



Christian J. Jäggi

Bausteine einer politischen Friedensordnung im Judentum

Ethische Grundlagen

Christian J. Jäggi

**Bausteine einer politischen
Friedensordnung im Judentum**

Christian J. Jäggi

Bausteine einer politischen Friedensordnung im Judentum

Ethische Grundlagen

Tectum Verlag

Bereits erschienen:

Frieden, politische Ordnung und Ethik (2018)

Weitere Bände in Vorbereitung:

Bausteine einer politischen Friedensordnung im Christentum (2020)

Bausteine einer politischen Friedensordnung im Islam (2021)

*Säkulare und religiöse Bausteine einer universellen Friedensordnung –
eine Zusammenschau (2022)*

Christian J. Jäggi

Bausteine einer politischen Friedensordnung im Judentum

Ethische Grundlagen

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2019

ePDF 978-3-8288-7275-2

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN

978-3-8288-4239-7 im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlaggestaltung: Tectum Verlag, unter Verwendung

des Bildes # 121102636 von dashtik | www.fotolia.de

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet

www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation

in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben

sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Inhalt

Einführung	1
Ausgangspunkt und Fragestellungen	7
1. Methodisch-hermeneutische Vorüberlegungen	9
Probleme	14
2. Vorstellungen einer gerechten Gesellschaftsordnung im Judentum	25
2.1 Tora	30
Gerechtigkeit und Frieden	34
Herrschaft Gottes und Bundestheologie	44
Gott als Kriegsherr	54
Vergeltung oder Versöhnung?	59
Unterdrückung	62
Mann und Frau	64
Geist	70
Nächstenliebe	71
Die interkulturelle Frage	72
Ämtergesetz (Dtn 16,18–18,22)	76
2.2 Nevi'im	83
Gott als Kriegsherr und die Richter und Könige als seine Stellvertreter	85
Königsherrschaft, Feudalherrschaft und Feudalismus	95
Zur Rolle der Propheten	116
Gerechtigkeit und Gewalt	124
Geist	147
Interkulturalität und Endogamie	151
Friedensvision, pragmatische Friedenspolitik und Versöhnung	156
Gleichheit aller Menschen	165
Solidarität und Gerechtigkeit gegen Benachteiligte	166
Innenpolitische Konflikte	168
Fremdherrschaft, Fremde und andere Völker	172

2.3 Ketuvim	184
Gerechtigkeit	190
Gottesbild	196
Zorn in der Hebräischen Bibel	202
Gerechtigkeit als kommunikativer Akt	206
Gesetz	209
Frieden	211
Mann und Frau	217
Interkulturelle Kommunikation	228
2.4 Talmud, Mischna und rabbinische Quellen	230
Exkurs: Realpolitische Entwicklungen in der talmudischen Zeit	231
Politische Vorstellungen in Mischna und Talmud	233
Krieg und Waffen in Mischna und in den halachischen Midraschim	236
2.5 Mittelalterliche Quellen	237
Geltung des Gesetzes für Nicht-Juden	241
Solidarität innerhalb und ausserhalb der Gemeinschaft	241
Heiligkeit	242
2.6 Moderne jüdische Quellen	242
2.7 Aktueller Diskurs	246
Gewalt	248
Gehorsam	254
Friedensvision	255
Trauer-Kaddisch (Nussach Aschkenas)	258
Gerechtigkeit	259
Liebe	260
Nochmals: das interkulturelle Problem	261
Versöhnung	264
3. Ethische Folgerungen für aktuelle Probleme	267
Fazit	270
Abkürzungen	275
Bibliographie	277

Einführung

Am 1. Februar 2019 gab die US-amerikanische Regierung ihre Kündigung des Vertrags über atomare Mittelstrecken (Intermediate-Range Nuclear Forces INF) bekannt. Dieser Vertrag von 1987 verbot die Entwicklung, Herstellung und Stationierung landgestützter Mittelstreckenraketen, die auch mit nuklearen Sprengköpfen bestückt werden können. Der INF-Vertrag war – trotz allen Mängeln – ein wichtiger Baustein für die internationale Sicherheitsarchitektur gewesen. Die Regierung Trump gab bekannt, dass sie sich nach einer im Vertrag vorgesehenen sechsmonatigen Übergangszeit nicht mehr an den Vertrag gebunden fühle. Als Gründe für die Vertragskündigung durch die USA wurde einerseits die Aufrüstung Chinas mit Mittelstreckenraketen angegeben, mit der die USA wegen des INF-Vertrags nicht gleichziehen konnte. Andererseits warfen die USA Russland vor, sich nach 2000 nicht mehr an den Vertrag gehalten zu haben, und eine als Kurzstreckenwaffe deklarierte Rakete gebaut zu haben, die in Wahrheit deutlich über 500 km Reichweite hatte und damit eigentlich den Regelungen des INF-Vertrag unterstanden hätte. Diese als SSC-8 bekannte Mittelstreckenrakete soll bereits Anfang 2019 an mindestens zwei Orten stationiert worden sein (vgl. Ackeret 2019).

Dieses Beispiel zeigt, wie zerbrechlich und im Grunde unsicher die Sicherheits- und Friedensstruktur der heutigen Welt ist. Jederzeit kann eine neue Aufrüstungsrunde beginnen.

Deshalb stellt sich so dringend wie nie mehr in den letzten 25 Jahren die Frage nach einer globalen Friedensordnung und Sicherheitsstruktur. Vor dem Hintergrund aktueller politischer Bedrohungen durch Terrorismus, ausufernde Grossmachtpolitik einer Reihe von Supermächten und regionalen Militärmächten sowie neo-nationalistischen Bestrebungen in vielen Ländern stellt sich die Frage nach tragfähigen Bausteinen einer umfassenden Friedensethik.

Das vorliegende Werk ist der zweite Band einer Buch- und Forschungsreihe, in welchem Fragen der politischen Ethik und einer globalen Friedensordnung thematisiert werden. Im ersten Band (vgl. Jäggi 2018) wurden Bausteine einer säkularen politischen Ethik und einer entsprechenden Friedensordnung thematisiert. Die weiteren Bände arbeiten Elemente friedensethischer Vorstellungen und Möglichkeiten einer übergreifenden politischen Ethik aus der Sicht der grossen monotheistischen Religionen heraus. Dies aus der Überzeugung, dass Frieden nur möglich ist, wenn alle grossen Weltanschauungssysteme ihren Beitrag dazu leisten können. Der vorliegende Band befasst sich mit den Vorstellungen und Visionen der jüdischen Tradition zu Fragen der politischen Ordnung und zu einer übergreifenden Friedensvision.

Zur Anwendung kommen dabei Methoden der Judaistik, der Theologie und insbesondere der Exegese, sowie literaturwissenschaftliche und historische Annäherungen.

Dabei stellt sich die Frage, was denn eigentlich „jüdisch“ bedeutet, oder anders gesagt: was Menschen jüdischen Glaubens und jüdischer Herkunft gemeinsam ist. Ehrlich (2009:228f.) gibt darauf fünf Antworten:

„1. *Ahawat Jisrael*: Die Liebe zu dem historischen und dem heutigen jüdischen Volks. ...: ‚Alle Juden sind füreinander verantwortlich‘ (wie es im Talmud Schewuot 39a heisst).

2. *Ahawat Tora*: Liebe zur Tora, und damit zur jüdischen Religion, getreu dem Satz aus der jüdischen Liturgie ...: ‚Ein Baum des Lebens ist sie denen, die an ihr festhalten‘.

3. *Ahawat Erez Jisrael*: Die Liebe zum Lande Israel. Die Zukunft des jüdischen Volkes der ganzen Welt hängt davon ab, in welcher Weise Israel nicht nur ein physisches Sammelbecken der Juden wird, sondern auch eine geistige, moralische und kulturelle Triebkraft.

4. *Ahwat Briot*: Die Liebe zur Menschheit. Sie folgt aus dem Schöpfungsbericht, nach welchem der Mensch im Ebenbild Gottes geschaffen wurde. Wer den Mensch schändet, schändet Gott. Mit dieser Vorstellung hat die Bibel im Grunde erst den Mitmenschen entdeckt. Wenn man es unternähme, die Summe dessen zu ziehen, was das

Judentum der Welt geschenkt hat, so könnte man sagen, es sei die Entdeckung des Anderen als des Mitmenschen.

5. *Ahawat Adonaj*: Liebe zu Gott. ...: ‚Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig‘, und darauf folgt: ‚Und du sollst lieben den Ewigen deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und deinem ganzen Vermögen‘ (Dtn 6,4.5)“

Die Rabbinerin Elisa Klapheck (2014a:98) hat die Frage gestellt, ob es eine „jüdische Ethik“ gibt und ob diese universalistisch ist. Ihre Antwort: „Sicher – von den Noachidischen Gesetzen im Talmud, die eben nicht nur Juden, sondern alle Menschen als gleich verantwortlich anerkannten, bis hin zu Hermann Cohens (1929) ethischem Monotheismus, der vor allem eine Ethik der sozialen Mitverantwortung ist, durchziehen universalistische Ansätze die gesamte jüdische Geistesgeschichte“. Und Klapheck meint, dass eine jüdische Ethik insbesondere auch auf den rabbinischen Diskussionen und Rückfragen an die Tora aufbauen sollte, mit einem engen Bezug auf die gegenwärtig Lebenssituation (vgl. Klapheck 2014a:98). Dabei sei nicht das „Was“ das Spannende, sondern das „Wie“. Im Zentrum der jüdischen Tradition stehe nicht die Lehre des Guten, sondern die Frage nach der Möglichkeit, sich zum Guten hin zu verhalten: „Nicht auf das Ideal des Guten ist der Fokus gerichtet, sondern auf die Komplexität des Möglichen“ (Klapheck 2014a:98). Dazu brauche es eine religiöse Erstbegründung, welche den Menschen in ein konfliktuöses, aber gerade deshalb auch produktives Verhältnis zu Gott stelle. Das zeigte sich etwa in Gen 32,23 ff., als Jakob mit Gott am Jabbok gerungen hat. Auch der Name Israel – entscheidend für die religiöse Identität des jüdischen Volkes – bedeute „Er ringt mit Gott“ oder „Gott ringt [mit dem Menschen]“ (Klapheck 2014a:101).

Boccaccini (2014:27f.) hat auf das Problem hingewiesen, dass der Begriff „Judentum“ im Grunde eine unzulässige Verallgemeinerung sei, weil es faktisch mehrere „Judentümer“ gebe. Dahinter stehe die Frage, welche Elemente ein Glaubenssystem oder eine Glaubenspraxis als „jüdisch“ charakterisiere. Doch es hilft wenig, den verallgemeinernden Begriff des einen Judentums durch „Judentümer“ zu ersetzen: „Die Ersetzung des Konzepts ‚Judentum‘ durch das Konzept der ‚Judentümer‘ löst ein Problem und erzeugt ein anderes, vielleicht noch fundamentaleres – näm-

lich die Frage, was es ist, das irgendein beliebiges „Judentum“ zu einem Judentum macht ... Der Plural ‚Judentümer‘ erfordert eine Definition von „Judentum“ im Singular, um selbst sinnvoll zu sein“ (Davies 1995:147 und 151, zitiert nach der Übersetzung von Boccaccini 2014:28). Eine mögliche – wenn auch nicht ganz befriedigende – Antwort könnte das Verständnis der Betroffenen sein, sozusagen eine In-Group-Definition: Was jüdische Menschen als „jüdisch“ empfinden, könnte eine Art gemeinsamer Nenner dafür bilden, was als jüdisch gelten kann. Es ist ja gerade ein Kennzeichen des Judentums, dass es – im Unterschied zum Christentum und zum Islam – praktisch nie (mit der einen Ausnahme der Karäer¹) zu einer organisatorischen Spaltung kam, und dass in der jüdischen Tradition auch äusserst konträre Positionen ihren Platz hatten und haben, ohne dass sie ein Schisma verursachten. Gerade diese Tatsache macht den grossen Reichtum jüdischen Denkens aus.

In der rabbinischen Literatur wird Gut und Böse thematisiert. Dabei sei der Mensch ethisch autonom gegenüber Gott, wobei diese Autonomie nach rabbinischer Auffassung gerade *nicht* zur Loslösung oder Abwendung von Gott führe. Ganz im Gegenteil: „Gott und Mensch bleiben weiterhin in ihrer konfliktuösen und deshalb produktiven Beziehung, um im Ko-Schöpfungsbund von unterschiedlichen Polen her die Schöpfung zu gestalten. Wendet sich eine der beiden Seiten ab, führt dies in die Katastrophe. Die Menschen haben ein Recht darauf, verärgert auf Gott zu sein, wenn er sie vergisst, wie auch umgekehrt Gott dieses Recht gegenüber den Menschen hat. Gott bleibt in der Beziehung. Gleichwohl bleibt der Preis, den die Menschen für ihre ethische Autonomie zahlen der, dass sie bei Problemen nicht mehr mit Gott rechnen können, sondern mit ihrer Situation selbst zurande kommen müssen. Kein Volk musste dies so eindeutig erfahren wie das jüdische Volk“ (Klapheck 2014a:104). In einem ähnlichen Sinn meint Crüsemann (2003a:53), dass die Paradiesgeschichte im Grunde bedeutet, dass „nicht Gott allein und nicht die Tradition allein bestimmen, was gut und böse, schädlich und förderlich ist. Das tut, und zwar unausweichlich, der Mensch selbst“. Damit könnte man im Grunde die gesamte Hebräische Bibel als Auseinandersetzung mit dem Gegensatz von Heteronomie – Gehorsamkeit gegenüber Gott – und Autonomie des

1 Die Karäer wurden nach langen Kämpfen aus den jüdischen Gemeinschaften ausgeschlossen, weil sie die kanonische Autorität des Talmuds nicht anerkannten (vgl. Drews 2004:130f.).

Menschen lesen. Dieser Konflikt setzt sich später in der christlichen Bibel und im Koran fort. Dabei sind die Antworten auf diesen Grundkonflikt natürlich äusserst unterschiedlich und widersprüchlich – sie schwanken zwischen den Extremen der uneingeschränkten Gottesgehorsamkeit und der vollständigen Ichbezogenheit des Menschen.

In diesem Rahmen bewegen sich auch die folgenden Überlegungen.

Ausgangspunkt und Fragestellungen

Die Analyse und Diskussion säkularer Politik- und Friedenskonzepte (vgl. Jäggi 2018:177) hat ergeben, dass eine politische Ethik vor allem in sechs Themenbereichen Antworten entwickeln muss:

- 1) In Bezug auf die Verletzlichkeit von Menschen oder einzelnen Menschengruppen;
- 2) hinsichtlich der Anwendung von politisch motivierter oder konnotierter Gewalt;
- 3) in Anbetracht der Rolle der Nationalstaaten und der Möglichkeit und Notwendigkeit eine politischen Weltordnung oder eines Weltstaates;
- 4) hinsichtlich Entwicklung und Durchsetzung der politischen Menschenrechte;
- 5) in Bezug auf die allgemeine politische Partizipation und Demokratie; sowie
- 6) im Zusammenhang mit einer weiterführenden und doch praktikablen Friedensvision.

Obwohl zweifellos wichtig ist für unsere Fragestellung die Zulässigkeit von militärischen, friedenserhaltenden Interventionen eher kein Thema. Dies, weil auf der einen Seite heute die meisten Länder und Regierungen solche Interventionen unter bestimmten Voraussetzungen befürworten, und weil auf der anderen Seite die meisten Religionen ein Recht auf (bewaffnete) Selbstverteidigung akzeptieren. Allenfalls eine Frage wäre, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen eine militärische Intervention stattfinden darf.

1. Methodisch-hermeneutische Vorüberlegungen

In der Exegese wird heute meist zwischen narrativer und historisch-kritischer Interpretation unterschieden. Während die erste Annäherung an einen Text „synchron“ erfolgt und den Text in das Zentrum seiner Interpretation stellt, fragt die historisch-kritische oder „diachrone“ Exegese zuerst einmal nach dem Entstehungskontext, der Wirkungs- und Folgegeschichte des Textes. Dabei ist – so Utzschneider und Nitsche 2014:23 – gemäss heutigem Verständnis die synchrone Exegese auf der Ebene des Textes vor allem am „Zusammenspiel seiner sprachlichen und literarischen Elemente interessiert“. Zweifellos unterliegt jeder Text – wie Eco (1992:35) sagte – im Rahmen seines Entstehungs- und Rezeptionsprozesses einer *intentio auctoris* (= Absicht des Autors), einer *intentio operis* (= Rolle und Absicht des Werks) und einer *intentio lectoris* (= Absicht des Lesers). Damit ein Text nicht „toter Text“ bleibt, muss also eine Textinterpretation zwei Ebenen umfassen: Erstens gilt es, Inhalte, Bedeutungen und Aussagen eines Textes auf einer narrativen, also synchronen Ebene und ausschliesslich aus dem Text heraus zu erschliessen. Zweitens müssen die gewonnenen Bedeutungen und Inhalte an den sozio-kulturellen Kontext der Textentstehung zurückgebunden und schliesslich auch in die aktuelle Zeit des Lesers und in sein Lebensumfeld übersetzt werden. Exegese umfasst also streng genommen drei Dimensionen: einmal die Bedeutungserschliessung aus dem Text als Ganzes heraus, zweitens den Rückbezug der Bedeutung auf die Entstehungszeit und drittens die Übersetzung in die Gegenwart. Dabei ist allerdings jeweils zwischen der „Erzählzeit“ – also der Zeit des Erzählers oder Schreibers – und der „erzählten Zeit“ – also der Zeit der Handlung – zu unterscheiden (vgl. Berlejung 2016a:25). Dass viele Texte der Hebräischen Bibel wiederholt überarbeitet und neu redigiert wurden, kompliziert die Sache noch zusätz-

lich. Es wird damit schwierig, einen Text einer bestimmten Entstehungszeit und damit einem konkreten sozio-kulturellen Kontext zuzuordnen.

Dabei ist im Sinne der aktuellen literaturwissenschaftlichen Diskussion davon auszugehen, dass jeder Erzähltext auch ein starkes konstruktives Element aufweist, das sich in der erzählerischen Gestaltung eines ganz spezifischen „Erzählraums“ zeigt. So meint etwa Leibold (2014:47), dass gerade narrative Schlüsseltexte in der Hebräischen Bibel wie die Genesiserzählung „ein besonders Potential kulturwissenschaftlicher Überlegungen zum ‚*spatial turn*‘ aufweisen. Wenn man einmal davon absieht, dass ein solches literarisches „*Spacing*“, also eine erzählerische Schaffung von Raum, durchaus auch Identität generieren oder vielleicht genauer: „konstruieren“ kann – wie etwa die Aufteilung der Erde in Genesis 10 unter die drei Söhne Noahs: Sem, Ham und Jafet und deren Nachfolgervölker –, so kann eine solche räumliche Separierung – oder ihr Gegenteil, der Zusammenschluss von Territorien – auch friedensethische Probleme schaffen. Etwa wenn der Bezug zu einem bestimmten Raum oder einem geografischen Territorium zu neuen Konflikten führt, man denke an all die politischen Folgeprobleme der „Landnahme“ durch die alten Hebräer in Palästina bis hin zur Siedlerbewegung in der heutigen Zeit. Denn ein solches „*Spacing*“, also die Verbindung von fiktionalen und realen Ortsvorstellungen, kann leicht dazu führen, bereits an Ort ansässige Bevölkerungsgruppen zu ignorieren, indem die Fiktion eines „leeren Landes“ geschaffen wird, wie etwa bei der Besiedlung Nordamerikas durch die Europäer oder auch bei der Einwanderung jüdischer Shoa-Flüchtlinge in das heutige Israel. Dass dabei oft durch die Verwendung von Eigennamen oder Ortsnamen wie Städte- oder Länderbezeichnungen zusätzliche identifikatorische Bezugspunkte geschaffen werden, ist nicht selten politisch gewollt. So nennt etwa Leibold (2014:54) das Beispiel des Namens der Stadt Köln, welcher die Stadt als Kolonie des römischen Kaisers bezeichnete.

Insbesondere die Prophetentexte beziehen sich oft auf einen konkreten, geografischen Raum – oder einen gedachten kommunitären Raum. So wird etwa in Jes 65,16b–66,24 die Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde vorausgesagt mit der Vision einer Völkerharmonie und ewigem Frieden. Dazu schreibt Häusl (2018:23): „Diese Zukunft wird von Gott allerdings nicht im ‚utopischen‘ Raum, d. h. nicht ohne Raumbezug geschaffen. Zion/Jerusalem spielt vielmehr eine wichtige Rolle. Die Tex-

te sind nicht auf den Tempel konzentriert, sondern auf die Stadt, die mit Blick auf die Völker als Zentrum der Welt und mit Blick auf ihre Bewohner und auf Gott als Stadtfrau in Beziehung zu ihren Kindern und als Mittlerin zur Gottheit beschrieben wird. Die Stadt kommt als Fürsprecherin und als Lebensraum, also Ort des guten Lebens für alle und letztlich als Symbol(-figur) für Gerechtigkeit in den Blick“. Städte wie Jerusalem, Landschaften oder bestimmte Orte sind nicht nur Koordinaten auf einer Landkarte, sondern – wie Spans (2018:187) meint – „von Menschen gestalteter Sozialraum“. So sind etwa in Jes 60,1ff. laut Spans (2018:187) „Raum und Raumkonstruktionsprozesse ... Begründungsressourcen nachexilischer Identitätssuche“. Dabei können Räume sowohl einen realen Bezugspunkt haben oder nur fiktiv sein – oder gar beides.

Dieses „semantische Spacing“ bleibt bis in die jüngste Zeit aktuell, zumindest wenn man Wagner-Tsukamotos (2009:11) These folgt, dass die Hebräische Bibel wie wenige andere Texte entscheidende Impulse für soziale Probleme und Konfliktlösungen, *nation-building* und internationale Beziehungen gegeben hat.

Regine Hunziker-Rodewald (2010:92) hat darauf hingewiesen, dass „Geschichtsschreibung als Fiktion nur ‚funktionieren‘ kann, wenn die zum Zweck der narrative vermittelten Botschaft gebildete Erzählung als ganze plausibel ist. Das heisst, das Mass an Akzeptanz, das der Autor solcher Fiktion auf Seiten seiner Zuhörer und Leserinnen erwarten kann, hängt davon ab, ob die dargestellten Geschehnisse so tatsächlich auch hätten passiert sein *können*“. Dafür müssten Erzählarrangements und Akteure zumindest mit den historischen Begebenheiten kompatibel sein. Das bedeutet, dass nicht die Frage, ob eine erzählte Geschichte so auch tatsächlich passiert ist oder nicht, im Zentrum stehen kann, sondern die Intention des Textes, also welche „Message“ der Text an die Leserin oder an den Leser vermitteln will. Aus diesem Grund können gerade auch biblische Texte sehr wohl ethisch-moralisch gedeutet werden, wobei immer eine Mehrfach(be)deutung möglich ist.

Anthony D. Smith (1999:107f. sowie 2004:127ff.) hat am Beispiel Ägyptens und des Alten Israels die Frage nach der Entstehung von nationaler Identität diskutiert. Dabei sind für unsere Fragestellung vor allem drei Aspekte von Smiths Arbeit relevant: sein ethno-symbolischer Approach (vgl. Smith 2009:13), sein Verständnis von ethnischen Mythen und seine Analyse über die Funktion von Territorialität (vgl. dazu auch Ken-

nedy 2011:22). Alle drei sind für die Frage des Verständnisses und der Übertragbarkeit ethischer Aspekte auf heute wesentlich. Smith (2004:74) argumentiert damit, dass die Geschichte – und zwar Siege wie Niederlagen – ihre Schatten auf das kollektive historische Gedächtnis wirft und auch Grenzen für den Diskurs setzt, wobei er die Kultur als Konstrukt menschlicher Vorstellungskraft sieht (vgl. dazu Kennedy 2011:25). Dabei sind ethnische Gruppen sowohl dynamisch als auch dauerhaft, wobei ihre (imaginierte) Geschichte ihnen Kontinuität gibt. Dies zeigt sich in einem „Sinn für Kontinuität“, in „geteilten Erinnerungen“ und im „Glauben an ein gemeinsames Schicksal“ (Kennedy 2011:27). Dabei kristallisiert die subjektive Geschichte einer ethnischen Gruppe laut Smith als eine Art „symbolischer Matrix“ (Kennedy 2011:28) aus, welche den narrativen Bedeutungs- und Handlungsrahmen darstellt. Sozusagen auf dieser symbolischen Matrix beruhen ethnische Mythen, welche laut Smith eine Art direktive Funktion („*directive capacity*“) wahrnehmen, und eine „gemeinschaftsschaffende Potenz“ („*community-creating potency*“) darstellen (Kennedy 2011:30). Dabei verbinden diese ethnische Mythen die Gegenwart mit der Vergangenheit und werden gleichzeitig handlungsleitend. Ethnische Mythen sind nach Smith (vgl. Kennedy 2011:33) das „*sine qua non* von Ethnizität“. Sie sind Schlüsselkonzepte zur Definition von ethnischen Communities. Das dritte Kriterium von Smith, die Territorialität zeigt sich in der kommunitären Definition eines „*homeland*“, also etwa so viel wie ein lokal definierter Lebensraum mit einem entsprechenden emotionalen Bezug – der etwas altertümliche Begriff „Heimat“ drückt das recht gut aus.

Berlejung (2016b:68) hat darauf hingewiesen, dass in den biblischen Texten die Abgrenzung zwischen Geschichte („*history*“) und Geschichten oder Erzählungen („*story*“) oft nicht scharf vollzogen wird. Sogar die „historischen“ Bücher Samuel bis Könige seien nicht als Annalen konzipiert worden, vielmehr handle es sich dabei „um einen Geschichtskommentar im Rahmen eines theologischen Systementwurfs, der sein Material gezielt angeordnet und ausgewählt hat, um die Gründe für den Untergang der Staaten Israel und Juda anzugeben und die Fundamente für den erwarteten/erhofften Neubeginn zu legen“ (Berlejung 2016b:69).

Dafür eignen sich Metaphern ausgezeichnet. Laut Eco (1992:214) machen Metaphern den Diskurs mehrdeutig. Sie sind ein Kunstgriff, um die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Polysemie, also auf die Mehrdeutigkeit zu

richten. Dabei weist Eco (1992:214) darauf hin, dass Metaphern nicht nur ein poetisches oder ästhetisches Phänomen sind, sondern häufig auch im wissenschaftlichen Denken und in der Alltagssprache vorzufinden sind. Sie bringen im Grunde Bedeutungen und Inhalte zusammen, die eigentlich nicht zusammen gehören – und sie ermöglichen dadurch nicht selten auch neue Erkenntnisse. So gesehen haben Metaphern weniger eine substitutive als eine relationale oder „interaktive“ Bedeutung (vgl. Mandolfo 2007:24), in dem sie zwei Bedeutungen in Beziehung setzen, die im Grunde nichts miteinander zu tun haben. Am weitesten getrieben hat die Metaphorisierung wahrscheinlich Hosea, wenn der Herr – sozusagen als dreifache Metapher – auffordert, „Anklage gegen eure Mutter Israel“ zu erheben: „Klagt sie an! Denn sie hat so gehandelt, als wäre sie nicht meine Frau und ich nicht ihr Mann. Sie soll aus ihrem Gesicht den Schleier und von ihrer Brust die Amulette entfernen, alles was daran erinnert, dass sie mir die Treue gebrochen hat“ (Hosea 2,4)². Dreifach ist die Metapher insofern, als Israel als Ehefrau und Gott als Ehemann, Israel als Treuebrecherin und Gott (oder in seinem Namen Hosea) als Ankläger gezeichnet werden.

Metaphern funktionieren laut Eco (1992:211) immer nur in bestimmten sozio-kulturellen Kontexten oder intertextuellen Zusammenhängen. Dabei lässt eine Metapher „zwei Systeme von Vorstellungen interagieren“ (Eco 1992:212). Sie leben somit davon, dass zwei Symbolsysteme auf überraschende Weise einander gegenübergestellt oder miteinander konfrontiert werden. Laut Eco (1992:212) stellt eine Metapher einen dichterischen Kunstgriff dar. Eine Metapher muss – wenn sie Erkenntniswert hat – laut Eco (1992:212) auch paraphrasierbar sein, also mit einigen Worten zusammengefasst werden können. Allerdings ist laut Eco (1992:213) die Paraphrasierung besonders origineller und kreativer Metaphern oft sehr schwierig und kompliziert.

Laut Eco (1994:55) ist „aus einem bestimmten Blickwinkel ... alles mit jedem analog, ähnlich oder vergleichbar“. Das bedeutet, dass immer auch

2 Zitate aus der Bibel stammen in der Regel aus der Übersetzung der Deutschen Bibelgesellschaft Stuttgart: Die Bibel in heutigem Deutsch (1984). Längere Zitate aus anderen Bibelübersetzungen – v. a. Einheitsübersetzung und Revidierte Lutherübersetzung – werden in der Regel besonders gekennzeichnet. Bibelzitate in Zitaten von Drittautorenn werden in der Regel aus der von ihnen benutzten Übersetzung übernommen.

der semantische Kontext in Betracht zu ziehen ist, in welchem ein Vergleich angesiedelt ist. Tut man das nicht, dann wird eine Metapher aufgrund der Polyvalenz, also der Komplexität der Bedeutungen, so unbestimmt, dass jede Bedeutung in sie hineingelegt werden kann und so die Deutung im Grunde willkürlich wird.

Wichtig ist, mit inhaltlich zusammenhängenden Textstellen zu arbeiten, deren Abschnittsgrenzen aus dem Text heraus begründet werden können – etwa durch einen anderen Vor- und Nachtext (vgl. dazu Langer 2016:129).

Probleme

Wie im Christentum und im Islam stellen die Vielfalt der Texte der jüdischen Tradition und ihr äusserst unterschiedlicher Charakter eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit dar.

Weil der Tanach – also die *Tora* oder die fünf Bücher Mose, *Nevi'im* – die Prophetentexte – und *Kevuvim* – die so genannten „Schriften“, vgl. Zenger 2012d:32 – eine allgemein akzeptierte Ordnungsstruktur der Hebräischen Bibel darstellt, folgen auch meine Ausführungen dieser Struktur³ und nicht der christlichen Unterteilung des Alten Testaments in Pentateuch, Bücher der Geschichte, Bücher der Weisheit und Bücher der Prophetie (vgl. Zenger 2012d:32). Die jüdische Reihenfolge der Schriften ist auch Ausdruck einer Priorisierung der Tora, die Otto (2009:568) als „Schlüssel zum Schriftenverständnis der Hebräischen Bibel“ bezeichnet.

Ernst Ludwig Ehrlich (2009:1) hat darauf hingewiesen, dass es in der Zeit zwischen dem ersten und sechsten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, also der Periode der jüdischen rabbinischen Tradition – also im Talmud und in der Mischna – zwei verschiedene Gattungen von Texten gibt: Die *Halacha*, also die Kommentare zu den Gesetzen der Hebräischen Bibel, und die *Haggada* oder *Aggada*, also das Erzählgut, das die bibli-

3 Gemäss dem gewählten Vorgehen entlang der erzählhistorisch gewachsenen Textstruktur des Tanach, des Talmuds und neuerer Schriften geschieht in dieser Arbeit eine Reflexion sozusagen kreisförmig um die zentralen Themen wie Gerechtigkeit, Frieden, Krieg, Gewalt, Unterdrückung, Interkulturalität – immer bezogen auf den entsprechenden Text im jüdischen Kanon, im Talmud und in späteren Schriften jüdischer Autorinnen und Autoren.

schen Geschichten und Erzählungen weiterspinnt und auf unterhaltsame Art Lebensweisheiten und Verhaltensregeln weitergibt (vgl. Langer 2016:213). Die *Haggada* stellt – so Ben-Chorin 1988a:10 – so etwas wie eine „Theologie des Judentums“ dar. Newman (2005:141) hat die Meinung vertreten, dass die Juden durch die biblischen Erzählungen die Welt auf besondere Art zu sehen lernen, und zwar nicht nur inhaltlich, sondern auch aufgrund der narrativen Form. Indem sie die Geschichten immer wieder hören, internalisieren sie gleichsam deren Struktur und erleben sich und die Welt sozusagen als Fortsetzung der Geschichte (vgl. Newman 2005:141). Entsprechend erscheint die jüdische Geschichte sozusagen als Fortsetzung der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei und als Bewegung hin zum gelobten Land, wobei diese Dynamik noch längst nicht an ihr Ende gelangt ist.

Dabei bemühten sich die Rabbinen gerade auch in der *Haggada*, exegetische Betrachtungen niederzulegen, um insbesondere auch die Einheit der biblischen Offenbarung darzustellen.

Laut der jüdischen Tradition soll Mose auf dem Berg Sinai nicht nur die schriftliche Lehre von Gott erhalten haben, sondern auch die mündliche Lehre (vgl. Zinvirt 2009:22). Einen Teil der mündlichen Tora stellt die Mischna dar, welche die drei Bereiche der mündlichen Lehre des Judentums umfasst, nämlich der Midrasch – die Auslegung der Bibel –, die Halacha, das Religionsgesetz und die Haggada – also das ganze übrige Material, das nicht der Halacha zugerechnet wird (vgl. Zinvirt 2009:17). Tilly (2015:114) hat darauf hingewiesen, dass die Mischna – von *mischnajot*, deutsch: Lehrsätze – ein „Produkt des antiken rabbinischen Schulbetriebs“ ist.

Die Tosefta, die laut Tradition von einigen Schülern von Rabbi Jehuda ha-Nassi angefertigt wurde, stellt laut Zinvirt (2009:23) eine Ergänzung zur Mischna dar. Sie enthält thematische Inhalte, die teils völlig unabhängig von der Mischna sind, die teils aber auch auf sie Bezug nehmen. Dabei wird in der Tosefta auf der einen Seite die Mischna zitiert, während auf der anderen Seite ebenfalls in den beiden Talmuden Bezug auf die Tosefta genommen wird (vgl. Tilly 2015:116).

Nach Petuchowski 2008:11 ist der Talmud kein systematisches Gesetzbuch, sondern „ein Speicher voll mit Meinungen aus den Lehrhäusern von Babylonien und Palästina“. Der Talmud besteht aus dem babylonischen Talmud, der gegen 500 n. Chr. abgeschlossen wurde, und aus dem palästinensischen Talmud, der ungefähr um 350 n. Chr. beendet war. Ande-

re Autoren – so Günter Stemberger (2008:9) – datieren die Entstehung des Talmud auf die ersten sieben Jahrhunderte unserer Zeitrechnung.

Der Talmud ist – als „geistiges Werk der Rabbinen“ (Stemberger 2008:171) – für unsere Fragestellungen deshalb von Bedeutung, weil er zu einer Vielzahl menschlicher Lebensbereiche Stellung bezieht, so zu zwischenmenschlichen Regelungen, Nachbarschaftsbeziehungen, Fragen des gesellschaftlichen Lebens und der Ethik (vgl. Zinvirt 2009:43).

Stemberger (2017:44) hat die Meinung vertreten, dass die Endredaktion der fünf Bücher Mose und der Prophetenschriften (Nevi'im) zum grössten Teil bis ungefähr 400 v. Chr. stattfand, während die Entwicklung der Ketuvimtexte noch nicht abgeschlossen war (Stemberger 2017:44). Laut Klapheck (2018:81) erfolgte die endgültige Strukturierung der mündlichen Tora erst im 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung durch Rabbi Jehuda ha-Nassi, der ungefähr von 165–217 lebte.

Nach Meinung von Klapheck (2018:86f.) änderte sich die Rezeption der biblischen Texte in der Zeit von Esra und Nehemia, also im 5. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, entscheidend: Statt als Priester verstanden sich die jüdischen Schriftkundigen nun als „Schriftgelehrte“ oder „Schreiber“, womit fortan die beiden Ebenen von „Text“ und „Auslegung“ bestanden.

Schreiner (2018:164ff.) hat darauf hingewiesen, dass sich in der pharisäisch-rabbinischen Tradition das Verständnis einer „doppelten Tora“ entwickelt hat, wobei die mündliche Tora auch als Teil der „Tora vom Sinai“ verstanden wird.

Mit anderen Worten: Die Texte des Tanach und der mündlichen Tora sind auf der einen Seite in einer Zusammenschau zu sehen, und auf der anderen Seite nach Entstehungszeit und Wirkungsgeschichte – zu der auch die rabbinische Auslegung zählt – zu gewichten.

Ein besonderes Problem stellt sich im Zusammenhang mit der historischen Verortung der einzelnen Texte der Tora. Dies darum, weil zwischen der Erst- und der Endredaktion der einzelnen Texte teilweise mehrere Jahrzehnte oder gar Jahrhunderte liegen. Zenger und Frevel (2012a:144) unterscheiden zwischen zwei übergreifenden Erzählkränzen, nämlich der Ur- und Vätergeschichte in Genesis 2–35 und die Exoduserzählung von Exodus 2 bis Jos 12. Zenger und Frevel (2012a:140) vertraten die Ansicht,

dass die Priesterschrift⁴ und das deuteronomistische Schriftgut ungefähr zur gleichen Zeit entstanden, nämlich in der spätexilischen bzw. früh-nachexilischen Zeit. Wenn es stimmt, dass die Endredaktion ungefähr bis um 400 v. Chr. erfolgte (Stemberger 2017:44 sowie Zenger und Frevel 2012a:141), dann wird die sozio-kulturelle sowie historische Zuordnung der einzelnen Texte äusserst schwierig, wenn nicht unmöglich.

Heiligenthal (2004:41f) hat folgende Epochen in der Geschichte Israels unterschieden:

4 Also der Erzählstrang beginnend bei Gen 1,1, dann wieder ab Ex 6 bis zu Dtn 34,7, der ursprünglich „Grundschrift“ und später „Priesterschrift“ genannt wurde (vgl. Achenbach 2017:115).

Epochen	Ereignisse	Stoffe im Tanach
1200–1000 v. u. Z.: Israel als Stammesverband (vorstaatliche Zeit, vgl. Dohmen 2003:17)	Rückgang der kanaanäischen Stadtkultur, Ende der ägypt. Herrschaft ⁵ , Entstehung des altisraelitischen Stammesverbandes	
1000–586 v. u. Z.: Eigenstaatliche Epoche 1000–931: Königtum Sauls, Davids und Salomos 931–722: Nordreich Israel 931–586: Südreich Juda	Saul-David-Salomo 931: Reichsteilung 850–800: Druck des Aramäerreichs auf Israel Ab 750 Expansion des assyrischen Weltreichs 722: Eroberung Samarias + Eingliederung des Nordreichs in das assyrische Reich 733–622: Juda als assyrischer Vasallenstaat 622: Joschijanische Reform 605–586: Erste und zweite Eroberung Jerusalems	Erzählkränze über Ursprünge Israels Privilegienrecht Ex 34 und Bundesbuch Ex 20–23 (um 900) Amos und Hosea (Mitte 8. Jh. ⁶) Jesaja und Micha (Ende 8. Jh.) Jehovist. Geschichtsbuch (um 700) Deuteronomium (622) Zephania, Nahum u. Habakuk (Ende 7. Jh.) Ezechiel u. Jeremia (Anfang 6. Jh.)

- 5 Demgegenüber datiert Frevel (2012:761) die ägyptische Dominanz in Palästina auf das 10. und 9. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung.
- 6 Demgegenüber hält Bos (2013:164) die Datierung des Hoseabuchs auf das achte Jahrhundert v. u. Z. als sehr problematisch. Er meint, dass es später – so Ende des 6. oder Anfang des 5. Jahrhunderts v. u. Z. entstanden sein müsse.

586 v. u. Z.–324 n. u. Z.: Unter fremder Herrschaft 586–538 v. u. Z.: Babylonische Herrschaft 538–332: Persische Herrschaft⁷ 332–201: Griech. Herrschaft 301–198: Ptolemäische Herrschaft 198–129: Seleukid. Herrschaft 129–63 v. u. Z.: Königtum der Hasmonäer 63 v. u. Z.–324 n. u. Z.: Römische Herrschaft	586–538: Juda babylonische Provinz 538: Eroberung Babylons durch Kyros von Persien 520–515: Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels 445: Nehemia (Wiederaufbau der Mauern Jerusalems) 398: Esra (Promulgation der Tora in Jerusalem) 332: Alexander d. Grosse in Israel und Ägypten 167–164: Befreiungskampf der Makkabäer (Hasmonäer) 164: Wiedereinweihung des Tempels 7/6 v. u. Z.: Geburt Jesu 66–70 n. u. Z.: Jüdischer Krieg gegen die Römer 70 n. u. Z.: Zerstörung Jerusalems 132–135 n. u. Z.: Aufstand gegen die Römer unter Bar Kochba	Deuteronom. Geschichtswerk (Mitte 6. Jh.) Deutero-Jesaja (Mitte 6. Jh.) Priesterschrift, Haggai u. Sacharia (520–518) Rut (5. Jh.) Abschluss der Tora (um 400) Hiob (4. Jh.) Chronik, Esra, Nehemia, Tobit, Esther, Sprüche, Kohelet⁸, Hohelied (3./2. Jh.) Zwölfprophetenbuch (um 240) Psalter (um 200) Jesus Sirach (um 175) Daniel (um 150), Judith (150–100 v. u. Z.) 1.2. Makkabäer (um 100), Weisheit Salomos (um 30) Schliessung des jüd. Kanons⁹ (um 100 n. u. Z.)
---	--	---

Quelle: Heiligenthal 2004:41f., redigiert durch CJ.

7 Dohmen (2003:17) nennt die Zeit nach 539 v. u. Z. „Zeit der Substaatlichkeit“.

8 Auch Schwienhorst-Schönberger (2012a:471) datiert die Entstehung von Kohelet auf die Zeit von 250–190 vor unserer Zeitrechnung.

9 Texte, die nicht in den jüdischen Kanon aufgenommen wurden – wie etwa die Bücher der Makkabäer (vgl. Engel 2012:388) oder das Judith-Buch (vgl. Crawford 2003:70) – werden im Rahmen dieser Arbeit nicht berücksichtigt.

Dabei spielten auch historisch-politische Gegebenheiten eine wichtige Rolle. Das gilt besonders für die Zeit des babylonischen Exils, aber auch für das 3. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, als es zu fünf syrischen Kriegen kam, in denen die Ptolemäer ihren Herrschaftsanspruch noch verteidigen konnten (vgl. Berlejung 2016b:181). In den letzten Jahrzehnten der Ptolemäerherrschaft scheint in Jerusalem Onias II. Hohepriester gewesen zu sein, der faktisch über die höchste politische Autorität verfügte und der offenbar die Wirren des 4. Syrischen Kriegs und den Herrschaftswechsel 221 v. Chr. von Ptolemäus III. Euergetes zu Ptolemäus IV. Philopator nutzte, um die Steuerzahlungen für die Alexandriner einzustellen. Damit hatte er eine anti-ptolemäische und pro-seleukidische Politik betrieben, was in Jerusalem zu politischen Wirren führte und zur Absetzung von Onias II. zugunsten seines Neffen Josef führte, der einen pro-ptolomäischen Kurs fuhr. Mit der Schlacht bei Paneas zwischen Antiochus III. Megas und Ptolemäus V. Epiphanes im Jahr 200 oder 198 v. Chr. wechselte Juda vom ptolomäischen in den seleukidischen Herrschaftsbereich, was zu einer verstärkten Hellenisierung und zu verstärkten Konflikten in Jerusalem und Judäa führte. Wenn sich auch später die pro-seleukidische Politik des Onias II. unter Simon II. auszuzahlen schien – die Zerstrittenheit der Jerusalemer Oberschicht zwischen Pro-Seleukiden und Pro-Ptolemäern blieb bestehen (vgl. Berlejung 2016b:183). Diese und spätere Konflikte in Jerusalem (vgl. 2 Makk 4,8ff. sowie 1 Makk 1,14f.) zeigen, dass friedensethische und auch politikethische Aussagen ohne ihre Rückbindung an den historischen Entstehungskontext nicht nur schwer verständlich, sondern auch wenig aussagekräftig sind.

Und hier erweist sich eine besondere Problematik zwischen literarischen Aussagen und der historischen Faktizität. Jan Assmann (2000:138, vgl. auch Neis 2011:20f.) hat in seiner These über den Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt die Frage zur Diskussion gestellt, ob monotheistische Religionen eher zu Gewalt tendieren als polytheistische oder andere Religionen. Obwohl längst empirisch widerlegt ist – vgl. dazu Jäggi 1991b:75ff. –, dass nur oder vor allem monotheistische Religionen zu Gewalt tendieren, und auch trotz der Tatsache, dass religiöse Gewalt oft nicht von politischer Gewalt zu trennen ist (vgl. Janowski 2013:114 sowie Lohfink 2005:151ff.), hält sich die monotheistische Gewaltthese hartnäckig. Befürworter verweisen dabei oft auf die vielen Gewaltgeschichten im Tanach und die „[Durchsetzung] des Monotheismus in

Form von Massakern“ (Assmann 2000:138, vgl. auch Neis 2011:21). Gegner dieser These weisen darauf hin, dass nicht der Monotheismus für die Gewalt verantwortlich zu machen sei, vielmehr handle es sich um eine sprachlich-dramaturgische Inszenierung (vgl. Neis 2011:21). Dem halten die Befürworter der monotheistischen Gewaltthese entgegen, dass der Kampf gegen andere Götter im Namen des einen Gottes zu einer „Theologie der Gewalt und Unterdrückung“ (Assmann 2000:138) geführt habe, insbesondere im Christentum und Islam, lediglich dem Judentum sei es gelungen, die entsprechenden Texte „in der Auslegungsgeschichte so zu humanisieren, dass sie keinen Schaden anrichteten“ (Assmann 2000:138). Dagegen hätten sich christliche und islamische Theologen eine „politische Theologie der Gewalt zur Unterdrückung der Heiden ringsum auf ihre Fahnen geschrieben. Die Gewalt ihres Gottes gegen die anderen Götter ... [gab] ihnen das Recht, Gewalt gegen Menschen zu üben, die in ihren Augen anderen Göttern anhängen“ (Assmann 2000:138). Allerdings muss man dieser Sicht entgegenhalten, dass auch in der christlichen Theologie in den letzten 55 Jahren in Bezug auf das Missionsverständnis ein enormer Lernprozess stattgefunden hat, und auch in der islamischen theologischen Diskussion sind diesbezüglich grosse Fortschritte gemacht worden – auch wenn die aktuelle Weltsituation dies oft vergessen lässt. Dabei sind zwei Dinge zu bedenken. Erstens gibt es – wie ich andernorts gezeigt habe (vgl. dazu Jäggi 1991a:43ff.) – einen Religionisierungseffekt, der nicht vernachlässigt werden sollte: Viele politische, ökonomische oder soziale Konflikte sind erst nachträglich „religionisiert“, also zu religiösen Konflikten umgedeutet worden – unter anderem, um sie „irrational“ zu machen und so eine rationale oder verhandlungsbezogene Lösung oder zumindest ein vernünftiges Konfliktmanagement zu verhindern. Wenn Gott den Krieg gegen die – wie auch immer definierten – Gottlosen oder Ungläubigen selbst befohlen hat, wird jeder Versuch eines Friedensschluss zum gottlosen oder gar blasphemischen Akt und damit zum Vorneherein nichtig. Zweitens ist die Frage, ob Gewalt angewendet wird, wenn überhaupt, nur sekundär eine Frage der religiösen Inhalte. Vielmehr entscheiden die politische Ordnung, die geltenden demokratischen Spielregeln und nicht zuletzt die Menschenrechtssituation darüber, ob es zur Erreichung weltanschaulicher und damit in der Regel politischer Ziele zu Gewaltanwendung kommt oder nicht: So gibt es christliche Abtreibungsgegner, die mit friedlichen Mitteln gegen

das Recht auf Abtreibung kämpfen, während in den USA gewalttätige Abtreibungsgegner Abtreibungskliniken mit Bomben hochgejagt haben. Ebenso treten viele Muslime mit friedlichen Mitteln für ihren Glauben ein, während andere zur Erreichung religiöser oder politischer Ziele Terrorattentate verüben.

Es ist heute zu einer Art Meta-Topos geworden, die langjährige Sicht christlicher Exegeten zu kritisieren, dass der Gott des Alten Testaments ein Gott der Gewalt sei, während der Gott des Neuen Testaments ein Gott der Liebe und des Friedens sei. So schreibt etwa Kumpmann (2016:17): „Dass das Alte Testament voll von Gewalt sei, dagegen im Neuen Testament nicht nur die Nächsten-, sondern sogar die Feindesliebe gepredigt werde, ist ein (Vor-)Urteil von überraschender Verbreitung, Dauer und Hartnäckigkeit. Der gleiche Eindruck besteht auch für das Gottesbild: ‚Der Gott des Alten Testaments‘ gilt als strafend, richtend, schlagend, Krieg treibend, rächend, ‚der Gott des Neuen Testaments‘ ... dagegen als liebend, vergebend, barmherzig usw.“. Zenger (2004:48) spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem „ewigen“ Klischee“. So richtig es ist, diese einseitige Sicht zu differenzieren – denn die Hebräische Bibel beschreibt auch einen gütigen, barmherzigen Gott, genauso wie es im Neuen Testament nicht nur einen „milden Opa-Gott“ (Kumpmann 2016:16) gibt – es bleibt ein Faktum und auch ein friedensethisches Ärgernis, dass die Hebräische Bibel sehr viel Gewalt kennt, die oftmals direkt auf das Wirken und den Willen Gottes zurückgeführt wird – egal ob zu Recht oder zu Unrecht.

Doch reicht es, die Frage nach religiöser Gewalt mit dem Hinweis darauf zu beantworten, dass Gewalt eine Frage des menschlichen Verhaltens und weniger der jeweiligen Religion sei, wie René Girard (2010:5) das tut: „Fragen wir: ‚Ist diese oder jene Religion gewalttätig oder friedvoll?‘, dann weichen wir der Tatsache aus, dass Gewalt von uns Menschen ausgeübt wird. ... Die Frage der religiösen Gewalt ist deshalb zuallererst eine Frage des Menschen, eine gesellschaftliche und anthropologische Frage und nicht unmittelbar eine religiöse“. Aber immerhin gibt es eine Reihe von Stellen in den Schriften, wo Gott direkt und unmittelbar zu Gewalt aufruft, Gewaltausübung befiehlt oder gar die Nicht-Ausübung von Gewalt bestraft (z. B. Dtn 13,10; Ex 21,12; Ri 3,8; Jes 34,2 oder 1 Sam 15,3).

Zuweilen wird argumentiert – so von Neis 2011:21 –, dass die literarische Gewalt in der realen Geschichte Israels höchst selten zu wirklicher

Gewaltausübung geführt habe, wenn man einmal von den Makkabäer-Kriegen absehe. Wenn das auch historisch zutreffen mag ist eine solche Argumentation äusserst problematisch: Relevant ist nicht, ob literarisch dargestellte Gewalt politisch oder historisch umgesetzt wird, vielmehr ist entscheidend, ob semantische Figuren wie die gewaltsame Durchsetzung von politischen Zielen, Weltanschauungen oder Vorherrschaft, die physische Vernichtung von Gegnern oder die Todesstrafe für bestimmte Verbrechen im literarischen Kontext als legitim bzw. gerechtfertigt erscheinen und dargestellt werden, und wenn ja, unter welchen Bedingungen. Natürlich können Texte heiliger Schriften immer politisch instrumentalisiert werden – und sie wurden es auch bis in die heutige Zeit –, aber hier interessiert die Frage, welche friedensethischen Folgerungen sich aus diesen Gewaltschilderungen ziehen lassen. Vielleicht hat Assmann (2000:139) recht, wenn er schreibt: „Wenn man die monotheistische Idee retten will, muss man sie ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden“. Nur: Das gilt auch für monolatrische oder polytheistische Gottesverständnisse, wie die Geschichte zeigt, ja für jedes Gottesverständnis. Das Problem in Bezug auf die Gewaltfrage ist weniger, ob es einen Gott oder mehrere Götter gibt, sondern ob Gott oder die Götter liebevoll, friedensfördernd und gewaltlos gesehen und gedacht werden oder nicht.