

# Verbindlichkeitsrhetorik –

## Einige Anmerkungen zur Diktion des »Heiligen Kriegs«

---

Michaela Bauks

*Deuteronomium 4,5 Sieh, ich [Mose] habe euch gelehrt Gebote und Rechte, wie mir der Herr, mein Gott, geboten hat, dass ihr danach tun sollt im Lande, in das ihr kommen werdet, um es einzunehmen.*

*6 So haltet sie nun und tut sie! Denn darin zeigt sich den Völkern eure Weisheit und euer Verstand. Wenn sie alle diese Gebote hören werden, dann müssen sie sagen: Was für weise und verständige Leute sind das, ein herrliches Volk!*

*7 Denn wo ist so ein herrliches Volk, dem Götter so nahe sind wie uns der Herr, unser Gott, sooft wir ihn anrufen?*

*8 Und wo ist so ein großes Volk, das so gerechte Ordnungen und Gebote hat wie dies ganze Gesetz, das ich euch heute vorlege?<sup>1</sup>*

Die Hebräische Bibel lässt sich als ein Rechtskorpus lesen, das Regeln (»Gebote und Rechte«) vermittelt, die soziale und kulturelle Verbindlichkeit im Sinne von regelgeleitetem Handeln evozieren. Christian Bermes unterscheidet in seinem Beitrag zum vorliegenden Band verschiedene Verbindlichkeitsformen (*constantia, obligatio, regulae, certitudo*).<sup>2</sup> Die in dem vorausgehenden Zitat erwähnten Gebote und Rechte lassen mehrere Charakteristika erkennen: Sie gelten insbesondere in dem Land, das einem bestimmten Volk (Israel) von seinem Gott (JHWH) zugewiesen ist. Sie sind als »gut« qualifiziert und bürgerlich – philosophisch gesprochen – für ein »gutes Leben« der Menschen.<sup>3</sup> Sie

---

**1** | Bibelzitate entstammen, sofern nicht anders angezeigt der Revidierten Übersetzung der Bibel Martin Luthers, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2017. Die Neue Zürcher Bibel übersetzt *ḥuqîm* und *mišpaṭîm* in V. 1 durch »Satzungen und Rechte«.

**2** | Vgl. zu den unterschiedlichen Facetten der Verbindlichkeit im Sinne einer geregelten Praxis den Beitrag von Christian Bermes in diesem Band und s. unten 4.

**3** | Im Hebräischen entspricht dieser Wendung am besten das Nomen *šedaqah* »Gemeinschaftstreue«, das häufig in Bibelübersetzungen durch den nur bedingt angemessenen Begriff »Gerechtigkeit« wiedergegeben ist; vgl. Fischer, Stefan: Art. »Gerechtigkeit«, in: Stefan Alkier/Michaela Bauks/Klaus Koenen (Hg.), Wissenschaftliches

zeichnen das erwählte Volk, sofern es sich an die Weisung hält, als eine besondere Gemeinschaft aus, der unter den Völkern eine besondere Ausstrahlung zukommt. Mit Blick auf die von Christian Bermes in seinem Beitrag zum vorliegenden Band unterschiedenen Verbindlichkeitsformen (*constantia, obligatio, regulae, certitudo*) werden die nachstehenden Überlegungen zeigen, dass es in dem »Regelwerk« der Tora weniger um Spielregeln (*regulae*) geht, die buchstäblich einzuhalten und umzusetzen sind, sondern vorrangig um Verbindlichkeit als einen Rückverweis des Menschen auf die Beziehung zu Gott (*obligatio*) in der Überzeugung, dass nur dann, wenn der Mensch Loyalität zu Gott pflegt, »gutes Leben« möglich wird.

Im Jahr des 70-jährigen Bestehens des modernen Staates Israel ist deutlich, wie brisant die im Folgenden angesprochenen Themen wie Landfrage, In- und Exklusion oder Identität sind. Ich möchte mich diesem von gegenwärtiger politischer Realität und der Verbindlichkeit eines religiösen Programms bestimmten Komplex zuwenden, indem ich ein besonders umstrittenes Narrativ, den חרם/*heræm* »Kriegsbann« oder »Vernichtungsweihe« in den Fokus nehme und seine Funktion für die an der Hebräischen Bibel orientierte Identitätsstiftung untersuche.

Der Begriff *heræm* wird gern mit dem Konzept des »Heiligen Kriegs« assoziiert, d.h. aktuell politisch mit ISIS oder Daesch in einem Satz genannt. Es ist wichtig für den gesellschaftlichen Diskurs wie für den Dialog der monotheistischen Religionen miteinander, darauf hinzuweisen, dass die Zusammenschau von »Heiligkeit« und »Krieg« der (christlich-jüdischen) Bibel nicht fremd ist, aber kulturell und zeitlich determiniert im Zuge einer langen Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte zu verstehen ist.

Eine Reihe von biblischen Texten thematisieren die Präsenz JHWHs im Kriegsgeschehen und seine Aufforderung, Krieg zu führen, um dem erwählten landlosen Volk namens Israel einen Ort zu geben und die Landverheißung zu erfüllen.<sup>4</sup> Emblematisch steht dafür der zum ältesten Textbestand biblischer Texte gezählte Beginn des Moselieds in Ex 15, 1, 21: »Ich will dem Herrn singen, denn er ist hoch erhaben; Ross und Reiter hat er ins Meer gestürzt« erinnert den Exodus als Urereignis in kriegerischer Sprache.

---

Bibellexikon im Internet, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2015, bes. § 2.2, online: <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/19316/> vom 8.8.2018.

4 | Das Thema der göttlichen Landgabe ist in biblischen Texten übrigens nicht für Israel reserviert. Auch mitunter feindliche Völker wie Edom (Gen 36,6-8), Aram oder die Philister (Am 9,7), sowie Moab und Ammon sind als wandernde Völker beschrieben, denen eine Landverheißung zuteil wird (Dtn 2,5.9.19; Jos 24,4) und die ihr Land auf Gottes Geheiß militärisch einnehmen (Dtn 2,9-23).

## 1. INWIEWEIT IST DIE BEZEICHNUNG »HEILIGER KRIEG« AUF TEXTE DER HEBRÄISCHEN BIBEL ANWENDBAR?

Zu Beginn des 20. Jh. kam das Theologumenon vom »heiligen Krieg« auf.<sup>5</sup> So verstand Gerhard von Rad Krieg im Alten Testament als eine sakrale Angelegenheit und entwarf im Vergleich mit griechischem Material (Kriege innerhalb der Amphyktionie von Delphi in Analogie zum sakralen Stämmebund Israels) das Konzept vom »Heerbann« Israels. S.E. führten die Stämme Israels Defensivkriege unter Führung ihres Gottes JHWH, die einen dem griechischen Vorbild vergleichbaren Ritualverlauf erkennen lassen.<sup>6</sup> Rudolf Smend zeigte die Grenzen dieses Konzepts auf: Denn Israel formiert sich historisch erst mit der Sesshaftwerdung. Literargeschichtlich bildet die Kriegsrhetorik der Exodustradition mit Mose als charismatischem »Heerführer« erst die Grundlage dessen, was sich allmählich zur JHWH-Religion ausbildete. Smend unterscheidet die »Lea«-Stämme mit ihren profanen Kriegen gegen Nachbarvölker von den Kriegen der Rachel-Stämme im Rekurs auf den Gott Israels. In deutlicher Abgrenzung zu von Rad führt Smend für diese die Diktion des »JHWH-Kriegs« ein.<sup>7</sup> Problematisch bleibt an beiden Ansätzen, dass sie zum einen Israel im Alten Orient eine Sonderrolle zuweisen und zum anderen nicht ausreichend würdigen, dass in den alten Kulturen jeder Krieg religiösen Bezug hatte, da letztlich alle irdischen Belange der göttlichen Einflussphäre untergeordnet waren. Doch geht es, wie Roland de Vaux unterstreicht, nicht etwa um einen Glaubenskrieg, d.h. um einen Krieg, in dem die eigene religiöse Überzeugung mit Waffengewalt verbreitet wird.<sup>8</sup> Für ihn liegt der Unterschied darin, dass »Israel ne combat pour sa foi, il combat pour son existence.«<sup>9</sup> Zahlreiche altorientali-

5 | S. z.B. Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 3: Das antike Judentum, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012, s. bes. S. 958f.

6 | Von Rad, Gerhard: Der heilige Krieg im alten Israel, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1952 unter Aufnahme der Arbeiten Martin Noths – zur Forschungsgeschichte vgl. ausführlich den umfassenden Überblick von Schmitt, Rüdiger: Der Heilige Krieg im Pentateuch und im Deuteronomistischen Geschichtswerk. Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament (= Alter Orient und Altes Testament, Band 381), Münster: Ugarit-Verlag 2011, S. 10-50.

7 | Smend, Rudolf: Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 84), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963, S. 25-32; 91ff.

8 | De Vaux, Roland: Les institutions de l'Ancient Testament, Bd. 2, Paris: Cerf 1991, S. 73-86. Von Glaubenskriegen kann erst in hellenistischer Zeit die Rede sein; vgl. ebd., S. 83f. und zuletzt R. Schmitt, Heiliger Krieg, S. 171ff. zu den deuteronomistischen Texten als biblische Grundlage für die modernen Glaubenskriege.

9 | R. De Vaux, Institutions II, S. 73f.

sche Beispiele zeigen Gemeinsamkeiten in der Kriegsführung auf, indem sie ähnliche Praktiken, Riten oder religiöse Vorstellungen erkennen lassen, ohne dass die gewaltsame Indoktrinierung der religiösen Praxis des Siegers über die unterworfenen Kultur intendiert wäre.<sup>10</sup> Dieser Unterschied ist bei der Anwendung der Begrifflichkeit »Heiliger Krieg« in antiken Kulturen unbedingt zu berücksichtigen. Der Grundsatz *cuius regio, eius religio* des Augsburger Religionsfriedens (1555) hat im Alten Orient noch keine Gültigkeit.

## 2. ALTORIENTALISCHE KRIEGSIDELOGIE: ANMERKUNGEN ZU *HERÆM* »BANN, WEIHUNG, TABU«

Die Frage nach der Legitimität von Kriegsgewalt stellt sich im altorientalischen Königtum des zweiten und ersten Jahrtausends v. Chr. nicht: Jeder König ist für sein Volk verantwortlich und hat dessen Besitz und Wohlergehen zu schützen und ggf. militärisch zu verteidigen. So ist das »Erschlagen der Feinde« in literarischen und ikonographischen Zeugnissen ein gängiges Motiv der Herrschaftspropaganda, um die Sicherung der kosmischen Ordnung und die Fortexistenz des eigenen Volkes anzuzeigen.<sup>11</sup> Im Falle innen- wie außenpolitischer Konflikte holt der König mit Hilfe des zuständigen Kultapparats Orakel ein, die ihn bei anstehenden Entscheidungen über die Kriegsführung und andere politisch wichtige Fragen beraten. Sogenannte »Ermutigungs- oder Heilsorakel« übermitteln dem König den göttlichen Willen und die Zusage göttlicher Hilfestellung. Somit fällt aber auch jeder Sieg letztlich auf die Gottheit und

---

**10** | Cf. Weippert, Manfred: »Heiliger Krieg« in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des »Heiligen Krieges im alten Israel«, in: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 84 (1972), S. 460-493 mit dem Hinweis, dass bereits in Mari-Texten des 18. Jh.s v. Chr. eine dem *heræm* vergleichbare Institution (*asakkum*) begegnet.

**11** | Crouch, Carly L.: War and Ethics in the Ancient Near East. Military Violence in Light of Cosmology and History (= Beihefte zur Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft, Band 407), Berlin/New York: de Gruyter 2009, bes. S. 174-189 (zu *heræm*) und ebd. S. 190-192 zum kosmologischen Nexus von Krieg, Königtum und Ordnung; Achenbach, Reinhard: »Divine Warfare and YHWH's Wars. Religious Ideologies of War in the Ancient Near East and in the Old Testament«, in: Gershon Galil et al. (Hg.), The Ancient Near East in the 12<sup>th</sup> - 10<sup>th</sup> Centuries BCE. Culture and History (= Alter Orient und Altes Testament, Band 392), Münster: Ugarit-Verlag 2010, S. 1-26. Zu ikonographischen Beispielen vgl. Riede, Peter: Art. »Feinde/Feindsymbolik (staatliche)«, in: Stefan Alkier/Michaela Bauks/Klaus Koenen (Hg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012, online: <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/18221/> vom 8.8.2018.

nicht auf den König zurück.<sup>12</sup> Der König und sein Prophet bzw. Kultbeamter sind verantwortlich für die richtige Auslegung des Orakels.

Die Kriegsrechtsbestimmung des חרם/*heræm* »Bann, Weihung, Tabu« geht über die allen Kriegen übliche Zerstörung hinaus<sup>13</sup> und handelt von der sakral begründeten Tötung der Feinde, die unserem modernen Verständnis nach als Genozid zu bezeichnen ist. Die ältere Exegese sah darin eine archaische bzw. vorgeschichtliche Kriegspraxis, die mit Gründung der Monarchie in Israel obsolet wurde. Gegen diese entwicklungsgeschichtlich argumentierende Einschätzung sprechen die Belege in deuteronomistischen Texten, die zwar als erzählte Zeit ebenfalls die »Vorgeschichte« Israels thematisieren, aber ausnahmslos im Kontext des späten Königtums im 7./6. Jh. v.Chr. oder sogar erst in exilisch-nachexilischer Zeit entstanden sind. So bleibt der konkrete Vollzug dieser »Vorschriften« umstritten, denn wie bei so vielen königsideologischen Motiven könnte es sich lediglich um eine spezifische Form der Rhetorik handeln, ein Narrativ, das bestimmte Züge königlichen Waltens charakterisiert.

Der Begriff *heræm* ist erstmals epigraphisch belegt auf der Stele des Mescha, König von Moab (ca. 800 v.Chr.; Dibân, AO 5066 Louvre), die an einen Sieg über die Könige Israels der Omridendynastie erinnert (s. bes. Z. II.14-18 zu den Städten Ataroth und Nebo).

10 [...] Die Gaditer hatten von jeher im Lande um Ataroth gewohnt; da hatte der König von  
11 Israel 10 ihnen 11 Ataroth 10 gebaut. 11 Ich bekämpfte die Stadt, nahm sie ein und  
tötete die ganze Bevölkerung [aus] 12 der Stadt als Schauspiel für [den Gott] Kamosch  
und für Moab. Und ich holte von dort den Altarherd ihres (Gottes) Dod und schlepp- 13  
te ihn hin vor Kamosch nach Qerijoth. Ich siedelte bei ihnen Leute von Saron und Leute  
14 von Mhrt an. Kamosch sprach zu mir: Geh, nimm Nebo von den Israeliten ein. Da  
15 ging ich (los) in der Nacht und bekämpfte es vom Anbruch der Morgenröte bis zum  
Mittag. Ich nahm 16 es ein und tötete sie alle, 7000 Mann, Beisassen, Frauen, Beisas

**12** | S. dazu M. Weippert, »Heiliger Krieg«, S. 470-483 mit Beispielen.

**13** | Vgl. zum Ganzen Crüsemann, Frank: »Gewaltimagination als Teil der Ursprungsgeschichte. Banngebot und Rechtsordnung im Deuteronomium«, in: Friedrich Schweitzer (Hg.), Religion, Politik und Gewalt (= Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Band 29), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006, S. 343-360; Dietrich, Walter: »Legitime Gewalt? Alttestamentliche Perspektiven«, in: Friedrich Schweitzer (Hg.), Religion, Politik und Gewalt (= Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Band 29), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006, S. 292-309.

17 sinnen und Sklavinnen; denn an Aschtar-Kamosch hatte ich sie geweiht [חרם/ħrm]. Und ich nahm von dort d[ie Ge-] 18 räte Jahwes und schleppte sie hin vor Kamosch.<sup>14</sup>

Die grausame Beschreibung von der Tötung der gesamten Bevölkerung nach Ende der Schlacht besagt nichts über die historische Praxis.<sup>15</sup> Die Beschreibung entspricht dem typischen Narrativ der west-semitischen Königsideologie, welches vorsieht, dass im Fall des Sieges die Entäußerung von Beute grundsätzlich als Dankopfer für die Gottheit, die zum Sieg befähigt hat, vorzuhalten ist.<sup>16</sup> Der Sieg impliziert nicht – wie z.Zt. der Kreuzzüge – einen Beutezug der Sieger, der mitunter sogar als Sold dient.<sup>17</sup> Es geht stattdessen um die Tabuisierung der Beute zugunsten der Gottheit.<sup>18</sup>

---

**14** | KAI 181, 10-18; zur Übersetzung vgl. Müller, Hans-Peter: Die Inschrift des Königs Meša von Moab, TUAT I/6 (2005), S. 646-650, hier S. 648f.; vgl. M. Weippert, »Heiliger Krieg«, S. 484f.; Lemaire, André: »Le Ĥerem guerrier et sa transgression des deux côtés du Jourdain«, in: Jean-Marie Durand/Michel Guichard/Thomas Römer (Hg.), Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012 (= Orbis Biblicus et Orientalis, Band 274), Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht 2015, S. 83-98.

**15** | Insofern sind die forschungsgeschichtlichen Ansätze (von Rad, Smend, de Vaux), die versuchen, das Konzept historisch in der Frühgeschichte bzw. der frühen Königszeit anzusiedeln, kritisch zu hinterfragen; vgl. ausführlich R. Schmitt, Heiliger Krieg, S. 22ff.

**16** | Zu assyrischen Belegen für das Narrativ vgl. M. Weippert, »Heiliger Krieg«, 468ff.; R. Schmitt, Heiliger Krieg, S. 59ff.

**17** | So ist es auch in der Saulerzählung und dem Sieg über Amalek illustriert; vgl. 1 Sam 15,1-23.

**18** | A. Lemaire, »Le Ĥerem Guerrier«, S. 83, 98; vgl. R. Schmitt, Heiliger Krieg, S. 172ff.; vgl. Graf, Friedrich Wilhelm, »Sakralisierung von Kriegen: Begriffs- und problemgeschichtliche Erwägungen«, in: Stefan Schreiner (Hg.), Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung. Judentum, Christentum und Islam im Vergleich (= Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien, Band 78), München: Oldenbourg 2008, S. 1-30.

### 3. DAS KONZEPT DES *HERÆM* IN DER DEUTERONOMISTISCHEN THEOLOGIE

Dasselbe Konzept des חרם/*heræm* »Bann, Weihung, Beute« begegnet auch in der Hebräischen Bibel.<sup>19</sup> Anhand von drei Texten des Deuteronomiums (Dtn 7; 13; 20) möchte ich der literarischen Funktion sowie der Transformation des Konzepts nachgehen. Den literarischen Rahmen bildet im Deuteronomium nicht die Siegesstele eines Königs, sondern die fiktive Abschiedsrede des Mose kurz vor seinem Tod an der Grenze zum verheißenen Land. Es handelt sich um einen theologischen Programmtext, der von dem Bund Gottes mit seinem Volk Israel<sup>20</sup> und der daraus resultierenden Treueverpflichtung handelt. Der erste Beleg findet sich in Dtn 7,1-6, wo erzählt ist, dass der Landgabe und Sesshaftwerdung Israels der *heræm* an den dort wohnenden Völker vorausgeht.

1 Wenn dich der Herr, dein Gott, ins Land bringt, in das du kommen wirst, es einzunehmen, und er ausrottet viele Völker vor dir her, die Hetiter, Gargaschiter, Amoriter, Kanaaniter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter, sieben Völker, die größer und stärker sind als du, 2 und wenn sie der Herr, dein Gott, vor dir dahingibt, dass du sie schlägst, so sollst du an ihnen den Bann vollstrecken (חרם/*hærm* hif.). Du sollst keinen Bund mit ihnen schließen und keine Gnade gegen sie üben 3 und sollst dich mit ihnen nicht verschwägern; eure Töchter sollt ihr nicht geben ihren Söhnen und ihre Töchter sollt ihr nicht nehmen für eure Söhne. 4 Denn sie werden eure Söhne mir abtrünnig machen, dass sie andern Göttern dienen; so wird dann des Herrn Zorn entbrennen über euch und euch bald vertilgen. 5 Sondern so sollt ihr mit ihnen tun: Ihre Altäre sollt ihr einreißen, ihre Steinmale

**19** | Vgl. zu den übrigen Stellen Dietrich, Walter: Art. »Bann/Banngut«, in: Stefan Alkier/Michaela Bauks/Klaus Koenen (Hg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012, online: <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/14494/> vom 4.8.2018 und ausführlicher Bauks, Michaela: Theologie des Alten Testaments. Religionsgeschichtliche und bibelhermeneutische Perspektiven (= UTB, Band 4973), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018, S. 290ff.

**20** | Die Diktion »Volk Israel« ist schillernd, da es nach der ersten Konsolidierung unter König David ca. 1000 v.Chr. von ca. 920 bis 722 v. Chr. zwei Reiche in der Levante gab (das Nordreich »Israel« und das Südreich »Juda«), deren legitime Nachfolge nach der Zerstörung des Nordreichs durch die Assyrer das im Umland von Jerusalem gelegene Juda übernahm. Von den historischen Gegebenheiten unabhängig bezeichnen biblische Texte die verschiedenen Gruppierungen als »Kinder« oder »Volk Israel«; vgl. Wagner, Thomas: Art. »Israel«, in: Stefan Alkier/Michaela Bauks/Klaus Koenen (Hg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012, online: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21934/> vom 7.8.2018.

zerbrechen, ihre heiligen Pfähle abhauen und ihre Götzenbilder mit Feuer verbrennen. 6 Denn du bist ein heiliges Volk dem Herrn, deinem Gott. Dich hat der Herr, dein Gott, erwählt zum Volk des Eigentums aus allen Völkern, die auf Erden sind.

Die zitierte Weisung<sup>21</sup> schließt an das prominente *šema'* Israel («Höre Israel» in Deut 6,4-9)<sup>22</sup> an, das die Alleinverehrung des Gottes namens JHWH für Israel voraussetzt und diese in performativer Weise für die laufende sowie die folgenden Generationen umsetzt. Es folgt die Ermahnung, dass Israel, sobald es in dem von Gott verheißenen Land angekommen ist, dieser Weisung unbedingten Gehorsam schuldet (Deut 6,20-25). Kapitel 7,1-6 thematisiert die Separierung des erwählten Volks von den anderen Völkern. Auf der praktischen Ebene geht es um das Verbot von Mischehen (Exogamie; v. 3), das spätestens seit der Exilszeit (ab 586 v.Chr.) als eine kulturell überlebenswichtige Strategie anzusehen ist, um die kulturelle Identität der verstreuten Bevölkerung zu sichern. Gestaltet ist die Reflexion mit Hilfe des ursprünglich königsideologisch begründeten *heræm*-Konzepts. Gepaart mit der Aufforderung zur hingebungsvollen Liebe («devoted love») und absoluten Loyalität gegenüber JHWH zielt die Zerstörung der »fremden« (hier kanaanäisch gezeichneten) Kulturen auf die Sicherung vor Apostasis (v. 5-6).<sup>23</sup> Mischehen verkörpern die Gefahr des

---

**21** | Hebräische Rechtssprache ist ein sehr komplexes Phänomen, die ähnlich dem griechische Nomen *nomos* neben »Gesetz« auch Sitte, Brauch, Weisung etc. impliziert. So umfasst das Wort *tôrah* »wie in allen seinen weiteren Verwendungen Information und Anweisung, Instruktion und Normsetzung, damit Zuspruch wie Anspruch, das Gebot genauso wie die Geschichte der Zuwendung, der es entspringt« – so Crüsemann, Frank: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh: Gütersloher 1992, S. 7. Folglich ist die Hebräische Bibel wegen des hohen Grads an widersprüchlichen Aussagen keineswegs als Handbuch für die konkrete Rechtsprechung zu begreifen, sondern stellt ein literarisches Opus dar, das verschiedene Rechts- und Auslegungstraditionen sammelt und diskutiert.

**22** | Dtn 6,4 Höre, Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr ist einer. 5 Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft. 6 Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollst du zu Herzen nehmen 7 und sollst sie deinen Kindern einschärfen und davon reden, wenn du in deinem Hause sitzt oder unterwegs bist, wenn du dich niederlegst oder aufstehst. 8 Und du sollst sie binden zum Zeichen auf deine Hand, und sie sollen dir ein Merkzeichen zwischen deinen Augen sein, 9 und du sollst sie schreiben auf die Pfosten deines Hauses und an die Tore.

**23** | Vgl. MacDonald, Nathan: Deuteronomy and the Meaning of »Monotheism« (= Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe, Band 1), Tübingen: Mohr-Siebeck 2003, S. 108-122; zur komplexen literarischen Beziehung der beiden Texte vgl. auch Otto, Eckart: Deuteronomium 4,44-11,32 (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012, S. 846ff. und Achenbach, »Divine Warfare«, S. 16ff.

Eindringens fremder Kultformen, indem die »fremden« Partner die Angehörigen des Volks Israel von ihrer bedingungslosen Zuwendung zu Gott abbringen (könnten). Der Kriegsban hat in diesem Text Symbolcharakter, indem er für die unbedingte Gottesverehrung Israels steht. Der Gehorsam tritt an die Stelle des sonst im Alten Orient gültigen Königsrechts mitsamt der Loyalitätsbekundung des unterworfenen Vasallen gegenüber dem jeweiligen Machthaber. Das ursprünglich politisch begründete Untergebenheitsnarrativ wird in diesem Text theologisiert, indem die ursprünglich politisch begründete Kriegsmetaphorik in emphatischer Weise zur Sicherung des JHWH-Glaubens dient.

Hinsichtlich der gegebenen Themenstellung zeigt dieses Beispiel, dass zur (Selbst-) Verpflichtung in Zeiten der Besatzung sowie zur Bewahrung vor drohendem Identitätsverlust durch die Aufgabe kultureller (bzw. kultischer) Praxis verbindliche Verhaltensmuster aufgestellt werden. Diktion und Thematik (»Mischehenproblematik«<sup>24</sup>) sprechen dafür, den Text in die nach-exilische Zeit als Zeit der Diasporabildung zu datieren. Dtn 7 nutzt das *heræm*-Konzepts in zweifacher Hinsicht: Das ursprünglich königsideologische Motiv, die Tabuisierung der Kriegsbeute, enthält keinerlei Hinweis auf die praktische Kriegsführung (politisch gesehen war Israel selbst unterworfen!), sondern *heræm* dient als Verbindlichkeitsrhetorik, um in einem polytheistisch aufgestellten Kulturraum die exklusive Verehrung des Gottes Israels (JHWH) einzuklagen.<sup>25</sup> Anders als in anderen alttestamentlichen Erzählungen (vgl. 1 Sam 15,8-19) geht es in diesem Narrativ nicht um Krieg und Beute, sondern um die Heiligung Israels (v. 6) anhand der Frage: Wie wird es Israel in seiner äußerst defensiven Lage möglich sein, seine religiöse und kulturelle Identität zu behaupten und die reziprok erfahrene Verbindlichkeit in der Gottesbeziehung zu leben.

Einige Kapitel später folgt mit Dtn 13 eine ältere Version der Verwendung des *heræm*-Konzepts.<sup>26</sup> Es handelt sich gewissermaßen um die Kontrafaktur eines neu-assyrischen Vasallenvertrags, wie ihn die jüdischen Könige unterzeichnen mussten, um die absolute Loyalität gegenüber der fremden Vormacht zu quittieren und – im Falle des Vertragsbruchs – zur Rechenschaft gezogen zu

---

**24** | In Esr 9,11f. begegnet der Gedanke, dass das Land, in das die exilischen Heimkehrer kommen, durch den Götzenkult der Bewohner unrein geworden ist, was das Mischehenverbot und eine Reihe weiterer Maßnahmen nach sich zog.

**25** | Vgl. Otto, Deuteronomium 4,44-11,32, S. 848f.

**26** | Es dürfte in die Zeit des jüdischen Königs Josia (647-609 v.Chr.) und die Entstehung des sogenannten Ur-Deuteronomiums gehören. Vgl. Pietsch, Michael: Art. »Josia«, in: Stefan Alkier/Michaela Bauks/Klaus Koenen (Hg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2017, online: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22824/> vom 6.8.2018.

werden.<sup>27</sup> Doch der Bund wird in Dtn 13 nicht mit dem neu-assyrischen König, sondern mit dem Gott Israels geschlossen.<sup>28</sup> Das Kapitel umfasst in apodiktischer Rechtsform drei Fälle der Verführung zum Fremdgötterkult durch Personen, die *innerhalb* der Gemeinschaft Israels leben: (falsche) Propheten oder Divinatoren (13,1-6), ein der Apostasis ergebene Familienmitglied bzw. Freund (V. 7-12) oder eine Gruppe in einer der Städte Israels (V. 13-19). Alle drei Fälle fordern die Todesstrafe, im Falle des Rechtsbruchs einer ganzen Stadt erfolgt die Strafe auf militärischem Wege mit Bann bzw. Vernichtungsweihe.

Dtn 13,13 Wenn du hörst von einer deiner Städte, die dir der Herr, dein Gott, gibt, darin zu wohnen, dass man sagt:

14 Es sind ruchlose Leute aufgetreten aus deiner Mitte und haben die Bürger ihrer Stadt verführt und gesagt: Lasst uns hingehen und andern Göttern dienen, die ihr nicht kennt, 15 so sollst du gründlich suchen, forschen und fragen. Und wenn sich findet, dass es gewiss ist, dass solch ein Gräueltat in deiner Mitte geschehen ist,

16 so sollst du die Bürger dieser Stadt erschlagen mit der Schärfe des Schwerts und an ihr den Bann vollstrecken, an allem, was darin ist, auch an ihrem Vieh, mit der Schärfe des Schwerts.

17 Und alles, was in ihr erbeutet wird, sollst du sammeln mitten auf dem Marktplatz und mit Feuer verbrennen die Stadt und alle ihre Beute als ein Ganzopfer für den Herrn, deinen Gott, dass sie in Trümmern liege für immer und nie wiederaufgebaut werde.

18 Und lass nichts von dem, was dem Bann verfallen ist, an deiner Hand kleben, auf dass der Herr von seinem grimmigen Zorn abgewendet werde und gebe dir Barmherzigkeit und erbarme sich deiner und mehre dich, wie er deinen Vätern geschworen hat,

19 weil du der Stimme des Herrn, deines Gottes, gehorchst und alle seine Gebote hältst, die ich dir heute gebiete, dass du tust, was recht ist vor den Augen des Herrn, deines Gottes.

Der Grund für die totale Zerstörung (*heræm*) dieser Stadt in Israel wird mit der drohenden Kontamination des restlichen israelitischen Volkes begründet (V.18; vgl. Jos 7,13ff.).<sup>29</sup> Dtn 13,19 ist wahrscheinlich eine sekundäre Kommentierung, die auf die sogenannte Kanon- bzw. Wortsicherungsformel in 13,1 (»Alles, was ich euch gebiete, das sollt ihr halten und danach tun. Du sollst nichts dazutun und nichts davontun.«) zurückverweist, um die Gültigkeit der dargelegten Regelungen für das Kollektiv emphatisch hervorzuheben.

**27** | Cf. Otto, Eckart: Deuteronomium 12,1-23,5 (HThKAT), Freiburg: Herder 2016, S. 1241-1253.

**28** | Vgl. Römer, Thomas: L'invention de Dieu, Paris: Seuil 2014, S. 268-270.

**29** | Vermutlich handelt es sich dabei um eine sekundäre Überarbeitung auf dem Hintergrund von Dtn 20,10-18 in Anwendung auf das eigene Volk; vgl. R. Schmitt, Heiliger Krieg, S. 62f.

Dieser Text wendet »heiligen Kriegs« nicht auf äußere »Feinde«, sondern auf die eigenen Reihen an. Es geht nicht um die negativen Einflüsse fremder Völker, die Israel vom rechten JHWH-Glauben wegführen könnten, sondern um das Fehlen von JHWH-Gehorsam und Torafrömmigkeit innerhalb Israels. Der Text formuliert eine Generalprävention und fordert zu Gehorsam und (Ehr-)Furcht auf (13,12). Die Ausführungsnotiz ist sogar strenger gestaltet als gegenüber einem fremden Volk, das im verheißenen Land verweilt. Die Verbrennung der von Apostasie betroffenen Stadt ist als Ganzopfer (Holocaust) für JHWH stilisiert (V. 17). Dahinter könnte sich eine Anspielung auf die Zerstörung Jerusalem angesichts der babylonischen Eroberung (587/586 v. Chr.) verbergen, die historisch *die* einschlägige Zäsur in der Geschichte des Volkes darstellt. Alleinverehrung JHWHs und das politische Geschick Israels werden so aufs Engste miteinander verwoben. Auch in dieser Passage steht die absolute Verbindlichkeit bzw. Loyalität gegenüber Gott im Zentrum.<sup>30</sup>

Der dritte Text findet sich in Dtn 20. Eingelassen in Teile eines älteren Kriegsrechts ist er zu einem Programmtext der Exilszeit erweitert, der die ältere Tradition von Dtn 13 reflektiert und fortschreibt.

10 Wenn du vor eine Stadt ziehst, um gegen sie zu kämpfen, so sollst du ihr zuerst den Frieden anbieten.

11 Antwortet sie dir friedlich und tut dir ihre Tore auf, so soll das ganze Volk, das darin gefunden wird, dir frönmlich sein und dir dienen.

12 Will sie aber nicht Frieden machen mit dir, sondern mit dir Krieg führen, so belagere sie.

13 Und wenn sie der Herr, dein Gott, dir in die Hand gibt, so sollst du alles, was männlich darin ist, mit der Schärfe des Schwerts schlagen.

14 Nur die Frauen, die Kinder und das Vieh und alles, was in der Stadt ist, die ganze Beute, sollst du unter dir austeilen und sollst essen von der Beute deiner Feinde, die dir der Herr, dein Gott, gegeben hat.

15 So sollst du mit allen Städten tun, die sehr fern von dir liegen und nicht zu den Städten dieser Völker hier gehören.

16 Aber in den Städten dieser Völker hier, die dir der Herr, dein Gott, zum Erbe geben wird, sollst du nichts leben lassen, was Odem hat,

17 sondern sollst an ihnen den Bann vollstrecken, nämlich an den Hetitern, Amoritern, Kanaanitern, Perisitern, Hiwitern und Jebusitern, wie dir der Herr, dein Gott, geboten hat,

18 damit sie euch nicht lehren, all die Gräuel zu tun, die sie im Dienst ihrer Götter treiben, und ihr euch so versündigt an dem Herrn, eurem Gott.

---

**30** | Cf. Otto, Deuteronomium, S. 1265f.; vgl. zum Ganzen auch Crouch, War and Ethics, S. 183f.

Die Bestimmung in Deut 20,10-20 betrifft die Kriegsführung mit den innerhalb *und* außerhalb des Landes weilenden Völkern. Schlägt ein anderes Volk im allgemeinen Kriegsfall das Friedensangebot aus, kommt es zum Kampf und die Männer werden getötet, während Frauen, Kinder und Vieh dem Sieger als Beute verbleiben (V. 13f.). Die außerhalb der eigenen Landesgrenzen lebenden Gruppen werden von der Vernichtungsweihe ausgenommen, d.h. der *herem* bleibt auf die im Gebiet des Landes lebenden Völker beschränkt (V. 16f.). Während der erste Abschnitt gängiges Kriegsrecht beschreibt (V. 10-14), dem die außerhalb des verheißenen Landes lebenden Völker unterworfen sind<sup>31</sup>, geht es im Anschluss um die Volksgruppen, die im Gebiet Israels als dem von Gott verheißenen Land wohnen. Allerdings handelt es sich bei den Namen um historisch nicht zu erhebende Völker, d.h. es liegt eine fiktive Liste von Völkern vor (v. 16f.; vgl. Dtn 7,1), an denen nach dem errungenen Sieg die Vernichtungsweihe vollstreckt werden soll. Auch hier steht wieder die Abgrenzung der eigenen Identität gegenüber dem Fremden und der Anspruch auf das verheißene Land im Zentrum. Indem aber die Anwendung des *herem* auf fiktive und historisch nicht greifbare Volksgruppen zielt, geht es um eine Selbstbeschreibung, d.h. den Anspruch an die Exilgemeinde, die Separierung von fremden Kräften auch in der Diaspora umzusetzen und den Umgang mit den im Land lebenden Volksgruppen zu meiden.<sup>32</sup>

Die drei Textbeispiele sind für Rechtstexte wenig kohärent und verweisen auf unterschiedliche Vorstellungen. Die Vernichtungsweihe *herem* erscheint in allen Belegen eingebunden in eine Rhetorik, die dazu dienen soll, das Volk zu erziehen, die Trennung von den fremden Völkern und deren religiösen Praktiken anzuerkennen und kulturell nachzuvollziehen. Die Sakralisierung des Krieges ist in den Dienst der Gesetzes*paränese* gestellt. Im konformen Vollzug offenbart sich der Gehorsam Israels. Es geht in diesem Narrativ nicht um Werbung für Gewalt, sondern um die eindringliche Ermahnung der Gemeinschaft, Gott Respekt zu zollen und Treue zu zeigen, indem ihm die alleinige Verehrung entgegengebracht wird (vgl. Dtn 6,4-7; s.o. Anm. 22). Die Ermahnung bedient sich dabei historischer Anleihen (vgl. das theologisierte Vasallenformular) wie fiktiver Beschreibungen aus einer mythischen Vorzeit (vgl. die Völkerliste in Deut 7,1 und 20,17), was die reale Umsetzung des Konzepts als angewandtes »Kriegsrecht« hinterfragen lässt. Die Beschreibungen spiegeln vielmehr das

**31** | Zur Theologisierung von Gewalt vgl. W. Dietrich, »Legitime Gewalt?«, S. 298-301.

**32** | Zum Absonderungsparadigma im Sinne einer gewaltfreien Selbstaussgrenzung, die seit der hellenistischen Zeit als Misanthropie gedeutet wird vgl. Assmann, Jan: Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München: Beck 2015, S. 107-110. Im Unterschied zu Christentum und Islam hat das Judentum stets auf missionarische Züge verzichtet, Konversionsbestrebungen sogar verkompliziert.

Vorgehen und die Härte wider, denen auch Israel angesichts seiner verschiedenen Eroberer im 1. Jahrtausend ausgesetzt war<sup>33</sup> (und denen JHWH gegenlenkt: vgl. Dtn 7,17-24). Um die Existenz Israels als ein sehr kleines Volk in der Antike zu gewährleisten, formulieren die oben zitierten Texte Vormachtphantasien, die den wiederholt erfahrenen Landverlust konterkarieren und die traumatisch erlebten politischen Erfahrungen indirekt thematisieren.<sup>34</sup> Wenn im Diskurs der Verheißung und der gewaltsamen Landnahme eine heroische Vergangenheit evoziert wird, geht es letztlich um die Ansprüche für die erhoffte Gegenwart. Doch stehen diese Phantasien nicht für sich: »Wer denn unbedingt von dem Gift der göttlich legitimierten gewaltsamen Landnahme Israels kosten will – und solche Leute gibt es in fundamentalistischen Kreisen nicht nur Israels -, der nehme sogleich auch eine angemessene Dosis von dem im Alten Testament reichlich vorhandenen Gegengift des angedrohten und dann eingetretenen Landverlusts zu sich.«<sup>35</sup> Die Erzählungen lassen nämlich keinen Zweifel daran, dass der Landverlust nicht aus dem Agieren der politischen Feinde, sondern letztlich aus Gottes Handeln als Folge der Untreue Israel resultiert. Die Verheißung des Segens im Land (»das gute Leben«) und die Vergeltung an denen, die Gott hassen bzw. seinen Bund kündigen (7,12-15), gehören nämlich zusammen und können auch die eigene Gemeinschaft treffen. Betrachtet man die drei Texte nebeneinander, stellt Dtn 7 als nachexilische Bearbeitung die jüngste der drei Versionen dar, die neben der Unabdingbarkeit des Anspruchs der Weisung (Tora) zudem die Heiligkeit des von Gott erwählten Volkes (V. 6) hervorhebt. Letztere argumentiert im Sinne einer klaren Trennung zwischen

---

**33** | Vgl. dazu Crouch, *War and Ethics*, S. 183: »the deployment of *hērem* in the conquest (accounts) and subsequently in the late seventh century [...] was a consequence of a perceived increase in the threat posed by outsiders to the indigenous order. There can be no doubt that the actual threat of foreign invasion was immeasurably higher in both Israel and Judah than it ever was in imperial Assyria. [...] Furthermore, in describing *hērem* as a creative act of order against chaos, it is significant to note that there is a very high level of inconsistency in the acts of war described by the term: it refers at various points to the execution of men, the execution of all human inhabitants, and the execution of all living creatures«.

**34** | Carr, David: *Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins*, New Haven/London: Oxford Press 2014, S. 127 beschreibt die Exilerfahrung als »Nahtod-Erfahrung« Israels: »The exiled community in Babylon had gone up to the edge of the destruction it had seen Israel undergo [...] and lived.« Der traumatischen Seite wird man sich bewusst, wenn man die erstaunliche Abwesenheit von Texten bedenkt, die auf das Exil überhaupt explizit Bezug nehmen bzw. es reflektieren wie es z.B. das Ezechielbuch, Ps 137 oder Klagelieder 1-4 tun. Angesichts der sonst umfänglichen geschichtsschreibenden Darstellungen bis zum Exil verwundert diese Leerstelle sehr.

**35** | W. Dietrich, »Legitime Gewalt?«, S. 305.

dem Gottesvolk und den anderen Völkern, um Land und Volk in seiner Beziehung zu Gott nicht zu verunreinigen und dem Verlust der postulierten eigenen kulturellen Identität vorzubeugen.<sup>36</sup> Es handelt sich dabei um *ein* theologisches Konzept unter vielen anderen, der deuteronomistischen Schule zugehörig, das die kulturelle Identität des Gottesvolks zu definieren sucht.<sup>37</sup>

#### 4. HERMENEUTISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUM *HERÆM*-KONZEPT

Jan Assmann hat sich den genannten Texten im Zuge von Untersuchungen zum Verhältnis von Monotheismus und Gewalt gewidmet.<sup>38</sup> In seiner ausführlichen Darstellung des Exodusnarrativs<sup>39</sup> beschreibt er die deuteronomistische Vorstellung vom Bann als »zweite mosaische Unterscheidung«, die auf die Unterscheidung (des erwählten) Israel von den Völkern und auf seine Zugehörigkeit zum Gottesbund zielt. Es geht darin um die Selbstaussgrenzung Israels aus dem Völkerverbund angesichts des Anspruchs der Tora (s.o. Dtn 4,5-8; vgl. Num 23,9; Lev 20,24.26). Der daraus resultierende »Monotheismus der Treue« unterscheidet sich von einem universalistisch geprägten Monotheismus darin, dass er Untreue als Abkehr von dem einen Gott zu anderen Göttern versteht und somit die Existenz anderer Götter, die zu dem *Einen* in Konkurrenz treten können, als Möglichkeit voraussetzt (Polytheismus). Die Völker, die im Lande Israel leben (»Kanaanäer«), drohen wegen ihrer Andersartigkeit Israel vom JHWH gemäßen Leben, wie es der Tora entspricht, wegzuführen, d.h. den Bund zu brechen. Unter diesen Umständen wird die gewaltvolle Sprache des *heræm*-Narrativs verständlich: In den Vernichtungskriegen geht es nicht um Imperialismus, die Übernahme von Ressourcen, Versklavung etc. Es geht um Separierung bis hin zur Vernichtung der JHWH-Abtrünnigen oder -Hasser, die die Existenz als Gottesvolk gefährden. Die Gefahren eines solchen Den-

**36** | R. Schmitt, Heiliger Krieg, S. 73-76.

**37** | Römer, Thomas: Art. »Deuteronomismus«, in: Stefan Alkier/Michaela Bauks/Klaus Koenen (Hg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2013, online: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16353/> vom 7.8.2018.

**38** | Vgl. Assmann, Jan: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München/Wien: Hanser 2000, S. 262ff. S. außerdem Ders., Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieinige Gott (= *Questiones disputatae*, Band 216), Freiburg: Herder 2005, S. 18-38, bes. S. 21, 28-30.

**39** | J. Assmann, Exodus, S. 108 – als erste mosaische Unterscheidung nennt er Knechtschaft und Freiheit als Grundthema der Tora (Exodus); vgl. Ders., *Autour de l'Exode. Monothéisme, différence et violence*, *Revue de l'histoire des religions* 1 (2014), S. 5-26.

kens sind erst gebannt, wenn die unterschiedlichen Theologien als kulturell gebundene Denk- und Offenbarungsformen ein und desselben Gottes akzeptiert werden.<sup>40</sup> Dann dient der »Monotheismus der Treue« nämlich nicht mehr als ein Programm für die Ausmerzungen der Andersgläubigen, sondern als ein Regelwerk innerhalb der Gemeinschaft.

Sichtbar sind auch Konflikte, die um die Autorität der »Heiligen Schrift(en)« ranken, welche die beschriebenen Narrative und rhetorischen Strategien als verbindlich dokumentieren, an die nachfolgenden Generationen überliefern und zur Grundlage der gegenwärtigen Identitätsstiftung erklären.<sup>41</sup> Heinrich Heine charakterisierte die jüdische Heilige Schrift sehr passend als ein Kulturgut, das die Juden »aus dem großen Brand des zweiten Tempels gerettet und es im Exile gleichsam wie ein portatives Vaterland mit sich herumschleppten das ganze Mittelalter hindurch, sie hielten diesen Schatz sorgsam verborgen in ihrem Ghetto, wo die deutschen Gelehrten, Vorgänger und Beginner der Reformation, hinschlichen, um Hebräisch zu lernen, um den Schlüssel zu der Truhe zu gewinnen, welche den Schatz barg.«<sup>42</sup> Allerdings wurden die Texte in ihrer Fiktionalität immer wieder missverstanden und insbesondere von christlichen Eroberern, Invasoren und Kolonisatoren politisch vereinnahmt.<sup>43</sup> Jan Assmann betont, dass die Politik der Gewalt, wie sie sich in der Gegenüberstellung von Freund und Feind findet, zwar der biblischen Semantik entstammt, im Laufe der Religionsgeschichte es

»aber niemals die Juden, sondern ausschließlich die Christen und die Muslime gewesen sind, die diese Gewalt in die Tat umgesetzt haben. [...] Einzig die Juden haben es verstanden, diese Texte in der Auslegungsgeschichte so zu humanisieren, daß sie keinen

---

**40** | Ich denke hier z.B. an die Ringparabel von Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan der Weise* (1779), die ursprünglich aus Boccaccios *Decamerone* (ca. 1350) entstammt und von Lessing im Sinne einer Humanitätsreligion entfaltet wird, die Religion und Aufklärung in ein Wechselverhältnis setzt; vgl. dazu Kaiser, Gerhard: »Aufklärung und Christentum in Lessings ›Nathan der Weise‹. Autonomie der Literatur seit der Aufklärung«, in: Alfred Bodenheimer/Georg Pfeleiderer/Bettina von Jagow (Hg.), *Literatur im Religionswandel der Moderne. Studien zur christlichen und jüdischen Religionsgeschichte*, Zürich: Theologischer Verlag 2009, S. 27-52, bes. 30f.

**41** | M. Bauks, *Theologie*, S. 313ff.

**42** | Heine, Heinrich: *Geständnisse* (1854), in: Ders., *Sämtliche Werke, Tempel Klassiker*, Bd. 5, Leipzig o.J., S. 316.

**43** | Vgl. dazu ausführlich R. Schmitt, *Heiliger Krieg*, und J. Assmann, *Exodus*, S. 115f, 277ff. zur dritten mosaischen Unterscheidung in Freund und Feind, die in den deuteronomistischen Texten angelegt apologetisches Denken und Tun und darin Radikalisierung im Sinne eines Monotheismus der Gewalt nach sich zieht.

Schaden anrichteten. Sie haben die Unterscheidung von Freund und Feind verinnerlicht. [...] Abtrünnig werden, vom Gottesbund abfallen konnte nur ein Israelit. [...] Das Judentum war immer nur an dem Heiden im eigenen Herzen interessiert, nicht an den Heiden ringsherum in der politischen Außenwelt.«<sup>44</sup>

Verinnerlichung bedeutet Abstrahierung. Erst die konkrete Umsetzung der Verbindlichkeitsrhetorik impliziert Missbrauch<sup>45</sup>, wobei die Separierung religiöser Gruppen und die Sakralisierung Heiliger Schriften sich parallel zueinander entwickeln und dabei normative Aufwertung erfahren. In diesem Fall wird die beziehungsstiftende Verbindlichkeitsrhetorik (*obligatio*) ersetzt durch die kanonische Verbindlichkeit mit dem Ziel, anhand eines Regelsystems (*regulae* = Tora) Normativität in der Lebensführung (*constantia*) zu schaffen.<sup>46</sup> Allerdings weist die Tora mitsamt ihrer Dubletten und Widersprüche bereits in ihrer Komposition darauf hin, dass diese »Regeln« in ihrer polymorphen Überlieferungsform gar nicht anwendbar sind. Wie zu Beginn des Artikels bereits gesagt: Die Tora selbst beinhaltet Diskussionen über (traditionell überlieferte) Regeln (vgl. Dtn 7; 13; 20) und ist kein juristisch verstandenes Regelwerk.<sup>47</sup> Der Wandel im Verständnis der Verbindlichkeit zeigt sich religionsgeschichtlich am Beispiel der im frühen Mittelalter aufkommenden Glaubenskriege, die bis in unsere Gegenwart unter Rückverweis auf heilige Schriften geführt werden. Deshalb ist es für die Bibel- und Koranexegese unumgänglich, auch die heute als schwierig und politisch unkorrekt erscheinenden Texte nicht zu verstecken oder gar zu negieren, sondern sie als Literatur in ihrer historischen Dimension zu analysieren und religionsgeschichtlich einzuordnen, um jeder Form von gegenwärtigem Fundamentalismus vorzubeugen. Die hermeneutische Herausforderung erklärt Paul Ricœur durch das Gebot der Säkularisierung. Analysiert man die genannten Texte in dem dialektischen Spannungsverhältnis von *Ideologie* und *Utopie*, wird ihr Bedeutungsgehalt für die gesellschaftliche

44 | J. Assmann, Herrschaft und Heil, S. 263.

45 | J. Assmann, *Autour de l'Exode*, S. 21: »Alors que les faits de violence rapportés par l'Écriture doivent être considérés comme des pures fictions littéraires, des faits de violence réels sont désormais commis au nom de ces passages textuels«.

46 | Zu den Funktionen literarischer Kanones vgl. Winko, Simone: Art. »Kanon«, in: Oda Wischmeyer (Hg.) *Lexikon der Bibelhermeneutik*, Berlin: de Gruyter 2009, S. 316f. Zur Hermeneutik Heiliger Schriften vgl. auch M. Bauks, *Theologie*, S. 322ff.

47 | Das erklärt auch, warum im Judentum die Tora zwar den wichtigsten Teil der Heiligen Schrift bildet, aber der kontinuierlichen Auslegung bedarf, so dass Mischna und Talmud eine ebenbürtige Bedeutung zukommt; vgl. Martini, Annett/Talabardon, Susanne: Art. »Jüdische Bibelauslegung«, in: Stefan Alkier/Michaela Bauks/Klaus Koenen (Hg.), *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012, online: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15261/> vom 08.08.2018.

bzw. soziale Identität verständlich. Während Ideologie der Verschleierung, der Rechtfertigung wie aber auch der sozialen Integration dient, eröffnet Utopie im Sinne eines »nulle part« den Ausdruck von neuen Möglichkeiten, die Anfechtung der Machtverhältnisse oder die Flucht vor der politischen und gesellschaftlichen Realität.<sup>48</sup> Wie Ideologie unverzichtbar ist, um soziale Ordnung zu definieren, innerhalb derer der soziale Zusammenhalt (hebr. *šedaqah* »Gemeinschaftstreue«) gewährleistet ist, so bedarf es der Utopie als eines strukturellen Hinterfragens der vorherrschenden Konzepte, um eine Neubewertung und zukunftsbezogene Veränderung im Imaginären zu ermöglichen. Allein die Spannung der beiden Pole bewirkt, dass es nicht zu einer ideologischen Verfestigung kommt, sondern im utopischen Suchen das Überlieferte als symbolisches System lebendig bleibt.<sup>49</sup> Die Diktion des Heiligen Kriegs behandelt er im Kontext der »Symbolik des Bösen« als ein der Königsideologie und der Kosmologie entspringendes Konzept.<sup>50</sup>

»Wenn auch diese Theologie des Krieges von den Assyro-Babyloniern offenbar nicht systematisch entfaltet wurde, kann man umgekehrt sagen, daß sich auf diesen ersten mythologischen »Typ« des Bösen jede konsequente Theologie des heiligen Krieges gründet; nach dieser Theologie ist der Feind böse, der Krieg ist seine Züchtigung, und böse Menschen gibt es, weil es zuerst das Böse gibt und dann die Ordnung; letztlich ist das Böse kein Unfall, der eine frühere Ordnung verstört; es gehört konstitutionell zur Gründung der Ordnung. Es ist sogar zweimal originär: einmal in der Rolle des Feindes, den die Mächte des Chaos, obgleich sie am Ursprung der Welt zerschlagen wurden, immer wieder inkarniert haben, ein zweites Mal in der Figur des Königs, der gesandt ist, »die Bösen und das Böse zu vernichten«, und zwar durch dieselbe zweigesichtige Macht der Verwüstung und der Klugheit, die einst die Ordnung [nämlich zu Beginn der Welt] errichtet hat.«

Biblische Texte enthalten dieses Denken in einer abgeschwächten Form, was der wohl auch den historischen Umständen geschuldeten Kritik bzw. Neubewertung des Königtums entspricht, die dazu geführt hat, das Königtum auf Gott allein zu übertragen (s. z.B. Ps 93). Was dem irdischen König nicht gelingt (Frieden für Israel zu schaffen), wird theologisiert; ein Motiv, das sich im Neu-

**48** | Ricœur, Paul: »L'idéologie et l'utopie. Deux expressions de l'imaginaire social«, in: *Autres Temps* 2 (1984), 53-64; cf. »L'herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie«, in: *Archivo di filosofia* 46 (1976), S. 49-68 sowie Ders., *L'idéologie et l'utopie*, Paris: Seuil 1997, im Rekurs auf Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1927).

**49** | Ricœur spricht in diesem Kontext von der Hermeneutik der Offenbarung, vgl. Ders., »Hermeneutik der Idee der Offenbarung«, in: Ders., *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, München: Alber 2008, 41-83.

**50** | Ricœur, Paul: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld*, Bd. 2, 2. Aufl., München: Alber 2009, S. 224f. (Zitat).

en Testament im Motiv des Anbruchs der Gottesherrschaft in Jesus Christus in eschatologischer Form fortsetzt. Zugleich tritt an die Stelle der Kosmologie die Anthropologie und damit die Verantwortung des einzelnen Menschen im Gegenüber zu Gott.<sup>51</sup>

Das *heræm*-Narrativ ist im Spannungsfeld von Ideologie und Utopie zu verorten. Als königsideologisches Motiv zielt es auf konkrete Bestandssicherung vor dem Hintergrund der Freund-Feind-Ideologie. Diese wird in den Deuteronomium-Texten aber nicht auf äußere, sondern vor allem auf innere »Feinde« – und darin auf jeden Einzelnen – angewendet. Eine Glaubens- bzw. Lesegemeinschaft, die am Säkularisierungsprozess der Moderne partizipiert, ergänzt die ideologische Ausrichtung um die fruchtbare Spannung mit der Utopie.<sup>52</sup> Die religiösen Narrative wie z.B. das oben gezeichnete historisch geprägte, aber von den Deuteronomisten auf Gott übertragene Herrschaftsmodell ist ein utopisches Beispiel der Entgrenzung. Wie der Auszug aus Ägypten, *das* Urereignis Israels, an das sich Bund und Erwählung anschließen, die positiven Züge einer identitätsstiftenden Ideologie trägt (»Befreiung«)<sup>53</sup>, so will die Verbindlichkeitsrhetorik von Dtn 7, 13, 20 an die Notwendigkeit der Treue zu dem Gottesbund erinnern, um dauerhaft an der Befreiungserfahrung zu partizipieren. Die beiden Pole befruchten die in Narrationen vermittelte Identität des (religiösen) Individuums wie der Gemeinschaft, indem sie an vergangene Erfahrungen der Hoffnung anschließen und für die Zukunft neue Wege der Hoffnung zu erschließen helfen.

---

**51** | Ricœur beschreibt diesen Transformationsprozess aus der christlichen Perspektive als Übergang vom geschichtsimmanenten Messias (kommenden König; vgl. Jes 7,14) zum transzendenten und himmlischen Menschensohn bzw. Christus (vgl. Mt 1,23; Christus ist die griechische Übersetzung von Messias »Gesalbter«). An die Stelle eines kosmischen Kampfes der Urzeit tritt das Eintreten Gottes für Israel, d.h. »nicht mehr das Schöpfungsdrama, sondern die Geschichte wird Brennpunkt des Symbolismus. Damit hört der Feind auf, das Urchaos darzustellen; er wird gewissermaßen auf das rein Historische reduziert.« (P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, S. 233).

**52** | Ricœur, »L'herméneutique de la sécularisation«, S. 50, 60.

**53** | Ebd., S. 66f.