

# Monotheismus, Monolatrie, Gewalt und Identität

Alttestamentliche Gesichtspunkte  
zu den Monotheismus-Thesen von Jan Assmann

von Hermann-Josef Stipp

Die Vorstellung, dass Gewalt notwendige Folge von Religion im Allgemeinen und vom Monotheismus im Besonderen ist, findet in der Gegenwart leicht Zustimmung. Wieweit diese These durch das Alte Testament begründet werden kann, untersucht der Autor, Professor für Alttestamentliche Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität, an einzelnen Texten und bezieht sich dabei auf die einschlägigen Thesen von Jan Assmann.<sup>1</sup>

Religion und Gewalt: Bedingt durch die Nachrichtenlage, hat dieses Thema die Öffentlichkeit in den vergangenen Jahren unausgesetzt in Atem gehalten. Bombenanschläge, die Versklavung von Frauen zur sexuellen Ausbeutung und Fahrzeuge, die Menschenmengen niederwalzen – wer einen Blick in religionskritische Internetforen wirft, kann den Eindruck gewinnen, dass die Religion für nicht wenige Zeitgenossen in derlei Gräueln ihr wahres Gesicht zeigt. Danach sei es nur ihre Einhegung durch aufgeklärte Gegengewalten, die sie daran hindere, ein Terrorregime fortzuführen, wie sie es in voraufgeklärten Epochen ausgeübt habe. Dabei dient auch das Alte Testament als Berufungsinstanz. Eine viel zitierte Schlüsselstelle ist *Ex 32,26–29* aus den Erzählungen vom Bundschluss am Sinai. Während Mose auf dem Gottesberg weilt und die Gesetzesoffenbarung erhält, fertigt sein Bruder Aaron auf Verlangen der Israeliten das Goldene Kalb an, dem das Volk anschließend huldigt. Als Mose in das Lager zurückkehrt und erfahren hat, was vorgefallen ist, spielt sich folgendes ab:<sup>2</sup>

„<sup>26</sup> Mose trat an das Lagertor und sagte: Wer für Jhwh ist, her zu mir! Da sammelten sich alle Leviten um ihn. <sup>27</sup> Er sagte zu ihnen: So spricht Jhwh, der Gott Israels: Jeder lege sein Schwert an. Zieht durch das Lager von Tor zu Tor! Jeder erschlage seinen Bruder, seinen Freund, seinen Nachbarn. <sup>28</sup> Die Leviten taten, was Mose gesagt hatte. Vom Volk fielen an jenem Tag gegen dreitausend Mann. <sup>29</sup> Dann sagte Mose: Füllt heute eure Hände mit Gaben für Jhwh! Denn jeder ist heute gegen seinen Sohn und seinen Bruder vorgegangen, damit Segen auf euch komme.“

Der Passus wird häufig als eine Art Urszene religiös motivierter Gewalt angeführt: das erste religiös getriebene Massaker in der Erinnerungskultur der Weltreligionen überhaupt. Und es gibt mehr davon in der Bibel, so etwa der Massenmord des Propheten Elija an den

---

<sup>1</sup> Der Aufsatz fußt auf einem Vortrag für die „Freunde Abrahams e. V., Gesellschaft für religionsgeschichtliche Forschung und interreligiösen Dialog“, München, am 31. Januar 2017 unter dem Obertitel „Gewalt im Namen des Einen Gottes?“. Der Vortragsstil wurde im Wesentlichen beibehalten.

<sup>2</sup> Übersetzungen basieren auf der Einheitsübersetzung in der revidierten Ausgabe von 2016.

450 Baalspropheten nach der sog. Opferprobe auf dem Karmel, wie erzählt in 1 Kön 18 (V. 40). In Num 25 befiehlt Mose, sämtliche Israeliten zu töten, die sich während des Wüstenzuges zum Götzendienst an Baal-Pegor verführen ließen (V. 5); dazu wird der Priester Pinchas mit einem *Bund des ewigen Priestertums* für seine Nachkommen belohnt, weil er einen Israeliten umbrachte, der sich mit einer Midianiterin eingelassen hatte (V. 13; vgl. Vv. 6–8). Als besonders obszön gilt vielen Bibellesern das Gebot zur Anzeige und Steinigung von Götzendienern in *Dtn 13,7–12*:

„<sup>7</sup> Wenn 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 – <sup>8</sup> aus den Göttern der Völker, die euch umgeben, dir nah, dir fern, überall, zwischen dem einen Ende der Erde und dem andern Ende der Erde –, <sup>9</sup> dann 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, <sup>10</sup> sondern du sollst ihn umbringen. Wenn er hingerichtet wird, sollst du als Erster deine Hand gegen ihn erheben, dann erst das ganze Volk. <sup>11</sup> Du sollst ihn steinigen und er soll sterben; denn er hat versucht, dich Jhwh, deinem Gott, abzubringen, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. <sup>12</sup> Ganz Israel soll davon hören, damit sie sich fürchten und nicht noch einmal einen solchen Frevel in deiner Mitte begehen.“

Anschließend wird in den *Vv. 13–19* angeordnet, dass an israelitischen Städten, die sich dem Götzendienst ergeben haben, der Bann zu vollziehen sei (V. 16), indem sämtliche Einwohner exekutiert werden.<sup>3</sup> Obendrein sind solche Städte niederzubrennen und dürfen niemals wieder aufgebaut werden (V. 17).

Gemetzel im Namen Gottes, die Denunziation und Steinigung von religiösen Abweichlern, selbst wenn es sich um die engsten Angehörigen handelt – macht das die Religion aus? Der renommierte Heidelberger Ägyptologe und Kulturwissenschaftler Jan Assmann hat in den vergangenen zwei Jahrzehnten einen viel beachteten Versuch vorgelegt, die Herkunft der Sprache der Gewalt in Religionen zu erklären. Seine Hauptquelle ist die Bibel, weswegen seine Thesen ein vielfältiges Echo ausgelöst und eine angeregte Debatte angestoßen haben, erstaunlicherweise allerdings fast nur unter christlichen Theologen und im deutschsprachigen Raum.<sup>4</sup> Nachstehend soll Assmanns Theorie knapp resümiert werden, wobei es sich nur um einen Versuch handeln kann, ihm in der gebotenen

<sup>3</sup> Zum Hintergrund: *Walter Dietrich*, Art. Bann / Banngut, in: WiBiLex (Internet); *Arie Vershuis*, Devotion and/or Destruction? The Meaning and Function of בָּנָה in the Old Testament, in: ZAW 128 (2016) 233–246.

<sup>4</sup> Die Debatte bis etwa 2008 ist nachgezeichnet bei *Johannes Thonhauser*, Das Unbehagen am Monotheismus. Der Glaube an den einen Gott als Ursprung religiöser Gewalt? Eine aktuelle Debatte um Jan Assmanns Thesen zur „mosaischen Unterscheidung“, Marburg 2008; Kurzfassung: *Ders.*, Das Unbehagen am Monotheismus. Ein Rekonstruktionsversuch der Debatte um Jan Assmanns Thesen zur „Mosaischen Unterscheidung“, in: Joachim Kügler; Ulrike Bechmann (Hg.), *Biblische Religionskritik. Kritik in, an und mit biblischen Texten* (Bayreuther Forum Transit 9), Berlin 2009, 229–259. An neueren Beiträgen vgl. die in diesem Aufsatz genannte Literatur sowie *Rainer Albertz*, Muss die exklusive Gottesverehrung gewalttätig sein? Israels steiniger Weg zum Monotheismus, in: Károly Dániel Dobos; Miklós Köszeghy (Hg.), *With Wisdom as a Robe. Qumran and Other Jewish Studies in Honour of Ida Fröhlich* (Hebrew Bible Monographs 21), Sheffield 2009, 23–40; *Jan Heiner Tück* (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg 2015; weiterhin das Themenheft „Religion und Gewalt“ der Zeitschrift *Communio* 46/2 (2017).

Kürze einigermaßen gerecht zu werden (1.). In der Hauptsache sollen seine Thesen mit einigen alttestamentlichen Texten konfrontiert werden, deren Aussagekraft zum Thema trotz der Breite der Diskussion, wie mir scheint, weiter ausgelotet werden kann (2.). Abschließend wird ein Fazit gezogen in der Hoffnung, damit das Gespräch voranzubringen (3.).

## **1. Jan Assmanns These zur Gewaltneigung monotheistischer Religionen**

Eingangs ist der Genauigkeit halber zu betonen: Es geht Jan Assmann nicht nur um tatsächlich ausgeübte religiöse Gewalt, sondern auch schon um deren Vorstufe, die *Sprache* der Gewalt gegen Andersdenkende in religiösem Rahmen. Denn um beim Christentum zu bleiben: Selbst wenn es Christen gibt, die mit Fug und Recht behaupten können, dass sie im Namen ihrer Religion keine Gewalttaten begehen, zählen sie doch die eben erwähnten Passagen zu ihren kanonischen, autoritativen, heiligen Schriften. Woher also kommt die Gewalt, zumindest in verbaler Form, allzu oft aber auch in handfester Gestalt?

### *Die mosaische Unterscheidung*

Jan Assmann hat seine Antwort auf die genannte Frage eher nebenbei entwickelt, in einem Buch unter dem Titel „Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur“ von 1998.<sup>5</sup> Das Werk war Mose als Erinnerungsfigur gewidmet; Gegenstand war also nicht die Frage nach dem historischen Mose und auch nur teilweise die biblische Gestalt, sondern Assmann ging vor allem den Assoziationen nach, die mit der Mosefigur in der Geistesgeschichte von der Antike bis zur Moderne verknüpft wurden. Dabei fiel ihm vor dem Hintergrund seiner reichen Kenntnis der antiken Religionen des Vorderen Orients und des Mittelmeerraums auf, dass die biblische Gewaltretorik gegen „falsche“ Götter und ihre Verehrer damals den nichtisraelitischen Religionen einzigartig gegenüberstand. Gewiss war die Welt voller brutaler Gewalt; die antiken Großmächte wie die Ägypter, Assyrer, Babylonier, Perser, Römer und andere machten im Dienste ihrer imperialen Ambitionen überreich Gebrauch davon, und die kleinen Mächte mit ihren unablässigen Zänkereien standen ihnen nicht nach. Trotzdem war dies keine *religiös* motivierte Gewalt, selbst wenn sich die Akteure gern auf göttliche Aufträge zu Kriegszügen beriefen. Ziel war aber nicht, anderen die eigenen religiösen Vorstellungen aufzunötigen; vielmehr entsprang das Blutvergießen den altbekannten, ewigen Konfliktsachen: der Konkurrenz um Ressourcen und dem Bestreben, Schwächere auszubeuten. Dagegen wäre damals niemand auf die Idee verfallen, andere wegen ihrer angeblich falschen Religion anzugreifen. Vielmehr zeichnete es die von Ressortgöttern bevölkerten polytheistischen Pantheen der Antike aus, dass sie – wie Assmann das nennt – ineinander „übersetzbar“ blie-

---

<sup>5</sup> Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998; zunächst in englischer Sprache publiziert unter dem Titel: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge MA 1997.

ben.<sup>6</sup> Das heißt: Man konnte etwa die sumerische Liebesgöttin Inanna problemlos mit der akkadischen Ishtar, der levantinischen Astarte, der griechischen Aphrodite, der lateinischen Venus usw. gleichsetzen. Dafür war es undenkbar, von einer Religion in die andere überzutreten – weil diese Religionen einander nicht widersprachen. Die numinose Welt war bunt und vielfältig, und jedem stand es frei zu versuchen, sich jene Götter gnädig zu stimmen, die ihm in seiner Lage nützlich erschienen.

Demgegenüber ist das Alte Testament die älteste überlieferte Religionsurkunde, die gegen Fremdreligionen polemisiert und Entscheidungen verlangt: für den einen Gott und gegen alle anderen. Es sei die Geburt des Monotheismus gewesen,<sup>7</sup> so die ursprüngliche These Assmanns, mit der erstmals die Forderung aufkam, man müsse sich für einen einzigen und gegen alle anderen Götter entscheiden, sodass die Religion erstmals in der Weltgeschichte der Intoleranz verfiel. In der Tat ist das AT in seinem gewachsenen Endtext ein monotheistisches Dokument, und tatsächlich war das Aufkommen des Monotheismus eine religionsgeschichtliche Wende von welthistorischem Rang. Sehen wir ab vom kurzen Intermezzo des ägyptischen Pharaos Echnaton im 14. Jahrhundert, das allenfalls höchst verschwommene Spuren hinterließ, können wir den epochemachenden Einschnitt heute ziemlich genau datieren: Es war um die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr., als ein Prophet oder eine Prophetengruppe – wir sagen dafür Deuterojesaja, weil uns die Bibel keinen Namen überliefert – wahrscheinlich im babylonischen Exil erstmals dem Gott Israels den expliziten monotheistischen Anspruch in den Mund legte: „Ich bin Gott und sonst niemand!“ (Jes 45,22).<sup>8</sup> Etwa gleichzeitig oder vielleicht ein wenig später verfocht die als Priesterschrift bekannte Pentateuch-Quellenschrift ein monotheistisches Programm, indem sie zwar die Einzigkeit Jhwhs nicht explizit proklamierte, aber andere Gottheiten neben Jhwh konsequent ignorierte. Damit war der Grundstein gelegt für die drei monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam.

Für Assmann war die Geburt des Monotheismus indes nur ein Ausschnitt einer tiefgreifenden geistesgeschichtlichen Wende, die sich im 6. Jahrhundert v. Chr. abspielte, nämlich die Entdeckung der Wahrheit in Wissenschaft und Religion, also die erstmalige Wahrnehmung, dass es in Wissenschaft und Religion einen Unterschied gebe zwischen wahr und falsch. Dieser Grundsatz mag uns heute derart in Fleisch und Blut übergegangen sein, dass wir uns kaum mehr vorstellen können, dass Menschen einmal anders dachten. Trotzdem musste auch diese Einsicht einmal entdeckt werden. Im Bereich der Wissenschaft ist sie mit dem Namen des griechischen Philosophen Parmenides um die Wende vom 6. zum 5. Jahrhundert verbunden, der die Fundamente der modernen Wissenschaft legte, indem er erstmals lehrte, dass eine Aussage nicht gleichzeitig wahr und

<sup>6</sup> Assmann, Moses der Ägypter (wie Anm. 5), 18 f. u. ö. in Assmanns Arbeiten zum Thema.

<sup>7</sup> Im Interesse der raschen Verständigung wird hier von der einfachen Dichotomie Polytheismus – Monotheismus ausgegangen. Zu den Problemen der Unterscheidung dieser beiden Religionstypen vgl. Gregor Ahn, Art. Monotheismus und Polytheismus. I. Religionswissenschaftlich, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 5, Tübingen 2002, 1457–1459.

<sup>8</sup> Kurzinformation zur Entstehung des Monotheismus in Israel bieten Hans-Peter Müller, Art. Monotheismus und Polytheismus. II. Altes Testament, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 5, Tübingen 2002, 1459–1462; Michaela Bauks, Art. Monotheismus (AT), WiBiLex (Internet).

falsch sein kann; näherhin dass zwei einander widersprechende Aussagen nicht gleichzeitig zutreffen können (Satz vom Widerspruch) und dass nur eine Aussage selbst oder ihr Gegenteil zutreffen kann, aber nichts dazwischen (Satz vom ausgeschlossenen Dritten), eine Erkenntnis, die Assmann die „parmenideische Unterscheidung“ nennt.<sup>9</sup>

Wie betont, kennen wir den Namen jenes israelitischen Propheten nicht mehr, der allenfalls wenige Jahrzehnte zuvor die Israeliten aufrief, sich für den wahren Gott Jhwh und gegen die erfundenen Götzen zu entscheiden. Doch wenn wir in die Bibel schauen, wird dort die Differenz zwischen wahrer und falscher Religion ohnehin mit einem weit-aus früheren Propheten verknüpft, nämlich Mose, dem am Sinai die Tora Jhwhs offenbart wurde, beginnend mit dem ersten Gebot des Dekalogs: „Du sollst neben mir keine anderen Götter haben“ (Ex 20,3 || Dtn 5,7). Das ist der Grund, warum Assmann die Idee, dass man im Bereich der Religion etwas Falsches glauben oder praktizieren könne, die „mosaische Unterscheidung“ nennt. Eine solche Vorstellung sei der Antike bis dahin völlig fremd gewesen, und sie sei mit dem Monotheismus ins Dasein getreten, der zwar nicht ihr einziges Merkmal bilde, aber ihr emblematisches Kernstück. Die Entdeckung der Wahrheit in Wissenschaft und Religion, die Griechen und Juden in typischer Arbeitsteilung je hälftig erledigten, zählt Assmann ausdrücklich zu den irreversiblen Erträgen der von Karl Jaspers so genannten „Achsenzeit“<sup>10</sup> um die Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. mit ihren welthistorischen Umwälzungen.

Doch während Assmann den Gewinn der parmenideischen Unterscheidung nicht in Zweifel zog, obwohl sie uns mittlerweile nicht nur Antibiotika und das Smartphone, sondern auch die Wasserstoffbombe und den Klimawandel beschert hat, hob er an der mosaischen Unterscheidung ihre problematischen Aspekte hervor, die seither in der Menschheitsgeschichte gewaltigen Schaden angerichtet hätten. Die sozialen Kosten der neuartigen Wahrheitsansprüche des Monotheismus charakterisierte Assmann wie folgt:

„Ich möchte diesen neuen Religionstyp ‚Gegenreligion‘ nennen, weil er alles, was ihm vorausgeht und was außerhalb seiner liegt, als ‚Heidentum‘ ausgrenzt. Gegenreligionen fungieren nicht als Medium interkultureller Übersetzung; ganz im Gegenteil wirken sie als ein Medium interkultureller Verfremdung. Während der Polytheismus oder besser ‚Kosmotheismus‘ die verschiedenen Kulturen einander transparent und kompatibel machte, blockierte die neue Gegenreligion interkulturelle Übersetzbarkeit. Unwahre Götter kann man nicht übersetzen.“<sup>11</sup>

Wenn Assmann dann beständig die ausgrenzende und aggressive Natur des Eingottglaubens, ja den „Hass“ der Monotheisten auf Andersdenkende herausstrich, nimmt es nicht wunder, wenn manche seiner Leser den Eindruck gewannen, für Assmann bilde die mosaische Unterscheidung – in den Worten von Erich Zenger – „die Ur-Sünde der Reli-

<sup>9</sup> Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003, 23.

<sup>10</sup> Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949; vgl. Karen Armstrong, *Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen*, München 2006; Robert Neelly Bellah (Hg.), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge Mass. 2012. Kritisch: Iain William Provan, *Convenient Myths. The Axial Age, Dark Green Religion, and the World that Never Was*, Waco TX 2013.

<sup>11</sup> Assmann, *Moses der Ägypter* (wie Anm. 5), 20.

gions- und Kulturgeschichte überhaupt<sup>12</sup>. Wenn Assmann ferner sein Werk mit dem Appell beschloss, „die mosaische Unterscheidung in Frage zu stellen“<sup>13</sup>, erstaunt ebensowenig, dass seine Worte weithin als Forderung an die monotheistischen Religionen verstanden wurde, die mosaische Unterscheidung wieder rückgängig zu machen, um damit einen überfälligen Beitrag zur dringenden Befriedung unseres Planeten zu leisten. Ein von Assmann andernorts wiederholt vorgetragenes Fazit lautet überdies: „Wenn man die monotheistische Idee retten will, dann muß man sie ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden.“<sup>14</sup> Dann erscheint es verzeihlich, wenn der protestantische Religionspädagoge Rolf Schieder den Kern von Assmanns Thesen wie folgt zusammenfasste: „Die sogenannten monotheistischen Religionen sind intrinsisch gewalttätig, die sogenannten polytheistischen Religionen intrinsisch friedfertig.“<sup>15</sup>

Somit überrascht auch nicht, dass Assmanns Buch „Moses der Ägypter“ eine Flut von Erwidern christlicher Theologen hervorrief. Den monotheistischen Wahrheitsanspruch aufzugeben, bedeutete im Klartext die Selbstaufgabe des Christentums. Das monotheistische Bekenntnis gehört zum Kernbestand der christlichen Überzeugungen (unbeschadet der Tatsache, dass das Trinitätsdogma auch von innerer personaler Differenzierung in Gott ausgeht). Auch darüber hinaus können Religionen nicht einfach ihre Wahrheitsansprüche aufgeben, denn Heilsfragen sind Wahrheitsfragen. Deshalb ist es etwa im gegebenen Fall keineswegs gleichgültig, ob wir in der jenseitigen Welt mit verschiedenen, einander widerstreitenden Kräften zu tun haben, die mit ungewissem Ausgang konkurrieren, oder ob wir in aller Wirklichkeit nur dem Wirken des Einen Gottes begegnen, dessen Souveränität keinen effektiven Widerstand kennt und der sich nicht gegen andere ausspielen lässt. Außerdem wurde vielfach daran erinnert, dass religiös motivierte Gewalt ja auch von Anhängern polytheistischer Glaubensrichtungen ausgeübt wird. Aktuelle Beispiele sind etwa die Übergriffe hinduistischer Nationalisten gegen Muslime und Christen in Indien. Selbst wenn man die von Monotheisten begangenen Gewalttaten nicht bagatellisiert, darf man festhalten: Gewalt im Namen Gottes als Proprium des Monotheismus auszugeben, widerspricht der Empirie.

Von bibelwissenschaftlicher Seite wurde zudem eingewandt: Unbestreitbar hat die alttestamentliche Religion im Verlauf ihrer Geschichte intolerante Züge angenommen. Das tat sie jedoch nicht erst mit dem Aufkommen des Monotheismus, sondern nach allem, was wir wissen, geschah dies schon mit dem Anbruch der Monolatrie, also der im ersten Gebot des Dekalogs erhobenen Forderung, dass Israeliten nur dem einen Gott Jhwh dienen dürften. Die Monolatrie, die *Eingottverehrung*, war aber noch kein *Eingottglaube*, da

<sup>12</sup> Erich Zenger, Was ist der Preis des Monotheismus?, in: HerKorr 55 (2001) 186–191, wieder abgedruckt in Assmann, Mosaische Unterscheidung (wie Anm. 9), 209–220, dort Zit. S. 210.

<sup>13</sup> Assmann, Moses der Ägypter (wie Anm. 5), 282.

<sup>14</sup> Jan Assmann, Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: Eckart Otto (Hg.), Mose. Ägypten und das Alte Testament (SBS 189), Stuttgart 2000, 121–139, hier 139; wortgleich in: Jan Assmann, Monotheismus, in: Jürgen Manemann (Hg.), Monotheismus (Jahrbuch Politische Theologie 4), Münster 2003, 122–132, hier 132.

<sup>15</sup> Rolf Schieder, Sind Religionen gefährlich? Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert, 2., erw. Ausg., Berlin 2011, 105; ders., Die Monotheismusdebatte, oder: Ist Mose für religiöse Gewalt verantwortlich?, in: ders. (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, 2. Aufl., Berlin 2014, 15–35, hier 15.



man die Existenz der anderen Götter seinerzeit gar nicht bestritt. Über die historischen Wurzeln des monolatrischen Programms, die Gründe und den Beginn seiner Ausbreitung lassen unsere Quellen nur vage Mutmaßungen zu. Das AT stellt prophetische Gestalten wie Elija und Hosea – im 9. und 8. Jahrhundert im Nordstaat Israel aktiv – als treibende Kräfte heraus, doch lässt sich ihre tatsächliche Rolle kaum näher eingrenzen. Ab wann und in welchem Ausmaß damals bereits Gewalt im Spiele war, ist den Quellen bei kritischer Auswertung nicht zu entnehmen. Dass es geschah, ist wahrscheinlich, weil spätestens ab der sog. jorschijanischen Reform im Jahr 622 v. Chr., als der judäische König Joschija es unternahm, die Alleinverehrung Jhwhs in Juda von Staats wegen durchzusetzen, auch amtliche Machtinstrumente zur Sicherung der Monolatrie aufgeboden wurden (vgl. 2 Kön 23,20). Ferner wurden nun Texte wie das oben zitierte Gebot zur Exekution von Götzendienern in Dtn 13 entworfen. Solche Praktiken müssen Vorläufer gehabt haben. Von da an dauerte es freilich nicht mehr lange, bis das monolatrische Programm in das monotheistische Bekenntnis mündete. Es mag zunächst belanglos klingen, Monolatrie und Monotheismus zu unterscheiden und den Ausbruch religiös motivierter Gewalt bereits mit einer Vorstufe des Eingottglaubens zu verknüpfen. Doch wenn die Meriten des Monotheismus zur Debatte stehen, liefert die Differenzierung sehr wohl ein wichtiges Resultat. Denn verfährt man für das alttestamentliche Israel historisch genau, ist zu konstatieren: Es war nicht die Wahrheitsfrage, die die Intoleranz heraufbeschwor. Was immer also man vom Monotheismus halten mag, den Sündenbock für religiös begründete Gewalttätigkeit gibt gerade er nicht her.<sup>16</sup>

#### *Der Preis des Monotheismus*

Jan Assmann hat auf die Kritik reagiert und seine These durch ein weiteres Werk präzisiert. Im Jahr 2003 erschien sein Buch „Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus“.<sup>17</sup> Darin gestand er zu, dass es keinen zwingenden Zusammenhang zwischen Eingottglauben und Gewalttätigkeit gibt, und vor allem wertete er die mosaische Unterscheidung explizit völlig um, indem er sie der parmenideischen Unterscheidung gleichrangig an die Seite stellte: „Selbstverständlich handelt es sich auch in meinen Augen sowohl beim wissenschaftlichen Denken wie beim Monotheismus um zivilisatorische Errungenschaften ersten Ranges, für dessen Aufgabe zu plädieren mir nie einfallen würde.“<sup>18</sup> Vielmehr gelte: „Die mosaische Unterscheidung steht [...] ‚für einen Fortschritt in der Geistigkeit‘, der – wie teuer auch immer erkaufte – nicht wieder aufgegeben werden darf. An der Unterscheidung zwischen wahr und falsch, an klaren Begriffen dessen, was wir mit unseren Überzeugungen als unvereinbar empfinden, werden wir festhalten müssen, wenn anders diese Überzeugungen irgendeine Kraft und Tiefe besitzen sollen.“<sup>19</sup> Stattdessen sei die mosaische Unterscheidung einer ständigen Reflexion zu

---

<sup>16</sup> Vgl. *Friedhelm Hartenstein*, Monotheismus und Intoleranz. Überlegungen aus alttestamentlicher Sicht, in: *Glaube und Lernen* 26 (2011) 13–25, stellt interessante Überlegungen zu inhärenten Grenzen der Wahrheitsansprüche des biblischen Monotheismus an, die er in Ambivalenzen der biblischen Gottesbilder verankert sieht.

<sup>17</sup> Vgl. Anm. 9.

<sup>18</sup> Ebd., 25.

<sup>19</sup> Ebd., 165.

unterziehen, konkret gesprochen: Wir müssen nach den Ursachen der Fehlentwicklungen in ihren Spuren fragen und diese mit aller Kraft zu eliminieren trachten. An anderer Stelle wehrte sich Assmann auch gegen die Interpretation Rolf Schieders, er habe monotheistische Religionen als „intrinsisch gewalttätig“<sup>20</sup> ausgegeben: „Der Begriff ‚inhärent‘ [...] ist nur im Sinne einer Implikation, einer angelegten *Möglichkeit* gemeint und *nicht im Sinne einer logischen Konsequenz*, die früher oder später mit Notwendigkeit eintreten muss.“<sup>21</sup> Gewalttätigkeit beschränke sich vielmehr auf eine Verfallsform des Monotheismus:

„Das semantische Dynamit, das in den heiligen Texten der monotheistischen Religionen steckt, zündet in den Händen nicht der Gläubigen, sondern der Fundamentalisten, denen es um politische Macht geht und die sich der religiösen Gewaltmotive bedienen, um die Massen hinter sich zu bringen. [...] Daher kommt es darauf an, diese Motive zu historisieren, indem man sie auf ihre Ursprungssituation zurückführt. Es gilt, ihre Genese aufzudecken, um sie in ihrer Geltung einzuschränken.“<sup>22</sup>

Ganz anders, als von seinen früheren Äußerungen nahegelegt, kann Assmann sogar konstatieren: „Warum Treue oder Wahrheit in Gewalt umschlagen und was Religion überhaupt mit Gewalt zu tun haben sollte, ist nicht einzusehen. Im Gegenteil scheint Religion das einzige Mittel zu sein, das dem Menschen gegeben wurde, Gewalt – soziale und politische – einzudämmen und ihr nicht Gegengewalt, sondern eine andere Macht entgegen zu setzen.“<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Vgl. Anm. 15.

<sup>21</sup> Jan Assmann, Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an „Moses der Ägypter“, in: Schieder (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes (wie Anm. 15), 36–55, hier 38 (Hervorhebungen von Assmann).

<sup>22</sup> Jan Assmann, Monotheismus und die Sprache der Gewalt (Wiener Vorlesungen im Rathaus 116), Wien 2006 (©2013), 57; gleichlautend in: *ders.*, Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung, Wien 2016, 76.

<sup>23</sup> Assmann, Totale Religion (wie Anm. 22), 171; ähnlich schon *ders.*, Monotheismus und Gewalt (wie Anm. 21), 52. – Eine Bilanz der Gewaltgeschichte des Christentums versucht Arnold Angenendt, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, 7. Aufl., Münster 2014 (Nachdruck der 5. aktualisierten Aufl. 2009). Hans Gerhard Kippenberg, Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008, hat in acht Fallstudien eine abgewogene Analyse der Ursachen rezenter religiöser Gewalttätigkeit von Anhängern monotheistischer Religionen entwickelt, mit dem salomonischen Fazit: „Es gibt einen Zusammenhang zwischen Monotheismus und Gewalt; jedoch muss man ihn kontingent nennen: Er ist weder notwendig, noch ist er unmöglich. Er hängt von der Situation ab, in der eine religiöse Gemeinschaft sich befindet.“ (22) Für das Verhältnis religiöser und sozialer Triebkräfte von Gewalt gelte: „Weder ist allein eine religiöse Gemeinschaft noch ein sozialer Konflikt der Verursacher von Gewalt. Gewalthandlungen gehen aus den Wechselwirkungen zwischen beiden Seiten hervor.“ (198) Eine Bilanz aus soziologischer Perspektive unterbreitet Ulrich Beck, Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt 2008.



*Der Exodus*

In einem dritten Werk unter dem Titel „Exodus. Die Revolution der Alten Welt“ von 2015 ging Assmann noch weiter.<sup>24</sup> Hier gestand er nachdrücklich zu, dass die mosaische Unterscheidung schon vor dem Monotheismus im Zuge der Ausbreitung der Monolatrie aufgekommen war, und suchte nunmehr ihre positiven, humanisierenden Aspekte zu würdigen. Das Musterbeispiel fand er im Exodusmythos, für Assmann nicht weniger als „die wahrscheinlich grandioseste und folgenreichste Geschichte, die sich Menschen jemals erzählt haben“; so seine großartige Reverenz an diesen biblischen Stoff, die sein Buch am Anfang und am Ende rahmt.<sup>25</sup> Im Exodusmythos pflegte ein Volk die legendarische Erinnerung, dass es einst von einem Gott aus einem mörderischen System der Unterdrückung befreit worden war. Deshalb habe es sich in einem Bund mit diesem Gott als Gottesvolk konstituiert, und zwar ganz ohne menschliche Herrscherinstanzen, die damit einschussweise als entbehrlich hingestellt wurden – für Assmann eine der Grundlagen der modernen Demokratie. Im Zuge dieser Darlegungen nannte er jetzt dasjenige, was herkömmlich einfach Monotheismus heißt, den „Monotheismus der Wahrheit“, also den expliziten Anspruch, es gebe nur einen Gott. Die in Israel aufgekommene Monolatrie bezeichnete Assmann hingegen als „Monotheismus der Treue“. Das soll besagen: Ohne die Existenz anderer Götter zu bestreiten, entscheidet man sich für die Alleinverehrung eines Gottes, dem man dankbar eine schicksalswendende Befreiung zuschreibt und mit dem man sich deshalb in einer exklusiven Weise verbündet, um die gewonnene Freiheit dauerhaft gegen ihre innerweltlichen Feinde zu sichern. Diesen humanisierenden Ertrag der mosaischen Unterscheidung gelte es wahrzunehmen und zu verteidigen.<sup>26</sup>

Bevor sich das Augenmerk den biblischen Texten zuwendet, erscheinen mir hierzu vier Bemerkungen angebracht:

1. So sehr im Interesse der Präzision die Differenzierung zwischen Monotheismus und Monolatrie zu begrüßen ist, so bedauerlich ist es, wenn der Gewinn an Genauigkeit wieder aufs Spiel gesetzt wird, indem die Monolatrie zwar respektvoll, aber irreführend als „Monotheismus der Treue“ etikettiert wird. Ein Monotheismus, der mit mehreren Göttern rechnet, ist keiner, gleichgültig ob ohne oder mit Genitivattribut. Schließlich hat Assmann eine fundamentale Debatte um die Wertigkeit des Monotheismus in Gang gesetzt, und deshalb sollte im Dienste der historischen Gerechtigkeit exakt verfahren werden. Wenn Assmanns Äußerungen entnommen wurde, er habe die Gewaltinfektion der israelitischen Religion mit dem Übergang zum Monotheismus verbunden, so hat er – wie betont – diese Lesart seiner Thesen mittlerweile energisch zurückgewiesen, und dieser Erkenntnisfortschritt sollte nicht durch eine missverständliche Terminologie verdunkelt werden. Gewiss praktizieren Monotheisten konsequenterweise die Monolatrie. Aber der Monotheismus fällt in die Sphäre der Orthodoxie, während die Monolatrie dem Bereich

<sup>24</sup> Jan Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 19 sowie leicht variiert 402.

<sup>26</sup> Hingewiesen sei noch auf das neueste Buch Jan Assmanns zum Thema: *Assmann, Totale Religion* (wie Anm. 22), in dem er die Gewaltretorik des AT vor allem als Antwort auf das brutale Geschick Judas von Seiten der Assyrer und Babylonier im 7. und 6. Jh. v. Chr. sowie nochmals von Seiten der Seleukiden im 2. Jh. v. Chr. beleuchtet.

der Orthopraxie angehört, wie auch Assmann mit seinem neueren Konzept berücksichtigt, indem er den Monotheismus mit der Wahrheit, die Monolatrie hingegen mit der Treue verknüpft. Der Erklärung bedarf, warum der Jahwismus gerade nicht aufgrund der Wahrheitsfrage intolerante Züge annahm, sondern im Gefolge einer Frage des korrekten religiösen Handelns.<sup>27</sup>

2. Im weltgeschichtlichen Maßstab wird man konstatieren müssen: In Israel hat man mit der mosaischen Unterscheidung nicht nur die Kluft zwischen richtig und falsch in religiösen Angelegenheiten entdeckt, sondern die Wahrheitsfrage in weltanschaulichen Belangen überhaupt. Diese Unterscheidung konnte bloß einzig auf religiöse Weise artikuliert werden, einfach weil es damals nun einmal ausschließlich religiöse Weltbilder gab. Wie der Debattenverlauf seither demonstriert, hat Assmanns These weithin irreführend gewirkt, weil sie die Gewalttätigkeit im Gefolge der mosaischen Unterscheidung de facto als einen Makel wahrheitsorientierter Religionstypen behandelt hat. Ausgerechnet am Ende des vielfach so genannten „Jahrhunderts der Ideologien“ vorgetragen, hat dies ein besonders schiefes Bild erzeugt. Wie uns das vergangene Jahrhundert überaus schmerzhaft bestätigt hat, neigen feste Überzeugungen tatsächlich dazu, Gewalt zu entfesseln. Aber dies ist kein Spezialproblem bestimmter Religionen, wie im Gegenzug auch außerreligiös kein Automatismus existiert, der weltanschauliche Gewissheiten notwendig in Gewalttaten ausarten lässt.<sup>28</sup> Die Weitung des Blickfelds verlangt freilich den Schluss: Im Kielwasser der mosaischen Unterscheidung schlägt nicht „der Preis des Monotheismus“ zu Buche, sondern der Preis weltanschaulicher Differenzen generell. Es ist jedoch eine bloße Plattitüde, dass weltanschauliche Überzeugungen, wie auch Assmann längst unterstreicht, selbstredend unverzichtbar und schlechthin unvermeidlich sind. Nachdem die Unschuld des wilden Denkens entschwunden ist, geht menschliches Leben unausweichlich mit tiefsitzenden weltanschaulichen Wahrheitsansprüchen einher. Ebenso wenig hat die Diagnose Neuigkeitswert, dass solchen Gewissheiten Ambivalenzen anhaften, die wir wahrnehmen und bearbeiten müssen. Mittlerweile sind wohl erste Bilanzen möglich, wie Assmann den Verlauf der Diskussion präjudiziert hat, indem er die Frage nach einem Zusammenhang zwischen Überzeugungen und Gewalt auf die religiöse Sphäre verengt hat. Wenn so manches vor allem außerwissenschaftliche Echo nicht trägt, hat er damit ungewollt antireligiöse Ressentiments bedient.<sup>29</sup> Weiterhin lässt sich mit guten Gründen ver-

<sup>27</sup> Assmann, *Totale Religion* (wie Anm. 22), verteidigt die umgekehrte Sicht: Die Bezeichnung des „Monotheismus der Treue“ als „Monolatrie“ sei „wenig glücklich. Damit wird der biblische Monotheismus der Treue in eine religionsgeschichtliche Schublade gesteckt, so als handelte es sich hier um ein verbreitetes Phänomen. In Wirklichkeit aber ist der Monotheismus der Treue ebenso revolutionär und einzigartig wie die Theologie des Gottesbundes.“ (52) Inwiefern verdunkelt der präzise Terminus „Monolatrie“ die Besonderheit des Phänomens in der altvorderorientalischen Antike?

<sup>28</sup> William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford 2009, hat ein besonders entschiedenes Plädoyer gegen die Ansicht vorgelegt, „that there is something called religion – a genus of which Christianity, Islam, Hinduism, and so on are species – which is necessarily more inclined toward violence than are ideologies and institutions that are identified as secular“ (5).

<sup>29</sup> Eine aufschlussreiche Illustration bietet etwa der extrem vergrößernde „Spiegel“-Artikel „Das Testament des Pharao“ von Matthias Schulz (*Der Spiegel* 52/2006, abrufbar unter <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-49976963.html>), der Assmann zu einer Richtigstellung in einem (vom „Spiegel“ nicht gedruckten) offenen Leserbrief veranlasst hat (abrufbar unter <http://spiegelkritik.de/2007/01/05/offener-leserbrief-assmann-distanziert>).

muten: Hätte Assmann seinen Gegenstand hinreichend in das Umfeld analoger außerreligiöser Phänomene eingebettet, hätte er seine Thesen von vornherein nachhaltig relativiert und so auch dem mancherorts entstandenen Eindruck vorgebeugt, er tue den monotheistischen Religionen Unrecht – freilich wohl um den Preis erheblich geringerer öffentlicher Aufmerksamkeit.

3. Die genannten Ambivalenzen sind nicht einmal ein Sonderproblem der mosaischen Unterscheidung, sondern sie eignen ebenso ihrem parmenideischen Gegenstück. Denn wie betont, hat uns das wissenschaftliche Denken nicht nur Mikrowellenherde und Marsmissionen eingetragen, sondern auch Umweltkatastrophen und Massenüberwachung. Die parmenideische Unterscheidung hat ebenso ihren Preis und bedarf ebenso des reflektierten Gebrauchs wie ihre mosaische Schwester. Kaum jemand wird deswegen den Wert der Wissenschaft bestreiten. Obendrein benötigt der verantwortliche Umgang mit den Konsequenzen der parmenideischen Unterscheidung weltanschauungsbasierte Werturteile; anders gesagt, er braucht die mosaische Unterscheidung – im soeben präzisierten, umfassenden Sinn. Doch dies ist nur noch ein weiterer Grund, warum die mosaische Unterscheidung anerkanntermaßen schlechthin unentbehrlich ist.

4. Die Diagnose, die mosaische Unterscheidung sei wegen ihrer blutigen Folgen problematisch, ist selbst ein Ausfluss von Werturteilen und somit ein Ergebnis der mosaischen Unterscheidung. Man kann daher deren Recht gar nicht ohne performativen Widerspruch in Zweifel ziehen. Sie ist einfach unserem auf Wahrheit gerichteten Denken inhärent. Dies sei indes bloß der Vollständigkeit halber hinzugesetzt, da ja auch Jan Assmann sich längst mit vollem Nachdruck zur Unverzichtbarkeit der mosaischen Unterscheidung bekennt.

Wie sich einstweilen ergeben hat, wurde die mosaische Unterscheidung in Israel im Zuge der Durchsetzung der Monolatrie wirksam, und in diesem Kontext nahm die Jhwh-Religion intolerante Züge an, sei es im Wort oder auch in der Tat. Aber damit ist das Aufkommen von Gewalt noch nicht erklärt. Wie ja Assmann ebenfalls betont, gibt es keinen festen Kausalzusammenhang zwischen Monotheismus (oder Monolatrie) und religiös motivierter Gewalt, und obendrein sind solche Exzesse keine Besonderheit monotheistischer Bekenntnisse (noch religiöser Überzeugungen überhaupt). Worin also wurzelt die Gewalt im Namen des Gottes, der keine Nebenbuhler duldet? Die Grenzen meiner Kompetenz nötigen mich, beim biblischen Israel zu bleiben. Dann stellen sich Fragen wie die folgenden: Warum konnte, wer die Alleinverehrung Jhwhs hochhielt, sie nicht für sich allein praktizieren und andere damit in Ruhe lassen, wie man es in der Antike üblicherweise tat? Wenn man hoffte, durch den exklusiven Kult Jhwhs bestimmte Heilsgüter zu gewinnen, warum sollte man dann auch andere zu ihrem Glück zwingen? Wie verfiel man auf die Idee, dass ein ganzes Volk auf das erste Gebot des Dekalogs verpflichtet sei? Auf der Suche nach einer Antwort seien nun einige Texte aus dem Alten Testament betrachtet.

---

sich/). Weiteres Anschauungsmaterial findet sich beispielsweise in gewissen Kundenrezensionen zu den einschlägigen Büchern Assmanns auf den Netzseiten von Amazon.

## 2. Blicke ins Alte Testament

Zu unserem Thema kann man eine große Anzahl von Texten befragen, aber der gegebene Rahmen verlangt, eine Auswahl zu treffen, und ohnehin soll nicht allzu ausgiebig wiederholt werden, was in der reichhaltigen Diskussion zu den Thesen Jan Assmanns bereits vielfach gesagt worden ist. Daher greife ich nur Beispiele heraus, deren Aussagekraft zu unserem Gegenstand sich, wie mir scheint, noch prägnanter systematisieren lässt.

### *Die Landnahmetraditionen*

Eine zentrale Gruppe von Texten, die von Gewalt im Namen Gottes in größtem Maßstab berichten, sind die Landnahmeerzählungen im Buch Josua mit ihren Satelliten in den Büchern Numeri, Deuteronomium und Richter.<sup>30</sup> Sie reflektieren das Verhältnis Israels zu Fremdgötterverehrer in Territorien, die die Israeliten für sich beanspruchten. Diese Quellen überliefern die Geschichte eines gigantischen Genozids, der ein Landnahmeprogramm vollstreckte, wie es in *Dtn 7,1–6* ausformuliert ist:

„<sup>1</sup> Wenn Jhwh, 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 –, <sup>2</sup> wenn Jhwh, 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 <sup>3</sup> und dich nicht mit ihnen verschwägern. Deine Tochter gib nicht seinem Sohn und nimm seine Tochter nicht für deinen Sohn! <sup>4</sup> Wenn er dein Kind verleitet, mir nicht mehr nachzufolgen, und sie dann anderen Göttern dienen, wird der Zorn Jhwhs gegen euch entbrennen und wird dich unverzüglich vernichten. <sup>5</sup> So sollt ihr gegen sie vorgehen: Ihr sollt ihre Altäre niederreißen, ihre Steinmale zerschlagen, ihre Kultpfähle umhauen und ihre Götterbilder im Feuer verbrennen. <sup>6</sup> Denn du bist ein Volk, das Jhwh, deinem Gott, heilig ist. Dich hat Jhwh, dein Gott, ausgewählt, damit du unter allen Völkern, die auf der Erde leben, das Volk wirst, das ihm persönlich gehört.“ (Vgl. auch *Dtn 4,38; 9,1–5; 20,16–18*.)

Die für die Vorbewohner des Landes vorgeschriebene Behandlung ist der *Bann* (*heräm* bzw. das Verb *HRM-H den Bann vollziehen* V. 2), d. h. die restlose Auslöschung der Menschen ungeachtet von Alter und Geschlecht;<sup>31</sup> mitunter kann der Bann sogar die gesamte Beute einschließlich der Nutztiere erfassen.<sup>32</sup> Dem Landnahmeprogramm unterliegt eine merkwürdige Logik, insofern es den Ausrottungsbefehl mit einem Konnubiumstabu verknüpft (V. 3), das bei konsequentem Vollzug des Banngebots gegenstandslos wäre, denn „Tote kann man nicht heiraten“<sup>33</sup>. Dieser Widerspruch setzt sich in den Landnahmeerzählungen fort, weil die Israeliten danach ihre Pflicht überaus gründlich erfüll-

<sup>30</sup> V. a. Num 21,1–3.21–35; Dtn 2,24–3,20; Ri 1.

<sup>31</sup> S. o. Anm. 3.

<sup>32</sup> Zum Beispiel Dtn 13,16–18; Jos 6,21.

<sup>33</sup> *Andreas Michel*, Gewalt bei der Landnahme Israels. Eine historisch-kritische Auslegung von Deuteronomium 7,1–6, in: Hamideh Mohagheghi; Klaus von Stosch (Hg.), Gewalt in den heiligen Schriften von Islam und Christentum (Beiträge zur Komparativen Theologie 10), Paderborn 2013, 33–50, hier 46.

ten,<sup>34</sup> aber aus den recht häufigen Notizen über die Resultate der Eroberung verkündet nur eine Minderheit den totalen Erfolg der Feldzüge,<sup>35</sup> während die Mehrzahl erhebliche Abstriche macht, indem sie den Fortbestand nichteroberter Gebiete mit umfangreichen Resten der Urbevölkerung einräumt.<sup>36</sup> Die unvereinbaren Angaben über die Ergebnisse der Invasion repräsentieren unterschiedliche Landnahmevorstellungen: Die Idee der vollständigen Elimination der Ureinwohner verkörpert ein von theoretischen Prämissen geleitetes Konzept, während das alternative Narrativ sich der Tatsache beugt, dass in von Israeliten reklamierten Räumen starke fremde Ethnien überdauerten.<sup>37</sup> Dem trägt im Land-Landnahmeprogramm von Dtn 7 das Konubiumsverbot Rechnung: Für das textexterne Publikum des als Abschiedsrede Moses stilisierten Buches Deuteronomium ist die Landnahme ferne Vergangenheit; der politische Rahmen des Perserreiches und später der Diadochenherrschaft erlaubt nicht mehr, wie zu Zeiten Josuas die Vorbevölkerung auszurotten, weswegen die Israeliten mit aller Kraft der Versuchung zum Abfall von der Jhwh-Monolatrie widerstehen müssen, der sie ihrerseits dem Verderben von der Hand Jhwhs anheimgäbe (V. 4). Daher ist vor allem der Hauptrisikofaktor auszuschalten: die Exogamie.<sup>38</sup>

Nun ist in der Forschung heute praktisch unumstritten, dass Israel zumindest weit überwiegend ein autochthones Gewächs darstellte und die berichteten Eroberungskriege fiktiv sind.<sup>39</sup> Welche Interessen verliehen dann dem Geschichtsbild, wonach die Israeliten ihr Land durch eine Invasion samt Genozid errangen, eine solche Dominanz, wie sie die Bibel bezeugt? Das von Dtn 7,2.5 repräsentierte Konzept sollte die Überzeugung einimpfen, die Landnahme habe die komplette Urbevölkerung vernichtet (allenfalls mit Ausnahme der Rahab-Sippe und der Gibeoniter; dazu sogleich), sodass alle nichtjahwistischen Religionen aus dem Verheißungsland getilgt waren. So sei eine ethnische und kultische *tabula rasa* entstanden, die den Israeliten ermöglichte, ihr Dasein auf eigenem Grund und Boden unter idealen Startbedingungen anzutreten, d. h. ohne Vermischung mit den Vorbewohnern und unkontaminiert durch deren religiöse Praktiken. Infolgedessen gingen alle späteren Verstöße gegen den Alleinverehrungsanspruch Jhwhs auf ihr eigenes Verschulden zurück. Dieses Narrativ hatte bemerkenswerte Konsequenzen für die Frage des gewaltsamen Vorgehens gegen fremdstämmige Götzendienen auf israelitischem Terrain: Im genannten Denkraum kam derlei Gewalt gar nicht mehr in Betracht – einfach

<sup>34</sup> Vgl. mit den Ausdrücken *herām* und *HRM-H* Num 21,3; Dtn 2,34; 3,6; Jos 2,10; 6,21; 8,26; 10,1.28.35.37.39.40; 11,11.12.20.21; Ri 1,17; mit expliziter Umschreibung z. B. Num 21,35; Dtn 2,34; 3,6; Jos 6,21; 8,24–25; 10,28–42; 11,8.11–14.20–22.

<sup>35</sup> Vgl. Jos 10,40–42; 11,16–23; 21,43–45.

<sup>36</sup> Vgl. v. a. Ex 23,27–30; Dtn 7,17–24; Jos 13,1–6.13; 15,63; 16,10; 17,12–13; 23,4–7.12–13; Ri 1,21.27–36; 2,3; 2,20–3,6; 1 Kön 9,20.

<sup>37</sup> Zu den gegensätzlichen Vorstellungen von den Ergebnissen der Landnahme vgl. den neueren Überblick von *Walter Groß*, Richter (HthKAT), Freiburg i. Br. 2009, 196 f. – Über aktuelle Debatten zur sachgemäßen Füllung der im Folgenden wichtigen Begriffe „ethnisch“ und „Ethnie“ informiert *Katherine Southwood*, *Ethnicity and the Mixed Marriage Crisis in Ezra 9–10. An Anthropological Approach* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2012, 19–41.

<sup>38</sup> Zum Bedeutungsspektrum der Termini Endo- und Exogamie vgl. *Christian Frevel*, Introduction: The Discourse on Inter-marriage in the Hebrew Bible, in: ders. (Hg.), *Mixed Marriages. Inter-marriage and Group Identity in the Second Temple Period* (LHB.OTS 547), New York 2011, 1–14, hier 4–7.

<sup>39</sup> Vgl. zuletzt *Christian Frevel*, *Geschichte Israels* (KStTh 2), Stuttgart 2016, 72–87.

mangels Objekt. Ein anderes Licht auf die Sachlage warfen freilich jene Klauseln, die die bleibende Präsenz beträchtlicher kanaanäischer Bevölkerungsanteile zugestanden.<sup>40</sup> Dann ließ sich aus Aufträgen wie Dtn 7,1–6 und 20,16–18 durchaus ein Freibrief zur Fortsetzung des Eliminationsprogramms ableiten, sollte sich die Chance dazu bieten, zumal wenn Jhwh mit den Worten zitiert wurde, er wolle die Vertreibung der Nichtisraeliten in der Zukunft vollenden<sup>41</sup> bzw. deren Überleben diene dem Zweck, sein eigenes Volk in der Kriegsführung zu unterweisen.<sup>42</sup> Zum Gesamtbild gehören allerdings auch zwei nichtisraelitische Gruppen, die die Landnahme überlebt haben sollen und eine Bestandsgarantie erhielten: die Rahab-Sippe (Jos 6,17–18.22–25) und die Gibeoniter (Jos 9,3–10,1). Der letztere Fall ist besonders charakteristisch, da den Gibeonitern das Bleiberecht gerade nicht aufgrund einer Bekehrung zu Jhwh zugesichert wird, sondern weil sie sich per arglistiger Täuschung eine Zusage Josuas erschwindelt hatten, die die Israeliten gleichwohl dauerhaft binde.

Heutige Leser mag besonders befremden, dass bei den Opfern der Landnahme und den Nachkommen der Ureinwohner der rettende Ausweg der Konversion nicht einmal in Betracht gezogen wird. Das Landnahmeprogramm in Dtn 7,1–6 sieht keine Möglichkeit vor, durch Übertritt zum Jhwh-Kult dem Bann oder dem Exogamieverbot zu entgehen. Der Verschwägerung steht laut Dtn 7,6 das unüberwindliche Hindernis im Weg, dass Israel als Jhwhs Eigentum ein *heiliges* Volk ist. Heiligkeit bedeutet nach altorientalischem Verständnis primär Separation zugunsten der numinosen Welt.<sup>43</sup> Sie impliziert daher notwendig Grenzen, zumal sie im Kontakt mit dem Unheiligen regelrecht gefährlich werden kann.<sup>44</sup> So würde Götzendienst das Gottesvolk in den Untergang reißen (V. 4). Die Heiligkeit Israels verlangt daher kategorisch die Absonderung von allen übrigen Völkern, denen diese Qualität in der Logik des Landnahmeprogramms prinzipiell verschlossen bleibt. Die Heiligkeit ist ein Alleinstellungsmerkmal der Identität Israels, das ihm auf Gedeih und Verderb die Vermischung mit fremden Ethnien verbietet, ein Grundsatz, der uns alsbald noch interessieren wird.

#### *Die Religionen der Fremdvölker*

Neben den Landnahmetexten, die das Verhältnis Israels zu Fremdvölkern auf israelitisch beanspruchtem Boden spiegeln, steht eine Reihe von Passagen, die seine Relation zu Fremdvölkern in deren eigenen Territorien auf eigentümliche und für heutige Leser oft überraschende Weise beleuchten. Als erstes Beispiel sei *Mi 4,1–5* in Erinnerung gerufen. Der Passus enthält in den Vv. 1–4 die berühmte Verheißung von den „Schwertern zu Pflugscharen“, die den alttestamentlichen Tradenten wichtig genug war, um sie in Jes 2,2–4 nochmals zu überliefern. Sie ist anerkanntermaßen keine Dichtung der Prophe-

<sup>40</sup> S. o. Anm. 36.

<sup>41</sup> Vgl. Ex 23,30; Dtn 7,20–24; Jos 13,6; 23,5.

<sup>42</sup> Vgl. Ri 3,2.

<sup>43</sup> Vgl. Reinhard Gregor Kratz, Art. Heiligkeit, in: Angelika Berlejung; Christian Frevel (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 2006, 242 f.; Dorothea Erbele-Küster; Elke Tönges, Art. Heiligkeit, in: Frank Crüsemann u. a. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 256–260.

<sup>44</sup> Vgl. z. B. Ex 19,21–24; 20,18–19; 33,18–23; Lev 16,1–2; Num 16–17; Dtn 5,23–27; 18,16; Jes 6,1–7.



ten Micha oder Jesaja aus dem späten 8. Jahrhundert v. Chr., sondern ein nachexilisches Werk.<sup>45</sup> Danach werden „am Ende der Tage“ (V. 1) die Völker zum Zion strömen, weil sie laut V. 2 sagen:

„Auf, wir ziehen hinauf zum Berg Jhwhs 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 Jhwhs von Jerusalem.“

Die Völker werden sich demnach aus eigenem Antrieb zum Zion aufmachen. Die Folgen beschreiben die Vv. 3–4:

„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 Feigenbaum und niemand schreckt ihn auf. [...]“

Die freiwillige Wallfahrt der Völker zum Zion wird einen weltweiten Frieden herbeiführen. Die Utopie ersehnt also nicht den Krieg, sondern den Frieden,<sup>46</sup> der auch nicht auf israelitischer Überlegenheit fußt, sondern auf der Attraktivität von Jhwhs Tora. Anschließend bietet V. 5 eine Fortsetzung, die über die Jesaja-Parallele hinausgeht und den Blick von der Zukunft auf die Gegenwart lenkt:

„Auch wenn alle Völker ihren Weg gehen, ein jedes im Namen seines Gottes,  
so gehen wir (schon jetzt) im Namen Jhwhs, unseres Gottes, für immer und ewig.“

Mi 4,5 nimmt Stellung zu der Frage, wie Fremdreigionen aus israelitischer Warte zu bewerten sind, bevor sich die Welt, wie verheißen, künftig zum Zionsgott bekehren wird. Nach dem Fehlen der Passage im Jesajabuch zu schließen, stammt sie von einem jüngeren Ergänzter, der auf die Erfahrung reagierte, dass die angekündigte Völkerwallfahrt nach Jerusalem auf sich warten ließ.<sup>47</sup> Zu dem Erfüllungsverzug stellte der Redaktor fest, es sei völlig in Ordnung, wenn die anderen Völker einstweilen weiterhin ihre eigenen Götter verehrten. Dabei lässt seine Wortwahl keinen Versuch erkennen, die Existenz dieser Gottheiten zu bestreiten. Auch die Prophetie Deuterocesajas verschaffte dem Monotheismus keinen raschen Durchbruch in Israel. Der Autor des Zusatzes hatte diesen Schritt anscheinend noch nicht vollzogen. Zwar gab er sich überzeugt, dass sich die Völker in der fernen Zukunft für Jhwh entscheiden würden, doch im Hier und Jetzt sah er einzig die Israeliten verpflichtet, „im Namen Jhwhs, unseres Gottes“ zu „gehen“, d. h.

<sup>45</sup> S. z. B. *Rainer Kessler*, Micha (HthKAT), Freiburg i. Br. 1999, 175.178–183; *Jörg Jeremias*, Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha (ATD 24,3), Göttingen 2007, 168 f.

<sup>46</sup> Dies gilt für alttestamentliche Kriegsvorstellungen generell; vgl. *Walter Groß*, Keine „Heiligen Kriege“ in Israel. Zur Rolle Jhwhs in Kriegsdarstellungen der Bücher Jos bis 2 Kön (2009), in: ders.; Erasmus Gaß, Studien zum Richterbuch und seinen Völkernamen (SBAB.AT 54), Stuttgart 2012, 115–139, hier 116 f.

<sup>47</sup> So mit *Jeremias*, Micha (wie Anm. 45), 174 f.

seine Gebote zu befolgen. In einem solchen Denkraum bestand kein Anlass, Nichtisraeliten zur Verehrung Jhwhs zu bewegen, und noch weniger konnte jemand aus dem Papyrus ein Recht ableiten, dies sogar mit Gewalt zu tun.

*Dtn 4,19–20* ist ähnlich geartet, allerdings mit dem Unterschied, dass *Dtn 4* zu den insgesamt ziemlich wenigen Texten im AT gehört, die ausdrücklich den Monotheismus propagieren. In *V. 35* wird den Israeliten von den Wundern bei der Befreiung aus Ägypten gesagt: „Du bist es, der das hat sehen dürfen, damit du erkennst: Jhwh ist der Gott, kein anderer ist außer ihm.“ *V. 39* schärft die monotheistische Botschaft ein: „Heute sollst du erkennen und zuinnerst begreifen: Jhwh ist der Gott im Himmel droben und auf der Erde unten, keiner sonst.“ In diesem explizit monotheistischen Kontext kommt der Autor wie *Mi 4,5* auch auf die religiösen Praktiken der anderen Völker zu sprechen. *Dtn 4,19–20* lautet:

„Wenn du die Augen zum Himmel erhebst und das ganze Himmelsheer siehst, die Sonne, den Mond und die Sterne, dann lass dich nicht verführen! Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und ihnen nicht dienen. Jhwh, dein Gott, hat sie allen Völkern unter dem ganzen Himmel zugewiesen. Euch aber hat Jhwh genommen und aus dem Schmelzofen, aus Ägypten, herausgeführt, damit ihr sein Erbbesitz werdet – wie ihr es heute seid.“

Wenn hier von der Sonne, dem Mond und den Sternen die Rede ist, müssen die Leser im Licht der *Vv. 35* und *39* mitverstehen: Diese Erscheinungen am Himmel sind keine Götter, wie die anderen Völker meinen, sondern nur Lampen am Firmament, wie besonders deutlich in *Gen 1,14–17* ausgesprochen. Daher wäre es für Israel unverzeihlich, sich vor diesen Nichtgöttern niederzuwerfen, weil Israel einen Sonderstatus genießt als Jhwhs *Erbbesitz*, den er durch die Befreiung aus Ägypten erworben hat. Das ändert aber nichts daran, dass die Fremdvölker diese Himmelskörper zu Recht anbeten, denn sie tun es, weil Jhwh selbst es so für sie verfügt hat. Hier wird mit vollem Ernst das Heidentum der anderen Völker auf Jhwhs ausdrücklichen Willen zurückgeführt. Überdies ist ihrem Heidentum keine zeitliche Grenze gezogen, denn im Unterschied zu *Mi 4* wird keine künftige Bekehrung in Aussicht gestellt. Mithin würde der Versuch, sie für die Jhwh-Verehrung zu gewinnen, sogar die von Jhwh gewünschte Ordnung der Dinge antasten.<sup>48</sup> Ganz im Sinne von *Mi 4,5* und *Dtn 4,19–20* ist dem Judentum die Idee einer systematischen Mission bis heute fremd geblieben.

<sup>48</sup> Eine ähnliche Konzeption scheint der Originaltext von *Dtn 32,8* zu vertreten, dem unter den erhaltenen Textzeugen die ursprüngliche LXX und das Qumran-Fragment 4QDeut<sup>i</sup> am nächsten kommen dürften und dem auch die revidierte Einheitsübersetzung angenähert ist. Danach habe Jhwh – hier mit dem Hoheitstitel „der Höchste“ bezeichnet (vgl. *Ps 46,5*) – die Gebiete der Völker nach der Anzahl der „Gottes-“ oder „Göttersöhne“ festgelegt, d. h. er habe jedem Mitglied seines himmlischen Hofstaats (vgl. *Ijob 1,6; 2,1*) ein Volk zugeteilt, während er Israel für sich selbst reservierte (*V. 9*). Die Götter der Völker werden demnach als untertane Mitglieder von Jhwhs Hofstaat hingestellt, und der ihnen seitens ihrer zugeordneten Verehrer erwiesene Kult entspricht Jhwhs Wünschen. Diese jahwistische Adaption des Polytheismus erregte indes das Missfallen eines Schreibers in der masoretischen Texttradition, sodass die Gebiete der Völker dort nun der „Anzahl der Söhne Israels“ entsprechen (= 70; vgl. *Gen 46,27; Ex 1,5*). Zur Textgeschichte und Auslegung vgl. zuletzt *Eckart Otto*, *Deuteronomium 12–34*. Zweiter Teilband: 23,16–34,12 (HthKAT), Freiburg 2017, 2147.2162.2163.2176.2177. Vgl. ferner z. B. *Ri 11,24*.

*Das Gemeindegesetz*

Was aber sollte geschehen, wenn sich Angehörige fremder Völker schon jetzt – d. h. inneralttestamentlich gesprochen: noch zur Entstehungszeit des AT – der Verehrung Jhwhs zuwenden wollten? Das AT hält dafür eine gesetzliche Regelung bereit. *Dtn 23,2–9* übermittelt eine Norm, die als das sog. „Gemeindegesetz“ bekannt ist und festlegt, wer Zutritt hat zur *Versammlung Jhwhs*, also zur jüdischen Gottesdienstgemeinde. Sprachlich und konzeptionell trägt der Passus Züge, die ihn als nachexilische Ergänzung zum deuteronomischen Gesetz ausweisen,<sup>49</sup> d. h. er spiegelt Verhältnisse, wie sie im nachexilischen Juda anzutreffen waren. Die Vorschrift klingt für Christen, deren Selbstverständnis vom Missionsauftrag am Ende des Matthäusevangeliums geprägt ist (Mt 28,19), ziemlich ungewohnt:

„<sup>2</sup> In die Versammlung Jhwhs darf keiner kommen, dessen Hoden zerquetscht sind oder dessen Glied verstümmelt ist. <sup>3</sup> In die Versammlung Jhwhs darf kein Bastard kommen; auch in der zehnten Generation dürfen seine Nachkommen nicht in die Versammlung Jhwhs kommen. <sup>4</sup> In die Versammlung Jhwhs darf kein Ammoniter oder Moabiter kommen, auch nicht in der zehnten Generation. Niemals dürfen ihre Nachkommen in die Versammlung Jhwhs kommen; <sup>5</sup> denn sie sind euch nicht mit Brot und Wasser auf dem Weg entgegengegangen, als ihr aus Ägypten zogt, und Moab hat Bileam, den Sohn Beors, aus Petor in Mesopotamien gegen dich gedungen, damit er dich verfluchte – <sup>6</sup> doch Jhwh, dein Gott, hat sich geweigert, Bileam zu erhören, und Jhwh, dein Gott, hat für dich den Fluch in Segen verwandelt; denn Jhwh, dein Gott, liebt dich. <sup>7</sup> Du sollst dich nie und nimmer um einen Friedens- und Freundschaftsvertrag mit ihnen bemühen. <sup>8</sup> Der Edomiter dagegen soll dir kein Gräuel sein; denn er ist dein Bruder. Der Ägypter soll dir kein Gräuel sein; denn du hast als Fremder in seinem Land gewohnt. <sup>9</sup> In der dritten Generation dürfen ihre leiblichen Nachkommen in die Versammlung Jhwhs kommen.“

Dieses Gesetz ordnet Gewalt an, nämlich Gewalt durch Exklusion, denn auch dies ist eine Form von Gewalt. Anders als christlich geprägte Leser vielleicht von ihrer Heiligen Schrift erwarten mögen, ist die Vorschrift nicht dazu da, die Bekehrung zum wahren Glauben zu erleichtern; das Gemeindegesetz handelt vielmehr vor allem davon, wie man Interessenten draußen hält. Die vorausgesetzte Situation wird man sich etwa so ausmalen dürfen: Der Jhwh-Kult, ursprünglich eine ganz normale altvorderorientalische Religion, hat mittlerweile immer stärker seinen speziellen Charakter ausgebildet und ragt durch mehrere Eigenheiten aus dem religiösen Umfeld heraus. Zu nennen sind vor allem die in der Antike höchst ungewöhnliche strikte Alleinverehrung eines Gottes, die Toraobservanz, der starke Zusammenhalt der Gemeinde und die Überlieferungen von den großartigen Heilstaten, die dieser Jhwh für seine Gefolgschaft vollbracht habe. Die Jhwh-Religion hat begonnen, in der Umwelt als etwas Besonderes aufzufallen. Schließlich finden Menschen aus Nachbarvölkern Gefallen an ihr und wollen dieser Kultgemeinde beitreten.

Dem stellt das Gemeindegesetz strenge Selektionskriterien in den Weg. Ausgeschlossen werden zunächst – für heutige Leser besonders schwer nachzuvollziehen – Männer

<sup>49</sup> Vgl. *Otto*, Deuteronomium 12–34. Erster Teilband (wie Anm. 50), 1743–1748.

mit verstümmelten Geschlechtsorganen, die daher keine Nachkommen zeugen können (V. 2). Dazu kommen *Bastarde*, d. h. wohl Abkömmlinge illegitimer Verbindungen, also vor allem uneheliche Kinder und Mischlinge.<sup>50</sup> Weil sie zeugungsfähig sind, wird bei ihnen die Sperre eigens auf ihre Nachfahren ausgedehnt (V. 3). Diese Regeln sind allgemeingültig, treffen also primär Israeliten, und werden unbegründet vorgetragen. Wenn sich das Gesetz dann in den Vv. 4–9 den Fremdvölkern zuwendet – begrenzt auf die drei ostjordanischen Nachbarn Ammon, Moab und Edom sowie Ägypten –, differenziert es nach Nationalitäten und motiviert ihre Ungleichbehandlung. Nur Edomiter und Ägypter erhalten nach Ablauf einer Wartefrist von drei Generationen das Recht zum Beitritt. Das Privileg Edoms wird auf seinen Status als Israels *Bruder* zurückgeführt. Die Edomiter sind das einzige Volk der Welt, dem das AT dieses Prädikat zuerkennt,<sup>51</sup> da sich die Israeliten diesem Volk am nächsten verwandt fühlten, wie die Überlieferung dokumentiert: Esau, der Ahnherr der Edomiter, sei der Zwillingsbruder von Israels Stammvater Jakob gewesen (Gen 25,21–26). Für die beiden anderen ostjordanischen Völker bleibt hingegen die Tür auf Dauer verriegelt, da die Israeliten noch alte Rechnungen aus grauer Vorzeit mit ihnen offen hätten (Dtn 23,4–7). Den Ammonitern und Moabitern kommt auch nicht mildernd zugute, dass sie als Nachfahren Lots,<sup>52</sup> des Neffen Abrahams,<sup>53</sup> den Israeliten in deren genealogischen Traditionen nur wenig ferner standen als die Edomiter. Laut Gen 19,30–38 waren die Ammoniter und Moabiter einem inzestuösen Akt entsprossen, weswegen die beiden Völker eigentlich unter den Ausschluss von *Bastarden* samt ihrer Nachkommen fielen, wie verfügt in V. 3. Das Gemeindegesetz lässt diese Überlieferung jedoch unerwähnt, legt also zumindest nicht den Ton darauf, sondern führt in V. 5–6 historische Ausschlussgründe an, die auf zum Teil auch im AT entfalteten Erinnerungen an den Marsch ins Verheißungsland fußen (vgl. Num 22–24). Die Begründung klingt ziemlich willkürlich, wenn das Gesetz zugleich den Ägyptern Großzügigkeit entgegenbringt, da die alttestamentlichen Nachrichten von jenen Jahren, die die Israeliten bei ihnen als Fremde verbracht zu haben glaubten, den Gastgebern bekanntermaßen nicht das allerbeste Zeugnis ausstellen (Ex 1–14), neben weiterer Ägyptenpolemik im AT.<sup>54</sup> Prüft man zudem das Porträt der Edomiter im AT, überrascht auch deren Sonderstatus. Denn laut Num 20,14–21 hätten sie den Zug der Israeliten nach Kanaan ähnlich behindert, wie es das Gemeindegesetz den Ammonitern und Moabitern vorwirft, was den Edomitern jedoch nicht zum Nachteil gereicht. Vor allem sollen aus den Anrainern Judas gerade die Edomiter im Gefolge der babylonischen Zerstörung Jerusalems 587 den Judäern besonders übel mitgespielt haben, indem sie die Schwäche der Besiegten ausnutzten, sie mit

<sup>50</sup> Das Substantiv *mamzer* ist im AT nur noch in Sach 9,6 belegt, was keine präzise Eingrenzung seiner Bedeutung zulässt. Ein aktuelles Resümee der Erklärungsvorschläge bietet *Eckart Otto*, Deuteronomium 12–34. Erster Teilband: 12,1–23,15 (HthKAT), Freiburg 2016, 1753 f.

<sup>51</sup> Sonst Num 20,14; Dtn 2,4.8; Am 1,11; Ob 10.12; Mal 1,2.

<sup>52</sup> Gen 19,30–38; Dtn 2,9.19.

<sup>53</sup> Gen 11,27; 14,12.

<sup>54</sup> Vgl. v. a. Dtn 17,16; 28,68; 2 Kön 18,21 par; Jes 19,1–17; 20; 30,1–7; 31,1–3; Jer 2,16–18.36–37; 42,13–22; 43,7–13; 44,29–30; 46; Ez 17,15; 29–32; Hos 7,11; aber auch Gen 39–50; Jes 19,18–25. Zum Ganzen vgl. *Rainer Kessler*, Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte (SBS 197), Stuttgart 2002.

Häme überhäufte und sich den Großteil des jüdischen Südens unter den Nagel rissen. Der skrupellose Opportunismus entsetzte die Judäer umso mehr, als sie in den Edomitern ihre nächsten Verwandten erblickten. Das als niederträchtiger Verrat empfundene Gebaren schlug tiefe Wunden, wie alttestamentliche Texte mit schärfsten Anwürfen gegen die Edomiter illustrieren.<sup>55</sup> Das Gemeindegesetz, obwohl mit hoher Sicherheit in Kenntnis der Vorgänge abgefasst,<sup>56</sup> verliert darüber freilich kein Wort. Solche Inkonsequenzen bei den historischen Gründen für den gegensätzlichen Umgang mit den Fremdvölkern legen den Schluss nahe, dass die genannten Motive vorgeschoben sind, während in Wahrheit ganz andere Triebfedern den Ausschlag gaben. Was also steht hinter solchen Vorschriften?

Das Gemeindegesetz limitiert den Zugang zur jüdischen Gottesdienstgemeinde. Es verbietet niemandem die private Jhwh-Verehrung, gewiss allein schon deshalb, weil das gar nicht ging. Zu Beginn schließt es Männer mit verstümmelten Genitalien und Sprösslinge illegitimer Verbindungen samt deren Nachfahren aus; insofern ist es von urtümlichen Tabu- bzw. Reinheitsvorstellungen geleitet.<sup>57</sup> Die Zulassung von Angehörigen fremder Völker hängt nicht an individuellen und zumal religiösen Merkmalen wie etwa der Frömmigkeit, dem persönlichen Bezug zu Jhwh oder dergleichen, sondern allein an ihrer ethnischen Abkunft. Wenn das Gesetz dabei historische Reminiszenzen als Ausschlussgründe bemüht, handelt es sich, wie dargelegt, um sekundäre Rationalisierungen. Typischerweise wird den Ammonitern und Moabitern aufgrund der längst vergangenen (und aus heutiger Warte rein legendarischen), aber erinnerten Geschichte der Zugang verweigert, während bei den Edomitern die schmerzliche und in ihren politischen Resultaten präzise Realhistorie ausgeblendet bleibt, sodass sie ihrer Aufnahme in die Gemeinde keinen Stein in den Weg legt. Den Ausschlag gibt der Umstand, dass man sich ihnen ethnisch engstens verbunden empfand, wie V. 8 explizit in Erinnerung ruft. Folglich öffnete für das Gemeindegesetz die gefühlte nächste Blutsverwandtschaft das Tor zur *Versammlung Jhwhs*, während die gefühlte Geschichte als Vorwand diente, um schon den etwas entfernteren Vettern den Zutritt zu verwehren. Dabei konnte man bei Bedarf durchaus pragmatisch verfahren und Ausnahmen zulassen, wie das Beispiel der Ägypter zeigt, denen bessere Bedingungen eingeräumt werden, wobei sich die tatsächlichen Motive nur noch vermuten lassen. Vielleicht spielten Zufälle eine Rolle: Man wollte bestimmten ägyptischen Interessenten den Zutritt eröffnen und brauchte dafür eine theologische Handhabe. Jedenfalls bestätigt die überraschende Nachsicht gegenüber den Ägyptern, dass das Gesetz seine Regelungen zwar mit Schriftverweisen absichert,<sup>58</sup> aber nicht bloß eine Frucht innerbiblischer Exegese darstellt.

<sup>55</sup> So ist etwa das Büchlein Obadja einzig diesem Thema gewidmet. Vgl. ferner v. a. Jes 34; 63,1–6; Ez 25,12–14; 35; Joël 4,19; Mal 1,2–5; Ps 137,7; Klg 4,21–22. 1 Esdr 4,45 lastet den Edomitern sogar die Zerstörung des Jerusalemer Tempels an. Zum Verhältnis von Israel und Edom vgl. zuletzt *Elie Assis*, *Identity in Conflict. The Struggle between Esau and Jacob, Edom and Israel* (Siphrut 19), Winona Lake IN 2016.

<sup>56</sup> S. o. Anm. 49.

<sup>57</sup> Laut Lev 22,24 ist ein Tier als Opfergabe ungeeignet, wenn es „zerdrückte, zerschlagene, ausgerissene oder abgeschnittene Hoden hat“.

<sup>58</sup> Vgl. Dtn 23,8 mit Gen 12,10; 15,13; Dtn 10,19; 26,5.

Nach alldem ist der vom Gemeindegesetz betroffene Sozialverband zwar religiös definiert, doch die – faktischen! – Kriterien des Zugangsrechts sind ethnischer Natur. So erklärt sich, warum das Gesetz nach Völkern differenziert und dabei den Zutritt zur *Versammlung Jhwhs* nicht bloß nicht fördert, sondern sogar behindert. Die streng begrenzte Zulassung von Ausländern sollte, ebenso wie in Dtn 7,3 vorgeschrieben, die ethnische Vermischung unterbinden, die sich bei der Aufnahme von Fremdstämmigen, wie zu befürchten war, auf die Dauer zwangsläufig einstellen würde. Bei Nationen wie Ägypten, die keinen nennenswerten Zustrom erwarten ließen, konnte man großzügiger verfahren. Das Gesetz verordnete also Gewalt per Exklusion mit dem Ziel, die ethnisch verstandene Identität der Israeliten zu wahren.

### *Die Mischehen*

Den soeben gezogenen Schluss bestätigen zwei weitere Belege aus dem AT: die beiden Berichte von Maßnahmen gegen Mischehen in den Büchern Esra und Nehemia.<sup>59</sup> Der erste umfasst *Esr 9–10*. Zuvor erfahren wir, wie der Priester Esra im Auftrag des Perserkönigs Artaxerxes von Babylon nach Jerusalem reist, um dort königliche Spenden für den Tempel zu überbringen und nach dem Rechten zu sehen. In der Heimat muss er feststellen, dass dort gravierende Missstände eingerissen sind: Zahlreiche Israeliten haben fremdstämmige Frauen geheiratet, wie mitgeteilt in *Esr 9,1–4*:

„<sup>1</sup> [...] Die Obersten kamen zu mir und sagten: Das Volk Israel und die Priester und die Leviten haben sich nicht abgesondert von den Völkern der Länder mit ihren Gräueln, von den Kanaanitern, Hetitern, Perisitern, Jebusitern, Ammonitern, Moabitern, Ägyptern und Amoritern. <sup>2</sup> Sie haben von deren Töchtern Frauen genommen für sich und ihre Söhne. So hat sich der heilige Same mit den Völkern der Länder vermischt und die Obersten und Beamten waren bei diesem Treubruch die Ersten. <sup>3</sup> Als ich das hörte, zerriss ich mein Gewand und meinen Mantel; ich raufte mir die Haare und den Bart und setzte mich erschüttert nieder. <sup>4</sup> Da versammelten sich alle um mich, die wegen des Treubruchs der Heimkehrer vor den Worten des Gottes Israels zitterten. Bis zum Abendopfer saß ich erschüttert da.“

Der Rest des Kapitels berichtet, wie Esra ein ausgedehntes Bußgebet spricht. Besonders aussagekräftig für unsere Zwecke sind daraus die Vv. 10–12:

„<sup>10</sup> Aber jetzt, unser Gott, was sollen wir nach alldem sagen? Wir haben ja deine Gebote verlassen. <sup>11</sup> Du hast durch deine Diener, die Propheten, geboten: Das Land, in das ihr kommt, um es in Besitz zu nehmen, ist ein beflecktes Land; denn die Völker der Länder haben es befleckt; in ihrer Unreinheit haben sie es mit ihren Gräueltaten erfüllt, vom einen Ende bis zum andern. <sup>12</sup> Darum dürft ihr eure Töchter nicht ihren Söhnen als Frauen geben, noch dürft ihr

---

<sup>59</sup> Für den vorliegenden Zusammenhang genügt der Ausgang vom Endtext. Über den Stand der Diskussion zu Fragen der Entstehung und Zusammengesetztheit informiert *Georg Steins*, Die Bücher Esra und Nehemia, in: Christian Frevel; Erich Zenger (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (KSfTh 1,1), 9., aktualisierte Aufl., Stuttgart 2015, 322–349. Wenn im Folgenden von „Esra“ und „Nehemia“ die Rede ist, sind damit die literarischen Figuren im Text gemeint. Zu *Esr 9–10* und *Neh 13* vgl. insbesondere den Sammelband von *Frevel (Hg.)*, *Mixed Marriages* (wie Anm. 38).



ihre Töchter für eure Söhne nehmen. Ihr werdet euch niemals um einen Friedens- und Freundschaftsvertrag mit ihnen bemühen. Dann werdet ihr stark sein und die Güter des Landes genießen und sie euren Kindern vererben für alle Zeit.“

Die Folgen beschreibt Esr 10:

„<sup>1</sup> Während Esra vor dem Haus Gottes auf den Knien lag und weinend sein Gebet und sein Bekenntnis sprach, sammelte sich um ihn eine sehr große Menge von Männern, Frauen und Kindern aus Israel. Denn großes Weinen hatte das Volk ergriffen. <sup>2</sup> Schechanja, der Sohn Jehiëls, einer der Nachkommen Elams, nahm das Wort und sagte zu Esra: Ja, wir haben unserem Gott die Treue gebrochen; wir haben fremde Frauen aus der Bevölkerung des Landes geheiratet. Doch auch jetzt gibt es noch Hoffnung für Israel: <sup>3</sup> Wir wollen jetzt mit unserem Gott einen Bund schließen, dass wir alle fremden Frauen samt den von ihnen geborenen Kindern wegschicken nach dem Beschluss des Herrn und aller, die vor dem Gebot unseres Gottes zittern. Man handle nach der Weisung. <sup>4</sup> Steh auf! Denn dir obliegt die Sache. Wir aber stehen dir bei. Fass Mut und handle! <sup>5</sup> Da stand Esra auf; er ließ die Obersten der Priester, der Leviten und ganz Israels schwören, nach diesem Vorschlag zu handeln, und sie leisteten den Eid. <sup>6</sup> Dann verließ Esra den Platz vor dem Haus Gottes und ging in die Kammer Johans, des Sohnes Eljaschibs. Dort verbrachte er die Nacht, aß aber kein Brot und trank kein Wasser; denn er trauerte über den Treubruch der Heimkehrer.

<sup>7</sup> Dann ließ man in Juda und Jerusalem bei allen Heimkehrern ausrufen, sie sollten sich in Jerusalem versammeln. <sup>8</sup> Jeder, der nicht binnen drei Tagen komme, wie es die Vorsteher und Ältesten beschlossen hätten, dessen ganzer Besitz solle zu Banngut gemacht werden und er selbst solle aus der Versammlung der Heimkehrer abgesondert werden. <sup>9</sup> Da versammelten sich nach drei Tagen alle Männer von Juda und Benjamin in Jerusalem; es war am zwanzigsten Tag des neunten Monats. Das ganze Volk ließ sich auf dem Platz vor dem Haus Gottes nieder. Alle zitterten wegen der Sache, aber auch wegen der Regengüsse. <sup>10</sup> Der Priester Esra stand auf und sagte zu ihnen: Ihr habt einen Treubruch begangen; ihr habt fremde Frauen genommen und so die Schuld Israels noch größer gemacht. <sup>11</sup> So legt nun vor Jhwh, dem Gott eurer Väter, ein Bekenntnis ab und tut, was er wünscht: Sondert euch ab von der Bevölkerung des Landes, insbesondere von den fremden Frauen! <sup>12</sup> Darauf antwortete die ganze Versammlung laut: Alles, was du uns gesagt hast, müssen wir tun.“

Um den Rest zusammenzufassen: Die Vv. 13–44 teilen mit, wie ein Ausschuss eingesetzt wird, der jene Männer identifizieren soll, die gegen das Konubiumsverbot verstoßen haben. Das Kapitel endet mit einer Liste von Namen der Delinquenten. Erstaunlicherweise erklärt der Text nirgends, dass die Mischehen tatsächlich „nach dem Beschluss des Herrn“ bzw. „nach der Weisung“ (*tôrā* 10,3; vgl. 10,11) aufgelöst wurden.<sup>60</sup> Deshalb werden mitunter Zweifel geäußert, ob die fremdstämmigen Frauen damals wirklich gehen mussten.<sup>61</sup> Erneut stellt sich das gängige Problem, wie sich die Gewaltretorik der Bibel

<sup>60</sup> Nur von den vier betroffenen Priestern (10,18) wird notiert, dass sie „ihre Hand darauf gaben, ihre Frauen zu entlassen“ (V. 19). Erst ein Textüberhang in 1 Esdr 9,36 gegenüber Esr 10,44 behauptet, der Beschluss zur Entlassung der fremdstämmigen Frauen sei durchgreifend umgesetzt worden.

<sup>61</sup> So z. B. Sara Japhet, *The Expulsion of the Foreign Women (Ezra 9–10). The Legal Basis, Precedents, and Consequences for the Definition of Jewish Identity*, in: Friedhelm Hartenstein (Hg.), „Sieben Augen auf einem Stein“ (Sach 3,9). Studien zur Literatur des Zweiten Tempels (FS Ina Willi-Plein), Neukirchen-Vluyn 2007, 141–161, hier 155 f., mit Berufung auf Yonina Dor, *The Expulsion of Foreign Women*, Jerusalem 2006, 153–230 (mir nicht zugänglich).

zur realen Praxis verhielt. Wenn allerdings autoritative Texte mit derartigem Nachdruck die Scheidung von Mischehen verlangten, lässt sich nicht ausschließen, dass sie bisweilen auch befolgt wurden. Immerhin geht Esr 10,11 ja sogar so weit, die totale Abschottung von der nichtisraelitischen Bevölkerung zu fordern.

Esr 9–10 überliefert ein zumindest postuliertes Beispiel religiös motivierter Gewalt durch Exklusion. Dabei ist der Bericht gleichermaßen interessant für das, was er sagt, wie für das, was er nicht sagt. Um mit dem anzufangen, was er sagt: Inständig wird der Vorwurf wiederholt, israelitische Männer hätten Frauen aus fremden Völkern geheiratet (9,2.14; 10,2.3.10.14.17–44). Diese Ehen mit Frauen aus „den Völkern der Länder mit ihren Gräueln“ (9,1) sind ein „Treubruch“ (*M'L b' =, ma'al* 9,2.4; 10,2.6.10), insofern sie einem göttlichen Exogamieverbot widersprechen, das Esra in 9,10–12 mit Worten zitiert, die auf die Bestimmung in Dtn 7,1–4 verweisen. Dtn 7,1 steht Pate, wenn „die Völker der Länder“ in 9,1 überwiegend mit einer formelhaften Reihe vorisraelitischer Ethnien des Verheißungslandes identifiziert werden, die wohl teilweise schon immer Fiktionen darstellten, aber jedenfalls zur Abfassungszeit längst nicht mehr existierten.<sup>62</sup> „Die Völker [...] werden in Esra 9,1 durch ihre Gleichsetzung mit den Vorbewohnern des Landes, gegen die sich Israel bei der Landnahme durchsetzen musste, [...] zu archetypischen Feinden und einer existenziellen Bedrohung für die Israeliten bzw. die Judäer.“<sup>63</sup> Wenn die Serie dann ähnlich dem Gemeindegesezt in Dtn 23,4–9, das somit ebenfalls als Quelle diente, auch Ammoniter, Moabiter und Ägypter aufzählt, historisiert sie den Mythos, indem sie in diesen Völkern aus der Gegenwart des Erzählers die archetypische Gefahr greifbare Wirklichkeit werden lässt. Was indes den Schaden angeht, den die Exogamie angerichtet hat, wird nur eine einzige konkrete Folge benannt: „Der heilige Same hat sich mit den Völkern der Länder vermischt“ (Esr 9,2). Damit beruft sich die Diagnose nach dem Vorbild von Dtn 7,6 auf Israels kultischen Status der Heiligkeit, der die strikte Separation von den Fremdvölkern erfordert, die mit ihrer „Unreinheit das Land befleckt“ (Esr 9,11) hatten.

Will man hingegen wissen, worin die gefährlichen *Gräueln* der Völker bestehen, ist man schon bei dem angelangt, was der Bericht nicht expliziert. Hier hilft das übrige AT weiter, denn *Gräueln* (*tô'ebā*) ist ein Ausdruck, der dort häufig Götzendienst, seine Objekte, Requisiten, Praktiken und Folgen bezeichnet,<sup>64</sup> und die stereotypen Serien vorisraelitischer Bewohner Kanaans behaften diese Völker wiederholt mit der Gefahr, die Israeliten zur Abgötterei zu verleiten,<sup>65</sup> und zwar insbesondere dann, wenn sich Israel auf das Konubium mit ihnen einlässt.<sup>66</sup> Dann fällt freilich umso mehr auf, dass der Bericht nirgend-

<sup>62</sup> Gen 13,7; 15,19–21; 34,30; Ex 3,8.17; 13,5; 23,23.28; 33,2; 34,11; Dtn 7,1; 20,17; Jos 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 17,15; 24,11; Ri 1,4–5; 3,3.5; 1 Kön 9,20 (|| 2 Chr 8,7); Neh 9,8; vgl. Gen 10,15–17 || 1 Chr 1,14. Zur Frage der realhistorischen Hintergründe der aufgezählten Völkerschaften vgl. die zugehörigen Artikel im Neuen Bibellexikon und – soweit bereits vorhanden – in WiBiLex (Internet).

<sup>63</sup> Ralf Rothenbusch, „... abgesondert zur Tora Gottes hin“. Ethnisch-religiöse Identitäten im Esra/Nehemiabuch (HBS 62), Freiburg 2012, 315.

<sup>64</sup> Zum Beispiel Dtn 7,26; 12,31; 32,16; 1 Kön 14,24; 2 Kön 16,3; 21,2; 23,13; Jes 41,24; 44,19; Jer 2,7; 44,4; Ez 7,20; 8,6 u. ö.

<sup>65</sup> Vgl. Ex 23,23–33; 34,11–16; Dtn 7,1–5; 20,17–18; Ri 3,1–6.

<sup>66</sup> Vgl. Ex 34,16; Dtn 7,3; Ri 3,6; vgl. ferner Num 25,1–3; Jos 23,12 in Verb. mit V. 7; 1 Kön 11,1–10; 16,31–33; 21,25–26.

wo behauptet, dass tatsächlich Götzenkult stattgefunden habe; dies gilt gleichermaßen für die israelitischen Männer, ihre ausländischen Frauen und ihre Mischlingskinder. Entsprechend wird von den Männern auch nicht verlangt, dass sie dem Götzendienst abschwören. Gefordert wird lediglich, dass sie ihre Frauen und Kinder entlassen.<sup>67</sup> Die Frage, welchen religiösen Bräuchen die betroffenen Familien nachgingen, wird überhaupt nicht gestellt. Haben Frauen und Kinder sich dem Jahwismus zugewandt, soll ihnen dies nicht die Entlassung ersparen; verehren sie andere Götter, werden sie ebenso wenig zur Konversion aufgerufen wie die Opfer der Landnahme,<sup>68</sup> und bei den Kindern ist ihr Alter gleichgültig. Man wird daher feststellen müssen: Der wahre Fehler dieser Frauen und Kinder besteht darin, dass sie keine vollblütigen Israeliten sind. Eben deshalb ist die Reihe legendarischer Vorbewohner des Landes um reale Völker aus der Nachbarschaft vermehrt (9,1). Selbst wenn man folglich keineswegs bestreitet, dass Esras Bemühen auf den unverfälschten Jhwh-Dienst zielte, war die religiöse Integrität Israels doch fest mit seiner ethnischen Reinheit verkoppelt. Darum galt es, wie zu Beginn auch offen ausgesprochen wird, um jeden Preis zu verhindern, dass „der heilige Same sich mit den Völkern der Länder vermischt“ (9,2).<sup>69</sup> In der Selbstbeschreibung als *heiliger Same* (*zāra‘ ha=qodāš*, wörtl. *Same der Heiligkeit*) vertritt der kultische Terminus *Heiligkeit* den Imperativ der Absonderung (9,1; 10,8.11), während der biologische Begriff *Same* Israel als eine durch Blutsverwandtschaft konstituierte, also endogame bzw. ethnische Einheit charakterisiert. Daraus resultiert das zentrale Anliegen des Textes, die zwar kultisch ausbuchstabierte, aber eben auch ethnisch verankerte Identität Israels durch strikte Endogamie zu sichern.

Dies bekräftigt das Buch Nehemia. Wie sein Ich-Erzähler berichtet, ist er aus Susa, der Winterresidenz der persischen Könige, angereist, um die Stadtmauer Jerusalems wiederzuerrichten und weitere Missstände zu beheben. Dabei sei Nehemia abermals gegen Mischehen vorgegangen. Bevor er seine Eingriffe schildert, führt er sie in Neh 13,1–3 ausdrücklich auf das Gemeindegesetz in Dtn 23 zurück:

„<sup>1</sup> An jenem Tag las man dem Volk aus dem Buch des Mose vor; da fand man die Stelle, an der steht: In die Versammlung Gottes darf niemals ein Ammoniter oder Moabiter kommen; <sup>2</sup> denn sie sind den Israeliten einst nicht mit Brot und Wasser entgegengegangen. Moab hat

<sup>67</sup> Die vier betroffenen Priester müssen obendrein noch einen Widder als Buße bezahlen (Esr 10,18–19).

<sup>68</sup> Nicht folgen kann ich der Position von *Japhet, Expulsion* (wie Anm. 61), wenn sie erklärt: „The idea of converting these women is not brought up because these women were already converts, absorbed into the Judean community.“ (154) Esr 9,1 behaftet die fremdstämmigen Frauen mit dem Verdacht der Fremdgötterei, auch wenn im Ergebnis nichts davon abhängt. Ferner verurteilt das AT regelmäßig die Exogamie als Ursache des Götzendienstes (vgl. Anm. 66 in Verb. mit Anm. 65).

<sup>69</sup> Dagegen vermutet *Bob Becking, Ezra, Nehemiah, and the Construction of Early Jewish Identity* (FAT 80), Tübingen 2011, 58–73, bei den Frauen habe es sich um Judäerinnen gehandelt, die unerwünschte Formen des Jahwismus praktizierten: „The ‘foreign women’ might have been an inner-Yehudite group that was assessed as ‘strange’ for their otherness especially since they might have been connected with the [Yahwistic, HJS] sanctuaries across the border.“ (72) Auch für Esr 9–10 gelte, „that the narratives in Ezra and Nehemiah actually reflect an inner-Yahwistic polemic: a witch-hunt.“ (73) Dies erscheint mir wenig glaubhaft, da der Bericht über Fragen der Orthodoxie und Orthopraxie hinweggeht, stattdessen den Nachdruck auf die Unzulässigkeit der Vermischung legt, die stereotype Reihe der vorisraelitischen Völker eigens um reale Größen erweitert und auch die Kinder der Entlassung unterwirft.

gegen sie Bileam gedungen, der sie verfluchen sollte. Doch unser Gott verwandelte den Fluch in einen Segen.<sup>3</sup> Als man diese Weisung gehört hatte, sonderte man aus Israel alle Mischlinge<sup>70</sup> aus.“

Nach Berichten über die Beseitigung anderer Misereen kommt Neh 13,23–29 auf Mischehen zu sprechen:

„<sup>23</sup> Damals sah ich auch Juden, die Frauen von Aschdod, Ammon und Moab geheiratet hatten. <sup>24</sup> Die Hälfte ihrer Kinder redete in der Sprache von Aschdod oder in der Sprache eines der anderen Völker, konnten aber nicht mehr Jüdisch. <sup>25</sup> Ich machte ihnen Vorwürfe und verfluchte sie. Einige von ihnen schlug ich und packte sie bei den Haaren. Ich beschwor sie bei Gott: Ihr dürft eure Töchter nicht ihren Söhnen geben noch ihre Töchter zu Frauen für eure Söhne oder für euch selbst nehmen. <sup>26</sup> Hat sich nicht wegen solcher Frauen Salomo, der König Israels, versündigt? Unter den vielen Völkern gab es keinen König wie ihn. Er wurde von seinem Gott geliebt; darum hatte ihn Gott zum König über ganz Israel gemacht. Aber selbst ihn haben die fremden Frauen zur Sünde verführt. <sup>27</sup> Und jetzt hört man von euch, dass ihr genau dieselbe Untat begeht und unserem Gott die Treue brecht, indem ihr fremde Frauen heiratet. – <sup>28</sup> Einer der Söhne des Hohepriesters Jojada, des Sohnes Eljaschibs, war der Schwiegersohn des Horoniters Sanballat; ihn verwies ich aus meinem Gebiet. <sup>29</sup> Vergiss es ihnen nicht, mein Gott, dass sie das Priestertum und den Bund der Priester und Leviten befleckt haben!“ (Vgl. auch Neh 10,31.)

Noch ein Fall religiös motivierter Gewalt durch Exklusion – und Handgreiflichkeiten obendrein. Auch dieser Bericht ist ebenso interessant für das, was er ausspricht, wie für das, was er mit Schweigen übergeht. Nehemia wertet wie das Esrabuch die Heirat fremder Frauen als Treubruch gegenüber Jhwh (V. 27). Ferner bemisst er die Gefahr, die die Ausländerinnen heraufbeschwören, indem er an das Exempel Salomos erinnert, der sich von seinen fremdstämmigen Gattinnen zur Abgötterei verführen ließ (V. 26 mit Verweis auf 1 Kön 11,1–8). Trotzdem wird auch hier weder behauptet, dass aus der Gefahr bereits Realität geworden sei noch dass die Mischehen geschieden worden wären. Wie der Text dasteht, sollte man solche Heiraten bloß in Zukunft tunlichst vermeiden (Vv. 26–27). Und wiederum wird niemand aufgefordert, dem Götzendienst zu entsagen, weder die Männer noch die Frauen. Allein ein betroffener Sohn des Hohenpriesters wird des Landes verwiesen (V. 28). Der einzige konkrete Verlust, den der Bericht den Mischehen anzulasten weiß, besteht darin, dass die Hälfte der Kinder die „jüdische“ Sprache nicht mehr benutzte (V. 24).<sup>71</sup>

<sup>70</sup> Zur Übersetzung vgl. Klaus-Dietrich Schunck, Nehemia (BK 23.2), Neukirchen-Vluyn 2009, 374 f.

<sup>71</sup> Für den vorliegenden Zweck kann davon abgesehen werden, was sich konkret hinter der *Sprache von Aschdod* und *Jüdisch* verbirgt und wie sich diese lokalen Idiome angesichts der geringen Distanzen nennenswert unterscheiden konnten. Für Ina Willi-Plein, Problems of Intermarriage in Postexilic Times, in: Moshé Bar-Asher (Hg.), Shai le-Sarah Japhet (FS S. Japhet), Jerusalem 2007, 177\*–189\*, ist mit *Jüdisch* das Hebräische gemeint, das damals nur noch von einer schrumpfenden Minderheit gebraucht worden sei. Johannes Thon, Sprache und Identitätskonstruktion. Das literarische Interesse von Neh 13,23–27 und die Funktion dieses Textes im wissenschaftlichen Diskurs, in: ZAW 121 (2009) 557–576, identifiziert dagegen *Jüdisch* mit einer im Exil entwickelten Literatursprache, die Nehemia als Norm betrachtete, während er die heimatliche Umgangssprache als *Sprache von Aschdod* abtat.

Deshalb wird man hier ebenfalls nur ein mittlerweile weithin geteiltes Urteil bestätigen können: Es geht um eine Art der Identität, die zwar religiös artikuliert wird, aber sich unabdingbar auch in ethnischer Reinheit und gruppenspezifischen Bindegliedern wie der Sprache manifestiert. Das ist der Punkt, an dem die Jhwh-Religion den Einsatz von Zwang zumindest verlangte: Die Jhwh-Monolatrie war ein Alleinstellungsmerkmal Israels in der Welt und funktionierte daher ähnlich wie etwa die Bildlosigkeit des Kultes, die Beschneidung, die Sabbatruhe und das Schweinefleischtabu. Diese Markenzeichen galt es zu beschirmen, um den Fortbestand der winzigen Gruppe in einer sich ständig weitenden, andersartigen Umwelt zu gewährleisten. Notfalls glaubte man, Gewalt androhen oder gar anwenden zu müssen. So ordnet das AT für die Sabbatschändung gleich mehrfach die Todesstrafe an, was kaum mehr als ein reines Postulat gewesen sein kann.<sup>72</sup> Die Beschneidung stieg wohl im Exil unter den unbeschnittenen Babyloniern von einem traditionellen Mannbarkeitsritual zu einem religiösen Bekenntnissymbol auf. Vermutlich hat man sie damals von ihrem natürlichen Platz in der Pubertät oder vor der Hochzeit<sup>73</sup> auf den 8. Lebensstag eines Säuglings vorverlegt (Gen 17,12; Lev 11,3), sodass sie in die unangefochtene Zuständigkeit des Familienvaters fiel, da die Knaben sich nicht wehren konnten. Für Unbeschnittene wurde die Exkommunikation vorgesehen, und die Makkabäer sollen Zwangsbeschneidungen durchgeführt haben.<sup>74</sup> All dies waren typische „kostspielige Zeichen“, mit denen Gruppen die Loyalität ihrer Mitglieder stärken. Auf israelitischem Gebiet konnten derlei repressive Maßnahmen unter Umständen auch Nichtisraelit(inn)en erfassen, wie namentlich im Kampf gegen die Exogamie. Doch in der Hauptsache richtete sich die Gewaltdrohung – wie häufig beobachtet – nach innen, entsprechend dem Muster der eingangs zitierten Quellen Ex 32,26–29 und Dtn 13,7–12.<sup>75</sup>

#### *Durchlässige Schranken*

Dabei ist am AT abzulesen, wie die religiöse Artikulation ethnischer Identität auch den Keim zur Überwindung der Selbstabschottung gegen Fremde in sich trug. Denn wenn als Kern der Differenz eine Praxis hingestellt wird, nämlich die Alleinverehrung Jhwhs und die Befolgung seiner Tora, wozu obendrein der Glaube an Jhwhs Einzigkeit treten kann, dann wird – ob gewollt oder nicht – für Außenstehende eben doch eine Tür geöffnet, da man zwar seine Vorfahren und seinen Geburtsort nicht austauschen kann, seine religiöse

<sup>72</sup> Vgl. Ex 31,14–15; 35,2; Num 15,32–36; Jer 17,21–27; vgl. Neh 13,15–22; 1 Makk 2,32–38; Mk 3,1–6 par; Joh 5,1–16.

<sup>73</sup> Vgl. *Walter Kornfeld*, Art. Beschneidung, in: NBL I (1991) 276–279; *Dorothea Erbele-Küster*; *Elke Tönges*, Art. Beschneidung, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (wie Anm. 43), 47–49.

<sup>74</sup> Vgl. Gen 17,14; 1 Makk 2,46.

<sup>75</sup> Nach einer anregenden These von *Rothenbusch*, „... abgesondert zur Tora Gottes hin“ (wie Anm. 63), erwuchs das rigoristische Abgrenzungsbedürfnis vor allem aus den Erfahrungen, die die östliche Diaspora gesammelt hatte bei ihrem Bemühen, in einer extremen Minderheitensituation zu überleben (vgl. v. a. sein Fazit 429–433). Wenn die biblischen Quellen von der Durchsetzung des Exogamieverbots in Juda berichten, liegt die Regie nicht von ungefähr bei aus der Diaspora importierten Funktionären. Zum Einfluss der Exilsheimkehrer auf das Selbstverständnis der nachexilischen Judäer vgl. auch *Southwood*, *Ethnicity* (wie Anm. 37).

Praxis und seine Überzeugungen aber sehr wohl.<sup>76</sup> Hier ist an die oben zitierte Verheißung von den „Schwertern zu Pflugscharen“ in *Mi 4* zu erinnern. Dort brechen die Völker aus eigenem Antrieb zum Zion auf, weil Jhwhs Tora sie anzieht, wie sie selber sagen:

„Er unterweise uns in seinen Wegen,  
auf seinen Pfaden wollen wir gehen.  
Denn von Zion zieht Weisung (hebr. *tôrā*) aus  
und das Wort Jhwhs von Jerusalem.“ (*Mi 4,2*)

Hier zählt nicht mehr die ethnische Abkunft, sondern die Observanz der Tora. Damit werden die Fremdvölker zwar nicht zu Israeliten, aber zu Gliedern einer übergeordneten Einheit, die nun nicht mehr ethnisch umschrieben ist. Hier zeigt die alttestamentliche Religion ihr Potenzial, eine Einheit zu stiften, die herkunftsbedingte Grenzen überwindet, indem der Zutritt zur Jhwh-Gemeinde jetzt allen offensteht, weil an die Stelle einer unüberwindlichen Schranke eine durchlässige tritt.<sup>77</sup>

Dies wird noch deutlicher ausgesprochen in *Jes 56,1–8*, einer für das AT geradezu sensationellen Perikope, weil sich dort eine prophetische Stimme herausnimmt, das Gemeindegesez aus *Dtn 23* – einen Bestandteil der mosaischen Tora! – kurzerhand für die baldige Heilszeit zu widerrufen mit der Ansage, dass es dann seine Gültigkeit verlieren werde:

<sup>1</sup> So spricht Jhwh:  
Wahrt das Recht und übt Gerechtigkeit, denn bald kommt mein Heil,  
und meine Gerechtigkeit wird sich bald offenbaren!  
<sup>2</sup> Selig der Mensch, der dies tut, und jeder Einzelne, der daran festhält,  
den Sabbat zu halten und ihn nicht zu entweihen,  
und seine Hand vor jeder bösen Tat zu bewahren.  
<sup>3</sup> Der Fremde, der sich Jhwh angeschlossen hat, soll nicht sagen:  
Sicher wird er mich ausschließen aus seinem Volk.  
Der Eunuch soll nicht sagen: Sieh, ich bin ein dürre Baum.  
<sup>4</sup> Denn so spricht Jhwh:  
Den Eunuchen, die meine Sabbate halten, und an meinem Bund festhalten,  
<sup>5</sup> ihnen gebe ich in meinem Haus und in meinen Mauern Denkmal und Namen.  
Das ist mehr wert als Söhne und Töchter:  
Einen ewigen Namen gebe ich einem jeden, der nicht ausgetilgt wird.  
<sup>6</sup> Und die Fremden, die sich Jhwh anschließen,  
um ihm zu dienen und den Namen Jhwhs zu lieben,  
um seine Knechte zu sein, alle die den Sabbat halten  
und ihn nicht entweihen und die an meinem Bund festhalten,  
<sup>7</sup> sie werde ich zu meinem heiligen Berg bringen  
und sie erfreuen in meinem Haus des Gebets.

<sup>76</sup> Zu den im Folgenden besprochenen und weiteren einschlägigen Texten vgl. die Monographie von *Volker Haarmann*, *JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen* (AthANT 91), Zürich 2008.

<sup>77</sup> Ähnliche Konzepte vertreten etwa 1 Kön 8,41–43; Jes 11,10; 66,18–23; Sach 2,15–16; 8,20–22.



Ihre Brandopfer und Schlachtopfer werden Gefallen auf meinem Altar finden,  
denn mein Haus wird ein Haus des Gebets für alle Völker genannt werden.

<sup>8</sup> Spruch des Herrn Jhwh, der die Versprengten Israels sammelt:

Noch mehr, als ich schon von ihnen gesammelt habe, will ich bei ihnen sammeln.“

Die Fremden und die ihrer Zeugungsfähigkeit Beraubten, denen Dtn 23 die Tür weist, werden hier feierlich willkommen geheißen, weil es nicht mehr auf die Abstammung oder die körperliche Unversehrtheit ankommt. Vielmehr lauten die Zugangskriterien jetzt: den Sabbat zu halten (Vv. 2.4.6), „seine Hand vor jeder bösen Tat zu bewahren“ (V. 2), sich Jhwh „anzuschließen“ (*LWY-N* Vv. 3.6) und „an seinem Bund festzuhalten“ (Vv. 4.6), Jhwh „zu dienen und seinen Namen zu lieben“ (V. 6) – Akte, die jedem freistehen.

Noch weiter geht das Buch *Rut*. Danach war ein gewisser Elimelech wegen einer Hungersnot mit seiner Frau Noomi und ihren beiden Söhnen aus Betlehem nach Moab gezogen, wo die Söhne sich einheimische Gattinnen nahmen (*Rut* 1,1–4). Nachdem sowohl Elimelech als auch die Söhne verstorben sind, bricht Noomi wieder Richtung Juda auf, zunächst begleitet von ihren Schwiegertöchtern Orpa und Rut. Doch Noomi bedrängt die beiden jungen Witwen, in ihre Heimat zurückzukehren. Das Ergebnis ist in *Rut* 1,14–16 festgehalten:

„<sup>14</sup> [...] Dann gab Orpa ihrer Schwiegermutter den Abschiedskuss, während Rut nicht von ihr ließ. <sup>15</sup> Noomi sagte: Du siehst, deine Schwägerin kehrt heim zu ihrem Volk und zu ihrem Gott. Folge ihr doch! <sup>16</sup> Rut antwortete: Dränge mich nicht, dich zu verlassen und umzukehren! Wohin du gehst, dahin gehe auch ich, und wo du bleibst, da bleibe auch ich. Dein Volk ist mein Volk und dein Gott ist mein Gott.“

Das Buch *Rut* ist anerkanntermaßen ein nachexilisches Produkt,<sup>78</sup> doch auch hier hat sich die entschiedene monotheistische Botschaft Deuterocesajas mit ihrer Polemik gegen den Götzenkult noch nicht verfangen. Denn der Autor sieht offenbar keinen Anlass zur Kritik, wenn Noomi an Rut appelliert, in Moab zu bleiben, was zwangsläufig einschließe, den dort zuständigen Gott – oder die dort zuständigen Götter? – zu verehren (1,15; das betreffende Substantiv *'älōhēhā* kann sowohl einen als auch mehrere Götter bezeichnen).<sup>79</sup> Für unseren Zusammenhang ist das Buch von besonderem Interesse, weil es noch ungeschminkter als *Jes* 56,1–8 – und obendrein bereits für die Gegenwart! – dem Gemeindegesetz in Dtn 23 sowie den Berichten in *Esr* 9–10 und *Neh* 13 widerspricht. Schon die exogamen Ehen der Söhne Elimelechs werden ohne Anflug eines Tadels mitgeteilt (*Rut* 1,4). Und nachdem damit die moabitische Heimat Ruts konstatiert ist, ruft das Werk ihre Abkunft mehrfach in Erinnerung (1,22; 2,2.6.21; vgl. 2,10), während es breit ausmalt, wie Rut einen Verwandten ihres Schwiegervaters namens Boas als Gatten gewinnt und so Noomi aus den Nöten ihres kinderlosen Witwenstandes rettet. Auch wenn Boas während der Gerichtsverhandlung am Tor (4,1–12) dem ihm vorgeordneten „Löser“<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Zu den Einleitungsfragen des Buches vgl. zuletzt *Erich Zenger*, Das Buch *Rut*, in: Christian Frevel; Erich Zenger (Hg.), *Einleitung* (wie Anm. 59), 278–288.

<sup>79</sup> Vgl. auch 1 *Sam* 26,19.

<sup>80</sup> Zu den Aufgaben dieses Rechtsinstituts vgl. *Lev* 25,23–55; *Jer* 32,6–9.

darlegt, dass der debattierte Erwerb des Grundstücks Elimelechs die Pflicht zur Heirat Ruts einschließt, hebt er ihre moabitische Nationalität hervor (4,5), wie er es nochmals tut, als er seine eigene Bereitschaft erklärt, Rut zur Frau zu nehmen (4,10). Bei alledem steht außer Frage, dass diese Ausländerin das Anrecht auf die Schwagerehe besitzt (vgl. Dtn 25,5–10). Wie ihr ferner Boas attestiert, verfolgte ihre Emigration nach Juda das Ziel, zu „Jhwh, dem Gott Israels“, zu gelangen, „um sich unter seinen Flügeln zu bergen“ (2,12). Das Buch schließt mit genealogischen Notizen, die Rut als Urgroßmutter Davids ausweisen (4,17–22<sup>81</sup>). Mithin hat sie sogar im jüdischen Königshaus ihre Spur hinterlassen, indem niemand anderes als der mit fortschreitender Zeit immer mehr idealisierte David und seine Dynastie einige Tropfen moabitischen Blutes in sich trugen. Solche Züge erheben das kleine Werk nachgerade zu einer Gegenerzählung zu Esr 9–10 und Neh 13, insofern es darauf beharrt, dass Gattinnen aus Nachbarvölkern sehr wohl in Israel willkommen sind.<sup>82</sup> Dazu entfaltet es „das positive Beispiel interkultureller Ehen [...], die nicht nur die JHWH-Verehrung nicht gefährden, sondern stärken, indem neue Verehrerinnen aus den Völkern hinzukommen“<sup>83</sup>. Dies wird möglich, sobald der Zutritt zu Israel entgegen dem Gemeindegesezt nicht mehr an der ethnischen Wurzel hängt, sondern an der Bereitschaft, Israel als das eigene Volk und dessen Gott als den eigenen anzunehmen (Rut 1,16), zumal wenn sich solche Eigenschaften obendrein in menschlichen Vorzügen wie Ruts vorbildlicher Solidarität mit ihrer Schwiegermutter auswirken. Wie die polytheistische Redeweise in Rut 1,15 unterstreicht, ist das Recht des Zugangs zu Israel abermals keine Frage der Wahrheit, sondern der Orthopraxie. Und die monotheistischen Tradenten des AT duldeten den Vers genauso in ihrer autoritativen Literatursammlung wie Mi 4,5.

### *Die Tugenden der Heiden*

In einem solchen Denkraum, der der Orthopraxie gegenüber der Orthodoxie den Vorrang einräumte, vermochte man in Israel sogar Fremdreligionen zu würdigen, wie das Buch *Jona* veranschaulicht. Von Jhwh mit einer prophetischen Unheilsbotschaft nach Ninive gesandt, besteigt Jona in der Absicht, vor Jhwh das Weite zu suchen, ein Schiff mit Kurs auf Tarschisch (Jona 1,1–3). Als das Gefährt im Sturm zu zerbrechen droht, heißt es: „Da gerieten die Seeleute in Furcht und jeder schrie zu seinem Gott um Hilfe“ (Jona 1,5). Nachdem die Matrosen den Propheten per Los als den Verantwortlichen für die Notlage ermittelt haben, gibt er sich als Jhwh-Verehrer zu erkennen, gesteht seinen Fluchtversuch und fordert dazu auf, ihn ins Meer zu werfen, um die Naturgewalten zu besänftigen (1,7–12). Angesichts der dramatisch wachsenden Lebensgefahr leisten die Seeleute Jonas Drängen schließlich Folge, aber nicht ohne zuvor im Gebet Jhwhs Urheberchaft anerkannt und seine Nachsicht für ihr Handeln erlebt zu haben (1,13–15). Als sich der Sturm daraufhin tatsächlich legt, wie von Jona angekündigt, „gerieten die Männer in

<sup>81</sup> Die Vv. 18–22 sind möglicherweise sekundär angefügt.

<sup>82</sup> Vgl. ferner z. B. Gen 38,2; 41,45; Num 12,1.

<sup>83</sup> Rainer Kessler, Die interkulturellen Ehen im perserzeitlichen Juda, in: Adelheid Herrmann-Pfandt (Hg.), *Moderne Religionsgeschichte im Gespräch. Interreligiös, interkulturell, interdisziplinär* (FS Christoph Elsas), Berlin 2010, 276–294, hier 290.

große Furcht vor Jhwh und sie schlachteten für Jhwh ein Opfer und machten ihm Gelübde“ (1,16). Der Erzähler erhebt keine Einwände, wenn Ausländer sogar Opfer für Jhwh darbringen, und das auch noch fernab der theoretisch einzig legitimen Opferstätte am Jerusalemer Tempel (Dtn 12,4–7).

Von dem „großen Fisch“ (2,1) an Land gespien (2,11), wandert dann der Prophet auf den erneuten Befehl Jhwhs hin (3,1–2; vgl. 1,1–2) nach Ninive und kündigt der Hauptstadt des verhassten Assyrrreiches ihren baldigen Untergang an, und zwar dem Zitat in 3,4 zufolge, ohne seinen göttlichen Auftraggeber zu erwähnen. Gleichwohl hätten die Niniviten auf Anhieb die vollen Implikationen der Botschaft begriffen: „Die Leute von Ninive glaubten Gott. Sie riefen ein Fasten aus und alle, Groß und Klein, zogen Bußgewänder an“ (3,5). Selbst der König der heidnischen Metropole unterwirft sich den Bußriten und ruft Mensch und Tier (!) zu ihrer Befolgung auf (3,6–9): „Sie sollen mit aller Kraft zu Gott rufen und jeder soll umkehren von seinem bösen Weg und von der Gewalt, die an seinen Händen klebt. Wer weiß, vielleicht reut es Gott wieder und er lässt ab von seinem glühenden Zorn, sodass wir nicht zugrunde gehen.“ (3,8b–9) Tatsächlich honoriert *Gott* die tätige Reue der Niniviten und verzichtet darauf, seine Drohungen zu bewahrheiten (3,10). Der Sprachgebrauch vermeidet sorgfältig den Anspruch, die Umkehr der heidnischen Ausländer sei eine Bekehrung zu Jhwh gewesen, in markantem Gegensatz zur Szene mit den Matrosen auf Jonas Tarschischschiff. Was die Niniviten rettet, ist allein der radikale Wandel ihrer Lebensführung, darunter die Abkehr von der *Gewalt* (! *ḥamas* V. 8), was auf das Eingeständnis hinausläuft, dass auch Heiden über einen moralischen Kompass verfügen, der ihnen die uneingeschränkte Erkenntnis des sittlich Guten eröffnet, bzw. umgekehrt: Jhwh-Verehrer können keinen privilegierten Zugang zum ethisch Richtigen für sich reklamieren. Entsprechend dem unbefragt theistischen Horizont der antiken Erzählung schließt die aufrichtige Umkehr der Niniviten auch Gebete zu *Gott* ein – Gebete, von denen sich Jhwh, den der Erzähler hier ebenfalls einfach nur *Gott* nennt, angesprochen fühlt mit der Folge, dass er ihnen Gehör schenkt. Für den Autor des Jonabuches ist der angeflehte Gott selbstredend Jhwh, wobei er als unerheblich in der Schwebe lässt, unter welchem Namen die Einwohner Ninives ihn angerufen haben mochten. Dem Verfasser zufolge zählt für Jhwhs Urteil die ethische Orthopraxis, nicht das Sprachgewand des Gottesbezugs; es zählt die Authentizität der Umkehr, nicht die aufgehäuften Schuld – was der israelitische Prophet als innertextlicher Stellvertreter des angezielten Publikums einigermaßen pikiert zur Kenntnis nimmt (Jona 4), weswegen Jhwh eigens versuchen muss, ihn vom Recht der göttlichen Barmherzigkeit für Mensch und Tier zu überzeugen (Vv. 10–11). Das Jonabuch exemplifiziert die Anerkennung, die Jhwh dem wertvollen Handeln von Götzendienern nicht versagen wird. Wie das Nachspiel der Rettung der Niniviten im Schlusskapitel andeutet, konnte der Verfasser dabei keineswegs auf den ungeteilten Beifall seiner Adressaten bauen. Doch es war ihm die Mühe wert, für seine theologische Sicht der Dinge zu werben. Und die Juden packten das Buch in ihre Heilige Schrift.

### 3. Rückblick

Die vorliegende Studie zu den Ursachen religiös motivierter Gewalt musste sich auf das Alte Testament beschränken. Dort hat sich gezeigt: Wie auch immer die Gewalt im Namen Jhwhs angeordnet, geschildert oder legitimiert wird, dient sie mit beachtlicher Regelmäßigkeit dazu, die Identität Israels zu schützen, die religiös umschrieben ist, aber in den betreffenden Literaturen eine unerlässliche ethnische Komponente besitzt. In diesem Denkhorizont haben Fremdvölker auf israelitischem Boden idealerweise nichts zu suchen. Deshalb werden sie laut bestimmten Schichten der Landnahmetexte beim Einzug der Israeliten ausgerottet. Als Grund wird zwar die Verführungsmacht hingestellt, die ihren religiösen Praktiken anhafte, doch weil die religiöse Integrität Israels dort unlösbar mit ethnischer Reinheit verkoppelt ist, erhalten die Opfer keinerlei Gelegenheit, durch Bekehrung ihr Leben zu retten. Wo man die Präsenz fremdstämmiger Mitbewohner zugestand, wurden die Israeliten zudem eindringlich vor dem Konnubium gewarnt. Eigentlich sollte man sich völlig von den Nichtisraeliten abschotten (Esr 10,11); aber weil das kaum möglich war, sollte man wenigstens den intimen Kontakt zu ausländischen Frauen vermeiden (Num 25) und solche Gattinnen wegschicken (Esr 9–10; Neh 13). Da auch hier religiöse Gründe angeführt werden, um die ethnische Separation zu rechtfertigen, verhalten sich die Motivation der Entlassung und das konkrete Vorgehen in gewissem Maße analog zu dem Befund in den Landnahmetexten: Neh 13,26 unterstellt den Ausländerinnen ebenfalls den Hang zur Verleitung zum Götzendienst, doch Einzelfallprüfungen sind nicht vorgesehen, und die Möglichkeit zur Konversion wird so wenig in Betracht gezogen wie einst bei den kanaanäischen Ureinwohnern. Obendrein sollen die Kinder ihren Müttern folgen. Der Autor von Esr 9–10 verfährt noch radikaler, indem er in der Spur von Dtn 7,6 eine kultische Kluft aufreißt, die als unüberwindlich erscheinen soll: Er unterstreicht die Heiligkeit Israels (9,2), während er die Fremdvölker sämtlich mit Unreinheit behaftet (9,11). Die folgerichtige Konsequenz zieht das Gemeindegesezt in Dtn 23, indem es Ausländern den Zutritt zur *Versammlung Jhwhs* verweigert, abgesehen von den am engsten verwandten Edomitern (sowie einer systemfremden Ausnahme: den Ägyptern). Deshalb hat es für Mi 4,5 seine Richtigkeit, wenn die Fremdvölker einstweilen weiterhin ihre Götter verehren; ja, laut Dtn 4,19–20 sollen sie nach Jhwhs Wünschen auf Dauer Fantasiegebilden dienen. Mission kommt deshalb nicht in Frage, von gewaltsamer Bekehrung ganz zu schweigen. Das Ziel lautete eben nicht, der Wahrheit in der Welt zum Sieg zu verhelfen, sondern die religiös markierte, aber auch endogam fundierte Identität des Volkes zu wahren. Die religiöse Kennzeichnung der Identität bedeutet in diesem Verständnis, die Identitätsmarker mit dem Kernstück der Jhwh-Monolatrie den Nichtisraeliten systematisch zu versagen und dafür der eigenen Gruppe umso rigoroser aufzuerlegen. Daher bricht die Gewalt gegenüber Ausländern dort aus, wo man bestrebt ist, sie aus Israel herauszuhalten. Weitaus mehr Gewalt wird allerdings dort angewandt, wo es gilt, auf der eigenen Seite die Observanz der Identitätsmarker zu sichern – deshalb das drakonische Vorgehen gegen die Verletzung von Jhwhs Alleinverehrungsanspruch (Ex 32,26–29; Dtn 13,7–19; 1 Kön 18,40). Das ist der Grund, warum die Gewalt im Namen Gottes sich im AT in der Hauptsache nach innen richtet.

So ergibt sich: Für viele biblische Autoren besaß die Identität Israels ein unabdingbares ethnisches Fundament, doch wurde sie ab einer bestimmten historischen Schwelle religiös markiert. Als Identitätsmarker taugen indes nur solche Praktiken, die Unterschiede stiften und Grenzen ziehen; insofern unterliegt die religiöse Sphäre keinen anderen Regeln als der profane Bereich. Der Jahwismus gewann seine Eignung zum Identitätsmarker allem Anschein nach erstmals in dem Moment, als man die – gewiss zuvor schon in bestimmten Kreisen mehr oder weniger gewohnheitsmäßig geübte – Jhwh-Monolatrie in Juda zur landesweiten Pflicht erhob. Im Gefolge dieser Entwicklung hat man dann etwa die (legendarische) Ausrottung der kanaanäischen Ureinwohner des Verheißungslandes und das Exogamieverbot mit dem Alleinverehrungsanspruch Jhwhs begründet. Dazu traten fortschreitend weitere verhaltensbasierte Distinktionsmerkmale gestufter Relevanz, die ebenfalls in der Regel von landestypischem Brauchtum zu religiösen Geboten aufgerückt sein dürften. Als historisch bedeutsam erwiesen sich insbesondere das Bilderverbot, die Sabbatobservanz, die Beschneidung und das Schweinefleischtabu, neben einer Fülle zusätzlicher Gesetze, darunter detaillierten Reinheitsvorschriften, also dem Toragehorsam insgesamt. In der Folge gesellte sich zur Abstammung als Zugehörigkeitskriterium zunehmend das religiöse Recht tun. Dies bewirkte einen zwiespältigen Effekt: Einerseits vollzog der Funktionswandel der religiösen Orthopraxie zum Instrument der Identitätssicherung jenen Schritt, der der Religion gewalttätige Züge verleihen konnte. Andererseits war es gerade diese Art der Konstruktion von Identität, die den Keim ihrer Flexibilisierung in sich trug, weil religiöse Praxis im Gegensatz zur Abstammung jedem offensteht. Die religiöse Komponente der Identitätskonstruktion besaß das Potenzial, die ethnische Basis entbehrlich zu machen. An die Stelle von „Israel“ oder „Juda“ als einigendem Band traten dann zunehmend Sozialgebilde wie die „Versammlung Jhwhs“, zu denen man jedem aufgrund verhaltensbasierter Kriterien den Zugang gewähren konnte. Außerdem erlaubte der Akzent auf der Orthopraxie, nach Art des Buches Jona anerkanntswerte Leistungen der Anhänger von Fremdreligionen wahrzunehmen. Wie dargelegt, wurde die so ermöglichte Öffnung zumindest in der Theorie schon im AT vollzogen, wie immer sich ihre praktischen Konsequenzen näherhin bemaßen. Nach alledem war es nicht die Wahrheitsfrage mit dem Monotheismus und auch nicht die Monolatrie als solche, in deren Zeichen die Jhwh-Religion eine Neigung zur Gewalt entwickelte. Das tat sie vielmehr dann, als sich eine bestimmte religiöse Orthopraxie mit dem Kernstück der Alleinverehrung Jhwhs zum Identitätsmarker wandelte, der die Gruppenzugehörigkeit und politische Zuverlässigkeit verbrieft.

Nun betrachten wir bekanntlich die Geschichte in der Hoffnung, etwas daraus zu lernen. Es ist das Verdienst von Jan Assmann, die Frage nach den Wurzeln der Gewaltinfektion von Religionen verstärkt ins öffentliche Bewusstsein gerückt zu haben. Diese Frage ist uns pflichtgemäß aufgegeben, selbst wenn man sie, wie mir scheint, anders beantworten muss als er. Religion ist heute wie damals für zahllose Menschen ein unverzichtbares Merkmal ihrer Identität. Deshalb lautet der Auftrag, sich nüchtern über die Gefahren Rechenschaft abzulegen, die mit der Rolle von Religion als Identitätsmarker einhergehen. Dies trifft erst recht auf Juden und Christen zu, in deren Geschichte – nach allem, was wir wissen – die Gewalt im Namen Gottes erstmals ausgebrochen ist, deren Heilige Schrift

jedoch ebenfalls aufweist, welche Möglichkeiten zur Überwindung schädlicher Abgrenzungswünsche die religiös definierte Identität in sich birgt. Folglich gilt es, die Ambivalenzen religiös markierter Identität wahrzunehmen, also Risiken wie Chancen, um Lehren daraus zu ziehen. Christen sind gehalten, dies im Lichte des Gebots der Feindesliebe zu tun (Mt 5,38–48 par), das gerade jene Menschen, die einem nicht behagen, als den Ernstfall der Nächstenliebe exponiert. Schließlich soll die Utopie Wirklichkeit werden, die Mi 4,3b–4 verkündet:

„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 Jhwhs der Heerscharen hat gesprochen.“

The perception of violence as a stringent consequence of religion in the main and of monotheism in particular meets with approval in the present. The author, professor for Old Testament Studies at Faculty of Catholic Theology of Ludwig-Maximilians-University, examines how far this assumption can be explained by the Old Testament, based on selected texts and in reference to relevant theses by Jan Assmann.