

Monotheismus und die Sprache der Gewalt

Jan Assmann

Warum beschreiben die biblischen Texte die Gründung und Durchsetzung der monotheistischen Religion in so gewaltsamen Bildern? Haftet der monotheistischen Idee, der ausschließlichen Verehrung eines einzigen Gottes anstelle einer Götterwelt oder der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion, einem wahren Gott und den falschen Göttern etwas Gewalttames an?

Die Aktualität dieser Fragen liegt auf der Hand, denn nicht die Vergangenheit als solche, sondern die Form unserer Erinnerung daran treibt uns um und orientiert unser Handeln. Die Wiederkehr der Religion, die wir seit einigen Jahrzehnten erleben, ist in beängstigender Weise mit Gewalt, Bedrohungsbewußtsein, Haß, Angst und der Produktion von Feindbildern verbunden. Daher können wir der Frage nach einem möglichen Zusammenhang zwischen Monotheismus und Gewalt nicht ausweichen.

Ich weiß aber auch nur allzu gut, daß ich mich mit diesem Thema in vermintes Gelände begeben. Seit den Zeiten der Aufklärung, mindestens seit 300 Jahren, wird der Bibel und insbesondere dem Alten Testament die Sprache der Gewalt vorgehalten. Viele Argumente der philosophischen Religionskritik sind später von den Antisemiten des 19. und 20. Jahrhunderts beerbt und in antijüdische Klischees wie z. B. die unsägliche Rede vom „alttestamentlichen Rachegott“ umgemünzt worden, so daß man heute die biblischen Stellen nicht mehr zitieren kann, ohne nicht sofort in diesem Sinne mißverstanden zu werden. Nichts liegt mir jedoch ferner, als diese abgestandene und unfruchtbare Polemik wieder aufwärmen zu wollen. Andererseits ist das Problem, das diese Passagen darstellen, nicht dadurch zu lösen, daß man sie tabuisiert. Die Sprache der Gewalt in den heiligen Schriften der Juden, Christen, Muslime und vieler anderer auf einen exklusiven Wahrheitsbegriff gegründeter Religionen ist ein Phänomen, daß zunächst einmal jenseits aller Kritik und Polemik verstanden werden will und das umso mehr, als, wie gesagt, die heutige Welt in bislang unbekanntem und von niemandem vorhergesehenen Umfang von einer Gewalt heimgesucht wird, die sich auf Gott und die heiligen Schriften beruft. Angesichts der aktuellen Weltlage können wir es uns nicht leisten, unsere Augen vor der Frage zu verschließen, ob

es vielleicht einen Zusammenhang zwischen dem exklusiven Wahrheitsbegriff des Monotheismus und der Sprache der Gewalt gibt und wie dieser Zusammenhang zu analysieren – um nicht zu sagen: zu therapieren – wäre. In der Tat hatte ja bereits Sigmund Freud in seinem letzten Buch den Monotheismus gewissermaßen auf die Couch gelegt und einer analytisch-archäologischen Erinnerungsarbeit unterzogen.¹

Daran möchte ich anknüpfen und versuchen, die biblische Sprache der Gewalt mit aller gebotenen Schonung und Behutsamkeit einer nicht theologischen, sondern kulturwissenschaftlichen, historischen Reflexion zu unterziehen. Dabei beziehe ich mich auf etwas, was ich „kulturelle Semantik“ nenne, ein Begriff, den ich meinem Buch „Ägypten – eine Sinngeschichte“ zugrunde gelegt habe.² Darunter verstehe ich die großen Erzählungen und Leitunterscheidungen, mithilfe derer sich eine Gesellschaft in der Welt und in der Zeit orientiert und die sich in ihren fundierenden Mythen, Symbolen, Bildern und literarischen Texten ausprägt. Kulturelle Semantiken verändern und überlagern sich; man darf sich darunter kein monolithisches, wasserdichtes Gehäuse vorstellen. Dennoch bestimmen sie das Handeln und Erleben, Denken, Erinnern und Planen derer, die in ihren Horizonten leben, auf eine entscheidende und vielfach unbewußte Weise. Auch der Monotheismus stellt eine solche kulturelle Semantik, ein semantisches Paradigma dar, das sich in großen Erzählungen und Leitunterscheidungen artikuliert.

Meine Frage ist also, welche Funktion das Thema Gewalt in den Texten erfüllt, in denen der biblische Monotheismus seine Entstehung und Durchsetzung erzählt und erinnert. Wohlgemerkt: ich frage nicht „Warum wurde der Monotheismus so gewaltsam durchgesetzt?“, sondern „Warum wurde seine Durchsetzung in der Sprache der Gewalt dargestellt und erinnert?“ Das Problem, vom dem ich ausgehe, ist nicht die Gewalt als solche, sondern die Sprache der Gewalt, die Szenen von Massakern, Strafaktionen, Blutvergießen, Vertreibungen, Zwangsscheidungen von Misch-ehen und so weiter, in denen der Monotheismus in der hebräischen Bibel die Geschichte seiner Entstehung und Durchsetzung schildert. Bereits der durch die gottgesandten Plagen mit Gewalt erzwungene Auszug aus Ägypten, noch mehr aber die mit kriegerischer Gewalt durchgeführte Landnahme in Kanaan, ja selbst die

¹ S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in: ders., *Gesammelte Werke XVI*, hg. v. Anna Freud, (1939; Frankfurt am Main³1968), 103–246.

² J. Assmann, *Ägypten – eine Sinngeschichte*, München 1996.

Sinai-Offenbarung, der Gründungsakt der monotheistischen Religion, zu dem ja die Geschichte vom Goldenen Kalb und seinen gewaltsamen Folgen unablässig dazugehört, umgeben die israelitische Ethnogenese und die Einführung des Monotheismus – die beiden Vorgänge sind ja eins und dasselbe – in der biblischen Darstellung mit allen Zeichen der Gewaltsamkeit. Gerade wenn man diese Ereignisse nicht für historisch hält, sondern für Sagen und Legenden, in denen eine Gesellschaft sich eine Vergangenheit konstruiert oder rekonstruiert, die ihren gegenwärtigen Zielen und Problemen Sinn und Perspektive gibt, also für symbolische Erzählungen, stellt sich die Frage nach ihrer Bedeutung mit besonderer Dringlichkeit. Ich frage also nach der Bedeutung dieser Bilder. Warum erzählt man sich solche Geschichten? Was bedeuten sie für das Selbstbild der Gruppe, die damals mit und in ihnen lebte, und was können sie uns heute bedeuten? Ich behaupte ja nicht, wie mir immer wieder unterstellt wird, der Monotheismus habe Gewalt, Hass und den Begriff der Sünde in eine bis dahin friedliche Welt gebracht.³ Natürlich war die Welt, wie jeder weiß, schon vor der Entstehung des Monotheismus voller Gewalt, Hass und Schuld. Ich konstatiere lediglich, daß der Monotheismus eine Religion ist, in deren kanonischen Texten die Themen Gewalt, Hass und Sünde eine auffallend große Rolle spielen und eine andere, nämlich spezifisch religiöse Bedeutung annehmen als in den traditionellen, „heidnischen“ Religionen. Dort gibt es Gewalt im Zusammenhang mit dem politischen Prinzip der Herrschaft, aber nicht im Zusammenhang mit der Gottesfrage. Gewalt ist von Haus aus eine Frage der Macht, nicht der Wahrheit.

Wo beginnen? Wir sollten uns zunächst darüber verständigen, was wir unter Monotheismus verstehen wollen. Der Monotheismus tritt uns in der Geschichte in zwei Gestalten entgegen. Die eine läßt sich auf die Formel bringen: „Alle Götter sind Eins“, die andere auf die Formel: „Keine anderen Götter außer Gott!“ Die erste Formel findet sich in ägyptischen, babylonischen, indischen und Texten der griechisch-römischen Antike. Wir wollen diese Form des Monotheismus als „inklusive Monotheismus“ bezeichnen. Diese Form des Monotheismus stellt, wie C. S. Lewis einmal formuliert hat, nicht den Gegensatz, sondern den Reifezustand des Polytheismus dar.⁴ Alle polytheistischen Religionen führen letzt-

³ S. hierzu die im Anhang zu J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003 abgedruckten Kritiken.

⁴ C. S. Lewis, *The Allegory of Love*, Oxford 1958, 57: „Monotheism should not be

endlich zu der Einsicht, daß alle Götter Eines sind. Die zweite Formel begegnet uns zuerst um 1350 v. Chr. in Texten des Echnaton von Amarna⁵ und dann natürlich massiv im jüdischen, christlichen und islamischen Monotheismus. Diese Form, an die Lewis nicht gedacht hat, wäre als „exklusiver Monotheismus“ zu bezeichnen. Sie geht nicht im Sinne der Evolution aus dem Polytheismus hervor, sondern stellt sich ihm im Sinne der Revolution entgegen. Im Rahmen unseres Themas haben wir es nur mit dem exklusiven, revolutionären Monotheismus zu tun, nur er spricht die Sprache der Gewalt. Mit dieser Definition fühle ich mich auch gegen den Vorwurf gefeit, mein Begriff von Monotheismus sei ein ahistorischer Popanz, den es in der Geschichte nie gegeben habe und in der Bibel gar nicht zu finden sei.⁶ Niemand wird mir einreden wollen, die Devise „Keine anderen Götter“ bzw. „Kein Gott außer Gott“ habe es nie gegeben, sei nie vertreten worden.

Rufen wir uns nun, nach diesen Vorbemerkungen, einige der typischen Gewaltszenen noch einmal ins Gedächtnis, mit denen die Bibel die Einführung und Durchsetzung des Monotheismus illustriert. Den Anfang macht die Szene um das Goldene Kalb. Die Israeliten sind rückfällig geworden; sie haben die lange Abwesenheit ihres Führers Mose auf dem Sinai nicht mehr ausgehalten und Aaron gebeten, ihnen ein Gottesbild zu schaffen, eine Repräsentation, die anstelle des Repräsentanten Gottes vor ihnen herziehen soll. Zur Strafe und Entsöhnung veranstaltet Mose eine Strafaktion, die in Ex 32,6–28 folgendermaßen beschrieben wird:

„Mose trat an das Lagertor und sagte: Wer für den Herrn ist, her zu mir! Da sammelten sich alle Leviten um ihn. Er sagte zu ihnen: So spricht der Herr, der Gott Israels: Jeder lege sein Schwert an. Zieht durch das Lager von Tor zu Tor! Jeder erschlage seinen Bruder, seinen Freund, seinen Nächsten. Die Leviten taten, was Mose gesagt hatte. Vom Volk fielen an jenem Tag gegen dreitausend Mann.“

regarded as the rival of polytheism, but rather as its maturity. Where you find polytheism, combined with any speculative power and any leisure for speculation, monotheism will sooner or later arise as a natural development. The principle, I understand, is well illustrated in the history of Indian religion. Behind the gods arises the One, and the gods as well as the men are only his dreams. That is one way of disposing of the many ... the gods are to be aspects, manifestations, temporary or partial embodiments of the single power.“

⁵ E. Hornung, Echnaton. Die Religion des Lichts, Zürich 1995, 103f.

⁶ P. Schäfer, „Das jüdische Monopol“, in: Süddeutsche Zeitung vom 13.8.2004.

Entscheidend sind die Worte „seinen Bruder, seinen Freund, seinen Nächsten“: Die Gewalt wendet sich nicht nach außen, gegen Fremde bzw. „Heiden“, sondern nach innen und zerschneidet die allerengsten menschlichen Bindungen. Die Entscheidung, die der monotheistische Gott fordert, der Bund, den er anbietet, überbietet und bricht alle menschlichen Bindungen und Verpflichtungen. Dem läßt sich eine Stelle aus dem Deuteronomium 13,7–12 zur Seite stellen:

„Wenn dein Bruder (...) oder dein Freund, den du liebst wie dich selbst, dich heimlich verführen will und sagt: Gehen wir und dienen wir anderen Göttern, (...) dann sollst du nicht nachgeben und nicht auf ihn hören. Du sollst in dir kein Mitleid mit ihm aufsteigen lassen (...) und die Sache nicht vertuschen. Sondern du sollst ihn anzeigen. Wenn er hingerichtet wird, sollst du als Erster deine Hand gegen ihn erheben, dann erst das ganze Volk. Du sollst ihn steinigen und er soll sterben. Du sollst ihn steinigen, und er soll sterben; denn er hat versucht, dich vom Herrn, deinem Gott, abzubringen, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. Ganz Israel soll davon hören, damit sie sich fürchten und nicht noch einmal einen solchen Frevel in deiner Mitte begehen.“

In diesem Fall kann man nachweisen, woher diese Sprache der Gewalt kommt: aus dem assyrischen Königsrecht, das von den Vasallen absolute Loyalität fordert.⁷ Der katholische Alttestamentler Othmar Keel hat diesen Zusammenhang sehr treffend beschrieben.⁸ Er fragt, ganz in unserem Sinne: „Wie gerät Gott in eine solche Sprache? Wie kommen Menschen dazu, sich Gott so vorzustellen, sich vorzustellen, dass Gott will, dass man seine Nächsten verrät und zu Tode bringt? Wie kommt man auf diesen empörenden Gedanken?“ und führt dazu aus: „Die Forschung hat in letzter Zeit immer deutlicher gezeigt, dass dieser beunruhigende Text teilweise wörtlich assyrische Texte kopiert – nicht religiöse, sondern politische. Das im nördlichen Irak beheimatete, expansive

⁷ E. Otto, Das Deuteronomium, Berlin 1999, konnte zeigen, daß verschiedene Formulierungen des Deuteronomiums geradezu Übersetzungen einer assyrischen Vorlage darstellen, der Treueidverpflichtung auf den Thronfolger Assurbanipal, die Assarhaddon allen Untertanen auferlegte. Otto spricht in diesem Zusammenhang von „subversiver politischer Theologie“. Siehe auch H. U. Steymans, Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Assarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Freiburg/Schweiz – Göttingen 1995.

⁸ O. Keel, „Monotheismus – ein göttlicher Makel? Über eine allzu bequeme Anklage“, in: Neue Züricher Zeitung 30./31.10.2004, 68.

Assyrienreich hat die von ihm unterworfenen Könige eidlich verpflichtet, nur dem assyrischen Grosskönig zu dienen und jeden und jede unverzüglich zu denunzieren, die sie dazu überreden wollten, vom Grosskönig von Assur abzufallen. Solche Vasallitätsverpflichtungen mussten eine Zeitlang auch die jüdischen Könige in Jerusalem übernehmen.“ Aus derselben Quelle stammen die Strafandrohungen Gottes für den Fall der Vernachlässigung des Gesetzes, die das gesamte 28. Kapitel des Deuteronomiums bilden und eine fast noch deutlichere Sprache der Gewalt sprechen.⁹ Diese geradezu sadistisch anmutenden Schilderungen der Vernichtung, Zerstörung, Ausrottung des untreu gewordenen Volkes lesen sich wie eine Vorahnung von Auschwitz und werden ja auch z. B. von Primo Levi in diesem Zusammenhang zitiert.¹⁰

Statt diese 53 Verwünschungen im einzelnen aufzuzählen, zitiere ich nur Gottes Worte an Salomo in 1 Kg 9,6–7, die dieses Motiv in zwei Sätzen zusammenfassen:

„Doch wenn ihr und eure Söhne euch von mir abwendet und die Gebote und Gesetze, die ich euch gegeben habe, übertretet, wenn ihr euch anschickt, andere Götter zu verehren und anzubeten, dann werde ich Israel in dem Land ausrotten, das ich ihm gegeben habe. Das Haus, das ich meinem Namen geweiht habe, werde ich aus meinem Angesicht wegschaffen, und Israel soll zum Gespött und zum Hohn unter allen Völkern werden.“

Solche Drohformeln gehören zum Repertoire politischer Verträge, und das Deuteronomium steht auch hierin in der Tradition der Assyrer, die ihre Vasallenverträge mit ähnlichen Verwünschungen für den Fall des Abfalls beschlossen haben.¹¹ Das Deuteronomium greift diese Tradition auf, um sie noch weit zu überbieten.

In der altorientalischen Welt ist diese Sprache der Gewalt in den Königsinschriften zuhause und erfüllt dort eine klar bestimmbare Funktion. Sie ergibt sich aus dem Prinzip, „daß Politik und Recht nur möglich sind, wenn sie zu ihrer Durchsetzung auf physische Gewalt zurückgreifen und Gegengewalt wirksam ausschließen kön-

⁹ Vgl. hierzu J. Assmann, *Inscriptional Violence and the Art of Cursing: A Study of Performative Writing*, in: *Stanford Literature Review* Spring 1992, 43–65. Für eine Anthologie mesopotamischer Verfluchungen s. F. Pomponio, *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica*, Brescia 1990.

¹⁰ P. Levi, *Se quest'è un uomo*, zitiert bei H. Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997, 238f.

¹¹ K. Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen ²1964; Steymans, *Deuteronomium* 28 (wie Anm. 7).

nen“.¹² Die altorientalischen Großreiche gründen naturgemäß auf einer kulturellen Semantik, die darauf abzielt, große Massen von Untertanen und Vasallen unter einem Herrschaftssystem zu vereinigen und bei der Stange zu halten. In dieser Hinsicht sind die Assyrer am weitesten gegangen. Sie forderten von ihren Vasallen absolute Loyalität und bestrafte – jedenfalls in der Form ihrer Selbstdarstellung und Erinnerung – jeden Abfall mit äußerster Grausamkeit. Auch hier geht es um einen auch die engsten verwandtschaftlichen Bindungen übersteigenden Gehorsam. Dieses repressive Machtssystem mit seinen totalisierenden Herrschaftsansprüchen ist aber nun genau das, was die Bibel im ägyptischen Pharaonentum als dem Haus der Knechtschaft symbolisiert und woraus der Monotheismus die Menschen befreien will. Aus Ägypten und seinem repressiven Gewaltssystem zieht Israel aus.¹³ Warum übernimmt es aber die politischen Gewaltmotive in seine fundierende kulturelle Semantik? Hören wir hierzu noch einmal Othmar Keel: „Am Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. brach das Assyrerreich zusammen. Es entstand ein Machtvakuum. Jüdische Theologen hatten die originelle Idee, das Vakuum auszufüllen, indem sie die Forderungen, die der assyrische Grosskönig gestellt hatte, vom Gott Israels, von Jahwe, ausgehen liessen. Damit haben sie das Machtvakuum gefüllt, damit haben sie Israel innerlich von allen Despoten unabhängig gemacht, dem Gott Israels aber gleichzeitig Eigenschaften eines Despoten härtester Sorte zugeschrieben. Man kann den zitierten Text als Beweis für die dem Monotheismus eigene Intoleranz, Aggressivität und Brutalität anführen. Man übersieht dabei aber, dass es sich nicht um einen monotheistischen Text handelt. Er rechnet mit anderen Göttern, die der exklusiven Bindung an den eigenen Gott gefährlich werden können. Der wirkliche Monotheismus geht von der Annahme aus, es gebe nur einen Gott, und Eifersucht hat da keine Grundlage.“¹⁴

Die Transposition des assyrischen Despotismus auf Gott und die neue Form einer exklusiven Gottesbindung war ein Akt der Befreiung, der Israel innerlich unabhängig gemacht hat von äü-

¹² N. Luhmann, „Rechtswang und politische Gewalt“, in: Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie, 154–172, Zitat 154, nach D. Conrad, Der Begriff des Politischen, die Gewalt und Gandhis gewaltlose politische Aktion, in: J. Assmann, D. Harth (Hrsg.), Kultur und Konflikt, Frankfurt am Main 1990, 72–112, 77f.

¹³ Die Bibel, ebenso wie das jüdische Ritual der Seder-Nacht, hält die Erinnerung an Ägypten wach, um den Zusammenhang von Gesetz und Freiheit herauszustellen. Das Gesetz befreit von allen Formen von Willkürherrschaft und Unterdrückung, für die Ägypten als Symbol steht.

¹⁴ Keel, Monotheismus (wie Anm. 8).

ren Despoten. In dieser Umbuchung¹⁵ artikuliert sich ein geistiger Widerstand, der sich in der Folgezeit als äußerst erfolgreich erweisen sollte. Er ermöglichte es den Juden, die Zerstörung Jerusalems und die Jahrzehnte der Deportation zu überstehen und nach der endlichen Rückführung ein neues Gemeinwesen aufzubauen. Die Unterscheidung zwischen einem wirklichen und einem unreifen Monotheismus vermag jedoch das Problem der in dem Fremdgötterverbot implizierten Gewalt nicht wirklich zu lösen. Es mag ja sein, daß der wirkliche Monotheismus keine Eifersucht kennt. Aber der biblische Gott ist nun einmal ein eifernder Gott, El Qanna', der zwischen Freund und Feind unterscheidet und die Sünden seiner Feinde verfolgt bis ins dritte und vierte Glied, seinen Freunden aber bis ins tausendste Glied seine Gnade erweist.¹⁶ Das ist vielleicht kein wirklicher Monotheismus, aber es ist das Herzstück der Tora und damit der revolutionären Semantik, die wir hier analysieren wollen, weil sie die Grundlage unserer Tradition, unserer geistigen Welt bildet. Das Deuteronomium gehört zu den absolut zentralen Grundtexten der jüdischen, aber auch der christlichen Kultur.¹⁷ Ich gebe Keel vollkommen recht, daß ein „wirklicher“ Monotheismus über diese „Eifersucht“ hinauskommen muß; wie die Dinge aber liegen und in der Bibel dargestellt werden, trifft dieser Begriff genau den Kern der Sache, der nicht in der Einheit Gottes, sondern in der Abgrenzung und Ausgrenzung der anderen, falschen, verbotenen Götter liegt. Der exklusive Monotheismus rechnet immer mit anderen Göttern, d. h. mit konkurrierenden Macht- und Wahrheitsansprüchen, die er als mit sich unvereinbar zurückweisen, bekämpfen und verfolgen muß. Selbst Paulus drückt sich ja noch in 1 Kor 8,4–6, was die Existenz anderer Götter betrifft, sehr vorsichtig aus:

„Was nun das Essen von Götzenopferfleisch angeht, so wissen wir, daß es keine Götzen gibt in der Welt und keinen Gott außer dem einen. Und selbst wenn es im Himmel oder auf der Erde sogenannte Götter gibt – und solche Götter und Herren gibt es viele –, so haben doch wir nur einen Gott, den Vater. Von ihm

¹⁵ Zu diesem Begriff s. J. Assmann, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Alt-Ägypten, Israel und Europa, München 2000.

¹⁶ Diese Unterscheidung zwischen Freund und Feind wird in der Bibel bezeichnenderweise in Verbindung mit dem Fremdgötter- und Bilderverbot getroffen, das am unmittelbarsten auf die Eifersucht Gottes und seinen Anspruch auf exklusive Verehrung bezug nimmt.

¹⁷ F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.

stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn.“

„Solcher Götter und Herren gibt es viele“, aber für uns gibt es nur den Einen: darauf gründet die Unterscheidung, die Entscheidung und die geforderte Treue, um die es hier geht.

Die Idee des eifersüchtigen Gottes ist sicher nicht irgendein marginales und längst überwundenes Zwischenstadium in der Geschichte des Monotheismus. Hier berühren wir vielmehr das Zentrum des monotheistischen Gottesgedankens. Es scheint mir auch vollkommen verfehlt, diese Gottesidee als spezifisch alttestamentlich darzustellen und ihr den christlichen Gott der Liebe gegenüberzustellen. Die Eifersucht Gottes entspringt ja seiner Liebe und immer ist seine Gnade tausendmal größer als sein Zorn. Es ist ein liebender, der Welt und seinem Volk leidenschaftlich zugewandter Gott, der zwischen Freund und Feind unterscheidet.

Was nun unsere Frage nach den Wurzeln der Sprache der Gewalt in den biblischen Texten angeht, scheint mir das Motiv des eifernden bzw. eifersüchtigen Gottes entscheidend. Ihm entspricht nämlich auf menschlicher Seite der Gedanke des Eifers für Gott, und damit eines der Zentralmotive der Gewalt. Beides, das göttliche und das menschliche Eifern, wird mit derselben hebräischen Wurzel, *qin'ah* ausgedrückt. In diesem Punkt entsprechen sich Gottesbild und Menschenbild, göttliche Eifersucht und menschliches Eifern. Das Vorbild aller Eiferer für Gott ist der Priester Pinhas aus dem Stamm Levi. Die Geschichte steht im 25. Kapitel des Buches Numeri. Wieder geht es wie in der Szene mit dem Goldenen Kalb um einen Fall von Untreue, der hier deutlich sexuell konnotiert ist:

„Als sich Israel in Schittim aufhielt, begann das Volk mit den Moabiterinnen Unzucht zu treiben. Sie luden das Volk zu den Opferfesten ihrer Götter ein, das Volk aß mit ihnen und fiel vor ihren Göttern nieder. So ließ sich Israel mit Baal-Pegor ein. Da entbrannte der Zorn des Herrn gegen Israel, und der Herr sprach zu Mose: Nimm alle Anführer des Volkes, und spieße sie für den Herrn im Angesicht der Sonne auf Pfähle, damit sich der glühende Zorn des Herrn von Israel abwendet. Da sagte Mose zu den Richtern Israels: Jeder soll die von seinen Leuten töten, die sich mit Baal-Pegor eingelassen haben. Unter den Israeliten war einer, der zu seinen Brüdern kam und eine Midianiterin mitbrachte, und zwar vor den Augen des Mose und der ganzen Gemeinde der Israeliten, während sie am Eingang des Offenbarungszeltes weinten. Als das der Priester Pinhas, der Sohn Eleasars, des Soh-

nes Aarons, sah, stand er mitten in der Gemeinde auf, ergriff einen Speer, ging dem Israeliten in den Frauenraum nach und durchbohrte beide, den Israeliten und die Frau, auf ihrem Lager. Danach nahm die Plage, die die Israeliten getroffen hatte, ein Ende. Im ganzen aber waren vierundzwanzigtausend Menschen an der Plage gestorben.

Der Herr sprach zu Mose: Der Priester Pinhas, der Sohn Eleasars, des Sohnes Aarons, hat meinen Zorn von den Israeliten abgewendet dadurch, daß er sich bei ihnen für mich ereiferte. So mußte ich die Israeliten nicht in meinem leidenschaftlichen Eifer umbringen.“

Worin bestand die Sünde des Volkes, für die 24000 an der Pest und wer weiß wie viele weitere auf den Pfählen sterben mußten? Sie hatten sich mit den Midianitern und vor allem Midianiterinnen eingelassen, die sie zur Teilnahme an ihren Opferfesten einluden und dadurch zur Anbetung anderer Götter verführten. In der Alten Welt bot das rituelle Opfer den einzigen Zugang zum Fleischgenuß: man mußte ein Fest anberaumen und ein Tier einer Gottheit, in diesem Fall Baal Pe'or, zum Opfer weihen, um es dann gemeinsam verzehren zu können. Schlachten und opfern war gleichbedeutend. Jedes Fleisch war Opferfleisch.

Überall geht es um die Forderung des exklusiven Monotheismus: Keine anderen Götter! In dieser Frühphase, als die Götter noch als durchaus real-existierende Konkurrenten Jahwes verstanden wurden und nicht als fiktive, eingebildete Größen, ist die Anbetung des Einen eine Sache der unbedingten Treue und Entscheidung, aber auch in späteren Zeiten, als man längst davon überzeugt ist, daß es nur einen Gott gibt, hört der Glaube an den Einen nicht auf, eine Sache der Treue zu sein. Das hebräische Wort *emunah*, das unserem Begriff Glauben entspricht, heißt Treue. Die Sprache der Gewalt hängt mit Eifersucht und Treue zusammen, mit der Angst vor Verführung und den furchtbaren Strafandrohungen, die auf Abfall, Untreue und Ehebruch stehen. Ehe ist eine der Leitmetaphern für diese neuartige Bindung zwischen Gott und Volk, Gott und Mensch. Übrigens sind auch die Strafen, die die in dieser Tradition stehenden Religionen für Ehebruch vorsehen, von einer Grausamkeit, die scharf von der Rechtsprechung etwa in Ägypten absticht.¹⁸

¹⁸ Zur diesbezüglichen Rechtspraxis in Ägypten s. R. Müller-Wollermann, Vergehen und Strafen. Zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im Alten Ägypten, Leiden 2004, 108–119.

Die Angst vor Verführung spricht auch aus den Gesetzen, die sich auf den Umgang mit der Urbevölkerung der zu erobernden Länder beziehen:

„Du hüte dich aber, mit den Bewohnern des Landes, in das du kommst, einen Bund zu schließen; sie könnten dir sonst, wenn sie in deiner Mitte leben, zu einer Falle werden. Ihre Altäre sollt ihr vielmehr niederreißen, ihre Steinmale zerschlagen, ihre Kultpfähle umhauen. Du darfst dich nicht vor einem andern Gott niederwerfen. Denn Jahwe trägt den Namen ‚der Eifersüchtige‘; ein eifersüchtiger Gott ist er. Hüte dich, einen Bund mit den Bewohnern des Landes zu schließen. Sonst werden sie dich einladen, wenn sie mit ihren Göttern Unzucht treiben und ihren Göttern Schlachtopfer darbringen, und du wirst von ihren Schlachtopfern essen. Du wirst von ihren Töchtern für deine Söhne Frauen nehmen; sie werden mit ihren Göttern Unzucht treiben und auch deine Söhne zur Unzucht mit ihren Göttern verführen“ (Ex 34,12–16).

„Ich setze deine Landesgrenzen fest vom Schilfmeer bis zum Philistermeer, von der Wüste bis zum Strom. Wenn ich die Einwohner des Landes in deine Hand gebe und du sie vertreibst, dann sollst du keinen Bund mit ihnen und ihren Göttern schließen. Sie sollen nicht in deinem Land bleiben. Sonst könnten sie dich zur Sünde gegen mich verführen, so daß du ihre Götter verehrst; denn dann würde dir das zu einer Falle“ (Ex 23,31f.).

Von der Zerstörung der Kultstätten ist auch in Deuteronomium 12 die Rede:

„Ihr sollt alle Kultstätten zerstören, an denen die Völker, deren Besitz ihr übernehmt, ihren Göttern gedient haben: auf den hohen Bergen, auf den Hügeln und unter jedem üppigen Baum. Ihr sollt ihre Altäre niederreißen und ihre Steinmale zerschlagen. Ihre Kultpfähle sollt ihr im Feuer verbrennen und die Bilder ihrer Götter umhauen. Ihre Namen sollt ihr an jeder solchen Stätte tilgen“ (Dtn 12,2–3).

Die Sätze stehen an vorderster Stelle des anschließenden Gesetzeswerks, sie sind gewissermaßen die Umsetzung des 1. Gebots!

In diesen Zusammenhang gehört auch die Bestimmung, wie im Krieg mit feindlichen Städten zu verfahren ist. Hier wird ein wichtiger Unterschied gemacht, der unmittelbar aus dem Geist des exklusiven Monotheismus und der ihm zugrundeliegenden Unterscheidung hervorgeht:

„Wenn du vor eine Stadt ziehst, um sie anzugreifen, dann sollst du ihr zunächst eine friedliche Einigung vorschlagen. Nimmt sie die friedliche Einigung an und öffnet dir die Tore, dann soll die gesamte Bevölkerung, die du dort vorfindest, zum Frondienst verpflichtet und dir untertan sein. Lehnt sie eine friedliche Einigung mit dir ab und will sich mit dir im Kampf messen, dann darfst du sie belagern. Wenn der Herr, dein Gott, sie in deine Gewalt gibt, sollst du alle männlichen Personen mit scharfem Schwert erschlagen. Die Frauen aber, die Kinder und Greise, das Vieh und alles, was sich sonst in der Stadt befindet, alles, was sich darin plündern läßt, darfst du dir als Beute nehmen. Was du bei deinen Feinden geplündert hast, darfst du verzehren; denn der Herr, dein Gott, hat es dir geschenkt“ (Dtn 20,10–14).

Bis hierhin entspricht das völlig der damals üblichen Praxis. Nun aber wird die erwähnte Unterscheidung eingeführt:

„So sollst du mit allen Städten verfahren, die sehr weit von dir entfernt liegen und nicht zu den Städten dieser Völker hier gehören. Aus den Städten dieser Völker jedoch, die der Herr, dein Gott, dir als Erbesitz gibt, darfst du nichts, was Atem hat, am Leben lassen. Vielmehr sollst du an den Hetitern und Amoritern, Kanaanitern und Perisitern, Hiwitern und Jebusitern den Bann vollstrecken, so wie es der Herr, dein Gott, dir zur Pflicht gemacht hat, damit sie euch nicht lehren, alle Greuel nachzuahmen, die sie begingen, wenn sie ihren Göttern dienten, und ihr nicht gegen den Herrn, euren Gott, sündigt“ (Dtn 20,15–18).

Fremdstädte dürfen ‚normal‘ erobert werden, an den Städten Kanaans aber muß, wie es an anderen Stellen heißt, „der Bann vollstreckt werden mit der Schärfe des Schwerts“ (Dtn 13,16). Denn die Städte Kanaans sind keine Fremdstädte, sie sind die eigenen Städte, die sich noch nicht der neuen Bewegung angeschlossen haben. Die Chiffre Kanaan repräsentiert, mit einer Formulierung von Reinhard Kratz, das hebräische Heidentum, also ein Mittel Ding zwischen Heide und Jude, das daher wie alle Mittel Dinge phobisch besetzt, mit besonderem Abscheu behaftet ist.¹⁹ Genau wie bei der Geschichte vom Goldenen Kalb sehen wir auch in diesen Bestimmungen, daß sich die monotheistische Gewalt vor allem nach innen wendet und nicht nach außen. Hier, mit der Chiffre Ka-

¹⁹ R. G. Kratz, Reste hebräischen Heidentums am Beispiel der Psalmen (NAWG phil-hist. 2004.2), Göttingen 2004.

naan, wendet sie sich gegen die eigene Vergangenheit. Ebenso grausam wie mit den Städten Kanaans ist mit eigenen Städten zu verfahren, die vom Gesetz abgefallen sind:

„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 Greuel 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. Von dem, was dem Bann verfallen ist, soll nichts in deiner Hand zurückbleiben, damit der Herr von seinem glühenden Zorn abläßt und dir wieder sein Erbarmen schenkt, sich deiner annimmt und dich wieder zahlreich macht, wie er es deinen Vätern geschworen hat für den Fall, daß du auf die Stimme des Herrn, deines Gottes, hörst, auf alle seine Gebote, auf die ich dich heute verpflichtete, achtest und tust, was in den Augen des Herrn, deines Gottes, richtig ist“ (Dtn 13,13–19).

Dieses deuteronomistische Kriegsrecht ist, wohlgemerkt, eine reine Fiktion und nie geltendes Kriegsrecht gewesen. Es ist aber Teil der kulturellen Semantik der monotheistischen Bewegung und damit ständig in der Lage, in historische Wirklichkeit umgesetzt zu werden.

Das war vielleicht schon der Fall in den 60er Jahren des 2. Jhs. v. Chr., als Judas Makkabäus seiner Widerstandsbewegung gegen den Seleukidenherrscher Antiochus IV. Epiphanes das deuteronomistische Kriegsrecht zugrundelegte.²⁰ Der Fall ist so interessant, daß er eine etwas eingehendere Betrachtung lohnt. Wir befinden

²⁰ Zu den Makkabäerkriegen vgl. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr.*, Tübingen ³1988; E. S. Gruen, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley 1998.

uns hier in einer historischen Situation, die in vieler Hinsicht den Jahrzehnten der assyrischen und babylonischen Unterdrückung entsprach. Wir haben mit Bezug auf das Deuteronomium von Widerstand und symbolischer Gegengewalt gesprochen. Genau dies bestimmt auch die Situation der Juden im Seleukidenreich.

König Antiochus IV., so stellt es 1 Makk dar, war auf den Gedanken verfallen, sein Reich in einen Nationalstaat zu verwandeln. Er „ließ ein Gebot ausgehen, daß nur noch ein einziges Volk sein sollte“, ²¹ d. h. dass die in seinem Herrschaftsgebiet lebenden Ethnien nicht nach ihren eigenen Gesetzen, sondern nach einem einheitlichen Reichsgesetz leben sollten. Sein Mittel zur Herstellung nationaler Einheit bestand also nicht in „ethnic“, sondern „cultural cleansing“. Es sollte in seinem Reich *eine* Kultur, d. h. *ein* Recht und *eine* Religion herrschen. Zwischen Religion und Recht wurde nicht unterschieden, zum Gesetz gehörten auch die vorgeschriebenen Riten und die Unterlassung verbotener Riten. Opfer dieser neuen Regelung wurden vor allem die Juden, die nach eigenen Gesetzen lebten und deren Religion in diesem Gesetz ihre Mitte hatten (1 Makk 1,43–56).

Angesichts der brutalen Zwangsassimilation ergreift den Hohepriester Mattathias der Eifer des Herrn. „Der leidenschaftliche Eifer für das Gesetz hatte ihn gepackt“, heißt es z. B. in 1 Makk 2,26, „und er tat, was einst Pinhas mit Simri, dem Sohn des Salu, gemacht hatte.“ Diese Szene aus Numeri 25 haben sich die Makkabäer bei ihrem heroischen Widerstandskampf gegen Antiochus vor Augen gestellt. Aber nicht nur bei diesem Widerstand. Was nicht nur aus den Makkabäerbüchern, sondern auch aus anderen Quellen, vor allem Josephus Flavius, deutlich genug hervorgeht, ist die Tatsache, daß es sich hier auch um einen Bürgerkrieg handelte.²² Unter dem Assimilationsdruck der hellenistischen Hegemonialmacht spaltete sich die jüdische Bevölkerung in zwei Parteien, von denen die eine gegen und die andere für das Gesetz eiferte. In dieser Situation sahen sich die Juden vor eine wahrhaft existentielle Entscheidung gestellt: für oder gegen das Gesetz, ein Drittes gab es nicht. Aus der Tradition, in deren Rahmen man bisher, möglicherweise ohne viel darüber nachzudenken, gelebt hatte, wurde die Sache einer bewußten Entscheidung, einer Frage auf Leben und Tod, so wie sie Mose in der Darstellung des Deutero-

²¹ 1 Makk 1,41. Zur durchaus fraglichen Historizität dieser Maßnahme s. allerdings Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937 und Hengel, *Die Zeloten*, Leiden 1961.

²² Bickermann, *Gott* (wie Anm. 21); Hengel, *Judentum* (wie Anm. 20), 503–564.

nomiums (30,19) den Juden von damals vorgelegt hatte: „Den Himmel und die Erde rufe ich heute als Zeugen gegen euch an. Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen.“

Nicht nur der Widerstandskampf gegen Antiochus IV., sondern vor allem der Bürgerkrieg gegen die Gegenpartei war die Sache religiösen Eifers. Judas Makkabäus hat sich nämlich nicht nur mit Gewalt gegen Antiochus IV. gewehrt, sondern, wenn man den Makkabäerbüchern glauben will, das Leben ganzer jüdischer Städte ausgelöscht, die sich dem Hellenismus assimiliert hatten – Maßnahmen, die in den Makkabäerbüchern nicht etwa mit Abscheu, sondern mit Stolz berichtet werden. An diesen Städten „wird der Bann vollstreckt mit der Schärfe des Schwertes“, wie es das Deuteronomium für die kanaanäischen Städte vorschreibt. Völlig richtig deutet bereits Jehuda Makkabi „Kanaan“ als Chiffre für die Heiden in den eigenen Reihen, denen mit ganz anderer Grausamkeit zu begegnen ist als den Heiden draußen. Dafür benutzt er das archaische und fiktive Kriegerrecht als Drehbuch für seinen Guerillakrieg: damit die Schrift erfüllt werde – *lo techonnem*, „du sollst sie nicht verschonen“ (Dtn 7,2). In dieser buchstäblichen Schrifterfüllung äußert sich bereits eine fundamentalistische Haltung. Hier haben wir es mit religiösem Eifer reiner Form zu tun, mit Zelotismus, wie es griechisch heißt, in Übersetzung des hebräischen Begriffs *qin'a* im Sinne eines religiös motivierten Totaleinsatzes des eigenen Lebens; das arabische Äquivalent ist natürlich *dhihad*.²³

Auch dies ist aber vielleicht reine Literatur, nicht anders als die biblischen Gewaltszenen, die wir bislang betrachtet haben. Die Makkabäerbücher sind zwei Generationen nach den Vorgängen aufgezeichnet worden. Sie kodifizieren die Erinnerung der siegreichen Partei, der Hasmonäer, die ihre Herrschaft auf Judas Makkabäus zurückführen. Da sie selbst sich gern als hellenistische Herrscher gerierten, hatten sie allen Grund, ihre Bewegung als ganz besonders gesetztestreu darzustellen.²⁴ Es würde sich aber in diesem Fall um eine Literatur handeln, die bereits über den Abstand von vielen Jahrhunderten hinweg auf eine ältere, zum kanonischen, absolut normativen Text erhobene Literatur zurückgreift. Hier wird nicht nur eine Geschichte erzählt, sondern beschrieben, wie eine viel ältere Geschichte – eine Erinnerung – ausagiert wird, und darin liegt ein fundamentalistisches Element. Das umstürzend Neue an dem exklusiven Monotheismus ist, daß er nicht nur eine

²³ Hengel, Zeloten (wie Anm. 21).

²⁴ Gruen, Heritage (wie Anm. 20), 2.

Sache des Kults und vielleicht auch des allgemeinen Weltverhältnisses ist, sondern die gesamte Lebensführung, Festtag und Alltag, bis in kleinste Details hinein regeln will,

An dieser Stelle ist ein kleiner Exkurs zum Thema Schrift und Schriftlichkeit unumgänglich. Meine These ist, dass der Schritt in die neue, lebensfundierende Form von Religion ohne die Schrift nie hätte getan werden können.²⁵ Dabei handelt es sich jedoch um eine ganz besondere Form von Schriftlichkeit, die man sich vielleicht an dem Unterschied von informativem und performativem Schriftgebrauch klarmachen kann. Informativ ist z. B. der Hinweis auf der Zigarettenwerbung: „Die Gesundheitsminister der EU: Rauchen kann tödlich sein“, performativ dagegen ist das Schild „Rauchen verboten“. Der Hinweis vermittelt wichtiges Wissen, das Schild dagegen spricht ein Verbot aus. Wenn ich dem Hinweis nicht folge, ist das mein Risiko, wenn ich dem Schild nicht Folge leiste, mache ich mich strafbar. Die Schriftlichkeit, derer sich die Religion bedient, um gestaltend und umgestaltend auf die gesamte Lebensführung der Menschen einzuwirken, ist von der performativen Art. Wenn ich der Schrift nicht folge, dann ist das nicht mein Risiko, sondern dann versündige ich mich. Das ist etwas völlig Neues in der Geschichte nicht nur der Religion, sondern auch der Schriftkultur, und diese beiden Innovationen hängen, sich gegenseitig bedingend, zusammen. In den altorientalischen Reichen wurde das geltende Recht vom jeweils lebenden König gesprochen und kein Codex konnte dessen Rechtssouveränität einschränken. Dieses Prinzip brachten die Griechen später auf die Formel vom König als *nomos empsychos* bzw. *lex animata*. Der König verkörpert das Gesetz. Das Gesetz verkörpert sich im König, um performative Geltung zu erhalten, „in Kraft zu treten“. Das verschriftete, „exkarnierte“ Recht (um mich des treffenden Ausdrucks von Aleida Assmann zu bedienen²⁶) wie z. B. der Codex Hammurapi hat nur noch informative Relevanz. Dieses Verhältnis von Schrift und Leben wird in der performativen Schriftlichkeit der Torah umgekehrt. Das Gesetz gilt, weil es geschrieben steht. Die Schrift informiert nicht, wie Recht gesprochen werden soll, sondern sie spricht Recht, und dieser performative Anspruch macht beim Recht nicht Halt, sondern beansprucht in jedem Satz autoritative und normative Verbindlichkeit für alle Aspekte des Lebens.

²⁵ Vgl. hierzu J. Assmann, Fünf Stufen zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und in seiner Umwelt (Münstersche Theologische Vorträge 1), Münster 1999, 11–35.

²⁶ A. Assmann, Exkarnation: Über die Grenze zwischen Körper und Schrift, in: A. M. Müller, J. Huber (Hg.), Interventionen, Basel 1993, 159–181.

Diese gesteigerte Form von Schriftlichkeit nennen wir Kanon.²⁷ Das Prinzip Kanon wird im Deuteronomium in zwei Formeln ausgedrückt. Erstens: die Schrift ist geschlossen, nichts darf hinzugefügt, nichts darf weggenommen, nichts darf verändert werden. Zweitens: die Schrift muß Tag und Nacht studiert, mit anderen diskutiert, den Kindern eingeschärft und total verinnerlicht, in der Sprache der Bibel „ins Herz geschrieben“ werden. Der Einzelne muß sie gewissermaßen re-inkarnieren, um sie in seiner Lebensführung ausagieren zu können. Ein Leben nach der Schrift ist gefordert, mit Thomas Mann zu reden: ein „zitathaftes Leben“²⁸. Für jede Lebenssituation, jede Lebensentscheidung gilt es das richtige Schriftwort zu finden. Leben ist Schrifteerfüllung.²⁹ Gewiß, in dieser extremen Form gilt das nur für das Judentum. Aber es gilt doch zu bedenken, dass alle monotheistischen Religionen auf einem Kanon aufruhren. Allen monotheistischen Religionen ist die performative Schriftlichkeit und der Anspruch auf Grundlegung der individuellen Lebensführung ebenso gemeinsam wie ein Kanon heiliger Schriften, in denen die Grundsätze dieser Lebensregeln als Ansprüche, die Gott an uns stellt, niedergelegt sind.

Das gilt nun auch und ganz besonders für das Sterben.³⁰ Die Makkabäerbücher konfrontieren uns mit einer ganz anderen, geradezu entgegengesetzten Form des Eiferns für Gott, die sich nicht im Töten, sondern im Sterben für das Gesetz manifestiert, dem Martyrium. Martyrium heißt „sterben für das Gesetz“, es ist die äußerste Form eines Lebens im oder nach dem Gesetz, eines Ausagierens der zum „Drehbuch“ der Lebensführung verinnerlichten Schrift. Das Martyrium, das dann später ein so zentrales Motiv der jüdischen und christlichen Religion wird, tritt uns zum ersten Mal in den Makkabäerkriegen entgegen. Das ist ebenso wie sein aktives Gegenstück, das Töten für Gott, ein Phänomen, das nur im Horizont des exklusiven Monotheismus und seiner Devise „Keine anderen Götter!“ denkbar ist.

²⁷ S. hierzu A. u. J. Assmann (Hg.), *Kanon und Zensur*, München 1987; J. Assmann, *Das Kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, 103–129.

²⁸ S. hierzu J. Assmann, *Zitathaftes Leben. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung*, in: *Thomas Mann Jahrbuch 6* (1993) 133–158, wiederabgedruckt in J. Assmann, *Religion und Kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000, 185–209.

²⁹ M. Halbertal, *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge Mass, 1997.

³⁰ S. hierzu besonders eindrucksvoll: A. R. G. Agus, *The Binding of Isaac and Messiah. Law, Martyrdom and Deliverance in Early Rabbinic Religiosity*, New York 1988 sowie D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999.

Ein drittes, nur in diesem Horizont denkbare Phänomen ist die Konversion, und hier liegt vielleicht der Schlüssel für das Problem der Sprache der Gewalt. Konversion gehört genau wie Martyrium auch zu Phänomenen, die es nur im Horizont des exklusiven Monotheismus bzw. der Devise „Keine anderen Götter!“ gibt.³¹ Zu den traditionellen, „heidnischen“ Religionen kann man nicht konvertieren. Das hängt erstens damit zusammen, daß diese neue Religionsform den ganzen Menschen, das ganze Leben, Festtag und Alltag ergreift und nicht eine Frage von Kult und Weltbild ist, zweitens und vor allem aber mit der Kategorie der Unvereinbarkeit, der Exklusion, die mit dieser Devise einhergeht. Konversion ist die Sache einer lebenswendenden Entscheidung, und eine Entscheidung setzt eine Unterscheidung voraus. Es ist genau die Unterscheidung, um die es bei der Devise „Keine anderen Götter!“ geht: die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren und der falschen Religion. Hier geht es um einen neuen, gesteigerten, emphatischen Wahrheitsbegriff, der keine Kompromisse duldet mit dem als Unwahrheit ausgegrenzten. Hier muß man sich entscheiden.³² Die Devise „Keine anderen Götter!“ bleibt gültig, auch wenn an die Stelle der anderen Götter der Teufel, der Materialismus, die Sexualität, das Streben nach Macht und Reichtum und andere Verführungen dieser Welt treten, die dem einen Gott bei all seiner Einheit und Einzigkeit Konkurrenz machen.³³ Daher bedarf der exklusive Monotheismus dieser Semantik des Bruchs, der Abgrenzung, der Konversion. In diesem Zwang zur Entscheidung, der Pflicht zu Erinnerung und ständigem innerem Nachvollzug und der Angst vor Rückfall und Vergessen wurzeln die Motive der Gewalt, die tief in die Fundamente der kulturellen Semantik monotheistischer Religionen eingelassen sind.

Das Alte Testament ist das Dokument einer Gesellschaft, die – in wiederholten Situationen extremer Unterdrückung – eine in der damaligen Zeit einzigartige kulturelle Metamorphose durchgemacht hat. In evolutionistischen Begriffen wie „vom Polytheismus über die Monolatrie zum Monotheismus“ läßt sich diese Metamorphose nur höchst unzureichend beschreiben. Jedenfalls handelt es sich hier nicht um eine Entwicklung entlang irgendwelcher kultur-evolutionärer Linien, für die sich Parallelen und Ge-

³¹ A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustinus of Hippo*, Oxford 1933.

³² Für eine ausführlichere Analyse und Begründung siehe Assmann, *Mosaische Unterscheidung* (wie Anm. 3).

³³ Vgl. hierzu M. Halbertal / A. Margalit, *Idolatry*, Cambridge Mass. 1992, 37–66.

setzmäßigkeiten nachweisen ließen, sondern eher um einen revolutionären Prozeß, der sich auf der Ebene individueller Erfahrung nur mit einer Konversion vergleichen läßt. Für den Konvertiten gilt, daß er seine Vergangenheit nicht vergessen darf; er muß sich ein lebendiges Bewußtsein seiner alten Existenzform bewahren, um seine neue Identität mit umso größerer Entschiedenheit und Beständigkeit festhalten zu können.³⁴ So jedenfalls sehen die biblischen Berichte in der erinnernden und deutenden Rückschau diese Wende, wie immer sie sich auch in der historischen Wirklichkeit abgespielt haben mag.

Das Gegenstück zur Konversion ist die Assimilation: sie setzt im Gegenteil das völlige Vergessen der Herkunftsidentität voraus. Man konvertiert zu einer Religion mit dem Anspruch der höheren Wahrheit; man assimiliert sich einer Kultur mit der Verheißung besserer Glückschancen. Diese beiden psychologischen Mechanismen prägen sich sehr deutlich auch auf kultureller Ebene in den Schriften des Alten Testaments und insbesondere im Deuteronomium aus. Das Deuteronomium ist von einer Sorge beherrscht: das ist die Sorge um das Gedächtnis und die Angst vor dem Vergessen.³⁵ Immer wieder schärft es seinen Hörern und Lesern die Warnung vor Vergessen ein. Vergessen ist dabei gleichbedeutend mit Assimilation, nämlich an Brauchtum und Vorstellungswelt des Landes, in das die Israeliten einziehen werden, also Kanaan. Wenn man sich klar macht, daß Kanaan für die eigene Vergangenheit und für die unmittelbaren Nachbarn steht, die die Metamorphose noch nicht durchgemacht haben, dann versteht man, daß Assimilation bzw. Vergessen hier gleichbedeutend ist mit einem Rückfall in die frühere Existenzform, dem Schrecken aller Konvertiten. Hinter dem ausgeprägten Anti-Kanaanismus des Deuteronomiums und der deuteronomistischen Tradition steht also das Pathos der Konversion, die Leidenschaft einer lebenswendenden Entscheidung, die Angst vor dem Rückfall und die Entschlossenheit, den Heiden in sich auszurotten.

Von solchem Pathos der Konversion ist auch der Ruf zur Reue, hebräisch *šchuvah*, griechisch *metanoia*, getragen. Auch dieser Begriff bedeutet eine radikale Umgestaltung der Lebensführung. Natürlich gibt es überall und seit eh und je Schuld und die entsprechenden Reaktionen der Scham, Reue und Buße. Überall macht der Mensch Fehler und hat hinterher Anlaß, sie zu bereuen. Das

³⁴ Siehe T. Luckmann, Kanon und Konversion, in: A. u. J. Assmann (Hg.), Kanon (wie Anm. 27).

³⁵ S. dazu Assmann, Kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 27), Kap. 5 (196–228).

ist hier nicht gemeint. Hier geht es um eine existenzielle Umkehr auf Grund eines Innegewordenseins der Schuldbeladenheit des bisherigen Lebens. Es geht nicht um ein spezielles Vergehen, sondern um so etwas wie eine grundsätzliche, existentielle Sündhaftigkeit. Vergänglichkeit, Gottesferne des menschlichen Lebens vor Gott, wie sie etwa in Ps 51 zum Ausdruck kommt. Dort heißt es in Vers 7: „Denn ich bin in Schuld geboren; in Sünde hat mich meine Mutter empfangen“ und in Vers 19: „Das Opfer, das Gott gefällt, ist ein zerknirschter Geist, ein zerbrochenes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verschmähen.“ Darin scheint sich mir ein neues Lebensgefühl zu äußern, das mit dem neuen, monotheistischen Gottesbegriff zusammenhängt. Ein monotheistischer Gott, ein *monos theos*, hat keine götterweltlichen Partner, sein Partner ist der Mensch, und zwar sowohl in Gestalt des Gottesvolkes, Israel, als auch in Gestalt des einzelnen Menschen, der sich in dieser Religion in einer ganz neuen Weise gefordert, ernst genommen, vor Gott hingestellt und als Gegenstand göttlicher Zuwendung und Aufmerksamkeit seinem allwissenden Blick ausgeliefert fühlt. Das ‚Ich‘ der Psalmen steht einerseits für ein einzelnes leidendes oder jubelndes, flehendes oder dankendes Individuum, andererseits für jeden, der in vergleichbarer Situation sich vor Gott hingestellt sieht und ‚Ich‘ sagen will, und drittens für das Kollektiv-Ich oder Wir des Volkes Israel. In der Exponiertheit dieser neuen Gottesbeziehung ist es ein überlebensgroßes Ich, in dem alle drei Bedeutungen Platz finden. Das Ich ist die wichtigste Arena der Gott-Welt-Beziehung, der Weltzuwendung Gottes, seines innerweltlichen strafenden und heilenden und letztlich erlösenden Wirkens. Was sich theologisch beschreiben ließe als ein Heraustreten Gottes aus der Götterwelt in die Einsamkeit und Einzigkeit der Transzendenz, das tritt in anthropologischer Perspektive in den Blick als eine neue, gesteigerte Form von Subjektivität. Diese neue Subjektivität findet ihren reinsten und stärksten Ausdruck im Gefühl der Reue. Dieses Gefühl scheinen die herkömmlichen Religionen nicht zu kennen. Die Konversion ist der Reue verwandt, auch sie ist eine Umkehr, wenn auch nicht eine Rückkehr wie die Reue. Der Konvertit kommt von außen, er hat sich nicht von Gott entfernt, sondern war ihm in seinem bisherigen Leben fern geblieben; nun aber „bekehrt“ er sich und kehrt um, weil er den bisherigen Weg als den falschen erkannt hat. Konversion und Reue erfordern beide diese negative Selbsterkenntnis; nur wer sein bisheriges Leben als falsch oder sein bisheriges Tun als sündhaft erkennt, ist zur Umkehr fähig. Reue und Konversion sind Dramen, die auf der inneren Bühne spielen und den inneren Menschen betreffen, und

die Vermutung drängt sich auf, dass sich diese innere Bühne, die nun zum Schauplatz solcher existentieller Wandlungen wird, zugleich und in Verbindung mit der monotheistischen Wende in Israel entwickelt.³⁶

Für uns heute, die wir in einer anderen Zeit leben, ist es wichtig, sich klarzumachen, daß die Gewalt dem Monotheismus nicht als eine notwendige Konsequenz eingeschrieben ist. Warum sollte die Unterscheidung zwischen wahr und falsch gewalttätig sein? Die Sprache der Gewalt entstammt dem politischen Druck, aus dem der Monotheismus gerade befreien will. Sie gehört in die revolutionäre Rhetorik der Konversion, der radikalen Wende und Abkehr, des kulturellen Sprungs aus dem Alten ins Neue. Über diese Schwelle sind wir längst geschritten; sie bedarf keiner eifernen Einschärfung mehr.

Das semantische Dynamit, das in den heiligen Texten der monotheistischen Religionen steckt, zündet in den Händen nicht der Gläubigen, sondern der Eiferer, der Fundamentalisten, denen es um politische Macht geht und die sich der religiösen Gewaltmotive bedienen, um die Massen hinter sich zu bringen. Die Sprache der Gewalt wird als eine Ressource im politischen Machtkampf mißbraucht, um Feindbilder aufzubauen und Angst und Bedrohungsbeußtsein zu schüren. Daher kommt es darauf an, diese Motive zu historisieren, indem man sie auf ihre Ursprungssituation zurückführt. Es gilt, ihre Genese aufzudecken, um sie in ihrer Geltung einzuschränken.

³⁶ J. Assmann, T. Sundermeier (Hg.), Die Erfindung des inneren Menschen, Gütersloh 1993.