

## MONOTHEISMUS UND INTOLERANZ

Jan Assmann

Woher kommt die polarisierende Kraft, die den monotheistischen Religionen, und nur ihnen, eigen ist, die Welt zu spalten in *Jews and Gentiles*, *Christen und Heiden*, *Muslims und Ungläubige*, und dann auch nach innen, zwischen Juden und Samaritanern, Ostkirche und Westkirche, Katholiken und Protestanten, Sunniten und Schiiten usw. Unterscheidungen, die oft in Intoleranz, in Verfolgung und Gewalt übergangen, nicht im rabbinischen Judentum, aber im Christentum und Islam? Das Problem ist aktuell, weil wir mit dem religiösen Antagonismus und seinen gewaltsamen Äußerungen bis heute konfrontiert werden, aber die Frage nach dem woher gilt den Ursprüngen und damit der hebräischen Bibel, auf der alle drei *abrahamitischen* Religionen, vor allem aber Judentum und Christentum, basieren. Die Bibel, das wird niemand bestreiten, ist ja voller Szenen religiöser Gewalt, angefangen von den 3000 Mann, die Moses nach dem Tanz ums Goldene Kalb umbringen ließ, über Zimri, den Pinchas mit seiner midianitischen Geliebten nach dem Fest für Ba'al Pe'or im Liebesakt ermordete, die 400 Ba'alspriester, die Elias umbringen ließ, den Amalekiterkönig Agag, den Samuel in Stücke haute, bis zur Josianischen Kultreform und ihren Opfern und bis zur Scheidung der Mischen unter Ezra und Nehemiah. Auch wenn es sich bei den meisten, wenn nicht allen dieser Szenen nicht um historische, sondern um literarische Tatsachen handelt, muss man sich doch fragen: Wo kommt diese Gewalt her und was hat sie zu bedeuten?

In meinen Büchern *Moses der Ägypter* und *Der Preis des Monotheismus* habe ich diese polarisierende Kraft auf ein Prinzip zurückgeführt, dass ich die ‚mosaische Unterscheidung‘ genannt habe. Der Monotheismus, das war die These, habe erstmals die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in den Raum der Religion eingeführt.<sup>1</sup> Erst jetzt wurde es denkbar, zwischen wahrer Religion und falschen

1 Vgl. Jan Assmann: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge 1997. Deutsche Übersetzung: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München 1998. Erweiterte Übersetzung: Frankfurt/Main 2000. Ders.: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München 2003. Vgl. auch: Ders.: *Der Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Wiener Vorlesungen. Wien 2006. Sowie Ders.: „Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an ‚Moses der Ägypter‘“ und „Monotheismus der Treue. Korrekturen am Konzept der ‚mosaischen Unterscheidung‘ im Hinblick auf die Beiträge von Marcia Pally und Micha Brumlik“, in: Rolf Schieder (Hg.): *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan*

Religionen, wahren Gott und falschen Göttern zu unterscheiden und damit auch, von falschen Religionen zur wahren zu konvertieren oder umgekehrt von der wahren zu falschen Religionen abzufallen. Der Begriff der *mosaischen Unterscheidung* hat in theologischen Kreisen Empörung ausgelöst und mir geradezu den Vorwurf des Antisemitismus eingetragen.<sup>2</sup> Die wichtigsten Einwände lassen sich in zwei Argumenten zusammenfassen. Erstens: Moses – wie immer wir ihn verstehen wollen, als historische oder literarische Figur – ging es nicht um Wahrheit, sondern um Befreiung. Die Unterscheidung, die dem Mythos vom Auszug aus Ägypten zugrunde liegt, betrifft den Gegensatz von Knechtschaft und Freiheit, aber nicht von Wahrheit und Unwahrheit. Damit entfällt, das ist das zweite Argument, auch der Vorwurf der Intoleranz. Intoleranz gehört zu Wahrheit, aber nicht zu Freiheit. Vor allem aber ist der Vorwurf zurückzuweisen, dass der monotheistische Gedanke mit Gewalt verbunden sei. Im Gegenteil hat er die Welt friedlicher gemacht, indem er dem polytheistischen Kampf zwischen den Göttern und seiner Widerspiegelung in irdischen Kriegen ein Ende bereitet habe. Was sollte auch Wahrheit mit Gewalt zu tun haben? Der Ausübung von Gewalt liegt die Unterscheidung von Freund und Feind zugrunde, aber nicht die zwischen wahr und falsch.

Diese Einwände sind berechtigt und laden dazu ein, die Frage der Unterscheidung und der Gewalt noch einmal gründlich zu überdenken. In der Tat passen die Begriffe *Moses*, *mosaisch* und *Unterscheidung von wahr und falsch* nicht zusammen. Der Name Moses ist mit dem Exodus-Mythos verbunden, dem Mythos von Auszug, Offenbarung, Erwählung, Gottesbund und Gelobtem Land. Hier geht es nicht um Wahrheit, sondern um einige fundamentale Unterscheidungen, die in den beiden Teilen des Buches *Exodus*, den Erzählungen vom Auszug aus Ägypten und vom Bundesschluss am Sinai entfaltet werden. Die Unterscheidung, die dem ersten Teil zugrunde liegt, ist eindeutig die zwischen Knechtschaft und Freiheit. Im zweiten Teil dagegen geht es um Bindung, und die Klammer, die diese beiden Teile verbindet, liegt in dem Gedanken, dass diese Bindung Freiheit bedeutet. Das Gesetz, auf das sich die Befreiten verpflichten, macht sie frei von menschlicher Unterdrückung.<sup>3</sup>

Damit kommen zwei neue Unterscheidungen ins Spiel, die beide nichts mit *wahr* und *falsch* zu tun haben. Die erste unterscheidet zwischen Außen und Innen, Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit zum Bund, Exo- und Endosphäre. Diese Unterscheidung ergibt sich aus den Gedanken des Bundes und der Erwählung. Gott schließt diesen Bund nicht mit der Welt und der Menschheit, sondern mit den Kindern Israel, die er sich als sein Volk aus Ägypten herausgeholt hat. Durch

Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen. Berlin 2014, S. 36–55 und 249–266.

2 Vgl. Richard Wolin: „Biblical Blame Shift. Is the Egyptologist Jan Assmann fueling Anti-Semitism?“, in: *The Chronicle of Higher Education*. 15 April 2013. URL: <http://chronicle.com/article/Biblical-Blame-Shift/138457/> (letzter Zugriff: 07.10.2015).

3 Vgl. dazu Jan Assmann: *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*. München 2015.

Bund und Erwählung scheidet sich die Welt in Israel und die Völker. Diese Unterscheidung, das muss ausdrücklich betont werden, hat nichts mit Polarisierung, Intoleranz und Gewalt und vor allem nichts mit der Unterscheidung von Freund und Feind zu tun. Gott kümmert sich auch um die anderen Völker, mit Israel aber hat er etwas Besonderes vor. Innerhalb des Bundes aber, in der Endosphäre, gilt eine andere Unterscheidung, und das ist nun in der Tat ganz explizit die Unterscheidung zwischen Freund und Feind. Sie bildet die Begründung des Fremdgötter- und Bilderverbots, steht also an zentraler und prominenter Stelle:

Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld (Dtn 5,9–10, Ex 20,5–6, vgl. Ex 34,7).

Was Gott von seinem Volk verlangt, ist Treue, unbedingte, absolute Treue, die sich im Einhalten seiner Gebote und Verbote bewährt. Treu oder untreu kann man nur sein, wo es Alternativen gibt. Dem Schöpfer kann man nicht untreu sein, denn aus der Bindung der Geschöpflichkeit kommt man nicht heraus. Dem Befreier aber kann man untreu werden, indem man zurückgeht in die ägyptische Knechtschaft, zu anderen Göttern überläuft oder die Gesetze bricht. Die Gesetze sind nicht wahr oder falsch, sondern bindend und verpflichtend. Daher ist im Rahmen des Exodus-Mythos von Gott nie als dem Schöpfer von Himmel und Erde, sondern immer nur als dem Befreier, „der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat“ die Rede. Das ist der Gott, der zwischen Freund und Feind unterscheidet und dem einen seine Huld, dem anderen seinen Zorn zuwendet. Zorn und Furcht gehören zu diesem Bund genauso wie Liebe und Huld, auch wenn die Liebe den Zorn vielhundertfach überwiegt. In dem Gedanken des Bundes und der Treue liegt das Spezifische des biblischen Monotheismus. Damit ist eine vollkommen neue Form von Religion, von Bindung und Zugehörigkeit gefunden worden.

Im Exodus-Mythos hat diese neue Religion, die auf dem Begriff der Treue, basiert, ihren verbindlichen Ausdruck gefunden. Der Prophet Hosea, der im 8. Jh. zur Zeit des Untergangs des Nordreichs durch die Assyrer wirkte und bei dem der Exodus-Mythos zum ersten Mal greifbar wird, hat sie in den Bildern von Sohnschaft, Brautschaft und Ehe beschrieben und die Anbetung anderer Götter als Ehebruch und Hurerei gebrandmarkt.<sup>4</sup> Das Deuteronomium, dessen Urfassung ca. 100 Jahre später entstand, hat sie nach dem Modell assyrischer Vasallenverträge und Loyalitätsvereidigungen ausgestaltet, indem es das Prinzip der Loyalität, zu

4 Vgl. Peggy L. Day: „Yahweh's Broken Marriages as Metaphoric Vehicle in the Hebrew Bible Prophets“, in: Martti Nissinen und Risto Uro (Hg.): Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity. Winona Lake 2008, 219–241. Vgl. auch Ruben Zimmermann: Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditions- und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt. Tübingen 2001, S. 104–112 (Hosea), S. 112–117 (Jeremia), S. 117–137 (Ez, Dtjes, Trjes).

der sich die Vasallen und Untertanen in Bezug auf den Großkönig verpflichten, auf die Beziehung von Gott und Bundesvolk umdeutete.<sup>5</sup> Die Unterscheidungen zwischen Treue und Abtrünnigkeit sowie Freund und Feind stammen aus dieser politischen Herkunft des Modells, das aber in der Umdeutung (oder „Umbuchung“<sup>6</sup>) auf die Gottesbeziehung drei maßgebliche Veränderungen erfährt: Erstens wird die Bindung, um die es hier geht, durch den Exodus-Mythos unauflöslich mit dem Begriff der Befreiung verkoppelt: Man versteht den Sinn der Gesetze nur, wenn man sich an die ägyptische Versklavung erinnert; zweitens wird der Gottesbund dem Volk nicht in der Form des Vasallenvertrages aufoktroziert, sondern freiwillig eingegangen und auch immer wieder freiwillig erneuert; darauf wird großer Wert gelegt. Drittens spielt hier der Aspekt von Gnade, Güte, Langmut und Erbarmen eine ganz andere Rolle als in dem politischen Vorbild. Immerhin stammt die Unterscheidung von Freund und Feind ganz offensichtlich aus dieser Quelle, und damit auch das Problem von Intoleranz und Gewalt.

Im Buch Genesis ist weder von Freund und Feind, noch von Zorn und Eifersucht Gottes die Rede, obwohl es auch hier oft genug um strafende Gewalt geht, angefangen von der Vertreibung aus dem Paradies über die Sintflut und die Verwirrung der Sprachen bis zur Zerstörung von Sodom und Gomorrha; aber nie entbrennt bei diesen gewaltsamen Interventionen Gottes Zorn.<sup>7</sup> Das setzt sich auch im Buch Exodus so fort. Hinter den zehn Plagen, mit denen Gott Ägypten schlägt, steht kein flammender Zorn, sondern der Wunsch, Zeichen zu setzen und seine Macht zu erweisen. Zorn und Eifersucht gehören erst in die Semantik des Bundes, der am Sinai geschlossen wird, und die Erzählung vom Goldenen Kalb hat die Funktion, das deutlich zu machen. Das hat schon Laktanz so gesehen, wenn er in seiner Schrift *De ira Dei* den Zorn Gottes mit seinem *imperium*, also seiner Rolle als Bundesherr, und nicht mit seinem transzendenten Wesen in Verbindung bringt.<sup>8</sup> Zu diesem Imperium gehört die Unterscheidung von Freund und Feind. Sie gehört zu einem Gott, der nicht nur, wie viele andere Götter auch, Re in Ägypten, Schamasch in Babylonien, Zeus in Griechenland, Mithras in Persien, Varuna in Indien, der Ba'al b'êrît in Kanaan usw. über die Einhaltung der Verträge und Gesetze wacht, sondern der – und das ist das umstürzend Neue dieser Religion – diese Gesetze und Verträge selbst erlässt. Das ist der Befreier aus ägyptischer

5 Vgl. Eckart Otto: Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien. Berlin u.a. 1999. Hans Ulrich Steymans: Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. Freiburg, Göttingen 1995.

6 Vgl. zu diesem Begriff Jan Assmann: Herrschaft und Heil. Politische Theologie zwischen Altägypten, Israel und Europa. München 2000.

7 Diese wichtige Beobachtung machte Claus Westermann: „Boten des Zorns. Der Begriff des Zornes Gottes in der Prophetie“, in: Jörg Jeremias und Lothar Perlt (Hg.): Die Botschaft und die Boten. Neukirchen-Vluyn 1981, S. 147–156.

8 Vgl. Lucius Caelius Firmianus Lactantius: Vom Zorne Gottes. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert v. Heinrich Kraft und Antonie Wlosok. Darmstadt 1957, hier: 11.15.

Knechtschaft, von dem der Exodus erzählt. Der Gott der Genesis dagegen ist der Schöpfer von Himmel und Erde.

Allerdings dürfen wir uns nicht vorstellen, dass der Monotheismus der Treue die Religion Israels im 8. bis 6. Jh. gewesen war. Er war die Sache einer oppositionellen Minderheit, vor allem der Propheten, deren Botschaft auf den massiven Widerstand des Hofes und wohl auch des breiten Volkes traf. „Sie warfen dein Gesetz hinter sich und töteten deine Propheten, die sie vermahnten“ (Neh 9,26, vgl. „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigest, die zu dir gesandt werden“, Luk 13,34).<sup>9</sup> Erst im Exil, als das prophezeite Unheil eingetroffen war, setzte sich diese Richtung stärker durch.

Bevor die Priesterschrift gegen Ende des 6. Jh. die Bücher Genesis und Exodus zusammengespant hat, und spätere Redaktoren sie dann mit dem Deuteronomium verbunden und zum 5-Bücher-Kanon der Torah ausgebaut haben, haben sie als alternative Ursprungsmythen Israels ein literarisches Eigenleben geführt.<sup>10</sup> Beide Mythen leiten den Ursprung Israels von anderswo her. Der Erzväter-Mythos der Genesis lässt Gott den Abra(ha)m aus Mesopotamien nach Kanaan rufen, um mit ihm einen Bund zu schließen und ihm und seinen unzähligen Nachkommen in ferner Zeit dieses Land als Eigentum zu verheißen, im Exodus-Mythos ruft Gott, wie es Hosea ausdrückt, aus Ägypten seinen Sohn – die zum Volk angewachsenen Kinder Israel – und schließt mit ihm am Sinai durch Moses seinen Bund. Beim Abraham-Bund geht es nur um Abstammung und das Zeichen der Beschneidung als Kriterien der Zugehörigkeit; von Treue ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede, sondern nur von Vertrauen (*emunah*, der Begriff, der dann im christlichen Kontext *Glaube* heißt), von Vertrauen nämlich in die Verheißung. Beim Moses-Bund dagegen bildet das Korpus der Gebote und Verbote das Kriterium der Zugehörigkeit, und Treue wird der zentrale Begriff. Im Horizont der Genesis und des Erzväter-Mythos ist von anderen Göttern nicht die Rede. Im Gegenteil: Der kanaänische König Melchisedek von Salem stellt explizit fest, dass sein Gott und Abrahams Gott identisch sind, der Schöpfer von Himmel und Erde (Gen 14,18–20). Die anderen Götter und das Verbot, sie anzubeten, bilden demgegenüber die Grundlage des Moses-Bundes.

Die Priesterschrift hat diese beiden Ursprungsmythen zu einem umfassenden Geschichtswerk vereinigt, indem es den Erzväter-Mythos als Vorgeschichte vor den Exodus-Mythos stellte und beide durch die Josephserzählung miteinander verkoppelte. Nach dem Vorbild der babylonischen und ägyptischen Königslisten wurde diese doppelte Herkunftsgeschichte um die Urgeschichte ergänzt und bis auf die Weltentstehung zurückgeführt. Gemeinsam ist diesen beiden Herkunftssa-

9 Vgl. Odil Hannes Steck: Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum. Neukirchen-Vluyn 1967.

10 Vgl. hierzu Konrad Schmid: Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 1999.

gen die Betonung der fremden Herkunft, der Allochthonie. Dadurch definiert sich Israel als fremd im Lande Kanaan und grenzt sich scharf ab gegen die übrigen Bewohner des Landes. Der Erzväter-Mythos schildert dieses Gast- oder Fremdlingsverhältnis jedoch als freundlich, Land wird nicht erobert, sondern gekauft, mit den Ureinwohnern werden Verträge geschlossen und auf der Grundlage gegenseitiger Toleranz wird friedlich zusammengelebt. Der Exodus-Mythos aber bestimmt das Verhältnis von Einwanderern und Ureinwohnern im Sinne eines heiligen Krieges. Hier dürfen keine Verträge geschlossen und keine Menschen verschont werden. Gegenüber den Kanaanäern gelten nur Vernichtung und Vertreibung, denn diese Völker könnten die Israeliten zu ihren Bräuchen verführen, die Gott verhasst sind. So wie der Erzväter-Mythos im Zeichen der Toleranz und Verständigung, steht der Exodus-Mythos im Zeichen religiöser Abscheu und Verfolgung. Zunächst wird Ägypten, aus dem die Befreiten ausziehen, in den schwärzesten Farben der Unterdrückung geschildert, die auch vor geradezu genozidalen Maßnahmen nicht zurückschreckt, und dann wird dem Gottesvolk eingeschärft, die in Kanaan siedelnden Völker mit unnachgiebiger Härte zu vertreiben und zu vernichten. Nachdem sie in Ägypten Opfer waren, wird ihnen mit dem Gottesbund die heilige Pflicht auferlegt, in Kanaan zu Tätern zu werden.

Beiden Ursprungserzählungen aber, dem friedlichen und inklusivistischen Erzväter-Mythos und dem aggressiven und exklusivistischen Exodus-Mythos ist das Motiv der Allochthonie, der Herkunft aus einem anderen Land gemeinsam. Der Sinn dieses Motivs ist der Gedanke der Absonderung oder, um es mit der stärksten und prägnantesten Bedeutung von Absonderung zu sagen, der Heiligung. Das ist die eigentliche Bedeutung der Unterscheidung, die mit Bund und Erwählung getroffen wird, und sie gehört zu beiden Mythen, dem Erzväter- und dem Exodus-Mythos. Mit dem Akt der Erwählung und des Bundesschlusses sind die Partner – im Buch Genesis ein Einzelner mit seiner Familie und seinen Nachkommen, im Buch Exodus ein ganzes Volk – vom Rest der Menschheit und vor allem von den Mitbewohnern des Gelobten Landes abgesondert. Gott beruft die Kinder Israels in den Bund mit den Worten: „Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein. Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.“ (Ex 19,5–6). Durch den Bund wird Israel zu einem „Volk, das sich abseits hält und sich nicht zu den Völkern rechnet“ (Num 23,9).

Das ist die eigentliche ‚mosaische Unterscheidung‘, und sie hat nichts zu tun mit der Unterscheidung von wahrer und falscher Religion, wahren Gott und falschen Göttern. Ebenso wenig hat sie zu tun mit der Unterscheidung von Freund und Feind. Wenn wir eingangs fragten, wo die polarisierende Kraft der monotheistischen Religionen herkommt, die sich von den anderen als Heiden, Ungläubige, Götzendiener, Polytheisten usw. absetzen, dann müssen wir hier betonen, dass diese antagonistische Energie nicht aus der mosaischen Unterscheidung von Israel und den Völkern herrührt. Die Unterscheidung von Freund und Feind, wie sie das erste – oder das erste und zweite – Gebot trifft, gilt nur *innerhalb* des Bundes. Die Anderen sind keine Feinde. Mit einer Ausnahme: und das sind die sieben Völker, die im Gelobten Lande siedeln. Für diese gilt die Semantik des heiligen Krieges,

bei der die nur innerhalb des Bundes geltende Unterscheidung von Freund und Feind auf die Außenbeziehung zwischen dem Bundesvolk und seinen Nachbarvölkern übertragen wird. Die diesbezüglichen Vorschriften sind eindeutig. Im Buch Deuteronomium heißt es:

Wenn der Herr, dein Gott, dich in das Land geführt hat, in das du jetzt hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, wenn er dir viele Völker aus dem Weg räumt – Hetiter, Girgaschiter und Amoriter, Kanaaniter und Perisiter, Hiwiter und Jebusiter, sieben Völker, die zahlreicher und mächtiger sind als du –, wenn der Herr, dein Gott, sie dir ausliefert und du sie schlägst, dann sollst du sie der Vernichtung weihen. Du sollst keinen Vertrag mit ihnen schließen, sie nicht verschonen und dich nicht mit ihnen verschwägern. Deine Tochter gib nicht seinem Sohn, und nimm seine Tochter nicht für deinen Sohn! Wenn er deinen Sohn verleitet, mir nicht mehr nachzufolgen, und sie dann anderen Göttern dienen, wird der Zorn des Herrn gegen euch entbrennen und wird dich unverzüglich vernichten. So sollt ihr gegen sie vorgehen: Ihr sollt ihre Altäre niederreißen, ihre Steinmale zerschlagen, ihre Kultpfähle umhauen und ihre Götterbilder im Feuer verbrennen. Denn du bist ein Volk, das dem Herrn, deinem Gott, heilig ist. Dich hat der Herr, dein Gott, ausgewählt, damit du unter allen Völkern, die auf der Erde leben, das Volk wirst, das ihm persönlich gehört (Dt 7,1–6).

Die Semantik des Heiligen Krieges ist nichts spezifisch Biblisches.<sup>11</sup> In der Inschrift der Stele des Königs Mesha von Moab aus der Mitte des 9. Jh.<sup>12</sup> begegnet dieselbe Begrifflichkeit. Der Heilige Krieg ist ein Vernichtungskrieg, bei dem keine Beute gemacht werden darf, sondern die gesamte Kriegsbeute dem Gott zum Opfer geweiht wird, in dessen Auftrag der Krieg geführt und auf dessen Unterstützung alles gesetzt wird. Es handelt sich hier um eine okkasionelle Monolatrie, die sicher bei der Herausbildung des biblischen Monotheismus der Treue eine wichtige Rolle gespielt hat. Im 20. Kapitel des Deuteronomium wird festgelegt, dass gegen weit entfernte Völker und Städte ein normaler Krieg geführt werden darf, bei dem man Beute nehmen kann, gegen die Völker und Städte der Kanaanäer aber muss ein heiliger Krieg geführt werden.

Die drei Unterscheidungen, die im Exodus-Mythos mit den Mitteln der Erzählung getroffen werden und daher mit gewissem Recht als „mosaisch“ bezeichnet werden können, sind also 1. die zwischen Knechtschaft und Freiheit, 2. Bund und Außenwelt bzw. Israel und den Völkern, und 3. Gottesfreunden und Gottesfeinden. Sie charakterisieren die Exodus-Religion als einen Monotheismus der Treue. Von diesen drei ‚mosaischen‘ Unterscheidungen ist es die dritte, die zwischen Freunden und Feinden Gottes, die man am ehesten mit unserer Frage nach der

11 Vgl. Sa-Moon Kang: *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*. Berlin u.a. 1989. Thomas v. d. Way: *Göttergericht und ‚heiliger Krieg‘ im Alten Ägypten*. Heidelberg 1992. Bernhard Lang: *Buch der Kriege – Buch des Himmels*. Kleine Schriften zur Exegese und Theologie. Leuven 2011.

12 „Die Inschrift des Königs Mesa von Moab“, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Band 1: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte. Hrsg. von Otto Kaiser. Gütersloh 1985, S. 646–650. Christian Molke: *Der Text der Mescha-Stele und die biblische Geschichtsschreibung*. Mit Beiträgen von Udo Worschech und Friedbert Ninow. Frankfurt/Main u. a. 2006.

Herkunft der polarisierenden, antagonistischen Energie des Monotheismus in Verbindung bringen könnte. Es ist auch die einzige der drei Unterscheidungen, die in der Umwelt Israels ihre Entsprechungen und vermutlich auch ihren Ursprung hat. Für die bundesinterne Unterscheidung von Freunden und Feinden, das heißt Treuen und Abtrünnigen, liegt der Ursprung im assyrischen Staatsloyalismus, und für die Beziehung zwischen dem Gottesvolk und seinen unmittelbaren Nachbarvölkern liegt er im Institut des heiligen Krieges. Dabei wird der assyrische Staatsloyalismus auf die Gottesbeziehung umgepolt und die okkasionelle Monolatrie des heiligen Krieges auf Dauer gestellt.

Im Vergleich mit der friedlichen und inklusivistischen Tendenz des Buches Genesis tritt der aggressive und exklusivistische Charakter des Buches Exodus stark hervor. Und doch ist die Geschichte vom Auszug aus Ägypten ohne jeden Zweifel die großartigste und folgenreichste Geschichte, die Menschen je erzählt haben, und es gäbe den jüdischen, christlichen und islamischen Monotheismus, zu dem sich heute fast die halbe Menschheit bekennt, nicht ohne die im Exodus-Mythos entfaltete Theologie von Befreiung, Bindung und Verheißung. Es ist dieser Mythos, der das jüdische Volk über die Katastrophen der Vernichtung des Nordreichs durch die Assyrer und 150 Jahre später des Südreichs durch die Babylonier gerettet und durch die vielen Jahrhunderte der Diaspora als einziges Volk der Antike bis heute erhalten hat. Das ist der theologische Rahmen, für den der Name Moses steht, und hier geht es nicht um Wahrheit, sondern um Treue. Die Form von Monotheismus, die hier im Blick steht, wird in der Religionswissenschaft meist als ‚Monolatrie‘ bezeichnet. Monolatrie setzt die Existenz anderer Götter voraus und fordert die ausschließliche Verehrung eines Einzigen. Monotheismus dagegen bestreitet die Existenz anderer Götter. Diese Terminologie ist wenig glücklich, weil sie den Eindruck erweckt, die Bundestheologie der Bücher Exodus bis Deuteronomium sei etwas Typisches und Verbreitetes. Im Gegenteil ist sie etwas Einmaliges und Revolutionäres, das sich nur in der Bibel findet. Statt von Monolatrie spreche ich daher lieber von einem Monotheismus der Treue.

Neben diesen Monotheismus der Treue, der das Spezifische und Neue der israelitisch-jüdischen Religion darstellt, tritt dann im babylonischen Exil, vermutlich unter babylonischen und persischem Einfluss, eine ganz andere Form von Monotheismus, für den es die anderen Götter nicht mehr gibt. Diese Form möchte ich als Monotheismus der Wahrheit bezeichnen. Hier ist die Einzigkeit Gottes eine Sache der Einsicht und nicht der Treue. Die anderen Götter sind Fiktionen, Fetische, Menschenwerk und Einbildung, eben ‚Götzen‘. Hier kommt also erst die Unterscheidung von ‚wahr‘ und ‚unwahr‘ ins Spiel und spaltet den Raum der Religion in wahre und falsche Religionen, den wahren Gott und die falschen Götter. Dieser Monotheismus der Wahrheit gilt nun nicht mehr dem Einen, der uns aus dem Sklavenhaus Ägypten befreit hat, sondern dem Schöpfer von Himmel und Erde. „So spricht der HERR, der König Israels, und sein Erlöser, der HERR Zebaoth: Ich bin der Erste, und ich bin der Letzte, und außer mir ist kein Gott“ (Jes 44,6), spricht Gott bei Deuterocesaja. Die anderen Religionen sind nichts als eitler Götzendienst. Die Götzendiener sind nicht treulos, sondern umnachtete Toren.



Sie wissen nichts und verstehen nichts; denn sie sind verblendet, dass ihre Augen nicht sehen und ihre Herzen nicht merken können, und gehen nicht in ihr Herz; keine Vernunft noch Witz ist da, dass sie doch dächten. (Jes 44,18f.)

Zu dieser Art eines die Existenz anderer Götter grundsätzlich bestreitenden Monotheismus gehören etwa der von Echnaton in Ägypten eingeführte exklusivistische Sonnenkult und der philosophische Monotheismus des Xenophanes von Kolophon, eines Zeitgenossen von Deuterocesaja und Ezechiel.<sup>13</sup> In der Bibel begegnen wir dieser Form des absoluten Monotheismus erst bei den exilischen und nachexilischen Propheten, also Deuterocesaja, Jeremia, Ezechiel, Sacharja, Daniel und anderen. Das hat dann aber mit Mose nichts mehr zu tun. Daher ist der Begriff einer mosaïschen Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion eine Fehlkonstruktion. Wenn überhaupt, dann müsste man sie die deuterocesajanische oder jeremianische Unterscheidung nennen. Da fehlt dann aber auch jene charakteristische Form von eliminatorischer Gewalt, die sich mit dem Exodus-Mythos verbindet. Deuterocesaja und Jeremia haben für die anderen Religionen nur Hohn und Spott, aber keine Verfolgung und Gewalt übrig.

Es sieht nun so aus, als habe sich der Monotheismus der Treue, dem man mit seiner Unterscheidung von Freund und Feind und seiner aggressiven Semantik des heiligen Krieges eine gewisse Gewaltaffinität nicht absprechen möchte, in der Zeit des babylonischen Exils und des II. Tempels in Richtung eines Monotheismus der Wahrheit entwickelt, im Zuge einer allgemeinen Entwicklung von Partikularismus zu Universalismus, die man auch an anderen Orten der alten Welt, z.B. in Persien und Griechenland beobachten kann, mit denen Judaea als Provinz des persischen Großreichs in enge Verbindung tritt. Davon kann aber keine Rede sein. Der universalistische Monotheismus der Wahrheit tritt nicht ersetzend an die Stelle, sondern ergänzend neben den partikularistischen Monotheismus der Treue, der nicht das Geringste von seiner Strahlkraft verliert, sondern nach wie vor das Proprium des biblischen Monotheismus ausmacht. Der eine Gott, an den Juden, Christen und Muslime glauben, gilt sowohl als der einzige Gott, neben dem es keine anderen Götter gibt, als auch als der eine liebende und daher eifersüchtige Gott, dem unbedingte Treue zu halten ist. Die wahre Religion ist definiert als die einzige Religion, die frei bzw. – in christlicher Umdeutung – *selig* macht. Freiheit und Wahrheit fallen zusammen.

Die Exodus-Motive von Befreiung, Bindung und Treue treten nirgends deutlicher hervor als in der ergreifenden Szene, die Nehemia im 9. und 10. Kapitel beschreibt. Nehemia schildert, wie die aus dem Exil zurückkehrenden Juden einen neuen Bund schließen. Zunächst liest Esra am Wassertor in Jerusalem der versammelten Volksmenge aus der Tora vor, dann feiert „die Gemeinde derer, die aus dem Exil zurückkamen“ sieben Tage lang das Laubhüttenfest und liest alle

13 Jens Halfwassen: „Der Gott des Xenophanes. Überlegungen zu Ursprung und Struktur eines philosophischen Monotheismus“, in: Archiv für Religionsgeschichte 10 (2008), S. 275–294.

Tage weiter aus der Tora. Zuletzt aber ist von einem feierlichen Bund der Abgesonderten die Rede:

Und am 24. Tag dieses Monats versammelten sich die Söhne Israel unter Fasten und in Sacktuch, und mit Erde auf ihrem Haupt. Und [alle], die israelitischer Abstammung waren, sonderten sich ab von allen Söhnen der Fremde. Und sie traten hin und bekannten ihre Sünden und die Verfehlungen ihrer Väter. Und sie standen auf an ihrer Stelle, und man las aus dem Buch des Gesetzes des HERRN, ihres Gottes, vor, ein Viertel des Tages. Und ein [anderes] Viertel [des Tages] bekannten sie [ihre Verfehlungen] und warfen sich nieder vor dem HERRN, ihrem Gott. (Neh 9,1–3; Übersetzung: Elberfelder Bibel)

Dann folgt in einem Gebet zunächst eine lange und detaillierte Rekapitulation der Heilstaten Gottes, d.h. des Exodus, und ein Bekenntnis der Sünden des Volkes, das die Verheißung verspielt hatte und aus dem Land vertrieben wurde. Zuletzt heißt es:

Und wegen all dessen schließen wir [nun] eine [feste] Vereinbarung und schreiben [sie] auf. Und auf der gesiegelten [Schrift] [stehen die Namen] unserer Obersten, unserer Leviten [und] unserer Priester. [...] Und das übrige Volk, die Priester, die Leviten, die Torhüter, die Sänger, die Tempeldiener und alle, die sich aus den Völkern der Länder zum Gesetz Gottes hin abgesondert haben, [sowie] ihre Frauen, ihre Söhne und ihre Töchter, alle, die Erkenntnis [und] Einsicht haben, schließen sich ihren Brüdern, den Mächtigen unter ihnen, an und treten in Eid und Schwur, im Gesetz Gottes zu leben, das durch Moses, den Knecht Gottes, gegeben worden ist, und alle Gebote des HERRN, unseres Herrn, und seine Rechtsbestimmungen und seine Ordnungen zu bewahren und zu tun. Wir wollen unsere Töchter nicht den Völkern des Landes geben, und ihre Töchter nicht für unsere Söhne nehmen. [...] So wollen wir das Haus unseres Gottes nicht [im Stich] lassen (Neh 10,1; 10,29–31; 10,40).

Hier wird in einer feierlichen Zeremonie der Bund der Treue erneut beschworen und eine im eigentlichen Sinne *mosaische Unterscheidung* vollzogen durch die Scheidung der *Mischehen* zwischen jüdischen Männern und kanaanäischen Frauen und durch die Verstoßung der aus dieser Verbindung hervorgegangenen Kinder, und zwar im Sinne der Absonderung und Heiligung, wie sie in der Tora vorgeschrieben wird.

Das neue in dieser Phase des II. Tempels ist die Schrift, die nun in den Rang einer Kodifizierung des göttlichen Willens von höchster, absoluter Autorität aufgerückt ist. Diese Schrift ist unter Verwendung älterer Dokumente im Exil entstanden. Sie hat die exilierten Juden zum Volk des Buches gemacht und als solches am Leben erhalten.<sup>14</sup> So hat es auch ohne Staat, Territorium, Tempel und alle anderen Außenhalte seine Identität bewahren und nach zwei, drei Generationen nach Jerusalem zurückkehren. Dort wurden die Heimkehrer dann mit den Dagebliebenen Landsleuten konfrontiert, die in Unkenntnis dieser Schrift sich den Landessitten assimiliert und mit den Landestöchtern vermählt hatten. Nun erst kam die mosaische Unterscheidung zum Tragen, nicht im Zeichen der Wahrheit, sondern der Treue, Reinheit und Heiligkeit.

14 Vgl. Moshe Halbertal: *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*. Cambridge 1997.

Die religiöse Gewalt, d.h. Gewalt im Namen Gottes, die hier im Sinne einer heiligen Verpflichtung und unter großem Weinen und Wehklagen vollzogen wird, ist schriftgestützte Gewalt. Sie wird legitimiert durch Berufung auf einen heiligen, kanonischen Text, der sie hochverbindlich vorschreibt:

Du sollst keinen Vertrag mit ihnen schließen, sie nicht verschonen und dich nicht mit ihnen verschwägern. Deine Tochter gib nicht seinem Sohn, und nimm seine Tochter nicht für deinen Sohn! (Dtn 7,2f., vgl. Ex 20,23f.; 31–33)

Eine solche Schrift hat es vor dem Exil nicht gegeben. Wohl gab es religiöse, historische und literarische Texte, aber sie waren kaum mit dieser absoluten Autorität ausgestattet. Dafür gab es die Propheten, die Israel sagten „was gut ist und was der Herr von dir fordert“ (Micha 6,8). Die Propheten, die das Volk immer wieder zu unbedingter Treue auffordern, wirken – und das ist ganz entscheidend – in Zeiten höchster Bedrängnis und eingetretener Katastrophe. In dieser traumatischen und posttraumatischen Situation erinnern sie an den Auszug aus Ägypten und begründen ihre Forderung nach Treue mit Gottes Rettung, Erwählung und Verheißung. Gott ist der Einzige, der einst gerettet hat und der jetzt retten kann.

Jetzt, in der Phase des II. Tempels, sind die Schrift und ihre Ausleger an die Stelle der Propheten getreten. Während die Gewalttaten, von denen die Schrift erzählt, als rein literarische Fiktionen einzustufen sind, werden jetzt unter Berufung auf solche Stellen reale Gewalttaten vollzogen. Die Scheidung der Mischen und die Verstoßung der Kinder hat man durchaus als eine solche einzustufen. Sie war gewiss umstritten, und der Vorschlag hat viel für sich, das Buch Ruth in diese Zeit zu datieren und als einen Gegenentwurf anzusehen. Höchst wahrscheinlich ist der Erzväter-Mythos auch erst in nachexilischer Zeit als Gegenentwurf zum Exodus-Mythos entstanden. „Die Erzvätergeschichten“, schreibt Bernhard Lang,

sind ein Zeugnis des hebräischen Humanismus, einer pazifistischen und fremdenfreundlichen, aller Gewaltanwendung abholden Bewegung aus der Zeit um 500 v.Chr., die mit den Büchern Genesis, Hiob und Ruth zur Weltliteratur zählende, idyllischer Dichtung verwandte Werke hervorgebracht hat.<sup>15</sup>

In der Perserzeit und im Frühhellenismus bilden sich auf der Grundlage des entstehenden Schriftenkanons Haltungen heraus, die man in heutiger Terminologie als ‚fundamentalistisch‘ bezeichnen könnte. Mit der im Kanon festgeschriebenen Semantik der Treue und Eifersucht kommt die polarisierende Kraft der monotheistischen Religion in ihren politischen und sozialen Folgen zum Tragen. Jetzt entstehen im Judentum auf der Grundlage der Schriften Gemeinschaften und Richtungen, die sich von der Gesellschaft absondern, um in besonderer Strenge und Reinheit nach den Geboten der Schrift zu leben. Dazu gehören neben den Sadduzäern und Pharisäern, den Essenern und der Qumran-Sekte auch Johannes der

15 Bernhard Lang: Buch der Kriege – Buch des Himmels. Kleine Schriften zur Exegese und Theologie. Leuven 2012, S. 12.

Täufer und die frühe Jesus-Bewegung.<sup>16</sup> Als ein Grundmotiv dieser Bewegungen kann man das Bedürfnis nach Absonderung und Heiligung feststellen, also das Grundmotiv des Exodus-Mythos oder des mosaischen Narrativs.

Das Prinzip dieser Selbstaussgrenzung ist die Schrift: das theologisierte Gesetz als kodifizierter Wille Gottes. „Der Gesetzgeber“, so liest man im Brief des Aristeas, einer Selbstbeschreibung des Judentums aus hellenistischer Zeit,

von Gott zu umfassender Erkenntnis ausgerüstet, umschloss uns mit nicht zu durchbrechenden Palisaden und ehernen Mauern, damit wir mit keinem der anderen Völker in irgendeiner Hinsicht in Verkehr seien, rein an Leib und Seele, frei von trügerischen Vorstellungen, den Gott, der allein Gott, allein mächtig ist, im Unterschied zur Schöpfung verehrten [...]. Damit wir nun mit nichts uns beflechten und nicht im Verkehr mit Schlechtem verdorben würden, umschloss er uns von allen Seiten mit Reinheitsvorschriften, Geboten über Speisen und Getränke und Hören und Sehen [...].<sup>17</sup>

Die Makkabäerkriege sind wegen dieser Frage der Absonderung ausgebrochen. Sie richteten sich gegen eine Strömung, die die Meinung vertrat: „Laßt uns ein Bündnis mit den Heiden ringsum schließen; denn wir haben viel leiden müssen seit der Zeit, da wir uns von den Heiden abgesondert haben.“ (1 Makk 1,12) In diesem Konflikt haben die Makkabäer gesiegt. Ihr Kampf galt nicht nur dem Widerstand gegen die griechische Besatzung unter Antiochus IV. Epiphanes, sondern auch der Verfolgung ihrer abtrünnigen Landsleute, die sie im Sinne des heiligen Krieges mit äußerster Brutalität ausübten.<sup>18</sup>

Schon der Ausbruch des Makkabäer-Aufstands um 165 v.Chr. geschah mit einem Schrift-Zitat. Als der Hohepriester Mattathias sich standhaft weigert, das geforderte heidnische Opfer darzubringen, dann aber sehen muss, wie ein Jude vorspringt, um es zu vollziehen,

packte ihn leidenschaftlicher Eifer; er bebte vor Erregung und ließ seinem gerechten Zorn freien Lauf: Er sprang vor und erstach den Abtrünnigen über dem Altar. Zusammen mit ihm erschlug er auch den königlichen Beamten, der sie zum Opfer zwingen wollte, und riss den Altar nieder; der leidenschaftliche Eifer für das Gesetz hatte ihn gepackt, und er tat, was einst Pinhas mit Simri, dem Sohn des Salu, gemacht hatte. Dann ging Mattathias durch die Stadt und rief laut: Wer sich für das Gesetz ereifert und zum Bund steht, der soll mir folgen. Und er floh mit seinen Söhnen in die Berge; ihren ganzen Besitz ließen sie in der Stadt zurück. (1 Makk 2,24–28)

Auch Judas Makkabäus beruft sich bei seinem Vorgehen gegen die hellenisierten Juden auf das Deuteronomium, wo es im 13. Kapitel heißt, das auch gegen vom

16 Vgl. Albert I. Baumgarten: *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era. An Interpretation*. Leiden 1997

17 Brief des Aristeas, 139 und 142, zitiert nach Gerhard Dellling: *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*. Berlin 1987, S. 9.

18 Vgl. Gabriela Signori (Hg.): *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*. Leiden u.a. 2012.

Gesetz abgefallene jüdische Städte das Recht des heiligen Vernichtungskriegs anzuwenden ist:

Wenn du aus einer deiner Städte, die der Herr, dein Gott, dir als Wohnort gibt, erfährst: Niederträchtige Menschen sind aus deiner Mitte herausgetreten und haben ihre Mitbürger vom Herrn abgebracht, indem sie sagten: Gehen wir, und dienen wir anderen Göttern, die ihr bisher nicht kanntet!, wenn du dann durch Augenschein und Vernehmung genaue Ermittlungen angestellt hast und sich gezeigt hat: Ja, es ist wahr, der Tatbestand steht fest, dieser Gräuel ist in deiner Mitte geschehen, dann sollst du die Bürger dieser Stadt mit scharfem Schwert erschlagen, du sollst an der Stadt und an allem, was darin lebt, auch am Vieh, mit scharfem Schwert den Bann vollstrecken. Alles, was du in der Stadt erbeutet hast, sollst du auf dem Marktplatz aufhäufen, dann sollst du die Stadt und die gesamte Beute als Ganzopfer für den Herrn, deinen Gott, im Feuer verbrennen. Für immer soll sie ein Schutthügel bleiben und nie wieder aufgebaut werden. (Dtn 13,13–19)

Die Schrift als geoffenbarte Kodifizierung des göttlichen Willens ist etwas absolut Neues. Keine andere Religion der damaligen Zeit kennt einen Kanon heiliger Schriften, die unbedingte Befolgung, d.h. Umsetzung in Lebenspraxis verlangen. Das Problem der Gewalt hängt aufs Engste mit der kanonisierten Verschriftung des Rechts als geoffenbarten göttlichen Willens zusammen, denn dadurch ist auch die archaische Semantik des heiligen Krieges und des assyrischen Loyalismus kanonisiert worden. Erst die Schrift macht es möglich, Gewalt durch Berufung auf göttliches Gesetz zu legitimieren. Die Frage lautet ja nicht „Hat der Monotheismus die Welt grausamer gemacht?“, sondern: „Hat der Monotheismus bzw. ‚das mosaische Narrativ‘ neue Argumente geliefert, Gewalt und Grausamkeit zu legitimieren?“ Das lässt sich wohl in der Tat schwer bestreiten. Man muss nur einmal einen Blick in das neue Buch des Münsteraner Mittelalterhistoriker Gerd Althoff, *Selig sind, die Verfolgung ausüben*. Päpste und Gewalt im Hochmittelalter<sup>19</sup> werfen, um sich einen Eindruck davon zu verschaffen, welche Fülle gewaltlegitimierender Argumente die Päpste des 11. und 12. Jahrhunderts aus der Bibel und gerade aus Texten des Alten Testaments bezogen haben, um sich größere politische Macht zu verschaffen. Der provozierende Titel *Selig sind, die Verfolgung ausüben* ist keine polemische Verdrehung der Bergpredigt, sondern ein Zitat aus dem *Liber ad amicum* des Bischofs Bonizo von Sutri. Aus Stellen wie 1 Samuel 15 (die Verwerfung Sauls, weil er den Amalekiterkönig Agag verschont hatte, und dessen grausame Lebendzerstückelung durch den Propheten Samuel), Exodus 32 (die Leviten, die ihre eigenen Verwandten und Freunde nach deren Tanz ums Goldene Kalb erschlagen), Numeri 25 (Pinhas, der seinen Landsmann Salu beim Liebesakt mit einer Midianiterin durchbohrt) und anderen Stellen der Bibel und der Kirchenväter destillierten die Päpste und Theologen des Hochmittelalters eine neue Gewalttheorie. „Folgen der Gewalttheorie waren die Kreuzzüge, Ketzerkriege und Inquisition“ (Althoff). So ist das Blutbad bei der Eroberung Jerusalems im Jahre 1099, das 70 000 Todesopfer forderte, von Papst Urban II. mit Verweis auf 1 Sa-

19 Vgl. Gerd Althoff: „Selig sind, die Verfolgung ausüben“. Päpste und Gewalt im Hochmittelalter. Stuttgart u.a. 2013.

muel 15 legitimiert worden. Wolfgang Reinhard hat gezeigt, dass im 16. Jh. die spanischen Conquistadoren „zur Beruhigung des königlichen Gewissens“ das 20. Kapitel des Deuteronomiums verlasen, wo bestimmt wurde, wie mit kanaanäischen Städten zu verfahren war (nichts am Leben lassen, alles verbrennen).<sup>20</sup> Vor solcher schriftbezogener Gewaltlegitimierung sind wir bis heute nicht gefeit, zumal sich der Umfang des gewaltlegitimierenden religiösen Schrifttums mit der Entstehung des Islams enorm erweitert hat. So wie das Prinzip der Kanonbildung ist auch die Strategie, aus der „Schrift“ nicht nur das Recht, sondern geradezu die Pflicht zu Verfolgung und Gewalt abzuleiten, den aus der Bibel hervorgegangenen Religionen des Christentums und Islams eigentümlich.

Nur das rabbinische Judentum macht hier eine Ausnahme. Die Rabbinen haben es verstanden, diese Texte mit Hilfe ihrer verfeinerten Auslegungstechniken zu humanisieren und zu marginalisieren. Das ist nicht nur eine Frage der Machtlosigkeit, unter den Bedingungen der Diaspora Gewalt auszuüben, denn diese Strategie der Entschärfung und Humanisierung erstreckt sich auch auf das Martyrium, das ja ebenfalls eine Errungenschaft der Makkabäerzeit und gewissermaßen das Gegenstück zur religiösen Gewalt darstellt. Töten und Sterben für Gott und Gesetz gehören zusammen, und beides wird durch die rabbinische Halacha praktisch verunmöglicht.<sup>21</sup> Auch der Tendenz zu Spaltung und Absonderung mit ihren schweren sozialen Folgen gebieten die Rabbinen Einhalt. Das rabbinische Judentum hat also die religiöse Gewalt als Problem empfunden und nach Kräften ausgeschaltet. Umso intensiver blieb sie im Christentum und im Islam lebendig, auch wenn man diesen Religionen nicht absprechen kann, sich immer wieder auch um Eindämmung und sogar Abschaffung religiöser Gewalt bemüht zu haben.

Zusammenfassend lassen sich aus den verschiedenen Unterscheidungen, die wir betrachtet haben, drei Quellen möglicher Intoleranz und Gewalt ermitteln. Die erste und wichtigste Quelle ergibt sich aus der Unterscheidung zwischen Freund und Feind, die im Monotheismus der Treue mit seiner exklusivistischen, partikularistischen und separatistischen Tendenz verwurzelt ist. Hierhin gehört auch die tiefe Angst vor Ansteckung, Verführung, Assimilation, die nicht nur das Verhältnis zu anderen Religionen, sondern sogar zum anderen, d.h. weiblichen Geschlecht fundiert. Gegen diese Phobien hat sich schon im frühen Judentum ein Gegenprinzip herausgebildet, das in den Pirqê Avot, einer im Judentum sehr wichtigen und verbindlichen Spruchsammlung der Mischna auf die Formel gebracht wird: „torah im derekh erez“ – „Torah zusammen mit dem Weg (d.h. der Bildung) des Landes (d.h. des Gastlandes).“<sup>22</sup> Torah – heißt das z.B. – und griechische Philosophie und Naturwissenschaft schließen sich nicht aus. Der Rabbiner

20 Vgl. Wolfgang Reinhard: Globalisierung des Christentums? Heidelberg 2007.

21 Verena Lenzen: Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes: Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem). München 1995, S. 102.

22 Paul Rießler: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Augsburg 1928, S. 1061 (mit allzu freier Übersetzung). Der Ausspruch wird dem berühmten Rabbi Gamaliel zugeschrieben, zu dessen Füßen auch der Apostel Paulus gesessen hat (Apg 22,3).

Samson Rafael Hirsch hat das im 19. Jh. zur Grundlage einer Reformbewegung gemacht, die jüdische Frömmigkeit und deutsche Bildung miteinander verband. Die zweite Quelle ergibt sich aus dem Prinzip der kanonisierten Rechtsverschriftung, die dazu einlädt, Gewalt durch Berufung auf die Schrift zu legitimieren. Das Gegenmittel hierfür besteht in einer humanisierenden, zivilisierenden und historisierenden Auslegung, die imstande ist, das semantische Dynamit dieser Stellen zu entschärfen. Die dritte Quelle wenn nicht der Gewalt, so doch der Intoleranz, besteht im christlichen Begriff der Offenbarung mit seiner paradoxalen Verknüpfung von Exklusivität und Universalität. Es gibt viele Religionen, aber mehr als eine absolute, universale Wahrheit kann es nicht geben. Das Gegenmittel für diesen Widerspruch ist die Ringparabel. Um eine behutsame Zurücknahme ihres Wahrheitsanspruchs werden die Offenbarungsreligionen nicht herumkommen.

Eine feinere Analyse der mit dem Exodus-Mythos und dem Monotheismus der Treue verbundenen Unterscheidungen führte zu dem Ergebnis, dass die Gewalt nicht aus der Unterscheidung von wahr und falsch, sondern von Freund und Feind stammt. Es ist diese Unterscheidung, die im Raum des Religiösen problematisch ist, zumal wenn sie sich mit der apokalyptischen Vorstellung eines Weltgerichts verbindet, in dem Gott mit seinen Feinden abrechnet. Es hat sich gezeigt, dass sie von außen in die neue, auf Bindung und Treue beruhenden Religion übernommen wurde: aus der assyrischen Staatsideologie und aus der Semantik des heiligen Krieges. Beides hat in der heutigen Welt, weder in der Religion noch in der Politik, einen Ort. Meine Kritik ist nicht antisemitisch, aber antifundamentalistisch motiviert. Eine Lektüre der heiligen Schriften, die unter Berufung auf archaische Texte diejenigen selig spricht, die Verfolgung ausüben, kann sich die globalisierte Menschheit nicht mehr leisten. Das heißt nicht, die heiligen Schriften abzuschaffen, sondern unsere Lektüre zu humanisieren, wofür gerade der jüdische Umgang mit den Gewalttexten ein Vorbild sein kann.

In unserer Zeit hat der Exodus-Mythos eine neue Bedeutung gewonnen. Auch heute geht es um Befreiung aus alten Zwängen in eine neue Bindung und ein neues Gesetz. Dieses Gesetz heißt Menschenrechte, und das Ägypten, aus dem es befreit, umfasst alle Formen der Entwürdigung und Entrechtung, wie sie im 20. Jahrhundert kulminierten und unter denen der Holocaust als einzigartiges Menschheitsverbrechen herausragt. Genau wie im Fall des Auszugs aus Ägypten ist es die Erinnerung an diese Leidensgeschichte, auf der die Sehnsucht nach und die Bereitschaft zu neuer, befreiender Bindung gründet.

1. Zum Augsburger Religionsfrieden vgl. Thomas Kaufmann: *Geschichte der Reformation*. Frankfurt/Main, Leipzig 2010, Teil III, Kap. 3, 679-709. Robert von Preussburg: *Europe in the Fifteenth Century*. Frankfurt a.M. 2012, S. 70-77.

2. Zur Abweisung von Gregor Prax in der reformierten Kirche von Brandenburg vgl. 1613 und zu Peter Bormann durch den lutherischen Markgrafen von Brandenburg-Bayreuth vgl. Walter Spang: „Christliche Frömmigkeit und lutherisches Kirchenregiment. Die Hofgesellschaft von Markgraf Christian Ernst von Brandenburg-Bayreuth“, in: Rainer Beckert, Ina von Dönn (Hg.): *Markgraf Christian Ernst von Brandenburg-Bayreuth (1641-1712). Politik, Repräsentation, Kultur*. Bayreuth 2014, S. 51-66.