitus. Er war unser Friedenstheologe der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kriegsdienstverweigerer in Württemberg (EAK). Er war kämpferisch, wenn er etwas theologisch erkannt und durchdacht hatte und wollte unsere Landeskirche zu einer Kirche des Friedens bewegen. Jochen Vollmer durchforschte die biblischen, theologischen und kirchlichen Traditionen auf ihre Friedensrelevanz für die Gegenwart hin. Er scheute keine Konflikte mit der Kirchenleitung, vor allem nicht mit Bischof Hans von Keler. Der ‚Confessio Augustana‘ Artikel 16: ‚dass Christen rechtmäßig Krieg führen dürfen‘ war für ihn nicht biblisch, sondern Verrat am Geist der Bergpredigt und eine Irrlehre. Bei seiner Einsetzung als Pfarrer in Balingen bekannte er dies öffentlich zum Entsetzen seines bekenntnistreuen Dekans. Er hatte eine sanfte Seele in einem harten Kern. So war er auch der ‚Kunst des Friedens‘ zugetan. Die Skulptur des David mit der Harfe: ‚Der dritte Ton‘ in Vezelay, Frankreich hat ihn besonders berührt. Er sei zu couragiert, zu kämpferisch befanden staatliche Stellen. Er hatte in der Prüfung seiner Verfassungstreue im Schuldienst das Grundgesetz ganz im Geiste Gustav Heinemann als ergänzungswürdig betrachtet. Jochen Vollmer engagierte sich dafür, die Israelver-

gessenheit der Theologie zu überwinden und beteiligte sich am *christlich-jüdischen Dialog*. Er trat ein für die Menschenrechte und Menschenwürde, auch der Palästinenser" (aus: J. Vollmer: ‚Friedenskirche werden – ankommen im postkonstantinischen Zeitalter'. edition pace, 2023, S. 13-14; vgl. auch den Wikipedia-Eintrag zu ihm). – Werke (Auswahl): Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja (Dissertation 1969); „Jedermann sei untertan der Obrigkeit". Römer 13, 1-7: ein nichtchristlicher Einschub in den Römerbrief (Forum Freies Christentum 36, Stuttgart 1997, S. 3-12); Wir glauben an den Gott des Friedens: Bausteine und Impulse zu einem Katechismus (3. Auflage 2011).

schalom-bibliothek

Pazifisten und Antimilitaristinnen aus jüdischen Familien

Zwei Jahrtausende lang hat das rabbinische Judentum die Friedensbotschaft der Hebräischen Bibel und der Propheten Israels mit Blick auf die *Eine Menschheit* erschlossen: „Schwerter zu Pflugscharen!" Seit der Aufklärung sind Frauen und Männer aus jüdischen Familien – ‚Säkulare', Orthodoxe sowie Angehörige von Reformsynagogen – vor allem aufgrund der überlieferten Absage an die Gewaltgottheiten als herausragende Fürsprecher*innen des „Ewigen Friedens" (Kant) hervorgetreten. Ohne ihre Beiträge hätte es im späten 19. Jahrhundert – namentlich im deutschsprachigen Raum – auf Schritt und Tritt an Geburtshilfe für die organisierte Friedensbewegung, den Völkerrechtsgedanken und die Menschenrechts-Arbeit gefehlt. Auch ein in geistiger Hinsicht bedeutsamer Strom des *kulturell–religiösen* Zionismus betrachtete das Friedenswirken als Kernauftrag des Judentums.

Die noch im Aufbau befindliche Schalom-Bibliothek soll diesen Reichtum an geistiger Kraft und Schönheit vermitteln, aber auch eine in den Gegenwartsdebatten fast immer ausgeblendete Spielart von ‚Antisemitismus' in Erinnerung rufen: die *antipazifistische Judenfeindschaft*.

Kooperationspartner:
Kuratorium ‚Abrahamskrone' | ‚Frieden wagen' e.V.
Ökumenisches Institut für Friedenstheologie
Portal: friedenstheologie.de | Portal: tolstoi-friedensbibliothek.de

https://schalom-bibliothek.org/

Alfred Hermann Fried:
GESCHICHTE DER FRIEDENSBEWEGUNG.
Eine Darstellung zum Pazifismus bis 1912.
Norderstedt: BoD 2024 – ISBN 978-3-7597-0334-7
(Paperback; 256 Seiten; 10,90 Euro)

Ernst Toller: NIE WIEDER FRIEDE.
Eine bittere Komödie über Militarismus und
Antipazifismus aus dem Jahr 1936.
Norderstedt: BoD 2024 – ISBN: 978-3-7583-8246-8
(Paperback; 140 Seiten; 7,80 Euro)

Johann von Bloch:
DIE WAHRSCHEINLICHEN POLITISCHEN UND WIRTSCHAFTLICHEN
FOLGEN EINES KRIEGES ZWISCHEN GROßMÄCHTEN.
Neuedition der Übersetzung von 1901 mit Begleittexten von
B. Friedberg, Manfred Sapper und Jürgen Scheffran (= edition pace |
Regal: Pazifisten & Antimilitaristen aus jüdischen Familien 1)
Norderstedt: BoD 2024 – ISBN: 978-3-7597-2313-0
(Paperback; 176 Seiten; 9,90 Euro)

Rudolf Goldscheid:
MENSCHENÖKONOMIE, WELTKRIEG UND WELTFRIEDEN.
Ausgewählte Schriften 1912 – 1926. (= edition pace | Regal:
Pazifisten & Antimilitaristen aus jüdischen Familien 2).
Norderstedt: BoD 2024 – ISBN: 978-3-7597-7885-7
(Paperback; 268 Seiten; 11,90 Euro)

Moritz Adler:
WENN DU DEN FRIEDEN WILLST, BEREITE FRIEDEN VOR.
Texte wider den Krieg 1868 – 1899. (= edition pace | Regal:
Pazifisten & Antimilitaristen aus jüdischen Familien 3).
Norderstedt: BoD 2024 – ISBN: 978-3-7597-9450-5
(Paperback; 272 Seiten; 11,99 Euro)

Eduard Loewenthal:
DER KRIEG IST ABZUSCHAFFEN.
Friedensbewegte Schriften für das Europa
der Völker und einen Weltstaatenbund, 1870 – 1912. (= edition pace |
Regal: Pazifisten & Antimilitaristen aus jüdischen Familien 4).
Norderstedt: BoD 2024 – ISBN: 978-3-7583-5069-6
(Paperback; 252 Seiten; 11,99 Euro)

Eduard Bernstein:
DER FRIEDE IST DAS KOSTBARSTE GUT.
Schriften zum Ersten Weltkrieg. Mit einem Essay von Helmut Donat.
Herausgegeben von Peter Bürger. (= edition pace | Regal: Pazifisten &
Antimilitaristen aus jüdischen Familien 5).
Norderstedt: BoD 2024 – ISBN: 978-3-7693-1268-3
(Paperback; 352 Seiten; 14,99 Euro)

Kurt Eisner:
TEXTE WIDER DIE DEUTSCHE KRIEGSTÜCHTIGKEIT.
Zusammengestellt von Peter Bürger – mit einem einleitenden Essay
von Volker Ullrich. (= edition pace | Regal: Pazifisten &
Antimilitaristen aus jüdischen Familien 6).
Hamburg: BoD 2025. – ISBN: 978-3-7693-5730-1
(Paperback; 448 Seiten; 16,99 Euro)

KURT EISNER ALS REVOLUTIONÄR UND
ANKLÄGER DES DEUTSCHEN MILITARISMUS.
Ein Lesebuch – eingeleitet durch die Darstellung des Weggefährten
Felix Fechenbach. Herausgegeben von Peter Bürger, in Kooperation mit
dem Lebenshaus Schwäbische Alb. (= edition pace | Pazifisten &
Antimilitaristen aus jüdischen Familien 7).
Hamburg: BoD 2025. – ISBN 978-3-7693-6836-9
(Paperback 464 Seiten; 17,99 Euro)

Kurt Eisner:
REVOLTE FÜR DEN FRIEDEN.
Nachlese, Erinnerung und Kontroversen.
Zusammengestellt von Peter Bürger – Mit Beiträgen von
Helmut Donat und Lothar Wieland. (= edition pace | Regal:
Pazifisten & Antimilitaristen aus jüdischen Familien 8).
Hamburg: BoD 2025. – ISBN 978-3-8192-2747-9
(Paperback; 404 Seiten; 16,99 Euro)

Erich Mühsam:
DAS GROßE MORDEN. TEXTE GEGEN MILITARISMUS UND KRIEG.
Zusammengestellt von Peter Bürger. Herausgegeben in Kooperation
mit dem Lebenshaus Schwäbische Alb. (= edition pace | Regal:
Pazifisten & Antimilitaristen aus jüdischen Familien 9).
Hamburg: BoD 2025. – ISBN: 978-3-8192-6558-7
(Paperback; 516 Seiten; 18,99 Euro)

Erich Mühsam:
JEDOCH DER MUT IST MEIN GENOSSE.
TEXTE ÜBER KAMPF UND REVOLUTION.
Zusammengestellt von Peter Bürger. Herausgegeben
in Kooperation mit dem Lebenshaus Schwäbische Alb.
(= edition pace | Regal: Pazifisten &
Antimilitaristen aus jüdischen Familien 10).
Hamburg: BoD 2025. – ISBN: 978-3-8192-4868-9
(Paperback; 312 Seiten; 13,99 Euro)

Karl Kraus:
ZUM EWIGEN GEDÄCHTNIS. – TEXTE ZU KRIEG UND FRIEDEN.
Herausgegeben von Bruno Kern. (= edition pace | Regal:
Pazifisten & Antimilitaristen aus jüdischen Familien 11).
Hamburg: BoD 2025. – ISBN: 978-3-8192-7878-5
(Paperback 136 Seiten; 7,99 Euro)

Simon Bernfeld (Bearb.):
SITTLICHKEIT ALS GRUNDFORDERUNG DES JUDENTUMS.
Nach den Quellen: Gleichheit aller Menschen, Gerechtigkeit,
Nächstenliebe, Frieden, Universalismus | Auswahlband
(= edition pace | Regal: Pazifisten & Antimilitaristen aus
jüdischen Familien 12). 2025. – ISBN: 978-3-6951-7939-8
(Paperback; 220 Seiten; 9,99 Euro)

Rosa Luxemburg:
„NEIN, AUF UNSERE BRÜDER SCHIEßEN WIR NICHT!“
Der Militarismus als kapitalistische Krankheit.
Zusammengestellt und eingeleitet von Bruno Kern
(= edition pace | Regal: Pazifisten & Antimilitaristen aus jüdischen
Familien 13). Hamburg: BoD 2025. – ISBN: 978-3-6951-6182-9
(Paperback; 192 Seiten; 9,99 Euro)

Gustav Landauer:
ABSCHAFFUNG DES KRIEGS DURCH SELBSTBESTIMMUNG.
Ausgewählte Texte | 1895–1919.
Bearbeitet von Peter Bürger & Jan Rolletschek
(= edition pace | Regal: Pazifisten & Antimilitaristen aus jüdischen
Familien 14). Hamburg: BoD 2025. – ISBN: 978-3-8192-4282-3
(Paperback; 376 Seiten; 15,99 Euro)

SEI VON DEN SCHÜLERN AARONS.
Ein Lesebuch über die Friedensliebe der Rabbiner.
Herausgegeben von Peter Bürger. (= edition pace | Regal:
Pazifisten & Antimilitaristen aus jüdischen Familien 15).
Hamburg: BoD 2026. – ISBN: 978-3-8192-2601-4
(Paperback; 312 Seiten; 13,99 Euro)

GEWALT UND KRIEGSTHEOLOGIE
IN DER HEBRÄISCHEN BIBEL.
Ein Lesebuch der Schalom-Bibliothek.
Mit Texten von Peter Bürger (Hg.),
Friedrich Erich Dobberahn, Jürgen Ebach,
Bruno Kern, Bernhard Lang, Ansgar Moenikes,
Thomas Nauerth, Egon Spiegel & Jochen Vollmer.
(= edition pace | Regal: Pazifisten &
Antimilitaristen aus jüdischen Familien 15).
April/Mai 2026.

In Vorbereitung:

DIE FRIEDENSBOTSCHAFT DER HEBRÄISCHEN BIBEL
Schalom-Bibliothek | 2026