

Christian J. Jäggi

Bausteine einer politischen Friedensordnung im Judentum

Ethische Grundlagen

Tectum

Christian J. Jäggi

**Bausteine einer politischen
Friedensordnung im Judentum**

Christian J. Jäggi

Bausteine einer politischen Friedensordnung im Judentum

Ethische Grundlagen

Tectum Verlag

Bereits erschienen:

Frieden, politische Ordnung und Ethik (2018)

Weitere Bände in Vorbereitung:

Bausteine einer politischen Friedensordnung im Christentum (2020)

Bausteine einer politischen Friedensordnung im Islam (2021)

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

Christian J. Jäggi

Bausteine einer politischen Friedensordnung im Judentum

Ethische Grundlagen

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2019
ePDF 978-3-8288-7275-2

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN
978-3-8288-4239-7 im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlaggestaltung: Tectum Verlag, unter Verwendung
des Bildes # 121102636 von dashtik | www.fotolia.de

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Inhalt

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

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

Einführung

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

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

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

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

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

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

1. *Ahawat Jisrael*: Die Liebe zu dem historischen und dem heutigen jüdischen Volks.: „Alle Juden sind für einander verantwortlich“ (wie es im Talmud Schewuot 39a heisst).
2. *Ahawat Tora*: Liebe zur Tora, und damit zur jüdischen Religion, getreu dem Satz aus der jüdischen Liturgie: „Ein Baum des Lebens ist sie denen, die an ihr festhalten.“
3. *Ahawat Erez Jisrael*: Die Liebe zum Lande Israel. Die Zukunft des jüdischen Volkes der ganzen Welt hängt davon ab, in welcher Weise Israel nicht nur ein physisches Sammelbecken der Juden wird, sondern auch eine geistige, moralische und kulturelle Triebkraft.
4. *Ahawat Briot*: Die Liebe zur Menschheit. Sie folgt aus dem Schöpfungsbericht, nach welchem der Mensch im Ebenbild Gottes geschaffen wurde. Wer den Mensch schändet, schändet Gott. Mit dieser Vorstellung hat die Bibel im Grunde erst den Mitmenschen entdeckt. Wenn man es unternähme, die Summe dessen zu ziehen, was das

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

5. *Ahawat Adonaj*: Liebe zu Gott.: „Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig‘, und darauf folgt: „Und du sollst lieben den Ewigen deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und deinem ganzen Vermögen“ (Dtn 6,4,5)“

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

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

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

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

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

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

In diesem Rahmen bewegen sich auch die folgenden Überlegungen.

Ausgangspunkt und Fragestellungen

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

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

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

1. Methodisch-hermeneutische Vorüberlegungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Probleme

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

586 v. u. Z–324 n. u. Z.: Unter fremder Herrschaft	586–538: Juda babylonische Provinz 538: Eroberung Babylons durch Kyros von Persien 520–515: Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels 445: Nehemia (Wiederaufbau der Mauern Jerusalems) 398: Esra (Promulgation der Tora in Jerusalem) 332–201: Griech. Herrschaft 301–198: Ptolemäische Herrschaft 198–129: Seleukid. Herrschaft	Deuteronom. Geschichtswerk (Mitte 6. Jh.) Deutero-Jesaja (Mitte 6. Jh.) Priesterschrift, Haggai u. Sacharia (520–518) Rut (5. Jh.) Abschluss der Tora (um 400) Hiob (4. Jh.) Chronik, Esra, Nehemia, Tobit, Esther, Sprüche, Kohelet ⁸ , Hohelied (3./2. Jh.) Zwölfprophetenbuch (um 240) Psalter (um 200) Jesus Sirach (um 175) Daniel (um 150), Judith (150–100 v. u. Z.)
129–63 v. u. Z.: Königtum der Hasmonäer	167–164: Befreiungskampf der Makkabäer (Hasmonäer) 164: Wiedereinweihung des Tempels	1.2. Makkabäer (um 100), Weisheit Salomos (um 30)
63 v. u. Z.–324 n. u. Z: Römische Herrschaft	7/6 v. u. Z.: Geburt Jesu 66–70 n. u. Z.: Jüdischer Krieg gegen die Römer 70 n. u. Z.: Zerstörung Jerusalems 132–135 n. u. Z.: Aufstand gegen die Römer unter Bar Kochba	Schliessung des jüd. Kanons ⁹ (um 100 n. u. Z.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Vorstellungen einer gerechten Gesellschaftsordnung im Judentum

In seiner Einführung zum Thema Gerechtigkeit hat Markus Witte (2012a:2) auf eine dreifache „Brechung als Suche nach der eigenen menschlichen Gerechtigkeit, nach der Gerechtigkeit der Gemeinschaft und nach der Gerechtigkeit Gottes oder der Götter“ hingewiesen: „Zwischen den Polen ‚Alles ist gut‘, was sich in der Fluchlinie des biblisch-hebräischen Wortes für ‚gut‘ (*tôb*, vgl. Gen 1,31) auch als ‚Alles hat seinen Sinn‘ verstehen liesse, und ‚Nichts ist gut‘ respektive ‚Nichts hat Sinn‘ verläuft die Suche nach persönlicher, sozialer und religiöser Gerechtigkeit“. Dabei ist laut Witte (2012a:12) „die Frage nach der Gerechtigkeit in allen ihren Bezügen die Frage nach Gott und dem Menschen“. Entsprechend ist die Gerechtigkeitsfrage sowohl eine theologische als auch anthropologische Thematik.

Diese beiden Ebenen der Gerechtigkeit zeigen sich exemplarisch in folgenden drei Tora-Stellen:

„⁴ Er [= Gott, Anm. CJ] heißt: Der Fels. Vollkommen ist, was er tut; denn alle seine Wege sind recht. Er ist ein unbirrbar treuer Gott, er ist gerecht und gerade“ (Dtn 32,4; Einheitsübersetzung).

„⁸ Nur an Noach hatte der Herr Freude. ⁹ Noach war ein rechtschaffener Mann und lebte in enger Verbindung mit Gott. Unter seinen Zeitgenossen fiel er durch seine vorbildliche Lebensführung auf“ (Gen 6,9f.).

„²⁰ Für euch aber, die ihr meinen [d. h. Gottes; Anm. CJ] Namen fürchtet, wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen, und ihre Flügel bringen Heilung. Ihr werdet hinausgehen und Freudensprünge machen, wie Kälber, die aus dem Stall kommen“ (Maleachi 3,20; Einheitsübersetzung).

Witte hat den Zusammenhang von Gerechtigkeit und (konkretem) Recht auf der Begriffsebene wie folgt umschrieben: „Grundlegend für das Verständnis von Gerechtigkeit im Alten Testament ist, dass die hebräischen Begriffe für Gerechtigkeit (*ṣaedaeq* und *ṣedāqāh*, am Rande auch *mīṣōr*) und für Recht (*mīṣpāt*) wie in Mesopotamien das akkadische Wortpaar *kittum* und *mišarum* und in Ägypten das Wort *ma’at* Relationsbegriffe sind ... Die hebräischen Begriffe lassen sich weitgehend so differenzieren, dass *ṣaedaeq* im Sinne eines *collectivum* ‚Gerechtigkeit‘ bezeichnet, während *ṣedāqāh* als *nomen unitatis* bzw. *nomen actionis* für den einzelnen Gerechtigkeitserweis steht und dementsprechend im Plural die Bedeutung von ‚Heilstaten‘, sei es von Gott (vgl. Ps 103,6; Dan 9,16), sei es von Menschen (vgl. Ps 11,7; Dan 9,18) annehmen kann ... Der Begriff *mīṣpāt*, abgeleitet von dem Verb *ṣāpāt* (richten/herrschen, vgl. *ṣōpet*, ‚Herrlicher/Richter‘), bezeichnet ursprünglich den Schiedsspruch, der auf einen heilvollen Zustand (*šālōm*/, Frieden‘) zwischen zwei Parteien zielt, dann den Rechtsentscheid, die Rechtssache und das Recht bzw. das Anrecht oder den Anspruch auf etwas sowie in einem umfassenden Sinn das Gericht“ (Witte 2012b:38f.).

Wenn man Klaus Koch (1991b:92 und 69) glauben kann, herrscht in der Hebräischen Bibel ein grundlegender und durchgehender Zusammenhang zwischen dem Tun-Ergehen-Konzept der Menschen und dem Handeln Gottes vor. Dabei – so Freuling 2004:12 – erschöpft sich Kochs Sicht nicht in einem „Widerspruch gegen die Ansicht, das Alte Testament sei durch ein Vergeltungsdenken geprägt“, sondern versuche darzulegen, „dass das hebräische Denken die Relation von Tun und Ergehen in einer ihm eigentümlichen Weise“ verstehe: „Besteht zwischen Tun und Ergehen ein *notwendiger* Zusammenhang, ist das Ergehen des Menschen durch sein Tun *begründet* und bekommt entsprechend seiner Taten *unweigerlich* über ihn, so bringt Koch diesen Aspekt durch den Begriff ‚Schicksal‘ zum Ausdruck“ (Freuling 2004:12). Dagegen subsummiert Koch unter dem Begriff „Sphäre“ die Tat als „machthaltiges Ding“ (Koch 1991b:80) in einem breiteren Sinn, die er als Israel eigentümliche Sicht des „Guttat-Heil-Zusammenhang“ (Koch 1991b:92f., vgl. auch Freuling 2004:13) bezeichnet und die stark auf den Zusammenhang Gemeinschaft-Gott ausgerichtet ist.

Laut Pava (1998:603) beruht die jüdische Ethik auf drei Axiomen: Erstens stellt sie den Willen Gottes ins Zentrum und sieht Gott als oberste

Quelle ethischer Normen, zweitens versteht sie die individuellen Menschen als Bestandteile der Gemeinschaft und drittens verspricht sie eine Transformationsmöglichkeit der Menschen, welche in der Gemeinschaft leben. Allerdings hat Pava (1998:604ff.) zu Recht darauf hingewiesen, dass die ersten beiden Prinzipien auch in Konflikt geraten können. Pava diskutiert das am Beispiel des von Abraham verlangten Opfers seines Sohnes Isaaks (Genesis 22,1f.). Dabei geht der Wille Gottes allem anderen vor. Während etwa Kant die Meinung vertrat, dass Gott keine Handlung befehlen kann, welche dem menschlichen Verständnis von Moral widerspreche, und John Stuart Mill die Opferung des eigenen Sohnes dem Nützlichkeitstest unterzogen hätte und Gottes Gebot nicht befolgt hätte (vgl. Pava 1998:604), stellte die verlangte Opferung des eigenen Sohnes für Abraham im jüdischen Denken den ultimativen Test für die Liebe Gottes und die damit verbundene Moral dar. Pava (1998:605) argumentiert dabei wie folgt: Weil Gott die einzige Quelle für ethisches richtiges Verhalten darstellt, hatte Abraham keine andere Wahl, als zu gehorchen. Wie radikal auch das verlangte Opfer war, Abraham musste Gott gehorchen. Hätte er das nicht getan, wäre das der Zuwendung zu einer anderen, Gott gleichen oder übergeordneten Instanz – etwa der menschlichen Vernunft – gleichgekommen, was im Grunde bedeutet hätte, sich von Gott ab- und einem anderen Götzen zuzuwenden. Allerdings wäre hier einzuwenden, dass die in der Schrift unhinterfragte Willensäusserung Gottes nach der Opferung des Sohnes zumindest hätte in Frage gestellt werden müssen: War das Gott, der dieses Opfer verlangte – und wie war es möglich, dass er dies tat? Dabei ist die Frage immer – wie auch in diesem Fall: Was erwartet Gott von uns zu sein und zu tun (vgl. Pava 1998:613)?

Lange Zeit hat in der christlichen Exegese die Sicht vorgeherrscht, dass der Dekalog, also die zehn Gebote, als ethischer Grundkatalog zu lesen sei, der im Gegensatz zu den 613 Mizwot, also den vielen gesetzlichen Regelungen in der Hebräischen Bibel und im Talmud, zu sehen sei.

Dazu passt die Bemerkung des evangelisch-reformierten Schweizer Theologen Emil Brunner (1943:140), wonach im Judentum „grade das [vorzufinden ist], was wir im Neuen Testament so schmerzlich vermissen: eine ins einzelne gehende vom Gebot Gottes beherrschte Sozialethik, eine mehr oder weniger vollständige Ethik der Ordnungen und der Gerechtigkeit“. Demgegenüber hat Kessler (2017b:194) die Meinung vertreten, dass der Dekalog „offensichtlich kein Wertekatalog“ sei. Viel-

mehr markierten die acht Verbote und zwei Gebote „Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen“. Doch wenn dem so ist, stellen die Ge- und Verbote des Dekalogs einen verbindlichen Rechtskorpus dar und weniger eine ethische Grundausrichtung, wie ihn die christliche Rezeption lange verstanden hat, in Abhebung zu den Normen, Geboten und Verboten der Tora. Kessler (2017b:196) meint dazu: „Dass man den Dekalog in seiner christlichen Rezeptionsgeschichte zu wertethischen Begründungen herangezogen hat, hängt stark damit zusammen, dass man ihn von der übrigen Toragesetzgebung getrennt und isoliert als Ausdruck des göttlichen Willens gesehen hat“. Dabei wäre es viel korrekter, den Dekalog nicht als Gegensatz, sondern als Kondensat zu den 613 Mizwot, also den 365 Ver- und 248 Geboten der Hebräischen Bibel zu lesen (vgl. dazu Kaplan 2018:241ff.).

Eine ganz andere Sicht auf den Dekalog hat Martin Buber vertreten: „Die zehn Gebote stehen nicht in dem personenfreien Kodex eines Menschenverbandes, sondern werden von einem Ich zu einem Du gesprochen – mit dem Ich beginnen sie, und das Du wird in jedem persönlich angeredet: ein Ich also ‚gebietet‘, und einem Du, nämlich jedem, der dieses ‚Du‘ hört, ‚wird geboten‘“ (Buber 1964b:897). Der Angesprochene konnte darauf hören – oder eben nicht. So gesehen ist der Dekalog Wort, Sprache oder Kommunikation Gottes zu seinem Du, dem Menschen, das auf das göttliche Ich hindeutet und zu ihm hinführt. Buber betont, dass die „Gebote“ kein Gehör erzwingen – vielmehr würden sie erst durch das Interesse der Gesellschaft aus dem Bereich der Religion in die Moral überführt, „das heißtt aus der Sprache der persönlichen Imperativ-Rede in die der unpersönlichen Soll-Satzung“ (Buber 1964b:898) übertragen. Und um die Einhaltung besser kontrollieren zu können, seien die Gebote dann in die Sphäre des Rechts überführt worden, wo zu ihrer Kontrolle Vollzugsorgane eingesetzt werden könnten, etwa Gerichte und Polizei, und „Kerkerwärter und Henker“ (Buber 1964b:898). Sinn und Aufgabe der Gebote sei es jedoch, auf die „Gesprochenheit des Wortes“ hinzuführen (Buber 1964b:899).

James Barr hat auf die Unterschiede des hellenistischen und des jüdischen Denkens hingewiesen: So sei das griechische Denken „letztlich an Kontemplation, die Hebräer an Aktion interessiert gewesen. Bewegung konnte für die Griechen nicht letzte Wirklichkeit sein, da ‚Sein‘ für sie vom ‚Werden‘ zu unterscheiden und der Seinsgrund unveränderlich

war. Für die Israeliten sei das wahre Sein Aktion und Bewegung gewesen, während dem Nichtaktiven und Bewegungslosen überhaupt keine Wirklichkeit zugekommen sei“ (Barr 1965:17). Außerdem – so Barr (1965:19) – standen im griechischen Denken Abstrakta im Vordergrund, während hebräisches Denken keine Abstraktionen benutze, also viel konkreter sei. Schliesslich erscheine der Mensch im griechischen – und insbesondere im pythagoreisch-platonischen – Denken als Doppelwesen einer unsterblichen Seele, die im sterblichen Leib gefangen sei. Dagegen sei im hebräischen Denken die Seele „die lebendige Person in ihrer Leiblichkeit. Seele und Leib sind unzertrennlich; das eine ist die äussere, sichtbare Darstellung des anderen“ (Barr 1965:19).

Norbert Lohfink (1978a:17) schrieb zur Frage eines übergreifenden Ethos der Hebräischen Bibel: Es sei klar, „wohin das Ethos des Alten Testaments zielen muss: nämlich auf die Verwirklichung der Herrschaft Gottes in der gesellschaftlichen, in jeder Hinsicht welthaften und diesseitigen Realität dieses bestimmten, auserwählten Volkes“. Doch wird man damit der Vielschichtigkeit und der faszinierende Vielfalt, aber auch Widersprüchlichkeit der Texte in der Hebräischen Bibel tatsächlich gerecht? Und inwiefern lässt sich daraus eine übergreifende Ethik ableiten?

Kessler (2017b:103) wies mit Blick auf den Sabbat auch auf die „Spannung zwischen partikularem, auf Israel fokussiertem Anspruch und universaler Perspektive, die für jede ‚Ethik des Alten Testaments‘ konstitutiv ist“ hin. Zweifellos geht man kaum falsch, wenn man diese Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus als Spezifikum der jüdischen Religion sieht, das so in anderen Religionen wie etwa im Christentum oder im Islam kaum besteht.

Zum Gegensatz von Universalismus und Partikularismus hat Maier (2016:38) folgende Fragen aufgeworfen: „Wie lassen sich die Erwählung Israels und das Heil aller Menschen zusammendenken? Lässt sich in dem universalen Horizont der prophetischen Visionen das Fortbestehen eines besonderen Volkes überhaupt noch begründen?“. Und Maier (2016:38) hat als mögliche Antwort auch gleich die nachstehende These formuliert: „Dass in der Bibel Partikularismus und Universalismus keine Gegensätze bilden, dass vielmehr das universale Heil in dem partikularen gründet und aus ihm hervorgeht, ist die These, die vor allem von jüdischen Autoren vertreten wird“. Doch reicht dies als Antwort?

Historisch besteht bei der Annahme einer „jüdischen Friedens- und Gesellschaftsordnung“ das Problem, dass sehr unterschiedliche Herrschaftsvorstellungen neben- und nacheinander bestanden: eher stammesbezogene Führungsfiguren und Propheten, lokale Regenten (Richter) und Könige, Propheten und Priester sowie lose Machtnetzwerke zwischen ihnen. Eher fragile Herrschaftsstrukturen wechselten später mit Fürsten- oder Königtümern ab, lokale Fürsten und Kriegsherren bekämpften oder verbündeten sich und bildeten zeitweise grössere Reiche – wie etwa unter David und Salomo –, Zeiten des Bürgerkriegs – wie etwa zwischen Juda und Israel – wechselten mit Fremdherrschaft ab, etwa unter den Assyrern und Babylonieren. Noch grösser ist die Diskrepanz zu heutigen Herrschaftsvorstellungen und politischen Ordnungskonzepten – etwa unserem Demokratieideal – weshalb als politische Parameter für die Erzählungen eher kleinräumige, auf agrarische Kleintierhaltung beruhende Siedlungseinheiten gelten, die durch eine Vielzahl von (kleineren) Städten durchsetzt und von unterschiedlichen lokalen Herrschern Regierung waren. Milizsoldaten prägten die Herrschaft der einzelnen politischen Führer und konnten nach Bedarf, aber nicht ohne Folgen für die Landwirtschaft für Kriege mobilisiert werden.

2.1 Tora

Die ganze Tora beruht darauf, dass Gott ein besonderes Verhältnis zum Volk Israel hat, und zwar in einem doppelten Sinn: Auf der einen Seite liebt Gott das Volk Israel und wie kein anderes Volk untersteht Israel dem Herrn, aber gleichzeitig ist das Verhältnis der Hebräer zu Gott immer wieder voller Spannungen – was im Pentateuch immer wieder als Widerspenstigkeit Israels gegenüber Gott dargestellt wird. Diese Ambivalenz zeigt sich deutlich im Segensspruch Mose in Dtn 33 und im Lied Mose in Dtn 32: „¹Und das ist der Segen, mit dem Mose, der Mann Gottes, die Israeliten segnete, bevor er starb. ²Er sprach: Der Herr kam her vor aus dem Sinai, er leuchtete vor ihnen auf aus Seir, er strahlte aus dem Gebirge Paran, er trat heraus aus Tausenden von Heiligen. Ihm zur Rechten flamme vor ihnen das Feuer des Gesetzes. ³Der du die Völker liebst: In deiner Hand sind alle Heiligen eines jeden von ihnen. Sie haben sich dir zu Füßen geworfen, jeder wird sich erheben, wenn du es

befiehlst“ (Dtn 33,1ff., Einheitsübersetzung). Und weiter unten, in Dtn 33,20ff: „²⁶ Keiner ist wie der Gott Jeschuruns, der in den Himmel steigt, um dir zu helfen, auf die Wolken in seiner Hoheit. ²⁷ Eine Wohnung ist der Gott der Urzeit, von unten (tragen sie) die Arme des Ewigen. Er trieb den Feind vor dir her, er sagte (zu dir): Vernichte! ²⁸ So siedelte Israel sich sicher an, die Quelle Jakobs für sich allein, in einem Land voller Korn und Wein, dessen Himmel Tau träufeln lässt. ²⁹ Wie glücklich bist du, Israel! Wer ist dir gleich, du Volk, gerettet durch den Herrn, den Schild, der dir hilft, deine Hoheit, wenn das Schwert kommt? Deine Feinde werden sich vor dir erniedrigen, und du setzt deinen Fuß auf ihre Nacken“ (Einheitsübersetzung).

Demgegenüber schildert das Mose-Lied in Dtn 32 das Volk Israel als „töricht“, „verkehrt“ und „böse“: ¹ „Merkt auf, ihr Himmel, ich will reden, und die Erde höre die Rede meines Mundes. ² Meine Lehre rinne wie der Regen, und meine Rede riesele wie Tau, wie der Regen auf das Gras und wie die Tropfen auf das Kraut. ³ Denn ich will den Namen des HERRN preisen. Gebt unserm Gott allein die Ehre! ⁴ Er ist ein Fels. Seine Werke sind vollkommen; denn alles, was er tut, das ist recht. Treu ist Gott und kein Böses an ihm, gerecht und wahrhaftig ist er. ⁵ Das verkehrte und böse Geschlecht hat gesündigt wider ihn; sie sind Schandflecken und nicht seine Kinder. ⁶ Dankst du so dem HERRN, deinem Gott, du tolles und törichtes Volk? Ist er nicht dein Vater und dein Herr? Ist es nicht er allein, der dich gemacht und bereitet hat? (Dtn 32,1ff., Lutherübersetzung).

Jedoch geht es in der Tora nicht nur um kommunitäre Aspekte, sondern auch um das individuelle Verhalten Einzelner.

Laut Genesis 4,3ff. war die ungleiche Behandlung Kains und Abels durch Gott die Ursache für den ersten Mord in der Menschheitsgeschichte: Während Gott mit Wohlgefallen auf das Opfer Abels – der ihm die besten Stücke von einem der erstgeborenen Lämmer darbrachte – schaute, lehnte Gott das Opfer Kains ab, der Gott einen Teil seiner Ernte opferte. Während also Eifersucht die Motivation für den ersten Mord war, stellt sich die Frage, warum Gott Kain und Abel so ungleich behandelte. Steht hinter dieser Geschichte das Bild eines parteiischen, willkürlichen Gottes?

Interessant ist die Tatsache, dass Gott Kain nach dem Brudermord ein Zeichen auf die Stirn macht, welches Kain unter den Schutz Gottes stellt (Gen 4,15f.), ihn aber gleichzeitig verpflichtet, sich aus der Nähe Gottes zu entfernen. Mord, Gewalt und Verbrechen lassen den Täter aus der

Nähe und damit dem Frieden Gottes herausfallen, ohne ihm aber den Schutz Gottes zu nehmen.

Crüsemann (2003a:49) hat darauf hingewiesen, dass der Mensch sowohl Kain als auch Abel ist, also Täter und Opfer.

In unmittelbarer Nähe zur Kain-Geschichte wird in Gen 4,7 der Sündenbegriff definiert: „⁷ Nicht wahr, wenn du recht tust, darfst du aufblitzen; wenn du nicht recht tust, lauert an der Tür die Sünde als Dämon. Auf dich hat er es abgesehen, doch du werde Herr über ihn!“ (Einheitsübersetzung). Das bedeutet, dass der ursprüngliche Sündenbegriff, also die Unterscheidung von „recht“ und „unrecht“ eine anthropologische Grundkategorie darstellt. Eng verbunden mit der Entscheidung zwischen „recht“ und „unrecht“ ist das Problem der menschlichen Autonomie. Für die Genesis-Erzählung heisst das, „dass für den Erzähler die menschliche Autonomie in all ihrer Ambivalenz zum unausweichlichen Signum des nachparadiesischen Menschen geworden ist. Er steht nicht mehr vor der Alternative, dem ursprünglichen Gebot zu gehorchen oder nicht zu gehorchen; das ist immer schon vorbei. Er kann nicht nur, er muss autonom sein. ... Und er muss darüber hinaus bei allen seinen Entscheidungen immer aufs Neue diese Autonomie praktizieren“ (Crüsemann 2003a:51).

Anders als in der Brudermord-Geschichte Kains konnotiert Exodus 2,11ff. den Mord Mose am ägyptischen Aufseher: Sozusagen als Vergeltung für den Totschlag des Ägypters an einem Hebräer bringt Mose seinerseits den Ägypter um, in der Hoffnung, dass seine Tat geheim bleibt. Doch als ihn die streitenden Hebräer daran erinnern, erkennt Mose, dass seine Tat bekannt wurde – und er bekommt Angst. Zwar muss Mose nach Midian flüchten, aber er findet dort Aufnahme und heiratet die zweitälteste Tochter des Priesters Reguel, Zippora.

Die Tora enthält – darauf hat Klapheck 2014b:98 hingewiesen – unterschiedliche Arten von Gesetzen, kosmologische, ethische, kultisch-rituelle, strafrechtliche und politische. Dabei entstammen gemäss rabbinischer Tradition alle dem ersten Schöpfungsakt Gottes. „Der rabbinischen Legende zufolge wollte Gott ursprünglich das Universum nach dem ‚Mass des Gesetzes‘ erschaffen. Als er aber sah, dass eine Welt, die allein im Mass des Gesetzes lebte, bei den ersten Abweichungen zerbricht, durchwirkte er das ‚Mass des Gesetzes‘ mit dem ‚Mass der Barmherzigkeit‘ (Liebe). Erst die gegenseitige Verknüpfung der beiden Masse vermochte eine beständige Welt hervorzubringen“ (Klapheck 2014b:98).

Disegni (2014:47) hat zu Recht festgestellt, dass eine Rechtsordnung nur durch – latente oder offene – Gewalt durchgesetzt werden kann. Walter Benjamin (1999:185ff.; vgl. auch Disegni 2014:47) hat diese Gewalt als „rechtsetzend“ bezeichnet.

Georg Fischer (2012:55) hat darauf hingewiesen, dass heutigen Lesern der Tora vor allem drei Bereiche oder Themen Schwierigkeiten bereiten: Erstens die Ausübung von Gewalt gegen Menschen und Tiere, zweitens die Bevorzugung einzelner Menschen und insbesondere des Volkes Israel und drittens der Exklusivismus, mit dem Gott alleinige Verehrung verlangt. Zu Recht verweist Fischer darauf, dass das Wort Gottes durch Menschen vermittelt (1), die immer Kinder ihrer Zeit und ihres sozio-kulturellen Umfelds waren, weshalb die Schriften zeitgebunden seien (2), und dass es innerhalb der Schrift grosse Entwicklungen und eine Vielzahl gegensätzlichen Positionen (3) gab und gibt. Doch reicht das aus, um die drei genannten Schwierigkeiten zu erklären oder gar zu entschuldigen? Es fällt auf, dass alle drei Schwierigkeiten entweder politischer Art sind oder mit politischen Vorstellungen zu tun haben – sogar die Frage nach dem „eifersüchtigen“ Gott. Ein Grund – wenn auch bei weitem nicht der einzige – dafür könnte sein, dass die göttliche Heilsordnung im Grunde primär eine politisch-gesellschaftliche Ordnung ist, und erst sekundär eine wirtschaftliche oder gar ökologische. Eingottglaube, Gesetz, Herrschaft und kultische Reinheit sind vielfältig und eng miteinander verbunden, obwohl natürlich auch die beiden anderen Aspekte – Wirtschaft und Ökologie – wichtig sind.

Nach Ansicht von Klapheck (2014b:15) hat die Tora versucht, eine Verschmelzung der kultischen und der politischen Sphäre zu verhindern. Klapheck (2014b:15) verweist dabei auf Dtn 18,if. und auf Gen 49,10, wo die Rollen der einzelnen Stände – und insbesondere der Priester und der Könige umschrieben sind. Diese Trennung der beiden Sphären durchzieht nach Meinung von Klapheck (2014b:15) die ganze Hebräische Bibel und strahlte auch auf das christliche Verständnis der Trennung von weltlicher und geistlicher Macht aus. Innerjüdisch sahen die Rabbinen Unheil kommen, wenn die Gewaltentrennung zwischen Ritusausführung und angewandter Politik missachtet wurde. Das „Drei-Kronen-Modell“ drückte dies aus: „Rabbi Simon sagt: Es gibt drei Kronen: Die Krone der Tora, die Krone des Priestertums und die Krone des Königiums (*Keter Tora, Keter Kehuna und Keter Malchut*)“ (zitiert nach Klapheck 2014b:16).

Laut Klapheck (2014b:17f.) ist damit die jüdische Sicht der Gott-Mensch-Beziehung immer auch politisch. Dabei umschreibt das jüdische Gesetz (1) die Rechte und Pflichten aller Mitglieder des Volkes und bestimmt das Verhältnis zu anderen Völkern, gestaltet (2) die öffentliche Sphäre, definiert (3) Kategorien zur Beurteilung des Verhaltens und Handelns anderer Menschen und vor allem der Mächtigen, umschreibt (4) Verantwortlichkeiten, umschreibt und institutionalisiert (5) eine Gerichtsbarkeit für die Menschen und ermöglicht es ihnen, ihre Rechte durch Einhaltung der Gesetze durchzusetzen, und wirkt (6) auf die Tagespolitik ein, ohne die Regierungsform vorzugeben.

Damit erweist sich, dass die Sicht der Tora auf die Gesellschaft eine extrem politische ist, jedoch nicht in einem weltanschaulichen sondern in einem praxisbezogenen und ordnungspolitischen Sinn.

Gerechtigkeit und Frieden

In Dtn 32,4 steht über Gott: „⁴ Er heißt: Der Fels. Vollkommen ist, was er tut; denn alle seine Wege sind recht. Er ist ein unbeirrbar treuer Gott, er ist gerecht und gerade“, und in Gen 18,19 wird Abraham aufgefordert, gut und recht zu tun: „¹⁹ Denn ich habe ihn dazu auserwählt, daß er seinen Söhnen und seinem Haus nach ihm aufträgt, den Weg des Herrn einzuhalten und zu tun, was gut und recht ist, damit der Herr seine Zusagen an Abraham erfüllen kann.“

Und Exodus 34,6f. formuliert: „⁶ Der Herr ging an ihm [Mose] vorüber und rief: Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue: ⁷ Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, lässt aber (den Sünder) nicht ungestraft; er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation“.

Dabei gilt auf der rechtlichen Ebene, dass ein Angeklagter nur schuldig gesprochen werden darf, wenn zwei oder drei unabhängige Zeugenaussagen zum Fehlverhalten vorliegen (vgl. Dtn 19,15). Beschuldigt ein Angeklagter einen Zeugen der Falschaussage, müssen Priester und Richter den Sachverhalt untersuchen, wobei eine Falschaussage mit Verbanung aus der Gemeinschaft bestraft werden soll (Dtn 19,16ff.). Damit

entstehen ein nicht zu unterschätzender Rechtsschutz und eine Rechts-
sicherheit für den Einzelnen.

Interessant ist dabei, dass in Dtn 17,8ff. zwischen einer unteren Ebene für leichtere Fälle, für welche die lokalen Richter zuständig sind, und einer oberen Rechtsebene für schwere Fälle wie Kapitalverbrechen unterschieden wird, für welche die Priester im Heiligtum zuständig sind. Harald Samuel (2014:97) meinte dazu, dass hier auf der einen Seite eine Zentralisierung angestrebt werde, aber auf der anderen Seite die Rolle der Priester bzw. die Abgrenzung von Richtern und Priestern nicht so eindeutig sei. So könnten die Priester eine Art beratende Experten sein. Dabei sei es wohl um eine Fixierung eines „priesterlichen Anspruchs auf die Gerichtsbarkeit“ (Samuel 2014:99) gegangen, zumal der Weiterzug von Gerichtsfällen an den Tempel im Grunde die Verlagerung der Gerichtssprechung in einen Fremdkontext bedeutet habe. Entsprechend sieht Samuel (2014:104) eine sehr eingeschränkte Funktion der Ortsgerichte. Auch der König spielt im Rahmen dieser Gerichtsbarkeit keine Rolle, seine Funktion liege eher im Bereich der „Verwaltungsgerichtsbarkeit“, die jedoch in Dtn 17,8ff. nicht im Blick sei.

Lehnart (2003:110) hat darauf hingewiesen, dass „bei den sogenannten kleinen Richtern nie eine Tätigkeit in verschiedenen Städten erwähnt ist, sondern immer nur ein Ort ...“. Nur in 1 Sam 7,15 wird von einer Richtertätigkeit Samuels in verschiedenen Orten – nämlich Mizpa, Gilgal, Bet-El und Rama – berichtet. Doch das könnte auch die Folge der doppelten Tätigkeit von Samuel als Richter und als Prophet sein.

Laut Dtn 16,20 soll Gerechtigkeit das oberste Ziel sein. Herrscht Gerechtigkeit in Israel, dann wird den Hebräern versprochen, für immer im Land des Herrn leben zu dürfen. Doch – wie Crüsemann meint – darf die Gerechtigkeit der Tora nicht naturrechtlich verstanden werden: „Auch und gerade der Begriff der Gerechtigkeit kann der Tora nicht vor- oder übergeordnet werden. Zwar staunen die Völker nach Dtn 4 über ihre Gerechtigkeit, aber das bezieht sich auf den Vergleich mit der Rechtsordnung anderer Völker. Es ist nicht ein fertiger, vorgegebener Massstab etwa naturrechtlicher Herkunft, der hier angelegt werden kann. Gerade was Gerechtigkeit ist, zeigt sich erst an der Tora“ (Crüsemann 2003b:34).

Gemäss Ansorge (2009:187) besteht in der Hebräischen Bibel eine Spannung zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Dabei stehe *Elohim*

eher für den strafenden Richtergott, während der Gottesname *JHWH*¹⁰ eher für den Gott des Erbarmens gebraucht werde. In der rabbinischen Tradition hat sich aufgrund dieser Stelle – gestützt auf die Gnadenformel von Ex 34,6f. – ein Gottesbild durchgesetzt, in welchem die Barmherzigkeit Gottes den Zorn und das strenge Gericht Gottes überwiegt (vgl. Witte 2012a:11 sowie Ansorge 2009:187). Dabei wird auch auf Lev 18,2 Bezug genommen: „² Rede zu den Israeliten, und sag zu ihnen: Ich bin der Herr [*Jhwh*], euer Gott [*Elohim*]“.

Allerdings ist daran zu erinnern, dass Mose am Berg Sinai bei der Anbetung des Goldenen Kalbs Gott erst nach langem Ringen überzeugen konnte, gegenüber dem abgefallenen Volk Israel die Barmherzigkeit über die Gerechtigkeit zu stellen (vgl. Num 16,22ff.).

Gerechtigkeit beschreibt in der Hebräischen Bibel immer eine konkrete Beziehung zwischen zwei Größen. Dabei geht es um die Beziehung zwischen Gott und Welt, Gott und Gesellschaft und Gott und einzelnen Menschen (vgl. Witte 2012b:39). Damit habe Gerechtigkeit in der Hebräischen Bibel zwei Achsen: die Gerechtigkeit Gottes und die Gerechtigkeit des Menschen. Dabei ist die Gerechtigkeit dynamisch und prozesshaft: „Gerechtigkeit kann wachsen und abnehmen, sie kann zugeschrieben und abgesprochen werden und bleibt damit letztlich unverfügbar“ (Witte 2012b:39). So zeigt sich etwa in Leviticus 5,14ff., dass auf der einen Seite der gegenüber anderen Menschen verursachte Schaden wieder gut gemacht – und sogar darüber hinaus dem Geschädigten zusätzlich ein Fünftel der Schadensumme entrichtet werden muss (Lev 5,24) und auf der anderen Seite Gott ein Wiedergutmachungsofffer dargebracht werden muss, in Form eines Tieropfers durch die Priester, wodurch der Herr die Schuld des Täters vergibt (Lev 5,25f.).

In Genesis 18,25 wird Gott als oberster Richter (*šópēt*) bezeichnet.

Witte (2012b:42) sieht einen „Dreiklang“: Glaube an die Gerechtigkeit, Infragestellung der Gerechtigkeit und Neubestimmung der Gerechtigkeit. Dabei ist die Gerechtigkeit Gottes im Rahmen der Gemeinschaft oder des Bundes mit den Menschen für die Menschen unberechenbar

10 Ich verwende neben dem deutschen Begriff „Gott“ auch die jüdische Schreibweise von Jahwe, nämlich das Tetragramm *JHWH* oder *Jhwh*, das aus den vier Konsonanten des Wortes Jahwe besteht. Diese Schreibweise geht auf das Gebot im Judentum zurück, den Namen Gottes weder auszusprechen noch zu schreiben.

und unverfügbar, aber erlebbar. Gleichzeitig hebt erlebte Ungerechtigkeit (vgl. Hiob!) die Gemeinschaft mit Gott nicht auf und entbindet auch nicht von zwischenmenschlicher Gerechtigkeit. Diese Gemeinschaft mit Gott wird als „Bund“ (*b'rit*) bezeichnet.

In Genesis 9,8–13 schliesst Gott einen Bund mit Noah und gelobt darin, die Menschheit nicht noch einmal zu vernichten. In Genesis 15,1ff. erneuert Gott den Bund mit Abram und verspricht ihm einen Sohn und eine grosse Nachkommenschaft. Die Gegenleistung Abrams ist das Vertrauen darauf, dass Gott seine Zusage einhalten wird (Gen 15,6). Dieser Bund wird in Exodus 34,10ff. mit Mose erneuert und beinhaltet für die Hebräer die Verpflichtung, keinen anderen Gott anzubeten und die Gebote und das Gesetz zu halten.

Dieser Bund beinhaltet Gehorsamkeit gegenüber Jhwh. Dabei stellen sich im Grunde genommen zwei Fragen: Weshalb schliessen zwei Vertragsparteien einen Vertrag ab und was garantiert die Dauerhaftigkeit des Vertrags, also was garantiert seine Stabilität (vgl. Scherzinger 2014:87)? Dahinter steht die Frage: Warum schliessen Gott und die Menschen überhaupt eine Bund? Nach Novak ist der Bund jedoch kein Vertrag von Gleichberechtigten, sondern Gott gilt als souveräner Initiant: „Er setzt die Ziele des Bundes, und sein Wille allein setzt die Bedingungen des Bundes“ (Scherzinger 2014:88f.; vgl. auch Novak 1992:34f.). Während sich – immer nach Novak – in einem Vertrag Menschen freiwillig gegenseitig binden (Willensfreiheit), können die Menschen in einem Bund mit Gott nur auf Gottes Verpflichtung reagieren. Das Bundesangebot ist völlig vom Willen Gottes abhängig: „Das Bundesangebot … ruft nach Novak den Menschen in eine Beziehung zu Gott, die von Gott her strukturiert ist“ (Scherzinger 2014:89; vgl. auch Novak 1992:35). Als Beleg dafür kann etwa Josua 7,1ff. angeführt werden: Als bei der Eroberung Jerichos der Herr den Israeliten befiehlt, bei der Eroberung der Stadt sich kein Eigentum der Besiegten anzueignen, was aber ein Mann namens Achan trotzdem tut, erleiden die Hebräer beim nächsten Kriegszug nach Ai, einer kleineren Stadt östlich von Bet-El, eine Niederlage. Als Josua danach zum Herrn betet, antwortet dieser: „Dies Israeliten haben Schuld auf sich beladen, sie haben den Bund gebrochen, den ich mit ihnen geschlossen habe. Denn sie haben heimlich etwas von den Dingen, die vernichtet werden sollten, weggenommen und sich angeeignet. Das ist der Grund, warum die Israeliten ihren Feinden nicht standhalten können. Ich werde euch nicht mehr bei-

stehen, wenn ihr nicht alles vernichtetet, was ihr gegen mein Verbot weggenommen habt“ (Jos 7,11ff.). Hier wird der Bund ausschliesslich aus der Perspektive des Gehorsams gegenüber dem Willen Gottes gedeutet. Auch der in 2 Chronik 34,31ff.¹¹ von Joschija mit dem Herrn geschlossene Bund gehört in diese Kategorie des Bundesverständnisses: „³¹ Dann trat der König an seinen Platz und schloß vor dem Herrn diesen Bund: Er wolle dem Herrn folgen, auf seine Gebote, Satzungen und Gesetze von ganzem Herzen und ganzer Seele achten und die Vorschriften des Bundes durchführen, die in diesem Buch niedergeschrieben sind. ³² Er ließ auch alle, die sich in Jerusalem und Benjamin befanden, dem Bund beitreten, und die Einwohner Jerusalems hielten sich an den Bund Gottes, des Gottes ihrer Väter. ³³ Joschija entfernte alle Gräuel aus allen Gebieten der Israeliten und veranlaßte alle, die in Israel lebten, dem Herrn, ihrem Gott, zu dienen. Solange er lebte, fielen sie nicht mehr vom Herrn, dem Gott ihrer Väter, ab“ (Einheitsübersetzung).

In diesem Zusammenhang ist auch die so genannte *Covenant Theology* zu erwähnen, deren Zweck darin besteht, die „Erfahrung der Verpflichtung [gegenüber den Geboten] systematisch auszudrücken, zu erforschen und zu rekonstruieren, ohne dass sie dabei die ihr vorausgehende Erfahrung einholen kann. Sie entwirft deshalb eine Lehre der Erwählung, eine Theorie der Offenbarung usw.“ (Scherzinger 2014:143).

Gemäss Leviticus 26,6ff. verspricht der Herr den Hebräern, dass in ihrem Land Frieden herrschen wird, wenn sie sich an seine Gebote halten und keine anderen Götter neben ihm verehren – allerdings ebenso, dass die Hebräer alle Feinde in die Flucht schlagen „und mit dem Schwert niedermachen“ werden. Fünf Hebräer werden 100 Feinde vertreiben, und 100 Hebräer 10000 Feinde.

Laut Ansorge (2009:74) wird im Bundeskontext „Recht und Moral auf ein umfassendes Ethos verwiesen. Dieses gründet in der Offenbarung Gottes und zeigt sich im Alten Testament zunehmend dadurch bestimmt, dass sich Gott der Leidenden und Schwachen zuwendet. Das Paradigma hierfür ist der Exodus, Israels Befreiung aus der Sklaverei“: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus“ (Ex 20,2 vgl. auch Ex 13,3 und Dtn 5,6). Dabei steht im Zentrum des hebräischen Denkens „Gerechtigkeit“, und nicht „vergeltende Gerechtigkeit“ oder „strafende Gerechtigkeit“, wie Ansorge (2009:75) zu Recht betont.

11 Vgl. auch 2 Könige 23,1ff.

Oder wie es Stettler (2011:50f.) mit Blick auf Fahlgren (1932 sowie 1972) und Koch (1972:134) es zusammengefasst hat: Weil es im Hebräischen kein begriffliches Äquivalent für „vergelen“ gebe, sondern verschiedene hebräische Wurzeln zur Anwendung kommen, die entweder die Bedeutung von „zurückkehren lassen, zurücklenken“ oder „vollenden, zurückkehren“ haben, sei es falsch, von einem „Vergeltungsgedanken“ in der Hebräischen Bibel zu sprechen: Diese juristische Dimension des Handelns Gottes sei erst in der griechischen Septuaginta eingeführt worden¹².

Allerdings gibt es dazu auch eine Reihe von Gegentexten, etwa Dtn 13,7ff., wo für Verwandte und Freunde und Dritte, welche zur Anbetung anderer Götter verführen, der Tod durch Steinigung (vgl. auch Dtn 17,5) oder durch das Schwert gefordert wird und die Verbrennung ihrer Stadt verlangt wird. Die Schrift ist da sehr explizit: „⁷ Wenn dein Bruder, der dieselbe Mutter hat wie du, oder dein Sohn oder deine Tochter oder deine Frau, mit der du schlafst, oder dein Freund, den du liebst wie dich selbst, dich heimlich verführen will und sagt: Gehen wir, und dienen wir anderen Göttern – (wobei er Götter meint,) die du und deine Vorfahren noch nicht kannten, ⁸ unter den Göttern der Völker, die in eurer Nachbarschaft wohnen, in der Nähe oder weiter entfernt, zwischen dem einen Ende der Erde und dem andern Ende der Erde –, ⁹ dann sollst du nicht nachgeben und nicht auf ihn hören. Du sollst in dir kein Mitleid mit ihm aufsteigen lassen, sollst keine Nachsicht für ihn kennen und die Sache nicht vertuschen. ¹⁰ Sondern du sollst ihn anzeigen. Wenn er hingerichtet wird, sollst du als erster deine Hand gegen ihn erheben, dann erst das ganze Volk. ¹¹ 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. ¹² Ganz Israel soll davon hören, damit sie sich fürchten und nicht noch einmal einen solchen Frevel in deiner Mitte begehen. ¹³ Wenn du aus einer deiner Städte, die der Herr, dein Gott, dir als Wohnort gibt, erfährst: ¹⁴ Niederträchtige Menschen sind aus deiner Mitte herausgetreten und haben ihre Mitbürger vom Herrn abgebracht, indem sie sagten: Gehen wir, und dienen wir anderen Göt-

12 Allerdings ist Stettler (2011:52) diesbezüglich nicht ganz konsequent, schreibt er doch weiter unten selbst: „Es ist also letztlich immer Gott, der dem Menschen ,gemäss seiner Tat vergilt‘ (Spr 24,12; Jer 17,10) und die Tat auf den Täter ,zurückwendet‘ (Ps 28,4; 94,2)“. Offensichtlich gibt es den Vergeltungsgedanken also doch an verschiedenen Stellen der Hebräischen Bibel.

tern, die ihr bisher nicht kanntet!, ¹⁵ 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, ¹⁶ 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 die Vernichtungsweihe vollstrecken. ¹⁷ 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. ¹⁸ Von dem, was der Vernichtung geweiht war, 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 ¹⁹ für den Fall, daß du auf die Stimme des Herrn, deines Gottes, hörst, auf alle seine Gebote, auf die ich dich heute verpflichte, achtest und tust, was in den Augen deines Gottes richtig ist“ (Dtn 13,7ff., Einheitsübersetzung).

Diese Erzählung ist aus der Sicht der politischen Ethik und vor allem aus heutiger Perspektive problematisch. Zum Einen, weil darin eine ein-dimensionale Vergeltungsethik zum Ausdruck kommt, und zum Anderen weil die Art der Bestrafung – vorsichtig gesagt – nicht modernen Rechtsvorstellungen entspricht.

In der Tora und besonders im Deuteronomium wird immer wieder Recht auf Rechtsschutz gefordert, so in Dtn 10,18; 17,8–13; 19,16–21; 24,17 sowie in 26,12 (vgl. auch Segbers 2015:142).

J. Faur (1968:42) hat darauf hingewiesen, dass der Kern des jüdischen Denkens in einer Art gegenseitiger Beziehung zwischen Gott und den Menschen liege: Der Bund von Gott mit den Menschen stelle einen bilateralen Pakt dar, den beide Seiten aus freiwilligen Stücken geschlossen hätten mit dem Ziel, die gegenseitige Beziehung zu pflegen (vgl. Scherzinger 2014:85). Im Kern bedeute dies, dass „Gott sich den Menschen wählt und der Mensch sich Gott wählt, und die beiden Parteien schliessen ein Abkommen, einen Bund“ (Faur 1968:42; zitiert nach Scherzinger 2014:85).

Im Grunde haben die Juden gemäss Newman (1991:89) ihre religiösen Verpflichtungen immer im Kontext der Bundesbeziehung zwischen Gott und Israel verstanden. Deshalb meint Newman (1991:90), dass sich die jüdische Ethik an die Menschen als Mitglieder dieser Bundesgemeinschaft

richtet, und weniger an autonome Individuen. Der Bund (*b'rit*) fungiert als „Metapher für die Beziehung zwischen der [jüdischen] Gemeinschaft und Gott“ (Newman 1991:91). Diese göttlich-menschliche Beziehung ist einmalig und keinesfalls mit einer rein zwischenmenschlichen Beziehung zu vergleichen. Dabei gibt es im Grunde zwei Bundeskonzepte: Eine *erste Sichtweise* sieht den Bund als *gegenseitiges Einverständnis im Sinne eines Vertrags* als Folge eines Angebots Gottes und einer (freiwilligen) Annahme durch den Menschen. Im Sinne existiert der Bund als ein Kontrakt oder Vertrag als Folge eines „*bargained-for-exchange*“ (Newman 1991:93) aufgrund einer freien Entscheidung der Menschen. Dabei resultieren aus dem Vertrag Pflichten und Rechte für beide Seiten. Bei diesem Bundesverständnis gibt es drei Dimensionen, nämlich (1) die Entstehung, also wie der Bund entstanden ist, (2) sein Zweck, also die Zielsetzung des Bundes, und (3) seine Dauer, also die Frage, ob es Bedingungen für die Existenz des Bundes gibt und ob er aufgelöst werden kann oder nicht (vgl. Newman 1991:94). Die legalistische Sicht des Bundes erscheint in Exodus 19,5: „Wenn ihr mir nun treu bleibt und auf mich hört, sollt ihr das Volk sein, das mir von allen Völkern am nächsten steht“.

Eine *zweite Sichtweise* sieht den Bund *holistisch*, also als nicht verhandelbare Beziehung Gottes zu seinem Volk. Der Bund erscheint in dieser Sichtweise als Geschenk des mächtigen Gottes an Israel. Dabei sind die Israeliten Gott moralisch verpflichtet, weil er sie aus der ägyptischen Sklaverei erlöst hat (vgl. Newman 1991:95). Im Sinne von Dtn 4,35ff. erscheint Gott als der Retter des jüdischen Volks. In diesem Bundesverständnis ist die Befolgung der Gesetze Teil, aber nur Teil von dem, was Gott verlangt. Gott verlangt von den Israeliten ein konformes Verhalten zu seiner Heilsordnung. Deshalb ist dieses Bundesverständnis viel zu umfassend, um als Vertrag zu erscheinen und auf Vertragsbedingungen reduziert zu werden. Diese holistische Sicht ist – so Newman (1991:98) – dynamisch, während die legalistische Sicht begrenzt und auf das geschriebene Gesetz reduzierbar ist. In Dtn 26,16 sagt Mose: „Der Herr, euer Gott, befiehlt euch heute, euer Leben nach allen diesen Geboten und Rechtsbestimmungen auszurichten. Befolgt sie mit allen euren Kräften“. Hier erscheint der Bund als von Gott dekretierte Ordnung, zu der die Israeliten zwar Ja gesagt haben (Dtn 26,18f.), aber es bleibt offen, wie freiwillig.

Dabei stellt sich die Frage, inwieweit der Bund Gottes mit Israel ewig ist oder wieder aufgelöst werden kann. Auf der einen Seite spricht Dtn

29,14 vom Bund Gottes mit allen Israeliten, auch mit denjenigen, die noch nicht geboren sind, und in Jeremia 31,36 sagt Gott: „So gewiss ich dafür sorge, dass diese Ordnungen niemals umgestossen werden, so gewiss sorge ich dafür, dass Israel für alle Zukunft mein Volk sein und Bestand haben wird“. Auf der anderen Seite kann Mose Gott in Ex 32,9ff. nur mit Mühe von der Vernichtung des Volkes Israel abhalten. Und in Hosea 1,9 sagt Gott: „Gib ihm den Namen: „Nicht mein Volk“! Denn ihr seid nicht mehr mein Volk, und ich bin nicht mehr für euch da.“ Entsprechend bleibt offen und ambivalent, ob der Bruch des Bundes durch die Israeliten zur Auflösung des Bundes oder zur Bestrafung der Israeliten – etwa durch Niederlagen gegen fremde Völker, Verwüstung des Landes und der Städte oder zum Tod der Israeliten – bei gleichzeitiger Beibehaltung des Bundes führt. Diese Spannung durchzieht im Grunde die gesamte Tora und auch die Prophetenschriften.

Auch soll sich die Gerechtigkeit Gottes auch in gerechtem Verhalten der Menschen untereinander spiegeln: „³ So spricht der Herr: Sorgt für Recht und Gerechtigkeit, und rettet den Ausgeplünderten aus der Hand des Gewalttäters! Fremde, Waisen und Witwen bedrängt und mißhandelt nicht; vergießt kein unschuldiges Blut an diesem Ort! ⁴ Wenn ihr wirklich dieses Wort erfüllt, dann werden durch die Tore dieses Palastes Könige einziehen, die auf dem Thron Davids sitzen; mit Wagen und Rossen werden sie fahren, sie selbst, ihre Beamten und ihre Leute“ (Jer 22,3f.; Einheitsübersetzung). Gerechtigkeit im Verhalten gegenüber Benachteiligten führt somit auch zu einer gerechten Regierung. Und Amos 5,24 verlangt: „.... das Recht ströme wie Wasser, die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach“.

Exemplarisch für das ambivalente und komplexe politische und wirtschaftliche Verhältnis zu anderen Gruppen und zum politischen Herrscher ist die Vereinbarung zwischen Abimelech und Abraham (Genesis 21,22ff.): Abimelech und sein Heerführer Pichol lassen Abraham Treue schwören – als Gegenleistung für die Gastfreundschaft in Beerscheba. Gleichzeitig beklagt sich aber Abraham, dass Untergebene von Abimelech ihm einen Brunnen weggenommen hat. Dabei besiegt Abraham den Besitz des Brunnens, den er gegraben hat, durch eine Anzahl von Schafen, Ziegen und Rindern, die er Abimelech gibt. Dabei lebt Abraham laut Genesis 21,34 als Fremder im Land der Philister.

Neben Besitz ist Land eine ständige Ursache für Konflikte mit anderen Gruppen. Verstärkt wird die Brisanz der Landfrage dadurch, dass Gott den jüdischen Viehzüchtern wiederholt Land versprochen hat, so etwa in Genesis 28,12ff. im Traum Jakobs auf dem Weg von Beerscheba nach Haran, dem späteren Bet-El.

Durch Beachtung des Rechts (*mišpāt*) wird die Gemeinschaftstreue verwirklicht (vgl. Ansorge 2009:75). Im so genannten „Bundesbuch“ (Ex 20,22–23,13) und im „Deuteronomischen Gesetzbuch“ (Dtn 12–26) werden die rechtlichen Bestimmungen durch sakrales Recht umrahmt und legitimiert (vgl. Ansorge 2009:77). Ansorge (2009:79) sieht in dieser „Theologisierung des Rechts im Alten Testament“ Parallelen zu den frühen Kulturen des Alten Orients.

In Exodus 34,23 werden die Männer Israels verpflichtet, dreimal jährlich das Tempelheiligtum zu besuchen. Interessant ist dabei die Aussage, dass in dieser Zeit keine Angriffe von aussen zu befürchten seien: „Ihr braucht keine Angst zu haben, dass in dieser Zeit jemand in euer Land einfällt; denn ich werde alle fremden Völker vor euch vertreiben“. Diese Aussage ist friedensethisch insofern problematisch, weil im Grunde die garantierte Friedenszeit während des Heiligtumbesuchs durch eine vor-gängige Vertreibung fremder Völker erreicht wird.

Dabei ist die Rolle der Gemeinschaft im Dreiecksverhältnis Gott – jüdische Gemeinschaft – Menschen nicht zu unterschätzen. So wird zum Schutz der Gemeinschaft auch nicht vor drakonischen Massnahmen zurückgeschreckt, etwa wenn jemand an Aussatz erkrankt (Num 5,1ff.): „Und der HERR redete mit Mose und sprach: ² Gebiete den Israeliten, daß sie aus dem Lager schicken alle Aussätzigen und alle, die Eiterfluß haben und die an Toten unrein geworden sind. ³ Männer wie Frauen sollt ihr hinausschicken vor das Lager, daß sie nicht das Lager unrein machen, darin ich unter euch wohne. ⁴ Und die Israeliten taten so und schickten sie hinaus vor das Lager, wie der HERR zu Mose geredet hatte“ (Revidierte Lutherbibel).

Im Buch Exodus wird Mose „nicht als König, sondern als Prophet stilisiert“ (Otto 2009:35), was sich in der Botenformel „so spricht JHWH“ zeigt, die sich in Ex 4,22; 5,1, 32,27, aber auch in Ex 7,17.26; 8,16; 9,1.13; 10,3 und 11,4 findet.

Gleichzeitig können Mose oder der Hohepriester als Stellvertreter Gottes in der Wiederherstellung des Rechts agieren. Als die Hebräer sich in

Numeri 25,1ff. mit moabitischen Frauen einlassen und den Gott der Moabiter, Baal vom Berg Pegor, verehren, lässt Mose im Auftrag des Herrn die Richter alle Hebräer hinrichten, die sich mit Baal eingelassen haben. Als ein Hebräer eine midianitische Frau in sein Zelt bringt, tötet Pinhas – der Enkel Aarons – diese Frau und ihren hebräischen Liebhaber, Simri, mit dem Speer. Gott belohnt diese (Un-)Tat damit, dass die Seuche aufhört zu wüten, und gegenüber Mose rechtfertigt er die Tat Pinhas wie folgt: „¹⁰ Und der HERR redete mit Mose und sprach: „ Pinhas, der Sohn Eleasars, des Sohnes des Priesters Aaron, hat meinen Grimm von den Israeliten gewendet durch seinen Eifer um mich, daß ich nicht in meinem Eifer die Israeliten vertilgte. ¹² Darum sage: Siehe, ich gebe ihm meinen Bund des Friedens, ¹³ und dieser Bund soll ihm und seinen Nachkommen das ewige Priestertum zuteilen, weil er für seinen Gott geeifert und für die Israeliten Sühne geschafft hat“ (Numeri 25,10ff.; Revidierte Lutherübersetzung). Gleichzeitig vernichten die Hebräer im Auftrag des Herrn die Medianiter. Interessant daran ist, dass auf der einen Seite Mose und der Hohepriester im Auftrag des Herrn die Todesstrafe ausüben, und zwar gegen das doppelte Vergehen, einen anderen Gott zu verehren, und eine Nicht-Jüdin zur Frau zu nehmen (oder je nach Sichtweise: die eigene Ehe zu brechen). Abfall vom – einen – Herrn wird also unerbittlich mit dem Tod bestraft, und zwar auch die kollektive Verehrung eines anderen Gottes durch ein anderes Volk. Laut Schnocks (2014:75) ist die Todesstrafe in den Texten der Hebräischen Bibel „als eine selbstverständliche Praxis vorgegeben“ und wird in ihrer Berechtigung nirgends grundsätzlich angezweifelt. So wird etwa in Genesis 9,6 gesagt, dass derjenige, der einen Menschen tötet, durch Menschenhand sterben muss – allerdings wird nicht gesagt, ob durch eine richterlich erlassene Todesstrafe oder durch Blutrache.

Herrschaft Gottes und Bundestheologie

Liedke (1981:136) hat vor dem Hintergrund von Gen 1,28ff. darauf hingewiesen, dass Herrschaft Gottes nicht eine herrschaftsfreie Kommunikation bedeutete, sondern vielmehr eine organische Ordnung mit einem klaren Oben und Unten. Dieses Herrschaftsverständnis stammt aus dem Königstum, ursprünglich in Form der Vorstellung, dass Gott König der Juden war. Dabei bestand – immer laut Liedke (1981:136) – die Tätigkeit des

Königs vor allem in der Konfliktregelung, im Richten und im Rechtswirken. Dabei ging es in der Hebräischen Bibel jeweils um die Wiederherstellung von *šalom*, also des Friedens. Dieses „Schalom-Dominium“ (Liedke 1981:137) sei auf der Tatsache begründet, dass der Mensch Abbild Gottes sei, weshalb auch die Tiere, die Pflanzen und die Natur darunter fielen.

In Genesis 6,5 wird Leben und Herrschaft Gottes mit dem „rechten Handeln“ der Menschen verknüpft: „Der Herr sah, wie weit es mit den Menschen gekommen war: Sie kümmerten sich nicht um das, was recht ist, ihr Denken und Handeln war durch und durch böse“. Dadurch fühlte sich Gott verletzt und er bereute, die Menschen geschaffen zu haben. Er sagte: „Ich will die Menschen ausrotten – und nicht nur die Menschen, sondern auch alle Tiere, die auf dem Land und in der Luft leben. Es wäre besser gewesen, wenn ich sie gar nicht erst geschaffen hätte“ (Gen 6,7).

Damit war das Vergehen der Menschen ein doppeltes: Auf der einen Seite assen sie vom Baum der Erkenntnis und des Wissens (Genesis 3,6f) und erkannten dadurch Gut und Böse, und auf der anderen Seite handelten die Menschen nicht gut, sondern „durch und durch böse“ (Gen. 6,5).

Nicht ganz klar ist dabei, ob die Tatsache, dass sich Menschenfrauen mit Gottessöhnen einliessen (Gen 6,4), Teil dieses unrechten Handelns war, oder nicht. Im Text wird dazu kein direkter Bezug hergestellt.

Daraus lassen sich drei Fragen ableiten: 1) Entsprach die Unterscheidungsfähigkeit und die menschliche Erkenntnis – und insbesondere die Unterscheidung von Gut und Böse – nicht der ursprünglichen Intention Gottes bei der Erschaffung des Menschen? 2) Wenn der Mensch schwach und anfällig für das Böse ist (vgl. Gen 6,3), was ist der Grund dafür? 3) Und warum bestand die Reaktion Gottes darin, den Menschen auszurotten und ihm die Möglichkeit zu verweigern, zu lernen, sich zu verbessern und zu entwickeln?

In Genesis 8,20 freut sich Gott über das Opfer Noahs und gelobt, die Menschen nicht noch einmal zu bestrafen oder auszurotten, „nur weil die Menschen so schlecht sind“. Hat also Gott seine Meinung geändert, gesteht er jetzt den Menschen zu, „schlecht zu sein“?

Das Motiv des Verhandelns mit Gott taucht in der Hebräischen Bibel immer wieder auf: Als Gott die gottlosen Einwohner von Sodom und Gomorra vernichten will, ringt Abraham Gott sukzessive die Zusage ab, bei Vorfinden von 50, 45, 40, 30, 20 und schliesslich 10 Gerechten, die Stadt zu verschonen (vgl. Genesis 18,23ff.).

In der Szene am Berg Sinai, als die Juden dem goldenen Kalb huldigen, hält Mose Gott mit knapper Not davon ab, die abgefallenen Menschen zu vernichten (Exodus 32,9ff.). Erst als Mose Gott an seinen feierlichen Eid gegenüber Abraham, Isaak und Jakob erinnert, dass er diese mit einer grossen Nachkommenschaft segnen und ihnen für immer das Land zum Besitz geben werde, lässt Gott von seinem Vorhaben ab. Allerdings beauftragt Mose im Namen des Herrn in seinem Zorn die Leviten, alle schuldig gewordenen Juden zu töten. Diese führen den Befehl aus und töten dreitausend von Gott abtrünnig gewordenen Israeliten (Exodus 32,27ff.). Zwar verzichtet Gott auf eine Bestrafung der übrigen Israeliten, aber „der Herr liess eine Seuche unter den Israeliten wüten, weil sie Aaron dazu verleitet hatten, für sie das Götzenbild zu machen“ (Exodus 32,35). Dabei hatten die Leviten mit ihrer Tötung von 3000 Menschen, unter denen auch Angehörige von ihnen gewesen waren, Gott ihre Treue erwiesen oder – wie die Schrift sagt – ihr „Einsetzungsofer als Priester dargebracht“ (Exodus 32,29). Entsprechend hielt der Herr fest: „Auf euch liegt von nun an der Segen des Herrn“. Damit kommt eine neue Komponente im Verhältnis von Gott zu den Hebräern ins Spiel: Die Rolle der Leviten als Priester.

Weder Mose, noch Aaron oder Joshua sind dabei unbestrittene Führerfiguren. So wollen die Hebräer in Numeri 14 Mose, Aaron und Joshua steinigen und nach Ägypten zurückkehren. Erst das Erscheinen des Herrn in Numeri 14,10 hält die Menge davon ab. Umgekehrt will der Herr die Hebräer an der Pest sterben lassen, und erst Moses Hinweis, dass dann die Anderen den Herrn für schwach halten würden, weil er das hebräische Volk nicht wie versprochen ins gelobte Land habe bringen können, bringt Gott davon ab (Numeri 14,15ff.). Als Mose den Herrn an dessen grenzenlose Güte und an seine Vergebung erinnert, stimmt Gott zu, das Volk Israel nicht auszurotten, weil Mose ihn darum bittet. Aber zur Strafe dürfen die lebenden Hebräer – d. h. alle ausser Kalbe und Joshua – das versprochene Land nicht betreten, und der Herr sagt voraus, dass sie noch in der Wüste sterben werden (Numeri 14,29). Nur die noch kleinen Kinder werden in das neue Land gelangen. Während vierzig Jahren müssen sie in der Wüste herumirren und für ihre Schuld büßen. Gleichzeitig bestrafte der Herr – mit Ausnahme von Kaleb und Joshua – all diejenigen mit dem Tod, welche das versprochene Land besucht und darüber nach ihrer Rückkehr derart schreckliche Dinge erzählt hatten, dass die

Hebräer gegen Mose und den Herrn rebelliert hatten (Numeri 14,36ff.). Diese Erzählung wird in Dtn 1,34ff. wiederholt.

Die Auseinandersetzung zwischen Mensch (Jakob) und Gott erreicht in Genesis 32,23ff. einen Höhepunkt. Am Jabbok tritt Jakob ein Mann entgegen, der mit ihm kämpft, aber Jakob nicht niederringen kann. Nach einem Schlag auf die Hüfte von diesem Mann bittet Jakob um dessen Segen. Dabei stellt sich heraus, dass der Mann Gott ist. Jakob erhält nun den Ehrennamen Israel, was bedeutet: „der mit Gott streitet“. Die Auflösung des Konflikts am Jabbok ist paradox: Einerseits wird Jakob von Gott nicht besiegt, erhält nur einen Schlag auf die Hüfte, anderseits ernennt ihn Gott sozusagen in die Rolle des Stammvaters Israels.

Sozusagen die Gegenthese ist der folgende Abschnitt in Exodus 4:24–26: „²⁴ Und als Mose unterwegs in der Herberge war, kam ihm der HERR entgegen und wollte ihn töten. ²⁵ Da nahm Zippora einen scharfen Stein und beschneidet ihrem Sohn die Vorhaut und berührte damit seine Scham und sprach: Du bist mir ein Blutbräutigam. ²⁶ Da ließ er von ihm ab. Sie sagte aber Blutbräutigam um der Beschneidung willen“ (Revidierte Lutherübersetzung).

Vor allem Vers 24 ist sehr enigmatisch, also schwierig zu verstehen: Warum will Gott Mose töten, seinen eigenen Beauftragten? Und welche Rolle hat die Beschneidung bei der Besänftigung Gottes: ist es eine Erinnerung an den Bund mit Abraham in Genesis 17,9 mit der Verpflichtung zur Beschneidung aller männlichen Hebräer? In Exodus 6,2 erinnert Gott selbst Mose an den Bund mit Abraham, Isaak und Jakob. Dabei fügt er gegenüber Mose das Versprechen ein, dass er das Volk Israel aus der Sklaverei in Ägypten befreien wird – unter gleichzeitiger Bestrafung der Unterdrücker in Ägypten.

Umgekehrt stellt Gott die Juden auch immer wieder auf die Probe. Exemplarisch dafür ist die Isaak-Geschichte, als Gott von Abraham verlangt, seinen Sohn Isaak zu opfern. Obwohl der Engel im Auftrag Gottes das Opfer im letzten Moment verhindert, zeigt diese Begebenheit klar das Verhältnis Abrahams zu Gott: Es ist ein Verhältnis der Unterordnung und der Herrschaft Gottes.

Dabei scheut sich Gott auch nicht davor, sich auf ein Kräftemessen mit weltlichen Königen einzulassen. Paradigmatisch ist die Auseinandersetzung Mose mit dem Pharao in Ägypten: So warnt Gott Mose im Voraus, dass der Pharao nicht klein beigegeben wird, und dass der König von

Ägypten „sich durch keine Macht der Welt dazu zwingen lassen [wird]“ (Exodus 3,19), die Israeliten ziehen zu lassen: „Aber dann wird er *meine* Macht zu spüren bekommen ... und er wird euch ziehen lassen“ (Exodus 3,20). Gleichzeitig erweist sich die Macht Gottes in der Herrschaft über das Meer, dessen Wasser er teil, und auch in der Vernichtung der ägyptischen Streitmacht (vgl. Exodus 14,21ff). Zenger und Frevel (2012a:93f.) sehen dabei einerseits einen Kampf JHWHS als „gigantischer altorientalischer Kriegsgott“ Gottes gegen die falschen Götter der Ägypter, anderseits aber auch ein Kampf gegen die Feinde der Israeliten. Ja, Gott sagt zu Mose: „Ich werde jedoch den Pharaos starrsinnig machen, damit ich umso mehr meine Macht durch Zeichen und Wunder erweisen kann“ (Exodus 7,3).

Das Verhältnis des Volks Israel zu Gott ist in Exodus 19 gleichzeitig von Nähe und Distanz geprägt: So soll Israel das Volk sein, das Gott „ganz zur Verfügung steht“ und ihm „so ungeteilt dient, als wäre es ein Volk von Priestern“ (Exodus 19,6). Braulik hat in Anlehnung an Gerhard von Rad (1973:63) die These vertreten, dass im Deuteronomium als zentrales Thema die „Reflexion über das Volk und zwar als Gottesvolk wach geworden ist“ (Braulik 2004:32). Dabei habe „diese Theologie des Volkes ... gleichermaßen Opfer und Fest, Institutionen, Rechtsorganisation und Wohlfahrt“ (Braulik 2004:32) geprägt.

Gleichzeitig ist es den Hebräern untersagt, sich Gott auf dem Berg Sinai zu nähern oder den Berg zu besteigen. Wer es trotzdem tut, soll gesteinigt und mit Speeren und Pfeilen getötet werden – das gilt sogar für Tiere (Exodus 19,13). Umgekehrt gilt auch: Wer sich von Gott abwendet soll bis in die dritte Generation bestraft werden (vgl. Exodus 20,5). Das bedeutet: Zu grosse Nähe mit Gott insbesondere an heiligen oder geweihten Stätten – also *loci sancti* – ist untersagt, aber auch die völlige Abwendung von Gott.

In Exodus 33,7ff. schlägt Mose das Zelt „der Begegnung mit Gott“ jeweils ausserhalb des Lagers auf – also in einer räumlichen gewissen Distanz zu den Hebräern – und wenn die Hebräer den Rat des Herrn suchen, müssen sie dorthin gehen und an den Eingang treten. Immer wenn Mose das Zelt betritt, senkt sich eine Wolkensäule auf das Zelt herab, und Mose kann mit dem Herrn reden (vgl. Exodus 33,9).

Allerdings steht in Exodus 40,34f. auch, dass bei Anwesenheit der Wolke die Herrlichkeit Gottes das ganze Zeltheiligtum in Beschlag nahm,

und dass dann Mose das Zelt nicht betreten konnte. Im Verlauf der weiteren Wanderung richteten sich die Israeliten nach der Wolke, und immer wenn diese über dem Zelt ruhte, blieben sie an ihrem Lagerplatz. Wenn die Hebräer lagerten, ruhte tagsüber die Wolke über dem Zelt, und nachts leuchtete das Feuer in der Wolke (vgl. Exodus 40,36f.).

Zusammenfassend kann man – mit Zenger und Frevel (2012a:98) – sagen, dass Exodus und Deuteronomium unterschiedliche Israelkonzepte entwerfen: Erstens erscheint Israel als Stammesgesellschaft mit den Ältesten unter der Führung Moses an der Spitze. Zweitens wird Israel auch als Volk charakterisiert, das in einer besonderen Vertragsbeziehung zu JHWH steht. Und drittens ist Israel ein „priesterliches Volk“ (Zenger und Frevel 2012a:98), deren Mitglieder einerseits untereinander als Gleiche interagieren, die aber anderseits einer klaren hierarchischen Trennung zwischen Priestern und Laien unterliegen. Laut Zenger und Frevel 2012a:98f. erscheint dagegen das Israelkonzept in Genesis stärker als Familienstruktur, der teilweise auch mit den Völkern und Sippen in der Umgebung verwandtschaftlich verbunden ist, z. B. Aram, Ammon, Moab und Edom¹³.

Ein wichtiges theologische Konzept in der Tora ist die Bundestheologie. Diese wird allerdings aus unterschiedlichen Blickwinkeln dargestellt und entwickelt. Während im Deuteronomium der Bund vor allem als bilateraler Vertrag zwischen JHWH und Israel dargestellt wird, der von Israel durch mehr oder weniger grosse Vertragstreue befolgt wird und zu entsprechenden Konsequenzen führt, wird der Bund in Genesis 9 als Bund mit der gesamten Schöpfung und in Genesis 17 als Bund mit Abraham dargestellt, beide laut Zenger und Frevel (2012a:99) als „einseitiger Gnadenbund“ konzipiert. Interessant ist dabei, dass sich laut Zenger und Frevel die Bundestreue von JHWH gerade darin zeigt, dass er trotz wiederholtem Vertragsbruch durch das Volk an seinem Heils- und Lebenszusagen festhält. Historisch – so meint Braulik (2012:173) – habe Joschija das Gottesverhältnis Israels in Anlehnung an assyrische Loyalitätseide als Bund und damit als „Vertrag“ gedeutet, was im damaligen Deuteronomio-

13 Allerdings ist hier daran zu erinnern, dass in Gen 32,29; Gen 34,7; Gen 35,10; Gen 35,21ff.; Gen 37,3; Gen 37,13; Gen 43,6.8.11; Gen 46,1f.; Gen 46,29f.; Gen 47,27.29.31; Gen 48,2; Gen 48,8ff.; Gen 49,2.7 sowie Gen 50,2 mit Israel Jakob gemeint ist: „Israel“ ist hier ein Ehrenname für Jakob, während die Exodus- und Deuteronomiumstellen mit „Israel“ das Volk Israel meinen.

mium zur Grundlage einer eidlichen Selbstverpflichtung gemacht worden sei. Dies sei in 2 Könige 22,3ff. sowie 23,1ff. als Text verarbeitet worden, wobei davon auszugehen sei, dass das Buch 2 Könige zu Lebzeiten Joschijas abgefasst worden sei (vgl. Braulik 2012:172). Allerdings wurden die Reformen nach Joschijas Hinrichtung 610 v. Chr. in Megiddo durch den Pharao nicht weiter geführt und 586 erlag Juda dem Ansturm der Neubabylonier.

Laut Zenger und Frevel (2012a:128) wird der Gottesbund in den der Priesterschrift zugeordneten Textstellen als „einseitiges Zusagegeschehen und nicht als Vertrag gegenseitiger Verpflichtung konzipiert“, während die deuteronomistische Literatur den Bund im Sinne eines gegenseitigen Vertrags versteht. Braulik (2012:179) meint, dass das deuteronomistische Bundesverständnis als Vertrag mit Gott auf die neuassyrische Kultur zurückgeht, weil dort das Vertragsverständnis „dominant und prestigeträchtig“ war. Doch stimmt die Einschätzung Brauliks (2012:181), wenn er schreibt: „Indem die Theologen die Israel eigenen Traditionen in die neuassyrisch geprägte Vertragsform gossen, nahmen sie ihnen das Altmodische und Überholte, das ihnen in den Augen der Judäer anhaftete, und machten sie wieder verständlich und akzeptabel“? Ist es zutreffend, mit Braulik (2012:182) das Deuteronomium als „Mitte des Alten Testaments“ zu bezeichnen, weil es „den zeitlichen und sachlichen Orientierungspunkt für die atl. Literatur- und Religionsgeschichte darstellt und das Verständnis des Rechts, der Geschichte und der Prophetie Israels nachhaltig bestimmt hat“? Genauso gut könnte man die verschiedenen Erzählkränze in Genesis und Exodus als identitätsbestimmend für Israel als Volk Gottes sehen. Und es ist doch recht gewagt, von einer „Ekklesiologie“ (Braulik 2012:182) als eines der drei Hauptthemen des Deuteronomiums – neben seiner „Kriegsideologie“ und dem „Durchbruch zum Monotheismus“ – zu sprechen, ist doch die Ekklesiologie ganz klar eine spezifisch christliche Rekonstruktion und Umsetzung der „Volk Gottes-Idee“.

Allerdings weisen Zenger und Frevel (2012a:99) zu Recht darauf hin, dass die einzelnen theologischen Bundeskonzeptionen auf unterschiedlichen literarischen Ebenen liegen, aber miteinander verschränkt sind und nicht „randscharf“ getrennt oder gar mechanisch verschiedenen literarischen Schichten zugeordnet werden können. Gerade die Vielschichtigkeit und Komplexität des Bundeskonzepts erweist sich als äus-

serst fruchtbar und ist theologisch kaum auszuloten. So braucht es auch dort, wo der Bund als Gehorsamkeitsbeziehung der Menschen zu Gott gedeutet wird – etwa in Josua 7,11 – bei Verstößen gegen den Bund eine Wiedergutmachung. Diese erfolgt in Josua 7,24, als Achan gegen den Befehl des Herrn Diebesgut aus Jericho mitlaufen lässt, durch Übergabe von dessen Söhnen und Töchtern und seines gesamten Eigentums an den Herrn und durch die Steinigung von Achan und seiner Angehörigen sowie deren anschliessende Verbrennung (Josua 7,25).

Unabhängig davon, ob die Heilsordnung Gottes als vertraglich festgelegter Bund oder als Gnadenakt Gottes verstanden wird – es bleibt im Kern das Gebot, keine anderen Götter zu verehren (vgl. Dtn. 8,19) und Gott zu gehorchen, ansonsten wird dem Volk Israel ein ähnliches Schicksal wie seinen Gegnern angedroht. Dabei ist Besitz, Reichtum und Wohlergehen, aber auch die Landnahme nicht die Belohnung für die Treue zu Gott – das Volk Israel wird im Gegenteil als „widerspenstig“ (Dtn 9,6) bezeichnet –, sondern einerseits die Folge des Abraham, Isaak und Jakob gegebenen Versprechens und andererseits der noch grösseren Verderbtheit der anderen Völker. Nach wiederholten Aufforderungen, die Gebote und Gesetze des Herrn zu befolgen (vgl. z. B. Dtn 10,12 oder Dtn 11,18ff.) wird in der Rede Mose immer wieder die Güte und Liebe des Herrn betont.

Kessler (2017b:191) hat darauf hingewiesen, dass der Dekalog keine Wenn-Dann-Kasuistik enthält, wie im Bundesbuch häufig (z. B. Exodus 21,33ff.). Vielmehr sind die Verbote sehr scharf und mit „*lo*“ + Imperfekt formuliert, und nicht – wie sonst im Hebräischen üblich – mit „*lo*“ + Jussiv. Kessler folgert daraus: Es geht dem Dekalog also „um absolute Verbote, um Grenzen, die unter keinen Umständen überschritten werden dürfen“ (Kessler 2017b:191). „Fehlt also die Rechtsfolge, so werden bei den ersten vier bzw. fünf Geboten andererseits dem eigentlichen Ver- bzw. Gebot allerlei Ergänzungen beigegeben. Alle diese Hinzufügungen sind mit ... („*ki*“) eingeleitet (ausser Dtn 5,15), haben also Ver- bzw. Gebot begründenden Charakter. Nur nach dem Elterngesetz ist eine Verheissung zugefügt ...“ (Kessler 2017b:191).

Aus der Sicht einer politischen Ethik stellt sich die Frage, ob man das erste Gebot des Dekalogs: „Ich bin der Herr, dein Gott, ... du sollst keine anderen Götter neben mir haben!“ (vgl. auch Dtn 5,7) – wie Brunner (1943:253) das tut – als eine Art Absicherung gegen eine „Absolutsetzung der Staatsmacht“ interpretieren kann.

Dabei hängt Gedeihen, der Reichtum und die Entwicklung der hebräischen Community gemäss Dtn. 28,1ff. entscheidend davon ab, ob ihre Mitglieder die göttlichen Gebote befolgen: Tun sie dies, wird ihr Wohlergehen garantiert, tun sie es nicht, werden Missernten, versiegende Fruchtbarkeit der Herdentiere, Krankheiten, Unfruchtbarkeit des Landes, Niederlage gegen die Gegner, Versklavung der Söhne und Töchter und letztlich der Tod angedroht. Damit entsteht ein enger Tun-Ergehen-Zusammenhang, der allerdings in der Hebräischen Bibel auch immer wieder durchbrochen wird, etwa im Buch Hiob. Dieses Gegenspiel von Belohnung und Bestrafung setzt sich auch in der Beschreibung des Herrn fort: „Während der Herr früher seine Freude daran hatte, euch Gutes zu tun und auch immer zahlreicher zu machen, wird es dann seine Freude sein, euch zu schaden und euch auszurotten. Er wird auch aus dem Land, das ihr jetzt in Besitz nehmt ausreissen und euch unter alle Völker zerstreuen und von einem Ende der Erde bis zum anderen ...“ (Dtn 28,63ff.). Man kann diese Stelle als Ankündigung des babylonischen Exils oder gar der späteren, jahrhundertelangen Diasporasituation lesen – die Ausführlichkeit der Drohungen erstaunt schon etwas. Daran ändert auch die anschliessende (Dtn 28,69ff.) Bundesschlusserzählung nicht viel. Dabei ist nicht zu übersehen, dass darin (Dtn 29,12) vor allem auf die Verpflichtungen der Hebräer hingewiesen wird, und zwar auch aller folgenden Generationen. Bei Nichtbeachten werden nochmals harte Strafen wie Seuchen und Katastrophen angedroht (vgl. Dtn 29,21ff.). Dabei erstaunt wenig, dass der Text mit den Drohungen deutlich detaillierter und umfangreicher ausfällt, als die Beschreibung der erneuten Zuwendung zu Gott (Dtn. 30,9ff.).

Die Josefsgeschichte in Genesis 37,1ff. enthält in der Figur von Josef zentrale Elemente von „guter Herrschaft“: Treue und Loyalität gegenüber den Vorgesetzten (Rückweisung der Avancen der Frau von Potifar, Handeln im Interesse des Pharaos), Verantwortung und Vorsorge für die Untergebenen (Anlegen der Vorräte für die schlechten sieben Jahre), entschlossenes Handeln und Führungsqualität (gegenüber seinen Brüdern), angemessene Gerechtigkeit (Josef wirft seine Brüder zuerst ins Gefängnis, lässt sie dann aber gegen das Versprechen gehen, den jüngsten Bruder herzuschaffen), Nachsicht und Verzeihung (gegenüber seinen Brüdern, die ihn verkauft hatten) und Liebe (gegenüber seinem Vater und seinen Brüdern). Und ganz wesentlich: Fähigkeit, im Sinne und Auftrag Gottes zu handeln und der Beistand und die Nähe Gottes

bei allem, was Josef tut (korrekte Deutung der Träume, Wohlergehen, durchaus auch im materiellen Sinn zuerst Potifars, später des Pharaos). Dabei gibt es durchaus auch problematische Aspekte, etwa wenn Josef während der Hungersnot die Kornvorräte den hungernden Menschen zuerst nur gegen Geld verkauft, später gegen all ihr Vieh und schliesslich gegen all ihre Felder und sogar gegen ihre Schuldsklaverei verkauft (Genesis 47,15ff.). Zwar handelt Josef als Bevollmächtigter und kauft all das für den Pharao, aber das ändert nichts daran, dass er eine harte Feudalherrschaft einführt, wobei die Bewohner gegen das Saatgut voll 20 % des Ernteertrags dem Pharao abgeben müssen (Genesis 47,23). Das wird auch dadurch nicht besser, dass gemäss der Geschichte die Ägypter gerne Sklaven des Pharao sein wollen.

Otto (2016:1271) deutet die Apostasiegesetze in Dtn 13,2–12 und ihre deuteronomistische Fortschreibungen in Dtn 13,3–17 als „Anteil an der Gewaltmotivatorik der Vorgaben im assyrischen Loyalitätseid“, jedoch im Sinne einer subversiven Rezeption. Otto meint, dass dies darum geschehe, um die Funktion der Religion als Herrschaftslegitimation im assyrischen Kontext zu überwinden: „Tritt in Dtn 13,2–12 der judäische Gott JHWH an die Stelle des Königs als Repräsentant der Staatsmacht mit der Aussage, dass nur JHWH absolute Autorität zukomme, nicht aber dem Staat, wird im Deuteronomium ein religions- und kulturhistorisch wichtiger Schritt auf dem Weg zur Trennung von Staat und Religion vollzogen“ (Otto 2016:1271), was sich daran zeige, dass sich Dtn 13,2–12 im 7. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung gegen die Königsideologie der assyrischen Hegemonialmacht wende. Dies werde durch die zweimalige Bestätigung des Volks Israel in Josua 24,21 und 24,14 „Wir wollen dem Herrn dienen“ zusätzlich untermauert.

Doch stimmt diese Sichtweise tatsächlich? Geht es nicht gerade im Gegenteil um eine Unterordnung der Politik unter den Willen Gottes, also unter die Religion, anstelle der Instrumentalisierung der Religion durch die politische Herrschaft im assyrischen Kontext? Wenn ja, wäre das nicht ein Schritt in Richtung der Trennung von Staat und Religion, sondern vielmehr im Gegenteil eine Entwicklung hin zu einer „Theokratisierung“ der politischen Herrschaft. Gerade dieses Beispiel zeigt deutlich, wie problematisch es ist, mit politischen Kategorien des 20. und 21. Jahrhunderts Texte auszulegen, die 1500 Jahre früher entstanden sind.

Gott als Kriegsherr

Markus Witte (2013:42) hat darauf hingewiesen, dass es in der Priesterschrift ein gestuftes Konzept der Offenbarung Gottes und damit auch des Gottesbildes gibt: „als *Elohim* vor der Welt, als *El* bzw. *El Schadaj* vor den Erzvätern (vgl. Gen 17,1) und als *Jhwh* vor Mose“.

Laut Oeming (2017:229) gab es von Beginn an „eine enge Verbindung von Jhwh und Krieg“. „Der Stämmegott Jhwh ist es, der seinem Volk beim Exodus und in den kriegerischen Auseinandersetzungen im Übergang von der Spätbronzezeit zu Eisenzeit I zur Seite stand“ (Oeming 2017:230). Das zeige sich etwa exemplarisch im Deboralied: „...¹⁹ Könige kamen und kämpften, damals kämpften Kanaans Könige in Taanach, an den Wässern Megiddos, doch Beute an Silber machten sie nicht. ²⁰ Vom Himmel her kämpften die Sterne, von ihren Bahnen aus kämpften sie gegen Sisera. ²¹ Der Bach Kischon schwemmte sie fort, der altberühmte Bach, der Bach Kischon. Meine Seele soll auftreten mit Macht. ²² Damals stampften die Hufe der Pferde im Jagen, im Dahinjagen der Hengste. ²³ Ihr sollt Meros verfluchen, spricht der Engel des Herrn. Mit Flüchen flucht ...“ (Richter 5,19ff.; Einheitsübersetzung).

In Exodus 14 wird zweimal – nämlich in den Versen 4 und 17f. – auf den Willen des Herrn hingewiesen, dem Pharao seine Macht vorzuführen und einen vernichtenden Schlag gegen ihn zu führen. Dadurch sollte sich Gottes Herrlichkeit und Macht erweisen. Dabei erwähnt die Erzählung zweimal, dass der Herr den Pharao so starrköpfig und uneinsichtig machte, um diesen Schlag führen zu können. Auch im Dankeslied der befreiten Hebräer (Exodus 15,6f.) wird darauf betont, dass der Herr jeden Feind zerschmettert und vernichtet. Interessant ist dabei, dass politische Gegner wie die Philister, die Edomiter, die Moabiter und die Völker Kanaans namentlich erwähnt werden, welche vor Angst, Erschrecken und Furcht ob der Macht des Herrn ergriffen werden (Exodus 15,14ff.). Dabei wird der Herr endgültig zum König.

In Exodus 17,8ff. schlagen die Israeliten die Amalekiter mit Hilfe des Herrn vernichtend, und der Herr sagt zu Mose, dass er die Amalekiter so vollständig ausrotten werde, dass niemand mehr an sie denken werde. Und in Numeri 21,3 müssen sich die ungehorsamen Hebräer in einem Gelübde verpflichten, die feindlichen Kanaaniterkrieger von Arad und deren Städte vollständig zu vernichten, damit der Herr ihnen zum Sieg

verhilft. Und in Exodus 23,27ff. droht Gott allen Völkern, zu denen die Hebräer kommen, mit Verwirrung, und die Feinde der Hebräer – so die Hiwiter, Kanaaniter und Hetither – werden flüchten oder vertrieben werden. Allerdings sollen nicht alle diese Völker sofort und vollständig vertrieben werden, sondern „nur nach und nach, ... in dem Mass, in dem ihr euch vermehrt und das Land in Besitz nehmen könnt“ (Exodus 23,30). Dieser hochpolitische Aspekt der Landnahme durch das Volk Israel wirkt bis heute nach – etwa wenn man an die Siedlerbewegung denkt. Umso mehr, wenn Exodus 23,31 wörtlich genommen wird: „Zuletzt aber werdet ihr ein Gebiet besitzen, das vom Roten Meer bis zum Mittelmeer und von der Wüste im Süden bis an den Eufrat reicht. Alle Bewohner dieses Landes gebe ich in eure Gewalt, so dass ihr sie verreiben könnt. Schliesst kein Abkommen mit ihnen und lasst euch nicht mit ihren Göttern ein. Sie dürfen nicht mit euch zusammen in eurem Land leben, sonst werden sie euch dazu verleiten, mit untreu zu werden und ihre Götter zu verehren. Und das würde euch den Untergang bringen“. Auch in Josua 1,4 wird das Gebiet zwischen der Wüste im Süden und dem Libanongebirge im Norden, und zwischen dem Mittelmeer im Westen bis zum Eufrat im Osten als neue Heimat des Volkes Israel bezeichnet.

Schon früh bilden sich Koalitionen gegen die Hebräer – etwa in Numeri 22, als der König Balak im Süden versucht, ein Bündnis mit Bileam in der Stadt Petor zu schliessen. Interessant ist dabei, dass sich Gott direkt an Bileam wendet und ihn bittet, sich nicht mit dem Moabiterkönig Balak gegen die Hebräer zu verbünden. Nach etwelchem Zögern segnet Bileam das Volk Israel. Die Erzählung schliesst mit der Weissagung Bileams ab, welche dem Volk Israel eine grosse Zukunft verheisst und ihm den Sieg über die Moabiter, die Amalekiter und sogar über die Assyrer voraussagt (vgl. Numeri 24, 15ff.).

Schnocks (2014:18) hat darauf hingewiesen, dass JHWH an drei Stellen im Tanach, nämlich in Exodus 15,3, in Jes 42,13 und in Ps 24,8 explizit als Krieger, Kriegsmann oder Kriegsheld bezeichnet wird. Dabei stellt die Jesajastelle – im Gegensatz zu den beiden anderen Texten – einen Vergleich dar: „Wie ein Held ...“.

Vor dem Hintergrund des Herrn als Kriegsherrn ist wohl auch das Verbot zu sehen, mit Nachbarvölkern Abkommen (Exodus 23,32), einen Bund (Exodus 34,12ff.) oder nach dem Sieg über sie gar einen Friedensvertrag (Dtn 7,2) zu schliessen – immer in der Perspektive, dass der eigentliche

Bund zwischen JHWH und Israel besteht und dass solche Abkommen mit anderen Völkern Israel von der einzigen Verehrung JHWHS abbringen könnte. Für die Entwicklung einer Friedensethik stellt diese Position allerdings ein Problem dar, weil hier Frieden ganz klar mit der besonderen und privilegierten Beziehung Israels mit Gott in Konkurrenz und damit in Konflikt steht. Oder wie es Kessler (2017b:129) formuliert: „Die Spannung zwischen den Erzeltertexten und den Bundesschlussverboten weist auf ein reales Problem hin: Es ist die Spannung zwischen dem Erhalt der eigenen Identität, die nach den Verbotstexten der Tora untrennbar mit der religiösen Identität als Verehrer des einen Gottes Jhwh verknüpft ist, und dem Wunsch nach friedlichem Zusammenleben und interkulturellem Austausch. Die biblischen Texte zeigen in ihrer Vielfalt, dass diese Spannung nicht aufhebbar ist.“

Dazu kommt, dass in Genesis 21,27ff. Mose mit Abimelech in Berscheba einen Vertrag schliesst, was man im Grunde als Verstoss gegen das Verbot von Abkommen mit Nachbarvölkern sehen könnte. Dieser Vertrag hat eine starke ökonomische Dimension und schliesst die Nutzung des Brunnens und der Flora mit ein. Besiegelt wird der Bund mit einer Übergabe von Tieren von Abraham an Abimelech. Willi-Plein (2011:119) meint, dass das ganze Prozedere darauf hinweise, dass Abimelech als Besitzer des Landes im Recht war, und dass Mose damit sozusagen das Aufenthaltsrecht für sich und seine Nachkommen erkauft.

Vereinzelt fällt auch den Feinden des Volks Israels die Aufgabe zu, die ungehorsamen Hebräer zu bestrafen. So werden die Israeliten in Numeri 14,41ff. von den Amalekitern und Kanaanitern vernichtend geschlagen, weil sie gegen den Befehl des Herrn in das Land Kanaan ziehen wollen, obwohl der Herr verfügt hatte, dass sie noch 40 Jahre in der Wüste umherziehen müssen.

Am Ende des Buchs Numeri – in Numeri 31,1ff. – befiehlt der Herr Mose sogar, einen Straf- und Vergeltungskrieg gegen die Midianiter zu führen, bei dem die hebräischen Priester die Bundeslade und die heiligen Geräte mitführen. Dabei töten die Hebräer alle midianitischen Männer, darunter die fünf midianitischen Könige Ewi, Rekem, Zur, Hur und Reba sowie Bileam, den Sohn Beors. Die Frauen und Kinder werden von den Hebräern gefangen genommen und die Hebräer eignen sich den midianitischen Besitz an. Als die siegreichen Hebräer heimkehren, befiehlt Mose, alle midianitischen Frauen zu töten, weil sie die hebräischen Männer verführt

hatten. Nur die noch unberührten Mädchen werden am Leben gelassen. Den geraubten Besitz müssen die Hebräer mit Feuer und Wasser reinigen. Anschliessend wird er unter den Hebräern verteilt.

Gross (2009:276f.) hat folgende Merkmale von JHWH-Kriegen herausgearbeitet, die entweder vollumfänglich oder partiell auftreten konnten:

- „(1) Befragung JHWHS;
- (2) Kriegsorakel JHWHS in Gestalt der Übereignungsformel;
- (3) plötzliche Geistmitteilung an einen militärischen Führer;
- (4) Aufgebot;
- (5) Gefolgschaft Israel bzw. mehrerer Stämme;
- (6) wunderbares Eingreifen JHWHS in die Schlacht;
- (7) Kampf und Sieg;
- (8) völlige Vernichtung des Feindes;
- (9) Vernichtungsweihe der menschlichen, tierischen und sachlichen Beute“ (Gross 2009:276f.).

Selbst wenn man – wie Neis 2011:229 vorschlägt – den Kriegsbann¹⁴ bzw. Bannkrieg und die damit verbundene völlige Vernichtung der besieгten

14 Ich habe an anderer Stelle (vgl. Jäggi 2019:38, Fussnote 13) zur Frage des Kriegsbanns oder der Vernichtungsweihe folgendes geschrieben: „מְרָאֵם, *herəem*, ist laut Giercke-Ungermann (2010:215) etymologisch auf die Wörter ‚absondern‘, ‚verbieten‘ oder ‚weihen‘ zurückzuführen und ist in der Hebräischen Bibel 80mal belegt, darunter 51mal in Verbform und 29mal als Nomen. Der Begriff erscheint in verschiedenen Kontexten. Er steht für eine juristische Entscheidung oder Strafe, für eine Weihgabe an JHWH und als Akt der Kriegsführung (vgl. Giercke-Ungermann 2010:215ff). Laut Lev 27,29 müssen Personen, die mit *herəem* belegt sind, getötet werden. Giercke-Ungermann (2010:223) meint, dass die Bedeutung von ‚Vernichtungsweihe‘ für das Buch Samuel nicht zutreffe, sondern eher als ‚Weihe‘ und ‚Aussonderung‘. Giercke-Ungermann (2010:232) schreibt zur Anwendung von *herəem* in der Tora und im Buch Samuel: ‚Während in Dtn 2,34; 3,6 מְרָאֵם ... eine vollständige Vernichtung der feindlichen Bevölkerung beschreibt, umfasst מְרָאֵם in 1 Sam 15,3 auch noch die Vernichtung des Viehbesitzes. Damit kommt das den beiden Erzählungen in Dtn 2,34; 3,6 zugrunde liegende מְרָאֵם-Verständnis dem von JHWH und Samuel recht nahe‘. Auf jeden Fall erscheint gerechtfertigt, zumindest in den Tora-Texten den Kriegsbann als Strafe Gottes

Gegner – also das Umbringen von Männern, Frauen, Kindern und Vieh – als „floskelhaften Charakter“ und Abschluss einer Kriegsbeschreibung sieht und damit die ethisch-moralischen Problematik dieser Handlungsweise zu entschärfen versucht, vermag diese Erklärung nicht zu befriedigen. Und auch die These, dass der Vernichtungsbann gegen diverse kanaanäische Völker „nur in einer frühen Phase der erzählten Geschichte notwendig“ (Neis 2011:230) gewesen sei, während in der späteren Geschichte die Israelitinnen und Israeliten selbst für ihre Taten verantwortlich gewesen seien, ändert nichts daran, dass in vielen Erzählungen der Tora und der „vorderen Propheten“ dieser Kriegsbann immer wieder gefordert und auch vollzogen wurde, und zwar immer wieder von neuem. Dabei ist das Problem nicht, wie Schnocks (2014:18) zur Diskussion stellt, dass Gott als Krieger dargestellt wird, sondern die Tatsache, dass die Vernichtung ganzer Bevölkerungsgruppen als Voraussetzung für den (späteren) Frieden gesehen wird.

Auch wenn viele neuere Exegeten die Historizität des vollzogenen Kriegsbanns bestreiten (vgl. Kelley 2016:31 sowie Obermayer 2014:187) ändert das nichts daran, dass eine Reihe von Stellen im Tanach – so etwa Dtn 20,17; Ex 23,23 oder Dtn 7,1ff. – im Auftrag des Herrn und teilweise mit himmlischer Hilfe die völlig Vernichtung ganzer Ethnien verlangt wird, was Kelley (2016:30) als „Auftrag zum Genozid“ („call for and sanction genocide against people or set of peoples“) nennt. Entsprechend hat Seibert (2012:107ff., vgl. auch Kelley 2016:33) verlangt, auf die – biblische – Rechtfertigung von Genozid zu verzichten. Auch wenn die biblische Genoziderzählung eher ein Entstehungsmythos als ein historischer Bericht ist, fordert Kelley (2016:40): „Even if the events did not occur, what is being narrated must be analysed and critics should not hesitate to employ categories drawn from genocide studies“ („selbst wenn diese Ereignisse so nicht geschehen sind, was erzählt wird muss analysiert werden und Kritiken sollten nicht zögern, dazu Begriffe von Genozidstudien zu verwenden“). Das ist zweifellos richtig – und auch aus friedensethischer Sicht notwendig.

Friedenspolitisch interessant ist die Tatsache, dass später unter den Richtern und Königen, und insbesondere unter König David der frühere Kriegsbann, der mit der Vernichtung aller Feinde, also von Männern,

zu verstehen, der zur Vernichtung der betreffenden Menschen und Tieren führte, bzw. deren Vernichtung intendierte.

Frauen, Kindern und sogar dem Vieh endete, durch ein Herrschaftssystem ersetzt wird, das die Besiegten nicht mehr dem Tod überantworten, sondern diese zum Wiederaufbau verpflichten, z. B. in 2 Sam 12,31, als die besiegteten Ammoniter für Bauarbeiten eingesetzt werden.

Vergeltung oder Versöhnung?

Paradigmatisch für die Frage nach Vergeltung und Versöhnung ist die Josefsgeschichte in Gen 37 sowie 39–45. 22 Jahre nachdem ihn seine Brüder in die Sklaverei verkauft haben, ziehen diese nach Ägypten, um Nahrung zu erhalten. Sie fallen vor Josef auf die Knie. Während sie ihn nicht erkennen, erkennt er sie sehr wohl. Josef behält Simon als Geisel und lässt die anderen heimreisen mit der Auflage, ihm Benjamin zu bringen. Als Josef Benjamin wegen des angeblichen Diebstahls des silbernen Bechers als Sklaven zurückbehalten will, stellt sich die Frage nach den Motiven Josefs: Will er sich an den Brüdern rächen, will er prüfen, ob sie sich jetzt korrekt verhalten, oder ist es eine Form restaurativer Bestrafung – das wird weder in der Genesis noch in der Sure 12 im Koran klar. Doch das Ergebnis der Geschichte scheint klar: Es geht um Zugabe der Schuld, um Vergebung und Versöhnung (vgl. Philpott 2012:120).

Nach Leviticus 5,1–6,23 gibt es eine modellhafte Abfolge von Sünde, Busse und Wiedergutmachung: „Einsicht in eine mit oder ohne Absicht begangene Sünde (V. 1–4), öffentliches Bekenntnis (V. 5), eigener Einsatz durch ein Opfer (V. 6) und, nach Möglichkeit, Wiedergutmachung des angerichteten Schadens sowie Entrichtung einer darüber hinaus gehenden Entschädigung (V. 23f.): „und es wird ihm die Tat vergeben werden, durch die er schuldig geworden ist“ (Lev 5,26)“ (Ansorge 2009:110). Neben Lev. 5,5 wird auch in Lev 16,21 ein öffentliches Sündenbekenntnis erwähnt.

Im jüdischen Verständnis müssen schlechte Taten wieder gut gemacht werden. Newman (2005:24) sieht im Judentum eine Pflicht, anderen zu vergeben. So sieht die jüdische Tradition die Menschen als Empfänger göttlichen Mitgefühls, weshalb auch sie sich gegenüber den anderen Menschen so verhalten sollten.

Vergebung und Wiedergutmachung schlechter Taten gegen andere Menschen kontrastieren allerdings gegen Abfall von Glauben und Ungehorsam gegen Gott. So hält der Herr in Leviticus 16,14ff. fest, dass Ungehorsam

sam gegen das göttliche Gesetz und gegen die göttliche Rechtsordnung bestraft werden – Unglück, unheilbare Krankheiten und Blindheit werden angedroht. Ebenso führt Ungehorsam zum Sieg der Feinde und zur Besetzung des Landes durch die Feinde. Bleiben die Hebräer ungehorsam gegenüber den göttlichen Geboten, wird die Strafe versiebenfacht, und Felder und Bäume werden unfruchtbar (Leviticus 26,18ff.). Und ändern die Hebräer ihr Verhalten danach immer noch nicht, wird die Strafe nochmals siebenmal härter: Raubtiere werden die Kinder und das Vieh fressen. Nützt das immer noch nichts, versiebenfacht sich die Strafe erneut: Fremdbesetzung, Pest, Aushungerung. Und als weitere Verschärfung wird – nochmals als siebenfach härtere Strafe – Hunger und Kannibalismus gegen die eigenen Kinder, Ablehnung aller Opfergaben durch den Herrn und Leichen auf den Altären, Zerstörung der Städte und Heiligtümer, Verwüstung des Landes und gar die Vertreibung aus dem eigenen Land angedroht. Es stellt sich die Frage, ob Leviticus 26,39ff. retrospektiv das babylonische Exil theologisch erklären oder rechtfertigen will – also als Folge des eigenen schuldhaften Verhaltens gegenüber dem Herrn. Dieser Eindruck wird durch Leviticus 26,42ff. und 46 verstärkt, wo an den Bund mit Jakob, Isaak und Abraham erinnert wird und an die von Mose im Namen des Herrn überbrachten Gesetze und Gebote.

Es fällt auf, dass im Leviticus 26,6ff. Friede als Folge eines siegreichen Kriegs gegen die Feinde und deren Vertreibung und als Belohnung von Gottesgehorsamkeit verstanden wird.

Im Grunde gilt, dass schwere und wissentliche individuelle Vergehen gegen den Willen Gottes und gegen Weisungen des Herrn sowie dessen Beleidigung mit Verbannung und Verstossung bestraft werden, also mit der Herauslösung aus der Gemeinschaft des Volks Israels und dessen Beziehung zu Gott, wobei solche Vergehen nicht wieder gut gemacht werden können (vgl. Numeri 15,30f.). Auch für die Schändung des Sabbats (Numeri 15,35) wird mit dem Tod, und zwar durch Steinigung bestraft.

Ansorge weist darauf hin, dass aus der Sicht Gottes „Entsühnung“ (*kpr*) und „Vergebung“ (*slh*) nicht identisch sind. So wird in Lev. 4–5 der Sünder vom Priester rituell „entsühnt“, und erst dann erfolgt die „Vergebung“ Gottes (vgl. Ansorge 2009:11).

Dabei ist nach Ex 34,6f. Gott gegenüber den Israeliten barmherzig und gnädig – nicht aber gegenüber den Angehörigen anderer Völker: „⁶ Der Herr ging an ihm vorüber und rief: Jahwe ist ein barmherziger und gnä-

diger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue: ⁷ Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, lässt aber (den Sünder) nicht ungestraft; er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation. ⁸ Sofort verneigte sich Mose bis zur Erde und warf sich zu Boden. ⁹ Er sagte: Wenn ich deine Gnade gefunden habe, mein Herr, dann ziehe doch mein Herr mit uns. Es ist zwar ein störrisches Volk, doch vergib uns unsere Schuld und Sünde, und laß uns dein Eigentum sein! ¹⁰ Da sprach der Herr: Hiermit schließe ich einen Bund: Vor deinem ganzen Volk werde ich Wunder wirken, wie sie auf der ganzen Erde und unter allen Völkern nie geschehen sind. Das ganze Volk, in dessen Mitte du bist, wird die Taten des Herrn sehen; denn was ich mit dir vor habe, wird Furcht erregen. ¹¹ Halte dich an das, was ich dir heute auftrage. Ich werde die Amoriter, Kanaaniter, Hetiter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter vor dir vertreiben. ¹² 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. ¹³ Ihre Altäre sollt ihr vielmehr niederreißen, ihre Steinmale zerschlagen, ihre Kultpfähle umhauen. ¹⁴ Du darfst dich nicht vor einem andern Gott niederwerfen. Denn Jahwe trägt den Namen «der Eifersüchtige»; ein eifersüchtiger Gott ist er ...“ (Einheitsübersetzung). Ansorge (2009:118) und andere Exegeten meinen, dass die Barmherzigkeit Gottes sein Strafhandeln überwiegt.

Nach Ansicht von Fischer ist die Versöhnung immer wieder ein „Lebensthema“ in der Tora, aber nirgends so deutlich wie in der Josefsgeschichte (vgl. Fischer 2011:67 und 104). Das zeigen die beiden Lebensphasen Jakobs in Genesis 25–35 und 37–49: „In beiden ereignet sich jeweils eine ähnliche Bewegung, die von anfänglichen Konflikten über eine Zeit in der Fremde hin zu einer Lösung führt, in der die zuvor verfeindeten Verwandten wieder miteinander auskommen können“ (Fischer 2011:67). Dabei zeichnet die Josefsgeschichte einen jahrelangen, dramatischen und auch schmerzhaften Prozess, in welchem „tiefe Wunden in Beziehungen wieder heilen sollen. Die Feinheit, mit der die Erzählung von Josef und seinen Brüdern die einzelnen Schritte zur Aussöhnung nachzeichnet, zeugt von grosser menschlicher Erfahrung. Sie kann auch heute noch Anstoss und Hilfe sein, wo wir Wege zur Versöhnung zu beschreiten haben oder gehen wollen“ (Fischer 2011:83). Fischer sieht insbesondere in Gen 50,19ff. eine eigentliche Versöhnungstheologie, in welcher Gott selber das Böse

zum Guten wendet und Leben rettet. So sei es nicht übertrieben, in der Josefsgeschichte mehr als nur ein einmaliges Geschehen zu sehen, sondern ein Modell aller Aussöhnungen, im Sinne einer Versöhnungsdynamik. Im Grunde sei die Josefsgeschichte eine Fortführung des Versöhnungswegs, den Jakob bereits mit Esau gegangen sei (vgl. Gen 33,4ff.). Dabei ist auch interessant, dass Gott nie direkt in den Konflikt der Brüder eingreift, woraus Fischer (2011:106) schliesst, dass ihre Versöhnung zunächst und vor allem eine Aufgabe der Menschen sei, die ihr Verhalten klären und aufeinander zu gehen müssten. Jedoch greift Gott sehr wohl in das Geschehen ein, etwa – wie Josef in Genesis 45,5 sagt – indem er Josef nach Ägypten bringt und ihm so das Leben rettet, oder in Gen 50,20, wo Josef Gottes Eingreifen als Wende zum Guten beschreibt.

Unterdrückung

In Exodus 1 wird ein inhaltlicher, ja sogar kausaler Zusammenhang zwischen der sozio-demografischen Entwicklung der jüdischen Bevölkerung und den Unterdrückungsmassnahmen des neuen Pharaos gegen die Juden in Ägypten hergestellt: Aus Angst, dass sich die Israeliten mit den Feinden Ägyptens zusammentun könnten, erlässt der Pharaos Unterdrückungsmassnahmen: So übersetzt die revidierte Elbesfelder Bibel Exodus 1,11ff.: „¹¹ Daher setzten sie Arbeitsaufseher über es, um es mit ihren Lastarbeiten zu drücken. Und es baute für den Pharaos Vorratsstädte: Pitom und Ramses. ¹² Aber je mehr sie es bedrückten, desto mehr nahm es zu; und so breitete es sich aus, so daß sie ein Grauen erfaßte vor den Söhnen Israel. ¹³ Da zwangen die Ägypter die Söhne Israel mit Gewalt zur Arbeit ¹⁴ und machten ihnen das Leben bitter durch harte Arbeit an Lehm und an Ziegeln, und durch allerlei Arbeit auf dem Feld, mit all ihrer Arbeit, zu der sie sie mit Gewalt zwangen. ¹⁵ Und der König von Ägypten sprach zu den hebräischen Hebammen, von denen die eine Schifra und die andere Pua hieß, ¹⁶ und sagte: Wenn ihr den Hebräerinnen bei der Geburt helft und bei der Entbindung seht, daß es ein Sohn ist, dann tötet ihn, wenn es aber eine Tochter ist, dann mag sie am Leben bleiben. ¹⁷ Aber weil die Hebammen Gott fürchteten, taten sie nicht, wie ihnen der König von Ägypten gesagt hatte, sondern ließen die Jungen am Leben“ (Revidierte Elbesfelder Bibel). Die Erzählung begründet die weitere zahlenmässige

Zunahme der israelitischen Bevölkerung mit der Weigerung der Hebammen, die Jungen zu töten – mit der etwas augenzwinkernden Begründung, dass die – im Vergleich zu den Ägypterinnen – physisch stärkeren Hebräerinnen längst geboren hätten, bis sie, die Hebammen, zu ihnen kämen (vgl. Exodus 1,19). Selbst wenn diese Perikope nur die Einleitung zur Moses-Geschichte sein sollte – wie einige Exegeten glauben –, sieht das Buch Exodus zweifellos in der zahlenmäßig grossen Nachkommenschaft der hebräischen Jakob-Gruppe – der in Exodus 1,1 nochmals mit „Israel“ bezeichnet wird – die Hauptursache für das feindliche und repressive Verhalten des Pharaos, neben wirtschaftlichen Interessen.

Als die Israeliten immer stärker unterdrückt werden, greift Gott in ihr Schicksal ein. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Ex 3,5) beauftragt Mose, das Volk Israel aus Ägypten herauszuführen. Grund für das Eingreifen Gottes ist die Unterdrückung und Misshandlung der Hebräer.

Im Grunde bedeutet das, dass die Tora ein prinzipielles Recht auf Leben und Freiheit für die Hebräer und darüber hinaus postuliert, vgl. Dtn 5,17, 18,10, 22,8 sowie 27,24. Das Deuteronomium anerkennt den Menschen auch als Rechtsperson (vgl. Dtn 1,16f. und 16,18f.).

Ein ethisches Ärgernis und auch ein Problem stellt die Haltung des Tanach¹⁵ zur Sklaverei dar: Sie ist grundsätzlich erlaubt, jedoch nur mit Einschränkungen, so etwa zeitlich befristet für jüdische Schuldsklaven (vgl. Dtn 15,12-18; 5,14; 16,11.14; 23,16f.). Außerdem wird in Dtn 21,14 sowie 24,7 der Sklavenhandel thematisiert (vgl. auch Segbers 2015:142). In Dtn 15,13f. werden sozusagen Minimalstandards für die Freilassung eines Sklaven formuliert: „¹³ Und wenn du ihn als freien Mann entlässt, sollst du ihn nicht mit leeren Händen entlassen. ¹⁴ Du sollst ihm von deinen Schafen und Ziegen, von deiner Tenne und von deiner Kelter so viel mitgeben, wie er tragen kann. Wie der Herr, dein Gott, dich gesegnet hat, so sollst du ihn bedenken. ¹⁵ Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat der Herr, dein Gott, dich freigekauft. Darum verpflichte ich dich heute auf dieses Gebot. ¹⁶ Wenn dieser Sklave dir aber erklärt: Ich will nicht von dir freigelassen werden – denn er hat dich und deine Familie liebgewonnen, weil es ihm bei dir gut ging –, ¹⁷ so nimm einen Pfriem und stich ihn durch sein Ohr in die Tür: Dann ist er dein Sklave für immer. Bei einer Sklavin sollst du das Gleiche tun“ (Einheitsübersetzung).

15 Das Gleiche gilt übrigens auch für das Neue Testament, vgl. Jäggi 2020.

Auch im Davidlied (vgl. 1 Chronik 16,20ff.) wird betont, dass sich sowohl Gott als auch sein Volk von niemandem unterdrücken lassen. Gott wird darin als mächtiger Herr und Befreier besungen, den man fürchten muss – und alle anderen Götter werden darin als „tote Götzen“ bezeichnet.

Auch soll der Sabbat dazu dienen, „damit ausrufe dein Knecht und deine Magd, dir gleich. Gedenke, dass du Knecht warst im Land Ägypten: Deshalb gebot dir ER dein Gott, den Tag des Schabbat zu machen“ (Dtn 5,12).

Ja, die Stellungnahme für die Benachteiligten geht sogar soweit, dass ein geflüchteter Sklave nicht an dessen Herrn ausgeliefert werden soll (vgl. 23,16f.).

Mann und Frau

In seinem Kommentar zum Hohelied hat Yair Zakowitch (2004:44) auf die untergeordnete Rolle der Frauen in der Hebräischen Bibel hingewiesen: „Frauen spielen in der Bibel eine so untergeordnete Rolle, dass selbst nach den Frauen benannte biblische Schriften mit Männern beginnen und enden: Am Anfang des Buches Rut steht Elimelech, am Ende der Ausblick auf David; das Buch Ester setzt ein mit König Ahaschwerosch und endet mit Mordechai“. Dabei erscheint das Kräfteverhältnis zwischen Mann und Frau in der ersten Schöpfungsgeschichte gleich: Beide sind Ebenbilder Gottes und die Herrschaft über die Welt wird beiden gemeinsam übertragen (Gen 1,28). Bereits ab der zweiten Schöpfungsgeschichte verlagert sich jedoch das Verhältnis: Der Mann wird zuerst geschaffen, die Frau nachträglich, nachdem sich herausstellt, dass keines der übrigen Geschöpfe geeignet ist, „ihm als Gehilfin“ zu dienen (Gen 2,18f.; vgl. auch Zakowitch 2004:44).

Nach Meinung von Zakowitch (2004:44) hat „die einseitige Fokussierung auf den Mann in der Bibel zum Verlust zahlreicher Überlieferungen über Frauengestalten geführt“.

Als Folge der Vertreibung aus dem Garten Eden sieht Genesis 3,16 die Unterwerfung der Frau unter den Mann. So steht in der Luther-Übersetzung: „¹⁶ Und zum Weibe sprach er: Ich will dir viel Mühsal schaffen, wenn du schwanger wirst; unter Mühen sollst du Kinder gebären. Und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, aber er soll dein Herr sein“.

Damit ist die Frau im Grunde doppelt durch den Bruch des göttlichen Gebots, Früchte vom Baum der Erkenntnis zu essen, bestraft: Auf der einen Seite dadurch, dass sie die Schmerzen der Geburt erleiden muss und dass sie sich der Herrschaft des Mannes unterwerfen muss.

Dabei ist zu bedenken, dass die Abraham- und Isaak-Gruppe ganz klar in einer patriarchalen Ordnung lebten. Das zeigt die Geschichte in Genesis 27, als der väterliche Segen und der damit verbundene Herrschaftsanspruch über den Clan von Jakob erschlichen wird, welcher dem Vater vorspielt, der erstgeborene Sohn Esau zu sein. Als Isaak erkennt, dass er getäuscht wurde, kann er den Segen nicht rückgängig machen. Aber er gibt Esau einen anderen Segen, der die Voraussage beinhaltet, dass Esau sich eines Tages gegen seinen Bruder wenden wird. Als Esau plant, sich an Jakob zu rächen, flieht dieser auf Rat seiner Mutter Rebekka nach Haran zu ihrem Bruder Laban.

Die patriarchale Struktur des Laban- und Jakob-Clans zeigt sich auch im Konflikt Labans mit Jakob, als ersterer sagt: „Meine Töchter gehören mir, ihre Söhne gehören mir, und diese Herde gehört mir; alles was du hier siehst, ist mein Eigentum“ (Genesis 31,43). Frauen und Kinder sind damit Bestandteil des Besitzes des Patriarchen¹⁶. Erst ein Vertrag zwischen Laban und Jakob kann den Konflikt zwischen Schwiegervater und Schwiegersohn befrieden (Genesis 31,44ff.). Der Kampf um die Clan-Vorherrschaft – diesmal auf der väterlichen Verwandtschaftsseite Jakobs – erreicht einen neuen Höhepunkt, als Esau Jakob eine Truppe von 400 Mann entgegenschickt (vgl. Genesis 32,7). Eine bewaffnete Auseinandersetzung droht. Doch der Konflikt löst sich auf überraschende Weise: Die beiden Brüder Esau und Jakob versöhnen sich und Jakob lässt sich ausserhalb der Stadt Sichem nieder (Genesis 33).

Das asymmetrische Verhältnis von Männern und Frauen zeigt sich auch in Exodus 22,15f., wo festgelegt ist, dass die Verführung eines unberührten Mädchens eine Heirat und einen Brautpreis zur Folge haben muss,

16 Harold C. Washington (1997:352ff.) hat sogar von einer „Vergewaltigungskultur“ des Alten Israel gesprochen, weil es zu Geschlechtsidentität der Frauen gehörte habe, jederzeit vergewaltigt zu werden, weil ihr Körper als Besitz der Väter und später der Ehemänner gegolten habe. Wenn das stimmt, hätte das aber für alle traditionalen patriarchalen Kulturen gegolten, und nicht nur für das Alte Israel.

und im Falle, dass der Vater mit der Heirat nicht einverstanden ist, durch den Brautpreis entschädigt werden muss.

Silvia Schroer (2014:47f.) hat auf die Tatsache hingewiesen, dass Suizid bei Männern in der Hebräischen Bibel dann vorkommt, wenn sie „in äusserster Bedrängnis den Weg der Selbsttötung als letzten Ausweg wählen, entweder um ihre Ehre zu wahren oder um mittels Selbstmordattentat ihr Leben als Held oder gar Märtyrer zu beschliessen“. Im Unterschied zu Griechinnen und Römerinnen der Oberschicht, die in bestimmten Situationen, etwa nach einer Vergewaltigung, den Weg des Suizid wählten, um ihre Ehre zu retten, gebe es keine Stelle in der Literatur, wo eine Israelitin zu Selbsttötung greifen. So habe etwa Tamar nach der Vergewaltigung durch Amnon ihren eigenen sozialen Tod bekundet, aber sich nicht das Leben genommen (vgl. 2 Sam 13,11ff.).

Laut Deborah L. Ellens (2008:7) erscheinen Frauen in der Schrift als Akteurinnen/Vertreterinnen („agent“) (1), als Eigentum („property“) (2) und als beides, Akteurinnen/Vertreterinnen und Eigentum („both agent and property“) (3). Dabei besteht der Eigentumscharakter der Frau entweder in der Rolle als Tochter oder als Ehefrau. So erscheine in Leviticus 19,29 die Frau als „Tochter-Eigentum“ mit der Möglichkeit, ihrem Vater zu schaden, gerade weil sie Tochter-Eigentum und damit Vertreterin des Vaters ist. In Leviticus 18,20 und 20,10 erscheinen die Frauen als „Ehefrauen-Eigentum“ des Mannes.

Dabei stand die Ehe unter einem besonderen Rechtsschutz, wobei Ehebruch als „Einbruch in die Rechtssphäre des Mannes betrachtet wurde (vgl. Lev 18,6ff. und 20,10ff.; vgl. auch Gorges-Braunwarth 2002:140).

Auch auf der konkreten, sexuellen Ebene zeigt sich diese Asymmetrie von Mann und Frau, so in Dtn 22,23ff.: „²³ Wenn ein unberührtes Mädchen mit einem Mann verlobt ist und ein anderer Mann ihr in der Stadt begegnet und sich mit ihr hinlegt, ²⁴ dann sollt ihr beide zum Tor dieser Stadt führen. Ihr sollt sie steinigen, und sie sollen sterben, das Mädchen, weil es in der Stadt nicht um Hilfe geschrien hat, und der Mann, weil er sich die Frau eines andern gefügig gemacht hat. Du sollst das Böse aus deiner Mitte wegschaffen. ²⁵ Wenn der Mann dem verlobten Mädchen aber auf freiem Feld begegnet, sie festhält und sich mit ihr hinlegt, dann soll nur der Mann sterben, der bei ihr gelegen hat, ²⁶ dem Mädchen aber sollst du nichts tun. Bei dem Mädchen handelt es sich nicht um ein Verbrechen, auf das der Tod steht; denn dieser Fall ist so zu beurteilen, wie

wenn ein Mann einen andern überfällt und ihn tötet. ²⁷ Auf freiem Feld ist er ihr begegnet, das verlobte Mädchen mag um Hilfe geschrien haben, aber es ist kein Helfer dagewesen. ²⁸ Wenn ein Mann einem unberührten Mädchen, das noch nicht verlobt ist, begegnet, sie packt und sich mit ihr hinlegt und sie ertappt werden, ²⁹ soll der Mann, der bei ihr gelegen hat, dem Vater des Mädchens fünfzig Silberschekel zahlen, und sie soll seine Frau werden, weil er sie sich gefügig gemacht hat. Er darf sie niemals entlassen“ (Einheitsübersetzung). Diese Stelle ist von zwei Aspekten her bedeutsam: Auf der einen Seite sind Mann wie Frau für ihr sexuelles Verhalten verantwortlich, auf der anderen Seite wird der angerichtete Schaden (Vergewaltigung) finanziell entschädigt, aber nicht an das Opfer, sondern an deren „Besitzer“, den Vater. Und die „Wiedergutmachung“ der Vergewaltigung gegenüber der Frau besteht in einer nachträglichen Heirat und in einer „lebenslänglichen Versorgung“ (kein Recht auf Scheidung durch den Mann). Das zeigt, dass der Mann über die Frau verfügt, während sich die Frau nur über den Verheiratetenstatus eine anerkannte gesellschaftliche Position verschaffen kann. Anders gesagt: Die Frau wird über ihren Status (ledig, Jungfrau, verheiratete Frau) definiert, der Mann über seinen Besitz – im wörtlichen und übertragenen Sinn.

Deshalb überrascht es auch nicht, dass die hebräischen Könige – wie Max Weber (2005:193) monierte –, „jede Israelitin zum Weibe nehmen [konnten], wie die Quellen lehren“.

Dazu passt die Beobachtung von Ellens (2008:71), dass Menstruation bzw. Menstruationsblut mit Krankheit, also Abnormalität verbunden wird, während der männliche Samenerguss als „normal“, also keinesfalls mit Krankheit in Zusammenhang gebracht wird. In Leviticus 15,18ff. wird festgelegt, dass Mann und Frau nach dem Geschlechtsverkehr einen Tag unrein sind, während eine menstruierende Frau volle sieben Tage unrein ist. Das ist – wie Ellens 2008:69 zu Recht moniert – insofern erstaunlich, als ja Blut im Denken der Hebräer Leben ist. Sie stellt deshalb die Frage: Wenn beides Samen und Menstruationsblut neues Leben schaffen, warum ist dann Menstruationsblut unreiner? Ist das einfach Ausdruck eines patriarchal ausgerichteten Denkens, in welchem der Mann als Erzeuger von Leben gesehen wird und die Frau dazu sozusagen Mittel zum Zweck ist?

Immer wieder – wie auch in diesem Fall – scheint die patriarchale Struktur durch. So erinnert etwa Dtn 24,9 daran, dass bei der Auflehnung von

Aaron und Mirjam gegen Mose nur Mirjam mit Aussatz bestraft wird (vgl. Numeri 12,9ff.), während Aaron straflos ausgeht. Zwar wird Mirjam nach sieben Tagen wieder geheilt, aber das ändert nichts an der asymmetrischen Sicht und Behandlung der Geschlechter.

Nicht zufällig wird die (Ehe-)Frau in der Tora vor allem auch über ihre Kinder definiert. Immer wieder – auch in den Schriften der Nevi'im, etwa in 1 Samuel 1,6ff. – kommt es dabei zu Konflikten zwischen Frauen – oft Nebenfrauen – mit Kindern und kinderlosen Hauptfrauen. In Genesis 16,1ff. zeugt Abraham sogar auf Wunsch seiner kinderlosen Ehefrau Sara ein Kind mit der ägyptischen Sklavin Hagar, die sie dann allerdings später zusammen mit ihrem Kind Ismael – und im Einverständnis mit Gott – in die Wüste vertreibt (Genesis 21,9ff.), als sie selbst einen Sohn bekommt (vgl. Genesis 18,1ff.), nämlich Isaak. Als Grund für diese Vertreibung wird genannt, dass das Erbe Abrahams nicht geteilt werden soll (Genesis 21,10). Interessant ist, dass sich sowohl bei der Hagar-Geschichte als auch im Falle von Hanna, der Ehefrau von Elkana in 1 Samuel 1,6ff. Gott auf die Seite der Hauptfrauen und ihrer Söhne stellt, und ihnen Nachkommen schenkt.

Allerdings wird die stark hierarchisch-patriarchale Struktur später im deuteronomischen Schrifttum teilweise aufgeweicht. Ohne hier im Einzelnen auf das komplizierte Ehe-, Familien- und Scheidungsrecht im Deuteronomium einzugehen, hier nur soviel: Auf der einen Seite geht es um den Schutz der Institution Ehe, vgl. etwa die Regelung in Dtn 24,5, dass der jungvermählte Ehemann nicht in den Krieg ziehen muss, damit die Ehe nicht durch einen anderen Mann vollzogen wird, vgl. Otto 2017:1806. Auf der anderen Seite handelt es sich auch um einen gewissen Schutz der Ehefrau, etwa im Falle des Wiederverheiratungsverbots einer zweimal geschiedenen Frau durch den ersten Ehemann in Dtn 24,4, was nach Otto (2017:1803) auch als Schutz vor einer ungerechtfertigten Bereicherung des Ehemanns interpretiert werden kann. Allerdings ist diese Interpretation nicht gesichert.

Dabei steht die Gemeindeordnung in einem engen Zusammenhang mit dem Dreieck Gott – Gemeinschaft – Mann/Frau. Braulik (2012:176) spricht von einer Wachstumsgeschichte in drei Gesetzesblöcken – nämlich Dtn 12,2–16,17; Dtn 16,18–18,22 sowie Dtn 19,1–25,16 – der „dekalogischen Redaktion“: Der erste Gesetzesblock bezieht sich auf die Verehrung des einen Gottes und der Reinheit Israels, der zweite Gesetzesblock auf poli-

tische Ämter und die Gerichtsbarkeit von Königen, Priestern und Propheten und der dritte Block auf das Verhältnis von Mann und Frau, die Familie, Nachbarn und Eigentum sowie Solidarität mit sozial Schwachen. Braulik (2012:178) sieht in diesem Redaktionsprozess „die theologische Antwort auf eine Identitätskrise der Juden als der Gesellschaft JHWs“.

Zweifellos Ausdruck davon ist etwa Dtn 12,2ff., wo die Hebräer aufgefordert werden, im Gegensatz zur Zeit in der Wüste nunmehr im von Gott zugesprochenen Land nicht mehr überall nach Belieben und in einer Vielzahl von Opferstätten zu opfern, sondern nur noch im zentralen Heiligtum. Das ist sicher auch ein Versuch, sakrale Regeln zu zentralisieren und damit die Hebräer auch bewusstseinsmässig auf ein geistiges Zentrum auszurichten – nach der babylonischen Exilerfahrung und der geografischen Trennung des Volks Israel in eine autochthone Bevölkerung in Palästina und einer grossen Gruppe, die wahrscheinlich vorwiegend aus Oberschichtangehörigen bestand, im babylonischen Exil. Otto (2007:133) spricht in diesem Zusammenhang von einem „tiefgreifenden Programm binnenjüdischer Ethik“, welche die durch den Feldzug Hiskias ausgelöste Krise von Recht und Ethos in Juda lösen sollte. Rituell wird dabei in Dtn 12,23 nochmals auf das Verbot hingewiesen, Fleisch zu essen, in welchem noch Blut ist. Umgekehrt – also sozusagen als Abgrenzung zur Outgroup – werden die Hebräer nochmals aufgefordert keine fremden Bräuche zu übernehmen oder nachzuahmen (Dtn 12,29f.).

Albin Nees (2000:116) hat vorgeschlagen, das vierte Gebot¹⁷, also Vater und Mutter zu ehren, nicht nur intergenerational sondern auch im Sinne einer intragenerationalen Gerechtigkeit und als Aufruf für eine gerechte Familien- und Altersvorsorge zu deuten: „Analog gilt ... für die politische Aufgabe. Politik für die Familie, Politik für Alte, Politik für Pflegebedürftige, das sind Aufgaben und Herausforderungen, die nicht mit schönen Sonntagsreden zu erfüllen sind. Das können kostenintensive Aufgaben sein, Aufgaben, die in der Politik durchgehend gestellt sind ...“ Das vierte Gebot der Elternehrung setze die vorangehende Pflichterfüllung durch die Eltern voraus und gewähre umgekehrt den Eltern ein Recht auf Vorsorge im Alter. Allerdings hätten die Eltern auch die Pflicht, mit

17 Weil die einzelnen Gebote des Dekalogs in den beiden biblischen Versionen in Exodus 20,2 ff. und in Deuteronomium 5,6ff. anders zusammengefasst sind, halte ich mich im Folgenden an die Zählweise der Gebote gemäss Deuteronomium.

der Umwelt sorgsam umzugehen, um sie für die Kinder und Kindeskin-
der zu bewahren.

Geist

In Gen 1,2 weht „*rū'ḥ*“ – also Lebensatem, Lebensgeist, aber auch Sturm, Energie und Kraft – zu Beginn über der Schöpfung: „² die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser“ (Einheitsübersetzung). Dabei schwebte/flatterte *rū'ḥ*-*'elohim* über den Wassern.

Grammatikalisch ist „*rū'ḥ*“ fast immer weiblich (vgl. Metzler und Keita 2009:66 sowie Schüngel-Straumann 2017:17). Die ersten beiden Autoren schreiben dazu: *rū'ḥ* „erfasst Menschen, gibt ihnen das Leben (Hiob 33,4) und gibt ihnen oft besondere Kraft“ (z. B. Jes 11,2). In Ezechiel 37 fährt *rū'ḥ* als Wind durch die toten Gebeine und gibt ihnen die Lebenskraft wieder, um dann als Gottes Geisteskraft in ihnen zu wirken (vgl. Metzler und Keita 2009:66).

Laut Schüngel-Straumann (2017:11) gibt es in der Hebräischen Bibel „keine einheitliche ‚Lehre‘ von einem Geist Gottes“. Vielmehr habe sich der Begriff des Geistes als Frucht einer langen Entwicklung gebildet. Dabei gebe es verschiedene Termini. Hauptbegriff für „Geist“ sei jedoch die weibliche Form von *rū'ḥ*. Dagegen bedeute die männliche Form von *rū'ḥ* meist Atem oder Wind. In späteren Texten werde die die weibliche Figur der Weisheit (*hokmah*) oft mit *rū'ḥ* parallel gesetzt (Schüngel-Straumann 2017:11).

Rū'ḥ kommt in der Hebräischen Bibel fast 400mal vor, und zwar mit einer deutlichen Zunahme der Häufigkeit in exilisch-nachexilischen Texten (vgl. Schüngel-Straumann 2017:13). Rund 50mal erscheint *rū'ḥ* in einer Genetivverbindung mit JHWH oder Gott, wobei die Verbindung mit JHWH die häufigere ist¹⁸.

18 Dahmen (2001:80) spricht dagegen von rund 60 Stellen, an denen „Geist Got-
tes“ in der Hebräischen Bibel vorkommt.

Nächstenliebe

An sehr prominenter Stelle, nämlich in Exodus 34,6f., als Mose auf dem Berg Sinai ist, sagt der Herr: „Ich bin der Herr! Herr ist mein Name. Ich bin ein Gott voll Liebe und Erbarmen. Ich habe Geduld. Meine Güte und meine Treue sind grenzenlos. Ich erweise Güte über Tausende von Generationen hin, ich verzeige Schuld und Verfehlung; aber ich lasse nicht alles ungestraft hingehen. Wenn sich jemand gegen mich wendet, dann bestrafe ich auch seine Kinder und sogar seine Enkel und Urenkel.“¹⁹ Es fällt auf, dass hier Liebe und Erbarmen Gottes im gleichen Atemzug mit harten Strafen gegen diejenigen genannt werden, die ich gegen Gott wenden. Gott liebt nicht nur die Menschen, sondern die Menschen sind auch aufgefordert, Gott zu lieben.

So sagt der Herr in Dtn 6,4f.: „⁴ Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. ⁵ Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft. ⁶ Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen“ (Einheitsübersetzung). Interessant ist dabei die Verknüpfung der Liebe zu Gott mit dem vorangehenden Statement, dass der Herr, also Gott einzig ist. In der Einheitsübersetzung wird diese Aussage sogar als Begründung der Liebe zu Gott gedeutet: „⁴ Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. ⁵ Darum sollst du … (Dtn 6,4f.). Und weiter unten, in Dtn 7,12f. wird nochmals versichert: „Wenn ihr dem Herrn, eurem Gott, treu bleibt und auf seine Gebote hört und sie befolgt, wird auch er treu sein und zu seinen Zusagen stehen, die er euren Vorfahren gegeben hat. Er wird euch seine Liebe und Güte erweisen und seinen Segen über euch ausschütten“. Den Herrn zu lieben und seine Gesetze zu befolgen gehen dabei Hand in Hand (vgl. Dtn 11,1).

Und in Dtn 10,12f. steht: „¹² Und nun, Israel, was fordert der Herr, dein Gott, von dir außer dem einen: daß du den Herrn, deinen Gott, fürchtest, indem du auf allen seinen Wegen gehst, ihn liebst, und dem Herrn,

19 Die Lutherbibel übersetzt diese Stelle wie folgt: „⁶ Und der HERR ging vor seinem Angesicht vorüber, und er rief aus: HERR, HERR, Gott, barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue, ⁷ der da Tausenden Gnade bewahrt und vergibt Missetat, Übertretung und Sünde, aber ungestraft läßt er niemand, sondern sucht die Missetat der Väter heim an Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Glied!“

deinem Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele dienst; ¹³ daß du ihn fürchtest, indem du auf die Gebote des Herrn und seine Gesetze achtest, auf die ich dich heute verpflichte. Dann wird es dir gut gehen“ (Einheitsübersetzung).

Diese Schriftstelle zeigt, dass Moenikes (2007:140) wahrscheinlich recht hat, wenn er schreibt: Hier wird „deutlich, dass ein enger Zusammenhang besteht zwischen der Liebe zu JHWH und dem Befolgen seiner Gebote. Auch hier gilt: Israel soll seinen Gott JHWH lieben, fürchten und ihm dienen, und dies konkretisiert sich in der Befolgung seiner Gebote“. So gesehen ist die Liebe zu Gott ein wesentlicher Bestandteil des Bundes und der Zugehörigkeit zu der von Gott geoffenbarten Heilsordnung. Man könnte die Liebe im Sinne der Hebräischen Bibel auch als dreipolige Verbundenheit umschreiben: Die Liebe Gottes zu den Menschen, die Liebe der Menschen zu Gott und die Liebe der Menschen untereinander.

In Leviticus 19,18 steht: „... Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der Herr“. Hochfeld (1926b:337) meinte dazu: „Das Judentum darf das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, die Pflicht der Nächstenliebe zum erstenmal als grundlegendes Sittengebot der Welt verkündet zu haben“. So hat denn auch Jesus gemäss Mt 22,36ff. auf dieses alttestamentliche Gebot und insbesondere auf Dtn 6,5 Bezug genommen.

Damit ist offensichtlich, dass das doppelte Liebesgebot gegenüber Gott und gegenüber den Menschen bereits in der Hebräischen Bibel explizit und an prominenter Stelle formuliert wurde, wobei es durch eine wiederholte Aufforderung der Gastfreundschaft gegenüber Fremden ergänzt und auch konkretisiert wird (vgl. Lev 19,33f.).

Die interkulturelle Frage

In der Tora wird immer wieder das Verhältnis von Israeliten und Nicht-Israeliten, von Angehörigen des eigenen Volks und der Fremden thematisiert. Folgende beiden Stellen sind exemplarisch:

„Ihr dürft die Fremden, die bei auch wohnen, nicht ausbeuten oder unterdrücken. Vergesst nicht, dass ihr selbst in Ägypten Fremde gewesen seid“ (Ex 22,20).

„Beutet die Fremden nicht aus, die bei euch leben. Ihr wisst doch, wie es einem Fremden zumute ist, weil ihr selbst in Ägypten als Fremde gelebt habt“ (Ex 23,9).

Dabei wird in Genesis 10 ein Grossteil der Menschen im damals bekannten Raum über Sem, Ham und Jafet auf den gemeinsamen Urvater Noah zurückgeführt. Fischer (2011:49) schreibt dazu: „Gen 10 besticht durch seine Weltsicht. Die ganze Menschheit ist eine grosse Familie. Trotz der verschiedenen Nationen, Sprachen, Länder bilden alle zusammen eine Einheit, weil der Abstammung nach verwandtschaftlich verbunden. Diese Auffassung kann auch für heute einen starken Impuls geben, in Richtung einer geschwisterlichen, solidarischen Welt“.

Diese Vision setzt sich auch fort in der positiven Haltung zu den im Gebiet der Hebräer ansässigen Fremden. So steht In Leviticus 19,33f. zu lesen: „³³ Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. ³⁴ Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott“. Und in Lev 10,19 steht ganz ähnlich: „¹⁹ auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen“. Dabei ist jeweils der Bezug auf die Exilsituation in Ägypten – und z. T. später auf Babylonien – zentral.

Und in der Mosesrede in Dtn 10,19 wird sogar gefordert, die im Land Israel lebenden Fremden zu lieben und mit Nahrung und Kleidung zu versorgen – ebenfalls wieder in Erinnerung an die Exilsituation in Ägypten.

Fremde und Nicht-Juden dürfen nicht ungerecht behandelt werden: „Verflucht, wer das Recht der Fremden, die Waisen sind, und das der Witwen beugt. Und das ganze Volk soll rufen: Amen“ (Dtn 27,19). Ja, laut Lev 24,22 gilt für Juden und Fremde grundsätzlich das gleiche Recht: „²² Es soll ein und dasselbe Recht unter euch sein für den Fremdling wie für den Einheimischen; ich bin der HERR, euer Gott“. Allerdings steht dem die Tatsache entgegen, dass gemäss jüdischer Tradition im Rahmen des noachidischen Bundes sieben Gebote bzw. Verbote prinzipiell für alle Menschen gelten, während die insgesamt 613 Ge- und Verbote der Tora ausschliesslich für die Juden Geltung haben (vgl. Liss 2005:28).

An einer anderen Stelle werden die Fremden sogar in einem Zug mit Waisen und Witwen genannt:

„¹⁷ Du sollst das Recht von Fremden, die Waisen sind, nicht beugen; du sollst das Kleid einer Witwe nicht als Pfand nehmen. ¹⁸ Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat dich der Herr, dein Gott, dort freigekauft. Darum mache ich es dir zur Pflicht, diese Bestimmung einzuhalten“ (Dtn 24,17f; Einheitsübersetzung). Denn der Herr „beschützt die Gäste und Fremden im Land“ (Psalm 146,9).

Interessant ist auch die Rut-Geschichte aus dem Blickwinkel der Integrationsfrage von Fremden: Darin wird die Moabiterin durch eine kluge Strategie ihrer Schwiegermutter und von Boas über eine gesetzeskonforme Heirat in das Volk Israel integriert und dadurch sogar zur Urgrossmutter von König David (vgl. Rut 4,18ff.).

Ehrlich (2009:26) sieht in diesen drei Tora-Stellen, die aus ganz verschiedenen Zeitperioden stammen, ein gefordertes Verhalten aus dem Motiv der „Identifikation mit den Leidenden“. Gerade weil Israel in seiner Geschichte immer wieder Exil, Fremde und Unterdrückung erlebt hat, kann und sollte es gegen Fremde solidarisch sein. Dieser Ansatz ist auch deshalb äusserst interessant, weil wahrscheinlich nur Menschen, die selbst die Erfahrung von Unterdrückung, Ausgrenzung, Diskriminierung oder Rassismus gemacht haben, tatsächlich verstehen können, was all das bedeutet.

Dazu kommt ein weiterer Aspekt: Gerade weil Gott immer wieder in die Geschichte eingreift, betrifft sein Wirken auch andere Völker: Der Exodus der Moses-Gruppe betrifft auch die Ägypter, die Rückkehr ins gelobte Land tangiert die dort ansässigen Völker – und bis heute stellt der Anspruch auf „*Eretz Israel*“, also auf das Land Israel, einen permanenten Stein des Anstosses und auch eine wesentliche, wenn auch nicht die einzige Konfliktursache im Nahen Osten dar.

Verwirrend ist die Stelle in Genesis 11,6, als Gott nach Babel kommt, um die Stadt und den Turm anzuschauen: „⁶ Und der HERR sprach: Siehe, es ist einerlei Volk und einerlei Sprache unter ihnen allen, und dies ist der Anfang ihres Tuns; nun wird ihnen nichts mehr verwehrt werden können von allem, was sie sich vorgenommen haben zu tun. ⁷ Wohlauf, laßt uns herniederfahren und dort ihre Sprache verwirren, daß keiner des andern Sprache verstehet! ⁸ So zerstreute sie der HERR von dort in alle Länder, daß sie aufhören mußten, die Stadt zu bauen. ⁹ Daher heißt ihr Name Babel, weil der HERR daselbst verwirrt hat aller Länder Sprache und sie von dort zerstreut hat in alle Länder“ (Gen 11,6–9, nach der

Lutherübersetzung). Es stellt sich die Frage, ob die Einheit der Menschen und ihre Fähigkeiten für Gott eine Bedrohung darstellt. Fühlt sich Gott bedroht, weil die Menschen zu mächtig werden? Man könnte die Stelle auch so lesen, dass Gott die Menschen spaltet, sie in Gemeinschaften unterteilt und so ihre Macht bricht. Kulturelle Differenz und Nationalismus als Barriere gegen die bedrohliche Macht der Menschen – und als Prävention gegen die Rebellion gegen Gott?

Crüsemann (2003a:25) hat darauf hingewiesen, dass je nach theologischer Bewertung die Turmbaugeschichte als „Übergriff einer noch einheitlichen Menschheit“ verstanden werden kann, der von Gott „mit der Zerstörung der Einheit und Sprachenvielfalt bestraft wird“. In einer solchen Sicht erscheint die „Multikulturalität als ‚gnadenloses Gottesgericht‘“ (Crüsemann 2003a:25). Aus einer anderen Sicht – etwa nach der Deutung von Uehlinger (1990:404f.) – erscheint die Erzählung des Turmbaus zu Babel als Reflex auf den Versuch, durch das Stadt- und Palastbauprojekt durch Deportierte aus allen Ländern und unter Aufnötigung einer einzigen Sprache die assyrische Weltherrschaft zu zementieren (vgl. dazu Crüsemann 2003a:25). Auch Hepner (2010:957) argumentiert ähnlich, nämlich als Entmutigung und Abschreckung der exilierten Hebräer gegenüber einer Assimilation an die babylonische Kultur.

Laut Uehlinger (1990:536) stellte Genesis 11,1ff. eine politisch-theologische Reflexion der Auffassung des Verfassers dar, wonach das assyrische Weltherrschaftsstreben mit dem plötzlichen Fall Sargons II. und der Aufgabe des Bauprojekts von Dur-Šarrukin zum Ende des missglückten Versuchs der Schaffung eines Weltreichs und eines Weltvolks gekommen sei. In einer solchen Sicht wäre die Geschichte – genau umgekehrt – ein Protest und eine Kritik gegen die „Aufhebung der Vielfalt durch Zwangseinheit“ (Crüsemann 2003a:25). Dabei wäre „die Strafe zugleich und vor allem ein Befreiungsakt, die Ermöglichung des Eigenen und Verschiedenen“ (Crüsemann 2003a:25), vor allem auch für das Volk Israel, weil jede erzwungene Einheit der Menschheit unter Aufhebung der Vielheit auch das Volk bedrohen und die Existenz Israels vernichten würde.

Es gibt aber auch andere abgrenzende Elemente gegenüber anderen Völkern und Nicht-Hebräern. So erlässt etwa Gott in Exodus 12,43 die Regelung, dass kein Fremder am Passahmahl teilnehmen darf, selbst ausländische Sklaven müssen vor einer Teilnahme beschnitten werden. Auch im Land lebende Fremde sind vom Passahfest ausgeschlossen.

In Dtn 23,16f. wird ausländischen Flüchtlingen ein grosszügiger Asylschutz gewährt: „¹⁶ Du sollst einen fremden Untertan, der vor seinem Herrn bei dir Schutz sucht, seinem Herrn nicht ausliefern. ¹⁷ Bei dir soll er wohnen dürfen, in deiner Mitte, in einem Ort, den er sich in einem deiner Stadtbereiche auswählt, wo es ihm gefällt. Du sollst ihn nicht ausbeuten“ (Einheitsübersetzung). Dass dabei die Lutherbibel von „ausländischen Knechten“ und die Stuttgarter Bibel von „ausländischen Sklaven“ sprechen, ändert im Grunde nichts an der Sache.

Ähnlich widersprüchlich sind – wie Kessler (2017b:130) betont – das Gemeindegesetz von Dtn 23,2–9 und seine Abgrenzungen in Jes 56,3–7, wobei Jesaja den Tempelkult für Fremde „weit öffnet“. Das gleiche gilt für das Verbot interkultureller Ehen in Dtn 7,3–4 und ausführlich in Esr 9–10, welchem die Rut-Geschichte entgegensteht, in der eine Moabiterin zwei Ehen mit hebräischen Männern eingeht.

Gleichzeitig darf man nicht vergessen, dass Gott wiederholt verspricht, die nicht-jüdischen Stämme zu vernichten (Exodus 23,23) oder zu vertreiben (so in Exodus 33,2f., 34,11 sowie 34,24). Diese Ambivalenz im Verhältnis zu fremden, nicht jüdischen Gruppen lässt sich vielleicht auflösen, wenn man das Heilsversprechen und die Landnahme als Bestandteil des Bundes JHWs mit Israel (macht-)politisch deutet, während das Gebot der Gastfreundschaft gegenüber Fremden eher die Ebene des individuellen Zusammenlebens betrifft.

Ämtergesetz (Dtn 16,18–18,22)

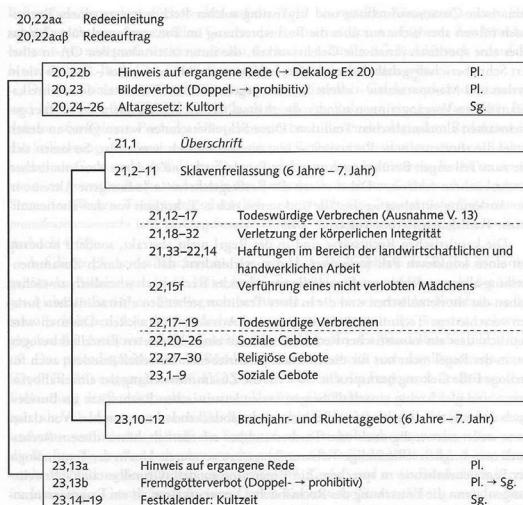
Zenger und Frevel (2012a:100) haben die Meinung vertreten, dass die fünf Bücher Mose vor einem dreifachen literarischen Problem stehen: Erstens dem Verhältnis von Geschichte und Gesetz, das gleichzeitig komplex und detailreich ist, so „dass es nur als ein wie immer zu erklärendes längeres Zusammenwachsen verschiedener Texte historisch und literarisch verstehtbar wird“ (Zenger und Frevel 2012a:100); zweitens in den äußerst vielfältigen Erzählstilen und Erzähltechniken sowie drittens in der Tatsache, dass die Tora nach vorne offen und in die Zukunft hin orientiert bleibt. Nach Meinung der beiden Autoren zeigt sich das etwa in der Frage der Landnahme – die faktisch bis in die heutige Zeit hinein aktuell bleibt –, selbst wenn die Erzählung im Buch Josua „als Abschluss und Vollendung der mit ‚den Vätern‘ und mit Mose begonnenen Geschichte“ (Zenger und Frevel

2012:100) gelten könne. Zenger und Frevel (2012a:100) sprechen mit Blick auf die Tora sogar von einem „unvollständigen“ bzw. „unvollendeten“ Werk.

In der Rückschaurede von Mose in Deuteronomium 1,6ff. wird an prominenter Stelle an das Versprechen der Landnahme durch den Herrn erinnert: „Dieses ganze Land übergebe ich euch. Zieht hinein und nehmt es in Besitz! Es ist das Land, das ich euren Vorfahren Abraham, Isaak und Jakob mit einem Eid zugesagt habe, als bleibender Besitz für sie und ihre Nachkommen“ (Dtn 1,8).

Während ursprünglich Mose in Exodus 18,13ff. in allen Streitfällen Recht spricht, überträgt er auf Vorschlag seines Schwiegervaters alle leichteren Streitfälle an angesehene Männer, die sich nicht bestechen lassen. Mose wählte aus allen Stämmen Verantwortliche aus und setzte sie als Verantwortliche über je tausend, hundert, fünfzig und zehn Männer.

Der Dekalog verhängt für schwere Verbrechen – so für Gewalt gegen die Eltern, Menschenraub und Verfluchung der Eltern – die Todesstrafe, andere Formen von Gewalt oder Dritten zugefügte Schäden werden mit einer Geldstrafe belegt. Im Grunde gilt: „Leben für Leben, Auge um Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuss für Fuss, Brandwunde für Brandwunde, Verletzung für Verletzung, Strieme für Strieme“ (Exodus 21,23f.). Dabei besitzt der in der Forschung aufgrund von Exodus 4,7 „Bundesbuch“ genannte Rechtskorpus in Exodus 20,22–23,33 folgende Struktur:



Quelle: Zenger und Frevel 2012a:229.

Dabei besteht nach Zenger und Frevel (2012a:229) in der Forschung weitgehender Konsens darüber, dass das Bundesbuch eine mehrstufige Wachstumsgeschichte hatte, die teilweise ausserhalb des Erzählzusammenhangs verlaufen ist. Entsprechend ist auch eine genaue Datierung des Bundesbuchs schwierig, Zenger und Frevel (2012a:231) meinen, dass das Bundesbuch bis ins 9. und 8. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung überliefert und fortgeschrieben wurde.

Georg Braulik (2012:172) hat die These aufgestellt, dass das Deuteronomium „von Anfang an die Kulteinheit mit der Forderung der Kultreinheit [verband]“. Deshalb habe das Ur-Deuteronomium die ausschliessliche Verehrung JHWHS (Dtn 6,4f.) an der einen, von ihm erwählten Stätte (Dtn 12,2ff.) verlangt. Braulik erklärte dies mit der damaligen politischen Lage: So habe Hiskija versucht, die Landbevölkerung vor dem zu erwartenden assyrischen Angriff zu schützen und sie in befestigte Städte umgesiedelt. Dabei seien im ausgehenden 8. Jahrhundert die Kultstätten in Arad und der Hörneraltars auf Tell es-Seba^c abgebaut und zerlegt (vgl. 2 Könige 18,4.22) und im 7. Jahrhundert nicht wieder hergestellt worden. Im Laufe der Zeit habe sich auch die Bindung der bäuerlichen Grossfamilie an ihren Boden und an den Kult ihrer Ahnen aufgelöst, weshalb sich eine kultische Zentralisierung aufgedrängt habe. Ausserdem habe Hiskija versucht, die zahlreichen Einwanderer aus dem Nordreich von einer Rückkehr zum Tempel in Bet-El abzuhalten und sie stattdessen an Jerusalem zu binden.

Im Ämtergesetz (Dtn 16,18–18,22) werden die Rollen und Aufgaben der Richter, des Königs, der Priester und der Propheten definiert. Nach Meinung von Otto (2007:143) wird in Dtn. 34,10ff. festgelegt, dass künftig Könige und Propheten der mosaischen Autorität unterworfen sein sollten.

Einzelne Exegeten wie Rüterswörden (1987:110; vgl. auch Otto 1994:145) interpretierten das Ämtergesetz als vorexilischen Verfassungsentwurf. Dabei wurde die Abfolge der Ämter als ein ansteigender Anteil Gottes in den einzelnen Funktionen gesehen (vgl. Otto 1994:145). Gleichzeitig weist die Gerichtsreform die aufklärbaren Fälle der Ortsgerichtsbarkeit zu, während die nicht eindeutig zu entscheidenden Fälle an die Zentralgerichtsbarkeit verwiesen werden (vgl. Dtn 17,2–13).

Auffällig ist dabei, dass im Buch Hiob (Hiob 12,16ff.) die unterschiedlichen Ämter aus dem Blickwinkel göttlicher Macht aufgezählt werden. Ratsherren, Richter, Könige und sogar Priester können vor der Allmacht

Gottes ihre eigene Macht verlieren – und alle können in der Finsternis tappen (Hiob 12,25). Dabei wirkt die Allmacht Gottes durch und gegebenenfalls gegen gesellschaftliche und politische Machtstrukturen. Gottes Kraft gleicht „losgelassenem Wasser“ (Hiob 12,15), bringt Licht in die Finsternis (Hiob 12,22f.) und lässt Nationen wachsen und zerstören.

Dabei hat Mose als Prophet und Vertreter Gottes auch eine vermittelnde Funktion. Interessant ist in Numeri 11,10ff., dass auf die Klage des Volkes in der Wüste, immer nur Manna essen zu müssen und kein Fleisch verzehren zu können, Mose sich beim Herrn darüber beklagt, dass die gesamte Regierungs- und Verwaltungslast auf ihm liegt: „¹⁰ Als nun Mose das Volk weinen hörte, alle Geschlechter miteinander, einen jeden in der Tür seines Zeltes, da entbrannte der Zorn des HERRN sehr. Und auch Mose verdroß es. ¹¹ Und Mose sprach zu dem HERRN: Warum bekümmerst du deinen Knecht? Und warum finde ich keine Gnade vor deinen Augen, daß du die Last dieses ganzen Volks auf mich legst? ¹² Hab ich denn all das Volk empfangen oder geboren, daß du zu mir sagen könntest: Trag es in deinen Armen, wie eine Amme ein Kind trägt, in das Land, das du ihren Vätern zugeschworen hast? ¹³ Woher soll ich Fleisch nehmen, um es all diesem Volk zu geben? Sie weinen vor mir und sprechen: Gib uns Fleisch zu essen. ¹⁴ Ich vermag all das Volk nicht allein zu tragen, denn es ist mir zu schwer. ¹⁵ Willst du aber doch so mit mir tun, so töte mich lieber, wenn anders ich Gnade vor deinen Augen gefunden habe, damit ich nicht mein Unglück sehen muß. ¹⁶ Und der HERR sprach zu Mose: Sammle mir siebzig Männer unter den Ältesten Israels, von denen du weißt, daß sie Älteste im Volk und seine Amtsleute sind, und bringe sie vor die Stiftshütte und stelle sie dort vor dich, ¹⁷ so will ich herniederkommen und dort mit dir reden und von deinem Geist, der auf dir ist, nehmen und auf sie legen, damit sie mit dir die Last des Volks tragen und du nicht allein tragen muß“ (Revidierte Lutherübersetzung). Was die Lutherübersetzung mit „Älteste und Amtsleute“ bezeichnet, ist im Grunde ein Vertreter- und Delegiertenkonzept, das in Dtn 1,12ff. mit Blick auf das Richteramt wiederholt wird. Damit gibt es nicht nur ein Propheten- und Hohepriesteramt (Aaron), eine Priesterkaste (die Leviten), sondern zusätzlich einen Ältestenrat und weitere Amtsträger. Damit entsteht so etwas wie eine sozio-politische Struktur. Dabei knüpft in der exilischen und nachexilischen Zeit die lokale Gerichtsbarkeit an die laikale Ältestengerichtsbarkeit an den Ortsgerichten an, was umso wichtiger war, als

viele Richter im Exil waren und die verbliebenen Richter keinen staatlichen Auftrag mehr hatten (vgl. Otto 2007:134). Theologisch wird dabei diese Regelung damit verankert, dass der „Geist Gottes“ über die 70 Ältesten kommt, und diese werden von einer Art „ekstatischer Begeisterung“ (Numeri 11,26) ergriffen.

In Dtn 18,17ff. wird auch die Rolle der Propheten näher bestimmt. Mose sagt dazu: „¹⁷ Damals sagte der Herr zu mir: Was sie von dir verlangen, ist recht. ¹⁸ Einen Propheten wie dich will ich ihnen mitten unter ihren Brüdern erstehen lassen. Ich will ihm meine Worte in den Mund legen, und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm auftrage. ¹⁹ Einen Mann aber, der nicht auf meine Worte hört, die der Prophet in meinem Namen verkünden wird, ziehe ich selbst zur Rechenschaft. ²⁰ Doch ein Prophet, der sich anmaßt, in meinem Namen ein Wort zu verkünden, dessen Verkündigung ich ihm nicht aufgetragen habe, oder der im Namen anderer Götter spricht, ein solcher Prophet soll sterben. ²¹ Und wenn du denkst: Woran können wir ein Wort erkennen, das der Herr nicht gesprochen hat?, ²² dann sollst du wissen: Wenn ein Prophet im Namen des Herrn spricht und sein Wort sich nicht erfüllt und nicht eintrifft, dann ist es ein Wort, das nicht der Herr gesprochen hat. Der Prophet hat sich nur angemaßt, es zu sprechen. Du sollst dich dadurch nicht aus der Fassung bringen lassen“ (Einheitsübersetzung). Damit entsteht eine eigenartige Kombination politisch-gesellschaftlich-religiöser Rollen der Propheten: Propheten sind damit Mahner und Verkünder des Wort Gottes, Rufer zur Umkehr, aber auch auf die Zukunft hin gerichtete Sprachrohre Gottes. Sie üben also eine theologische Funktion aus, aber sie können „wahre“ oder „falsche Propheten“ sein.

Römer (2014:144) hat darauf hingewiesen, dass eine Reihe von Exegeten Teile von Numeri als nachpriesterlich überarbeitet sehen, wobei Num 1–10 und 26–36 sogar drei Überarbeitungen durchlaufen hätten. Im 4. Jahrhundert sei das Buch Numeri gar „zu einer Ursprungslegende einer hierokratisch geführten Theokratie“ (Römer 2014:144) geworden, wobei der Hohepriester selbst zum absoluten Machthaber emporstilisiert werde – so sei in Numeri 25 Pinhas eindeutig Mose übergeordnet, und der Herr habe die Nachkommen von Pinhas für alle Zeiten zu seinen Priestern gemacht. Im Grunde wird in Numeri (z. B. 15,25f.) die Rolle der Priester als Vermittler zwischen den Hebräern und dem Herrn und als Vergeber unbeabsichtigter, also geringerer Verfehlungen von Einheimischen und

Fremden mittels einer Opfergabe festgeschrieben: „Der Priester bringt mit diesem Opfer die Verfehlung wieder ins reine, und der Herr wird dem Betreffenden vergeben“ (Numeri 15,28). Dabei geschieht die Festlegung der Priesterfunktion nicht ohne Konflikte: Als sich der Levit Korach und einige andere Leviten gegen Mose auflehnen (vgl. Numeri 16,1ff.) und Mose und Aaron vorwerfen, sie würden sich über die Gemeinde herausheben, eskaliert der Konflikt: Es gelingt Korach und seinen Mitstreitern Dataan und Abiram, die Hebräer auf ihre Seite zu ziehen – und sie treten Mose und Aaron vor dem Zeltheiligtum entgegen. In dieser hochgespannten Situation erscheint der Herr und stellt sich bedingungslos auf die Seite von Mose. Die folgenden Verse aus der Lutherübersetzung beschreiben das hochdramatische Geschehen (Numeri 16,25ff.): „²⁵ Und Mose stand auf und ging zu Dataan und Abiram, und die Ältesten Israels folgten ihm nach; ²⁶ und er redete mit der Gemeinde und sprach: Weicht von den Zelten dieser gottlosen Menschen und röhrt nichts an, was sie haben, damit ihr nicht auch umkommt durch all ihre Sünde. ²⁷ Und sie gingen hinweg von der Wohnung Korachs, Dataans und Abirams. Dataan aber und Abiram gingen heraus und traten an die Tür ihrer Zelte mit ihren Frauen und Söhnen und kleinen Kindern. ²⁸ Und Mose sprach: Daran sollt ihr merken, daß mich der HERR gesandt hat, alle diese Werke zu tun, und daß ich sie nicht tue aus meinem eigenen Herzen: ²⁹ Werden sie sterben, wie alle Menschen sterben, oder heimgesucht, wie alle Menschen heimgesucht werden, so hat mich der HERR nicht gesandt; ³⁰ wird aber der HERR etwas Neues schaffen, daß die Erde ihren Mund auftut und sie verschlingt mit allem, was sie haben, daß sie lebendig hinunter zu den Toten fahren, so werdet ihr erkennen, daß diese Leute den HERRN gelästert haben. ³¹ Und als er alle diese Worte beendet hatte, zerriß die Erde unter ihnen ³² und tat ihren Mund auf und verschlang sie mit ihren Sippen, mit allen Menschen, die zu Korach gehörten, und mit all ihrer Habe. ³³ Und sie fuhren lebendig zu den Toten hinunter mit allem, was sie hatten, und die Erde deckte sie zu, und sie kamen um, mitten aus der Gemeinde heraus. ³⁴ Und ganz Israel, das um sie her war, floh vor ihrem Geschrei; denn sie dachten: Daß uns die Erde nicht auch verschlinge! ³⁵ Und Feuer fuhr aus von dem HERRN und fraß die zweihundertfünfzig Männer, die das Räucherwerk opferten“. Daraus geht klar hervor, dass Mose und Aaron ohne Einschränkung im Namen des Herrn handeln. Damit ist jedoch der Konflikt noch nicht ausgestanden.

Am nächsten Morgen werfen die Hebräer Mose und Aaron vor, das Volk des Herrn getötet zu haben. Daraufhin will der zornige Herr die Hebräer vernichten, und nur durch Weihrauch, das auf die Glut der Räucherpfannen geworfen wird, können die Verfehlungen wieder ins Reine gebracht werden. Trotzdem werden zusätzlich zu den Anhängern Korachs 14'700 Hebräer getötet (vgl. Numeri 17,14).

Man kommt beim Lesen dieser Geschichte nicht um den Eindruck herum, dass es da wohl um eine handfeste politische Rebellion gegangen ist, die nur gewaltsam – oder besser: mit Terror – niedergeschlagen werden konnte.

In Dtn 5,31 fordert der Herr Mose auf, vor ihn hinzutreten: „³¹ Und du, stell dich hierher zu mir! Ich will dir das ganze Gebot mitteilen, die Gesetze und Rechtsvorschriften, die du sie lehren sollst und die sie halten sollen in dem Land, das ich ihnen gebe und das sie in Besitz nehmen sollen. ³² Daher sollt ihr darauf achten, daß ihr handelt, wie es der Herr, euer Gott, euch vorgeschrieben hat. Ihr sollt weder rechts noch links abweichen. ³³ Ihr sollt nur auf dem Weg gehen, den der Herr, euer Gott, euch vorgeschrieben hat, damit ihr Leben habt und es euch gut geht und ihr lange lebt in dem Land, das ihr in Besitz nehmt“ (Dtn 5,31, Einheitsübersetzung). Damit handelt also Mose einerseits im Namen und im Auftrag Gottes, und anderseits wird der Tun-Ergehen-Zusammenhang an die Einhaltung des Gesetzes verknüpft.

Das passt in gewissem Sinn zur Tatsache, dass dem Menschen nach Genesis 9,3 wohl die Verfügungsgewalt über die Tiere, nicht aber über das eigene Leben gegeben ist. Der Mensch ist und bleibt Eigentum Gottes, der damit umgehen kann, wie es ihm richtig scheint: „Gott ist ... in der Tat in einem radikalen Sinne Eigentümer; für ihn gilt: Was er geschaffen hat, kann er auch zerstören (vgl. Jer 18,1–17 ...)“ (Wolbert 2000:17). Allerdings stellt sich in einer solchen Sicht die Frage nach einem möglichen Widerspruch zwischen der Heils- und Friedensordnung auf der einen Seite und Gottes freiem (willkürlichem?) Entscheid über menschliches Leben und Tod auf der anderen Seite. G. von Rad (1964:110, vgl. auch Wolbert 2000:16) schrieb dazu in seinem Genesiskommentar, dass Gott wohl den Mord nicht selbst habe ahnen wollen, sondern den Mensch dazu bevollmächtigt habe. Denn immerhin steht ja in Genesis 9,6: „⁶ Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht“ (Luther-

übersetzung). Helen Schüngel-Straumann (1993:134) hat auf die Tatsache hingewiesen, dass „als Subjekt einer *rasach*-Tat²⁰ ... eine Frau im Alten Testament nicht vor[kommt]“, weshalb die eigentlich im Dekalog Ange- sprochenen „männliche Vollbürger“ sind.

Interessant ist, dass Exodus 23,2 sogar eine demokratiepolitische Aussage macht: „Schliesse dich nicht der Mehrheit an, wenn sie auf der Seite des Unrechts steht“. Und an Gerichtsverhandlungen soll man bei der Wahrheit bleiben und nicht einer Mehrheit folgen, welche das Recht verdreht.

2.2 Nevi'im

Klassischerweise gelten die Nevi'im als die Prophetenschriften. Martin Buber (1950:13) hat darauf hingewiesen, das „prophezeien“ eigentlich heisst, „die Gemeinschaft, an die das Wort gerichtet ist, unmittelbar oder mittelbar vor die Wahl und Entscheidung [zu] stellen“. Oder mit den Worten von Heiligenthal (2004:58): „Aus dem Griechischen übersetzt bedeutet „prophetes“ Sprecher oder Verkünder. Das hebräischer Wort für Prophet lässt sich mit „Rufender“ oder auch „Berufener“ übersetzen. Propheten treten häufig in geschichtlichen Krisensituationen auf“. Nach Meinung von Kratz (2011:13) sind die Mehrheit der biblischen Propheten Unheilpropheten, die das Unheil kommen sehen und es auf den Willen Gottes oder auf das Fehlverhalten der Menschen zurückführen.

Doch damit ein prophetisches Buch entstehen kann, braucht es nach Kreuch (2014:20) einen hinreichenden „Kristallisierungspunkt“, um einen Tradierungsprozess anzustossen.

Reinhard Gregor Kratz (2011:3) hat die Meinung vertreten, dass es seit den 1970er Jahren in der Forschung über die Prophetenliteratur zu einer grundlegenden Änderung der Sichtweise, ja vielleicht gar zu einem eigentlichen Paradigmenwechsel gekommen sei: „der Abschied von der Person des Propheten und die Hinwendung zur prophetischen Literatur“. Anders gesagt: Weniger die Persönlichkeit oder die Rolle des Propheten steht im Zentrum, sondern seine Botschaft, seine Kritik und sein Ruf zur Umkehr. Dabei sei die Gestalt der biblischen Propheten von zwei Seiten her relativiert worden: Auf der einen Seite „durch die Wiederent-

20 In beiden Versionen des Tötungsverbots in Dtn 5,17 und Ex 20,13 wird das Verb *rasach* für „morden“ bzw. „töten“ benutzt.

deckung der Literarizität der biblischen Prophetenüberlieferung“ (Kratz 2011:8) und auf der anderen Seite durch religionshistorische Vergleiche, die „sowohl phänomenologische Gemeinsamkeiten und kulturelle Eigenheiten als auch eine tiefe Kluft zwischen historischer (altorientalischer, israelitisch-jüdischer) und literarischer (biblischer) Prophetie“ zu Tage gefördert hätten. Damit ist teilweise sogar die Einheit von Prophet und Prophetenbuch zerbrochen – was neue Möglichkeiten (nicht-dogmatischer) Exegese ermöglicht, aber auch neue Unsicherheiten geschaffen hat.

Gerhard von Rad (1969:41f.; vgl. auch Min 2015:108) unterschied zwei Formen prophetischer Überlieferung, nämlich Erzählung und Spruch. Er nahm an, dass die Erzählung die ältere Textform sei, weil die Botschaften und Handlungen früherer Propheten hauptsächlich „erzählt“ worden seien.

Kessler (2017b:358ff. sowie 365) hat darauf aufmerksam gemacht, dass es in Protojesaja und darüber hinaus bei den Propheten eine dreifache ethische Perspektive gibt: Kritik am Volk Israel und an seinem Verhalten, Bedrohung des Gemeinwesens und hoffnungsvolle Zukunftsperspektive. Dabei berufen sich Jesaja und diejenigen, die später in seinem Namen sprechen, in der Kritik nie auf Gesetzestexte (vgl. Kessler 2017b:365).

In Micha 6,8, aber im Grunde in der gesamten Prophetie wird auf die Tora verwiesen (vgl. Crüsemann 2003b:24). Dabei ist zu bedenken, dass Micha ein Zeitgenosse Jesajas war (vgl. Bauer 2011:84), der in der Zeit der judäischen Könige Usija, Jotam, Ahas und Hiskija lebte (gemäss Jes 1,1; vgl. auch Bauer 2011:69). Damit ist Entstehungs- und Referenzzeit der Texte von Protojesaja die Zeit von 740 bis ungefähr 690 vor unserer Zeitrechnung, während die Micha-Texte im Zeitraum von 739–699 v. u. Z. entstanden sein müssen.

Dabei ist an dieser Stelle noch ein Hinweis zur Struktur und Entstehung des Jesaja-Buchs angebracht: Sowohl in Bezug auf Erzählstruktur als auch hinsichtlich der Entstehung wird seit längerem zwischen dem Protojesaja, Deuterojesaja und dem Tritojesaja unterschieden:

	Protojesaja	Deuterojesaja	Tritojesaja
Zeitliche Positionierung	Wirkzeit 740–701 v. u. Z.	Anonymer Prophet in der Exilzeit 550–540 v. u. Z.	Textsammlung ca. 530 v. u. Z.
Textumfang	Jesaja 1–39	Jesaja 40–55	Jesaja 56–66
Wichtige Inhalte in Stichworten	Kommendes Friedensreich, Anklage gegen Unrecht in Israel, Berufungsbericht, Friedensfürst, Assyrer, Niedergang der Feinde	Gott mischt sich ein, Gott hilft Israel, Kyros als Werkzeug Gottes, Ankündigung des Sturzes Babylons, Zusage der Befreiung und Erneuerung des Bundes	Solidarität Gottes mit Ausländern, Kritik gewissenloser Führer, Ankündigung der Befreiung Jerusalems, alle Völker ehren Gott Israels

Quelle: In Anlehnung an Heiligenthal 2004:63ff.

Nachdem das Jesajabuch längere Zeit als Kompilation von drei weitgehend unabhängigen, aber sukzessive und gestützt aufeinander entstandenen Schriften gesehen wurde, wird jedoch heute eher wieder die übergreifende Textstruktur betont und das Jesajabuch als ein Gesamtwerk gesehen (vgl. Kessler 2017b:357).

Gott als Kriegsherr und die Richter und Könige als seine Stellvertreter

Steingrímsson (2008:25) hat darauf hingewiesen, dass sich in Jesaja 45,7 der Allmächtige sozusagen selbst vorstellt. Er ist gleichzeitig Gestalter des Lichts, Schöpfer der Finsternis, Macher des Heils und Verursacher des Unheils. Gott steht demnach nicht nur über seiner Schöpfung, er ist Gesetzgeber, aber auch Richter, Vollzieher und oberster Herrscher.

Krieg geführt und getötet wird in verschiedenen Texten im Auftrag und auf Befehl des Herrn.

Nach der Eroberung Jerichos unter Joshua töteten die Hebräer auf Befehl des Herrn alle in der Stadt: Männer, Frauen, Kinder, Alte und sogar Rinder, Schafe und Esel (vgl. Josua 6,21). Allerdings durften die Hebräer nicht plündern, alles Gold und Silber und alle Geräte aus Bronze und Eisen mussten sie an die Schatzkammer des Heiligtums, also an

die Priester abgeben (vgl. Josua 6,19). Nach der Eroberung von Ai brachten die Hebräer alle in der Stadt Zurückgebliebenen um, insgesamt nennt die Schrift 12'000 tote Männer und Frauen (vgl. Josua 8,25). Gleich verfuhren die Israeliten mit den Bewohnern der eroberten Städte Makkeda, Libna, Lachisch, Eglon und Debir (vgl. Josua 10,28ff.) – alle ihre Einwohner wurden getötet. Auch auf dem von Josua angeführten Eroberungszug nach Nordkanaan wurden viele Städte verbrannt und ihre Bewohnerinnen und Bewohner getötet (vgl. Josua 11,10ff.).

Webb (2012:59) hat in seinem Kommentar zum Richterbuch darauf hingewiesen, dass darin drei Arten von Kriegen beschrieben werden: *Eroberungs- und Landbesetzungs*kriege in der Einführung (Ri 1,1–3,6), *Befreiungskriege* im zentralen Teil (Ri 3,7–16,31) und der *Bürgerkrieg* im Epilog (Ri 17–21). Dabei sei zu berücksichtigen, dass der Genre des Richterbuchs im Grunde Heldenerzählungen sei. Das mache die Lektüre des Richterbuchs für christliche oder moderne Leser schwierig (vgl. Webb 2012:61). Doch reicht es, die oft gewaltsamen Handlungsweisen im Richterbuch auf die notwendige Vorbereitung auf künftige Konflikte der auf Josua folgenden Generationen zu sehen, als Vorbereitung für die Kriegsführung und als Durchsetzung des göttlichen Endogamiegebots, wie das Webb (2012:63f.) tut? Die friedensethische Frage bleibt, warum dies auf kriegerische Art geschehen und warum es dabei zu exzessiver Gewalt kommen muss. Dabei reicht es nicht – wie etwa Krauss und Küchler (2010:27) – die Gewaltthematik damit zu „erklären“, dass die Kriegsberichte „von einem Volk stammen, das immer wieder von überlegenen Mächten unterdrückt wurde“, weshalb die Gewaltanwendung immer dann positiv konnotiert sei, wenn es um Kampf gegen Unrecht und zur Befreiung von Unterdrückung gegangen sei. Zum einen legitimiert Unterdrückung nicht zum Vorneherein und in jedem Fall zu Anwendung von Gegengewalt und zum anderen – und das wiegt schwerer – wird in der Schrift der Kriegsbann, also die exzessive Tötung von Männern, Frauen, Kindern und Vieh, in Situationen gefordert und vollzogen, wo die Macht bereits erobert und auch andere Mittel der Herrschaftsimplementierung und -sicherung möglich gewesen wären, z. B. friedliche Konvivialitäts-Arrangements über Tributzahlungen bis hin – im schlimmsten Fall! – zur Vertreibung der besieгten Bevölkerungsgruppen.

Obermayer (2014:15) hat darauf hingewiesen, dass die theologischen Grundlagen göttlicher Gewalt lange Zeit von den Theologen und Exe-

geten kaum reflektiert wurden. Eine wichtige diesbezügliche Ausnahme stellte – wie wir gesehen haben²¹ – ausgerechnet ein Nicht-Theologe, nämlich der Ägyptologe Jan Assmann (vgl. z. B. 2000:138) dar. Er verband in seiner „Monotheismus-These“ die Frage der göttlichen Gewalt mit der Forderung nach Abkehr von anderen Göttern. In neueren Studien wurde göttliche Gewalt „in der Forschung vor allem dann zum Thema gemacht, wenn bestimmte Personen(gruppen) als Opfer betroffen sind“ (Obermayer 2014:17).

Obermayer (2014:31) meint, dass JHWH in der Hebräischen Bibel, aber auch bei den Propheten, ambivalente Züge in Bezug auf Gewalt aufweist. JHWH als kriegerische Gottheit übt Gewalt aus oder lässt sie ausüben, aber JHWH ist auch eine fürsorgende Gottheit: „Gott ist im Jesajabuch nicht nur der zornerfüllte Krieger (z. B. Jes 34,2), dessen Atem – ‚einem Sturzbach gleich‘ … – alles unerbittlich mit sich fortreisst, was sich ihm in den Weg stellt (Jes 30,28); JHWH ist auch eine liebevolle Mutter, die ihre Kinder tröstet (Jes 66,13) und ihnen Frieden … ‚wie ein Sturzbach‘ … zuleitet (V.12)“. So hält Joël 2,13b fest: „Ja, kehrt um zum Herrn, eurem Gott! Ihr wisst doch: ‚Er ist voll Liebe und Erbarmen. Er hat Geduld, seine Güte kennt keine Grenzen‘. Und auf die dringende Bitte des Volkes Israel an Gott ‚erwacht im Herrn die brennende Liebe für sein Land und das Erbarmen für sein Volk‘ (Joël 2,18).

Immer wieder werden die Hebräer von Gott gestraft, wenn sie den Kriegsbann – also die Tötung aller Bewohner, Männer, Frauen und Kinder sowie des Viehs – nicht oder nur teilweise vollziehen. In 1 Kön 20,41 wird dem (nord-)israelitischen König Ahab und seinem Volk von einem Propheten des Herrn der Tod angedroht, weil Ahab mit seinem besieгten Feind, dem syrischen König Ben-Hadad ein Friedens- und Wirtschaftsabkommen geschlossen hat, statt an ihm den Kriegsbann zu vollziehen. Dass die Strafe Gottes durch ein zusätzliches Fehlverhalten Ahabs und dessen Frau Isebel ausgelöst wird, die sich auf unrechtmäßige Art einen Weinberg aneignen und den rechtmäßigen Besitzer aufgrund einer Lüge steinigen lassen (vgl. 1 Kön 21,1ff.), ändert nichts an diesem Sachverhalt.

Gott verstösst sogar den König Saul aus dem gleichen Grund, weil er entgegen der Weisung Gottes nach dem Sieg über die Amalekiter deren Tiere nicht an Ort und Stelle töten liess und den König der Amalekiter gefangen nahm (vgl. 1 Samuel 15,1ff.). Nicht einmal die nachträgliche Hin-

21 Vgl. Kapitel 1.

richtung von Agag, dem gefangenen amalekitischen König, und die Zerstückelung seines Körpers kann JHWH besänftigen (vgl. 1 Sam 15,33ff.): „Dem Herrn tat es leid, dass er Saul zum König über Israel gemacht hatte“ (1 Sam 15,35). Und in der Folge verliert Saul das Königtum an David.

Diese Stelle und die „Reue“ Gottes, Saul zum König gemacht zu haben, weil sich dieser als zu nachsichtig gegen die besieгten Feinde erweist, sorgte schon früh für Irritation, so bereits bei der Übersetzung der Septuaginta: Die beiden Texte – nämlich 1 Sam 15,10 und 1 Sam 15,35 – w提醒en sehr früh Fragen nach dem entsprechenden Gottesbild auf: Laut Reemts (2009:73) liegt die Hauptschwierigkeit darin, dass auf der einen Seite Gott selbst „bereut“, Saul zum König gemacht zu haben, andererseits aber Samuel – obwohl er seine Schuld zugibt – seine Tat nicht bereuen kann (vgl. 1 Samuel 15,29). Das bedeutet dreierlei: Erstens kann sich Gott offenbar irren, zweitens ist Gottes Auftrag ohne Abstrich zu befolgen, was bedeutet, dass Gott eine intransigente Haltung erwartet, und drittens beharrt der Mensch Saul auf seiner gemässigten Handlungsweise, obwohl er dadurch seinen Anspruch auf das Königamt verliert. Alle drei Punkte sind friedensethisch äusserst bedeutsam. Es bedeutet im Grunde, dass neben der göttlichen Kriegs- und Vernichtungsethik eine menschliche Verhandlungs- oder Versöhnungsethik aufkommt – und sich sogar unter Missachtung der göttlichen Ordnung (für eine gewisse Zeit) halten kann. Zwar erweist sich im Verlauf der Saul-David-Geschichte (1 Samuel), dass die göttliche Ordnungsethik stärker ist, aber auch der „Gewinner“ dieser Auseinandersetzung, David, wird später von der Kriegslogik eingeholt, als sich sein Sohn Abschalom gegen ihn stellt und einen Bürgerkrieg gegen David führt (2 Sam 15–19). Später setzt sich die Auseinandersetzung sogar in einem Konflikt Davids mit dem Herrn fort, als David in die Rechte des Herrn eingreift (vgl. 2 Sam 24,1ff.) und die Männer Israels zählen lässt²². Es wird aus der Erzählung nicht deutlich, *warum* David die Bevölkerung nicht zählen lassen darf. Klar ist nur, dass David dies gegen den Willen des Herrn tut. Dieser lässt David als Strafe unter drei Übeln wählen: eine siebenjährige Hungersnot, drei Tage lang eine tödliche Pest oder drei Monate Flucht vor den Feinden. Erstaunlicherweise wählt David nicht die dritte Variante, weshalb Gott 70'000 Männer

22 1 Chronik 21,1ff. schildert diese Begebenheit so, dass der Satan Israel ins Unglück stürzen wollte und deshalb David verleitete, Joab zu beauftragen, das Volk zu zählen.

ner durch die Pest sterben lässt (2 Sam 24,15). Da bereut David nochmals und bittet Gott, ihn, nicht das Volk zu bestrafen (vgl. 2 Sam 24,17). Daraufhin kürzt Gott die Leidenszeit des israelitischen Volks ab und beendet die Seuche (2 Sam 24,25). In der Parallelzähnung in 1 Chronik 15ff. wird noch eine eindrückliche Zusatzszene eingefügt: „¹⁵ Gott sandte einen Engel nach Jerusalem, um es ins Verderben zu stürzen. Doch als er mit der Vernichtung begann, sah es der Herr, und das Unheil reute ihn. Er sagte zu dem Engel des Verderbens: Es ist jetzt genug, laß deine Hand sinken! Der Engel des Herrn stand gerade bei der Tenne des Jebusiters Arauna. ¹⁶ Als David aufblickte, sah er den Engel des Herrn zwischen Erde und Himmel stehen. Er hielt das gezückte Schwert in der Hand gegen Jerusalem gerichtet. Da fielen David und die Ältesten, die in Trauergewänder gehüllt waren, auf ihr Angesicht nieder, ¹⁷ und David rief zu Gott: Habe nicht ich befohlen, das Volk zu zählen? Ich bin es doch, der gesündigt und Böses getan hat. Aber diese, die Herde, was haben denn sie getan? Herr, mein Gott, erheb deine Hand zum Schlag gegen mich und gegen das Haus meines Vaters, nicht aber gegen dein Volk! ¹⁸ Der Engel des Herrn befahl Gad, zu David zu sagen, er solle hinaufgehen und dem Herrn auf der Tenne des Jebusiters Arauna einen Altar errichten“ (1 Chronik 21,15ff.; Einheitsübersetzung).

Klein (2002:79ff.) hat darauf hingewiesen, dass „die Wurzel der Sünden Sauls und Davids ein und dieselbe ist. Beide können es nicht über sich bringen, auf ‚Schafe und Rinder‘ zu verzichten“. Klein sieht das Vergehen darin, dass beide sich an etwas vergreifen, das Gott gehört. Das Problem ist aber, dass beide ungleich bestraft werden: Saul verliert das Königtum, während das Haus David in einem ewigen Kampf sein wird, aber fortbesteht. So gesehen ist die Konstruktion Kleins (2002:80), dass die unterschiedliche Strafe dem unterschiedlichen Ausmass des Vergehens entspreche, woraus folge, dass Gott gerecht sei, wenig überzeugend. Hier drängt sich angesichts der unterschiedlichen Bestrafung eher der Vergleich mit Kain und Abel auf, wo Gott das Opfer von Abel Annahme, das von Kain aber zurückwies. Ethisch stellt sich damit das Problem, dass gleiche oder ähnliche Vergehen unterschiedlich bestraft werden – etwas überspitzt gesagt: Es stellt sich die Frage, ob Gott immer ethisch handelt.

Im Richterbuch (1,4ff.) kommen in Bezug auf die Behandlung der besieгten Feinde zwei neue Elemente dazu: Auf der einen Seite wird der besieгte König Adoni bei der Stadt Besek nicht getötet, sondern gefan-

gen genommen und – talionisch²³ – mit dem Abhacken von Daumen und grosser Zehe für das Gleiche bestraft, was er selber siebzig Königen ange- tan hatte. Auf der anderen Seite wird nach der Eroberung von Jerusalem und Hebron ein Preis für die Eroberung von Kirjat-Sefer ausgesetzt, nämlich die Heirat von Achsa, die Tochter Kalebs. Nach der erfolgreichen Eroberung der Stadt verlangt der frisch gebackene Schwiegersohn Otniël von seiner Frau, ihren Vater um Ackerland und Wasserquellen zu bitten. Damit wird die erfolgliche Herrschaft der Familie auch ökonomisch abgesichert, und gleichzeitig eine Art Lehensherrschaft errichtet.

Talionisch erscheint auch die Strafe des letzten Gerichts gegen die Feinde Israels: Genauso, wie sie zuvor die junge Männer Judas und Jerusalems aus ihrer Heimat verschleppt und in die Sklaverei verkauft haben, werden die jungen Männer der Feinde Israels und Judas in die Sklaverei verkauft werden (vgl. Joël 4,6ff.).

All diese und andere Beispiele stellen die These von Walter Dietrich, wonach in der Hebräischen Bibel Bilder von Gewaltverzicht und Gewaltlosigkeit neben Bildern der Gewalt „wenn nicht alles täuscht, mit zunehmender Intensität“ vorzufinden sind (Dietrich in Crüsemann et al. 2004:153), zumindest in Bezug auf die zunehmende Häufigkeit von Gewaltverzicht schon in Frage. Das hat auch Hans-Christoph Schmitt (in Crüsemann et al. 2004:155) so gesehen, insofern „auch für die Spätzeit des Alten Testaments Bilder von Gewalt und göttlicher Gegengewalt belegt [sind]“. Dem widerspricht allerdings Dietrich (in Crüsemann et al. 2004:158) mit Verweis auf 1 Sam 24–26, Micha 4, Jesaja 2 und Jesaja 11. Auch der gut gemeinte Versuch von Crüsemann (2003b:131), aus Dtn 20,10, wo vor einem militärischen Angriff auf eine feindliche Stadt eine Übergabeverhandlung unter Schonung der Zivilbevölkerung gefordert wird, eine grundsätzliche Friedenshaltung zu schliessen, ist aus dem Erzählkontext heraus kaum zu begründen: Immerhin werden selbst bei einer friedlichen Übergabe die Bewohner zu Zwangsarbeit – und damit in die Sklaverei – gezwungen. Crüsemann verwechselt da das *ius in bello* mit dem *ius ad*

23 Allerdings hat Azzola (2006:60f.) darauf hingewiesen, dass der jüdischen Rechts- tradition Eingriffe in die körperliche Unversehrtheit völlig fremd sind, und dass das sogenannte „talionische Prinzip“ lediglich den Ausgleich eines Schadens durch einen entsprechenden Schadensersatz im Sinne eines Wertausgleichs bedeute. Köhlmooß (2011:268) spricht in diesem Zusammenhang von einem „Täter-Opfer-Ausgleich“.

bellum, wobei ersteres – wie schon der Ausdruck sagt – kein Friedens-, sondern ein Kriegsrecht ist (vgl. dazu ausführlich Jäggi 2017:195ff.). Auch stimmt es nicht, wie Crüsemann (2003b:131) meint, dass das Kriegsrecht dem Volk anvertraut sei – vielmehr gibt es eine Reihe von Beispielen in der Tora, wo das Volk – entweder direkt oder über Mose, Aaron oder Joshua zum Krieg aufgefordert wird – und wenn die Hebräer gegenüber der Feinde zu wenig hart sind, werden sie sogar bestraft – und das ist sogar der Fall bei König Saul (vgl. 1 Sam 15). Und es ist auch sehr zu bezweifeln, ob der von der Schrift verlangte Umgang mit der eingesessenen Bevölkerung bei der Landnahme in Kanaan als „Sonderfall“ (Crüsemann 2003b:132) angesehen werden kann und der Kriegsbann eine einmalige Sache gewesen ist – zu oft wird er in der Hebräischen Bibel wiederholt. Auch Kesslers (2017b:311) Vorschlag, „die Landnahmetexte unter keinen Umständen als [direkte] ethische Handlungsanweisungen“ zu lesen, ist zwar richtig, aber es bleibt das Problem, dass in diesen narrativen Texten sehr wohl schwerwiegende ethische Implikationen vorhanden sind, etwa der Umgang mit Feinden und insbesondere mit besieгten Feinden.

Die Legitimation oder gar die Beauftragung durch den Herrn ändert friedensethisch nichts an der Tatsache, dass hier ein grosses Problem besteht, das nur schwer zu (er)klären ist. Ja, später wird der Mordauftrag noch auf abtrünnige hebräische Könige und ihre Familien ausgeweitet: So wird Jehu in 2 Könige 9,ff. von einem Prophetenschüler Elischas zum König gesalbt mit dem ausdrücklichen Auftrag, alle Nachkommen Ahabs, Jerobeams und Ahasjas umzubringen (vgl. 2 Kön 9,7ff.). Diese Ausrottung der Nachkommenschaft dieser früheren Könige geschieht laut 2 Könige 10,2ff. tatsächlich und systematisch. Später – in 2 Kön 10,18ff. – wird dieser Tötungsauftrag auf alle Propheten Baals ausgeweitet, die zu einem Fest in den Baal-Tempel eingeladen und dort umgebracht werden. Und nach dieser Tötungssorgie sagt der Herr zu Jehu: „Du hast getan, was vor mir Recht ist; alles, was ich der Familie Ahabs zugesucht hatte, hast du genau ausgeführt“ (2 Könige 10,39). In der Folge belohnt der Herr Jehu mit der Königsherrschaft, und zwar bis in dessen vierte Generation. Obwohl kritisiert wird, dass Jehu das Gesetz des Herrn nicht mit ungeteiltem Herzen befolgte, weil weiterhin andere Götter angebetet wurden, ist doch nicht ganz klar, warum Gott während der Königsherrschaft Jehus beginnt, das Gebiet Israels zu beschneiden: „³¹ Doch Jehu war nicht darauf bedacht, mit ganzem Herzen das Gesetz des Herrn, des Gottes Israels, zu befol-

gen. Er ließ nicht von den Sünden ab, zu denen Jerobeam die Israeliten verführt hatte.³² In jenen Tagen begann der Herr, Israel zu verkleinern. Hasaël schlug sie in allen Gebieten Israels³³ östlich des Jordan: Er verwüstete das ganze Land Gilead, das Gebiet der Stämme Gad, Ruben und Manasse bis nach Aroër am Arnon, Gilead und den Baschan“ (2 Könige 10,31ff; Einheitsübersetzung).

Wie dem auch sei – unzweifelhaft sind insbesondere in der Tora und in den Büchern der Geschichte, aber auch bei den Propheten nicht wenige Gewaltszenen, Gewalthandlungen und auch verbale Gewalt vorzufinden, die von den Hebräern – und teilweise sogar im Auftrag des Herrn – ausgeführt werden.

In seiner semantischen Analyse des Jesajabuchs hat Obermayer (2014:65) eine enge semantische Korrelation zwischen Kriegsgewalt und Gottesbild, und von Gottes- und Feindbild festgestellt. Obermayer (2014:68) verweist dabei auf Jesaja 5,25ff. und 6, wo seiner Meinung nach Macht und Gewalt im Gottesbild nah zusammen sind. Dabei richtet sich die (kriegerische) Gewalt Gottes auf der einen Seite gegen die Gegner Israels (vgl. Jes 9,6), deren Ansturm er scheitern lässt, und auf der anderen Seite bedient sich Gott der feindlichen Heere, um das Volk Israels zu bestrafen (Jes 9,7ff.).

Eine ähnliche Dichotomie ergibt sich in der Babel-Perikope in Jesaja 13,1ff., wo die Dramaturgie auf einen globalen Kampf des gottlosen Babels (Babylons) gegen die Herrschaft Gottes (Israel) hinausläuft. Dabei erscheinen der göttliche Feldzug und die Gewalt gegen Babylon aus der Perspektive der (militärischen) Rettung Israels. Der Krieg endet mit dem Sieg über die babylonischen Unterdrücker (Jes 14,4ff.).

In beiden Fällen wird damit die Friedensfrage letztlich als Macht- und Gewaltfrage gestellt, was nicht nur wirkungsgeschichtlich, sondern auch friedensethisch gravierende Auswirkungen hat. Dabei bildet das dichotomische Denken von (gottesfürchtigem) Volk Israel auf der einen Seite und Feinde Israels bzw. ungetreues Israel gegenüber Gott auf der anderen Seite eine Grundfigur in Bezug auf die Friedensvorstellung und die Friedensvision. Anders gesagt: Frieden wird mit Durchsetzung der Herrschaft und der Ordnung Gottes gleichgesetzt, wobei auf dem Weg dazu durchaus auch militärische und gewaltsame Mittel eingesetzt werden.

Dazu passt die Unterwerfung aller Völker durch Gott und ihre Unterstellung unter das Volk Israel²⁴.

Aus heutiger Sicht stellt sich damit die doppelte Frage, welche Friedensordnung mit dem Willen Gottes kompatibel ist (1) und wie eine solche Friedensordnung durchgesetzt werden kann oder soll (2).

Doch stimmt es – wie Obermayer 2014:334 – in seinem Fazit meint, dass die Gewaltsemantik im Jesajabuch dazu eingesetzt wird, „um positive Gegenbilder zu Krieg und Gewalt zu entwerfen“? Selbst wenn dies zutreffen sollte, es bleibt das Problem, dass dieses „positive Gegenbild zu Krieg und Gewalt“, nämlich die Völkerwallfahrt nach Zion und die damit verbundene Friedensvision nicht eine egalitäre oder gar demokratische, sondern eine stark hierarchisierte Friedensordnung mit unterschiedlicher Machtzuteilung bleibt.

Hingegen zweifellos zutreffend ist der Hinweis Obermayers (2014:335), „dass das Jesajabuch an keiner Stelle das eigene Volk bzw. die eigene Gruppe in die Position eines göttlichen Gewaltwerkzeuges setzt“. Und genau das könnte entscheidend sein, um zu verhindern, dass von Gott intendierte, zugelassene oder gar beauftragte Gewalt politisch oder militärisch instrumentalisiert wird, um eigene, partikuläre Interessen durchzusetzen. Damit hebt sich eine solche Sicht positiv von fundamentalistischen, dschihadistischen oder evangelikalen Vereinnahmungen ab, welche sich oder ihre Gruppe als Gewaltinstrument Gottes sehen und damit ihre Taten legitimieren wollen.

Offen bleiben muss aber, ob und inwiefern Gewalt als Mittel zum Frieden grundsätzlich taugen kann, und falls ja, unter welchen Bedingungen.

Frank Crüsemann (2003a:85f.) hat versucht, aus der Jakobsgeschichte eine Ethik des Politischen herauszuarbeiten: „Zunächst ist davon auszugehen, dass die endgültige Versöhnung zwischen Jakob und Esau aufgrund der grossen Versöhnungsgeschenke des Schuldigen an den Betrogenen für ein politisches Verhalten zum Brudervolk unmittelbar relevant ist. Der Same Jakobs kann letztlich nicht anders handeln, als Jakob selbst es tat, das ist der Kern der politischen Botschaft“ (Crüsemann 2003a:86). Dabei geschehe die Versöhnung aber nicht auf dem Hintergrund schuld-durchtränkter Geschichte, sondern infolge göttlicher Verheissung auf ein Jakob-Israel. Doch – im Gegensatz zu traditionellen Interpretationen der

²⁴ Auch die sukzessive Unterwerfung der Fremdvölker (vgl. Jes 14,28ff.; 15,11ff.; 17,1ff., 19,1ff.; 23,1ff.; L 34,1ff.) passt in dieses Bild.

Jakobsgeschichte – zeige die Erzählung „gerade **nicht**, dass sich solches Gotteswort unabhängig von jedem menschlichen Verhalten durchsetzt. Es realisiert sich vielmehr **nicht**, und es wird gezeigt, warum es anders gekommen ist“ (Crüsemann 2003a:86). Die beiden Gründe, warum sich das ursprüngliche Gotteswort nicht erfülle und die zu einer Versöhnung führen seien die Verarbeitung der Schuld von Jakob selbst und von Rebekka, weil beide versuchten, die Zusage Gottes eigenmächtig und mit fragwürdigen Mitteln zu verwirklichen. Doch was bedeutet das für die ethische Diskussion? Sind die Menschen nicht anlagemässig immer gezwungen, zu handeln – und tun sie das nicht immer so, wie sie es verstehen? Damit stellt sich einmal mehr die Frage nach dem Gottes- und damit verbunden nach dem Menschenbild? Interessant ist jedoch der Hinweis Crüsemanns (2003a:86), wonach die langjährige Verarbeitung der Schuld dazu führt, dass weder der Mordplan Esaus noch der Anspruch Jakobs sich verwirklichen: „Versöhnung ist durch Schuld **nötig** geworden, **möglich** wird sie durch Verzicht auf das Verheissene“ (Crüsemann 2003a:86). Wenn das stimmt, dann bedeutet das, dass der göttlichen Verheissung menschliche Versöhnung vorangehen muss – die sie vielleicht gerade unnötig macht und sich paradoxalement darin gleichzeitig auch erfüllt. Es wäre spannend, diesen Gedanken in Bezug auf den Israel-Palästina-Konflikt zu reflektieren – vielleicht besteht die einzige mögliche Lösung der Palästina-Frage eben gerade darin.

Melanie Köhlmoos (2011:173) hat darauf hingewiesen, dass im Denken des Alten Orients ein Sieg eines Volkes immer auch ein Sieg seines Gottes war: „Sowohl in Israel als auch in Jerusalem und Juda war JHWH der Gott des Reiches, der Königs und des Volkes. Nach der religiösen Logik des Alten Orients war JHWH in Samaria dem Gott Assur unterlegen. Die militärische Niederlage des Reiches ist auch die Niederlage seines Gottes (2 Kön 18,34f.)“. Allerdings könne die Grunderzählung der Königsbücher nicht behaupten, dass JHWH in Samaria unterlegen sei, während der gleiche JHWH noch in Juda herrschte. Deswegen werde in der Erzählung das Versagen der Könige Israels an JHWH als Erklärungsmuster gegeben, was sowohl den Untergang erkläre als auch theologisches Hoffnungspotenzial enthalte (vgl. Köhlmoos 2011:173). Deshalb stiffe das positive Urteil über die Könige Judas Heilskontinuität – obwohl im Grunde nur das Haus Juda bedingungslos hinter David stand (vgl. 1 Könige 12,16ff. sowie Krauss und Küchler 2011:25) – an die

sich die nach 720 in Juda integrierten Israeliten hatten halten können. Nicht zuletzt deshalb lege die Grundschrift der Königsbücher – neben der assyrischen Fassung der Jakobsgeschichte – „den Grundstein für eine gemeinsame Identität Israels und Judas als ‚Volk Israel‘“ (Köhlmoos 2011:174). Dabei werde die historische und politische Eigenständigkeit des ehemaligen Nordreichs „gewissermassen geschichtstheologisch beseitigt“ und das im Grunde secessionistische Samaria überlebe „nur als abtrünniger Teil des einen Israel und um den Preis der Fiktion der Bruderschaft“ (Köhlmoos 2011:174). Laut Köhlmoos (2011:92) wird im Buch Könige die Geschichte zweier Königreiche gezeichnet, die allerdings in einem komplexen Verhältnis von Annäherung und Abgrenzung zueinander standen: „Bei der Lektüre der Königsbücher entsteht der (gewollte) Eindruck, Juda und Israel hätten sich – obwohl dem Ursprung nach ein Volk – kulturell, religiös und politisch voneinander entfremdet. Dieser Eindruck täuscht über den Sachverhalt hinweg, dass die Gemeinsamkeiten grösser waren als die Unterschiede. Sprache, Religion, politische und soziale Organisation waren in Israel und Juda mehr oder weniger gleichartig, und die Grenze zwischen den beiden Reichen war alles andere als ein eiserner Vorhang“ (Köhlmoos 2011:92).

Daran zeigt sich auf der einen Seite die konstruktivistische Seite der Geschichtsschreibung und auf der anderen Seite die wirkungsgeschichtliche Bedeutung narrativer Geschichtsschreibung für die Identitätsbildung und -entwicklung des kollektiven Bewusstseins, in diesem Fall des Judentums. Steins (2012a:331) meinte, dass etwa die Chronik-Bücher Ausdruck der „Herausbildung von religiöser Identität unter einem massiven Kulturdruk“ sind und sich als „Aktualisierung der Tradition, Konzentration auf das Wesentliche und Bereitschaft zur Unterscheidung“ manifestieren.

Königsherrschaft, Feudalherrschaft und Feudalismus

Ursprünglich wurde die Herrschaft Gottes als eigentliche Königsherrschaft verstanden. Noch Gideon lehnte in Richter 8,23 nach seinem Sieg die angetragene Königsherrschaft mit dem Argument ab, dass nicht er oder sein Sohn über Israel herrschen werde, sondern JHWH.

Auch in der Baummetapher im Buch Richter 9,8ff. wird das Königtum bestenfalls als notwendiges Übel gesehen, dem andere – wichtigere Auf-

gaben – vorgehen, erst der ansonsten zu kaum etwas nütze Dornbusch erklärt sich schliesslich bereit, das Königsamt zu übernehmen. Kessler (2017b:315) formuliert es sehr spitz: „Die Pointe ist klar: Diejenigen, die durch das Erzeugen nützlicher Produkte die Gesellschaft tragen, brauchen keinen König; dieser wäre nur ein Schmarotzer in der Gesellschaft der arbeitenden Menschen“. So schliesst das Richterbuch – nach dreimaliger Wiederholung, vgl. 17,6; 18,1 und 19,1 – mit dem Satz: „In jenen Tagen gab es noch keinen König in Israel, ein jeder tat, was in seinen Augen recht war“ (Richter 21,25). Erst mit der Zeit und nach und nach etabliert sich schliesslich im Alten Israel das Königtum als Regierungsform. Dabei kann laut Kessler (2017b:316) das Richterbuch als eine Art erzählerische Vorbereitung auf die im Samuelbuch erfolgende Einrichtung der Monarchie gelesen werden.

Doch man kann die Sache auch anders sehen: Laut Haak (2010:34) und Matthews (2002: 34 und 40) gibt es nicht wenige Stellen im Tanach – so etwa im Richterbuch oder in 1 Samuel 8,6 – wo ganz klar eine antimonarchische Position eingenommen wird. Theologisch könnte man dabei argumentieren, dass ein König immer Gefahr läuft, zu einem „Anti-Gott“, also zu einer Macht zu werden, der im Gegensatz oder in Konkurrenz zu Gott steht. Nicht wenige Teile der Prophetenliteratur handeln ja gerade von dieser Thematik oder vor dem Hintergrund solcher Konflikte zwischen König, Volks Israel und Gott.

Auch Bar-Efrat (2007:138) hat darauf hingewiesen, dass ein Teil der biblischen Erzählungen gegenüber dem Königtum Israels eine positive Haltung einnehme, während andere Textstellen das Königtum negativ beurteile. Den Grund dafür sieht Bar-Efrat (2007:139) darin, dass die einzelnen Erzählungen – die zu sehr unterschiedlichen Zeiten entstanden sind – „verschiedene Stufen im Prozess der Errichtung des Königtums“ beschreiben. Doch aus den unterschiedlichen Stellungnahmen zum Königtum ergebe es eine gemeinsame Synthese: „Die Herrschaft des Königs tritt nicht an die Stelle der Herrschaft des HERRN, sondern ist Ergänzung zu ihr und bleibt in Abhängigkeit von ihr. Der König wird die Macht und die Pflicht haben, das, wozu der Prophet ihn im Namen des HERRN anweist, durchzuführen“ (Bar-Efrat 2007:139).

Dabei werden bereits in Dtn 17,14 klare Kriterien für einen König für die Zeit nach der Landnahme aufgestellt: Der König muss vom Herrn selbst ausgewählt sein, er muss aus dem hebräischen Volk stammen und

er darf kein Ausländer sein. Er darf nicht zu reich sein und vor allem darf er nicht Landsleute nach Ägypten verkaufen und gegen Pferde ein-tauschen. Und schliesslich soll der König nicht zu viele Frauen oder anderen Besitz haben, „damit sie sein Herz nicht vom Herrn abwenden“ (Dtn 17,15ff.). Kessler (2017b:321) stellt die Frage, ob man hier von einer frühen Form der Demokratie sprechen könne. Das ist zu bezweifeln. Das war doch schon eher in 1 Sam 8,7 der Fall, als der Herr – überraschend, wie Kessler (2017b:323) meint – rät, auf die Stimme des Volkes zu hören.

Köhlmoos (2011:81) datiert die Ausdifferenzierung der Stammesgesellschaft auf das 10 Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Etwa ab diesem Zeitpunkt sei der Zusammenschluss der Stämme in Zentralpalästina dauerhaft geworden und ihre politische und militärische Führung an bestimmte Personen und deren Familien übertragen worden. Diese Führungsrolle wurde sowohl in der Forschung als auch in der Hebräischen Bibel unter dem Stichwort „Königtum“ umschrieben. Köhlmoos (2011:81) schreibt dazu: „In den alttestamentlichen Texten über die Frühphase des Königtums lässt sich beobachten, wie die Herrschaftsorganisation der Stämme sich zu zunächst unterschiedlichen dauerhaften Strukturen verfestigte: Saul (1 Sam 9–15.28–31), David (1 Sam 21–24; 2 Sam 3–5) und Salomo (1 Kön 1–11) repräsentierten unterschiedliche Typen königlicher Herrschaft. Der Typus der salomonischen Herrschaft hat sich nach und nach als einzige Form des Königtums durchgesetzt“. Dabei werden die Könige in der Schrift durch die Kategorisierung: schlechter König = Untreue zu JHWH = Scheitern (Saul) versus guter König = Treue zu JHWH = Erfolg (David) beurteilt (vgl. 1 Chronik 10,1ff. und 1 Chronik 11,1ff., vgl. auch Köhlmoos 2011:82). Entsprechend steht der König in einer besonderen Beziehung und auch Treuepflicht zu JHWH. Köhlmoos (2011:82) hat die Meinung vertreten, dass sich Sauls und Davids Herrschaft ungefähr gleichzeitig und unabhängig voneinander abspielte, in unterschiedlichen und kleinräumigen Herrschaftsgebieten. Wenn das stimmt, ist es auch problematisch – wie z. B. Campbell (2005:3off.) es tut – von einem Bürgerkrieg zu sprechen. Vielmehr scheint es parallel und mehr oder weniger unabhängig voneinander lokale Warlords gegeben zu haben, zu denen auch Saul und David gehörten, aber auch – teilweise in sich bekämpfende – lokale Ethnien der Philister, Amalekiten, Moabiter, Ammoniter und Syrer. Erst unter David scheint Israel zu einer Art imperialer Monarchie geworden zu sein. Dabei stützen sich die meis-

ten Rekonstruktionen auf Schriftmaterial der Hebräischen Bibel, archäologisches Material gibt es kaum und ist – so Köhlmoos 2011:82 – schwer zu interpretieren. Ohne sich hier allzu sehr in historische Spekulationen zu verlieren, lässt sich Folgendes sagen: Die hebräischen Könige legitimierten sich über ihre Treue zu JHWH und standen auch in der Pflicht der hebräischen Gemeinschaft.

Dabei – so Kessler (2017b:319) – bleiben in der Hebräischen Bibel königfreundliche und königfeindliche Positionen nebeneinander stehen. So zählt etwa Bos (2013:68) im Hoseabuch mehr als 20 Verse, die als antimonarchistisch bezeichnet werden können, einschliesslich Aussagen über die Unfähigkeit oder Machtlosigkeit des Königs. Und dass diese Aussagen nicht als rhetorisches oder literarisches Stilmittel sein können, begründet Bos (2013:69) damit, dass in der agrarischen Gesellschaft der Zeit Hoseas die literarischen Akteure – und das Buch Hosea ist ein hochkomplexes literarisches Werk – staatsnah sein mussten, weshalb die königskritischen Stellen Hoseas zwangsläufig Ausdruck einer antimonarchistischen Haltung sein müssten.

Wie dem auch sei: Nach Kessler (2017b:319) ist klar, dass gemäss der Hebräischen Bibel jeweils jegliche Staatsform rechtsförmig sein muss.

In der Hebräischen Bibel sind Könige als weltliche Herrscher aufgefordert, nicht zuviele Reichtümer anzuhäufen (Dtn 17,16) und das Herz „nicht über seine Brüder zu erheben“ (Dtn 17,20). Moenikes (2007:86) schliesst daraus, dass die Israeliten weniger Untertanen als „Brüder“ des Königs sind, „die ihm als solche nicht hierarchisch untergeordnet, sondern gleichgestellt sind“. So habe sich auch die begrenzte Macht der hebräischen Könige etwa darin gezeigt, dass bei der Abspaltung der benachteiligten Nordstämme von der davidischen Herrschaft nach der Regentschaft Salomos sein Sohn und Nachfolger Rehabeam nur machtlos habe zusehen können (vgl. 1 Kön 12ff.; vgl. auch Moenikes 2007:90). Auf jeden Fall zerfiel die davidische Union über Juda/Jerusalem/Israel und ab dem Ende des 10. Jahrhunderts entwickelten sich zwei Königreiche nebeneinander: Israel im Norden und Juda/Jerusalem im Süden. Dieser Prozess wird in 1 Kön 11–14 als schuldhafte Trennung der beiden Brudervölker geschildert (vgl. dazu auch Köhlmoos 2011:91). Es stellt sich allerdings die Frage, ob diese eher schwache Königsinstitution gewollt war oder lediglich die Folge von politischen Entwicklungen im Innern und Äusseren.

Interessant ist dabei die Gegenüberstellung von Jesaja 11,1ff. und Jesaja 42,1ff. durch Poulsen (2014:223). An der ersten Textstelle erscheint Gott in Funktion zu seinem Volk, wobei der König eine vermittelnde Position dazwischen hat. In (Deutero-)Jesaja 42,1ff. steht zwischen Gott und den Völkern ein Diener oder Beauftragter:

Jesaja 11,1ff.	Jesaja 42,1ff.
Gott	Gott
König	Beauftragter, Diener
Volk	Völker

Die Frage ist nun, ob die Perikope in Deuterojesaja eine zeitliche Fortschreibung und Erweiterung der Protojesajastelle ist, oder ob die erste Stelle einen Rückblick auf das davidische Königtum ist und die zweite Stelle ein eschatologischer Text bezogen auf die Endzeit. Auf jeden Fall wird der Blickwinkel vom Volk Israel auf die anderen Völker ausgeweitet.

Stärker noch als Jesaja kritisiert Jeremia das moralische Verhalten der Könige: „Das nimmt ... Elemente der gemeinorientalischen Königsideologie auf, wonach die Wahrung von Recht und Gerechtigkeit zu den besonderen Aufgaben des Königs gehört“ (Kessler 2017b:383). Georg Fischer (2015:175) sieht in Jer 2,9 und 2,29 sogar eine rechtliche Auseinandersetzung, also einen Rechtsstreit zwischen Gott und dem Volk Israel.

Otto sieht in der Idee der Begrenzung staatlicher Macht durch Gott gar einen „wichtige[n] Schritt der Formulierung der Menschenrechte“ (Otto 2016:1271). Wenn das auch als etwas überzogen erscheint – zweifellos ist die Gegenüberstellung der Macht Gottes (JWHs) und der staatlichen Regierungsmacht eine interessante Beobachtung, die auch aus der Sicht der politischen Ethik reflektiert werden muss. Bei jeder politischen Macht stellt sich die Frage nach ihrer Legitimation. Dabei kann Gott königliche Macht und politische Herrschaft legitimieren – aber weltliche Regierungsmacht kann immer auch Gottes Herrschaftsanspruch instrumen-

talisieren und missbrauchen, wie das etwa im Mittelalter nicht selten im Sinne einer „Herrschaft von Gottes Gnaden“ geschehen ist.

Doch was ist zur Tatsache zu sagen, dass das Königtum in der Hebräischen Bibel immer wieder als verlängerte Herrschaft Gottes verstanden wurde, jedoch gleichzeitig auch äusserst gewaltsame Vorgehensweisen befürwortete? So wird etwa in 2 Könige 9,1ff. der vom Prophetenschüler neu zum König gesalbte Jehu unmittelbar nach der Ölung im Namen des Herrn beauftragt, die Familien und Nachkommen Ahabs, Jerobeams und Baschas umzubringen und die Leichen ohne Begräbnis den Schakalen auf dem Feld zu überlassen. Crüsemann (2003b:145) stellt die sehr berechtigte Frage, was denn die Intention dieser Erzählung sei. Crüsemann sieht darin ein Dilemma, eine Aporie: „Da wird jemand im Namen des israelitischen Gottes [zum König, Anm. CJ] gesalbt und mit einem neuen, besseren Regime beauftragt, und dann begeht er unter offenkundige Berufung auf diesen Gott eine ungeheure Folge von Bluttaten. Das ist alles. Das Dilemma wird nicht gelöst“. Dabei vermeidet es die Erzählung konsequent, moralische, ethische oder politischen Gründe oder Normen zu benennen – deshalb sei es ein Geschehen, das alle bisherigen Massstäbe sprengt, eine Aporie – also eine in sich geschlossene, unausweichliche Widersprüchlichkeit. Dabei ist nach Meinung von Crüsemann (2003b:145) Gott selbst ein Teil dieser Aporie.

Doch Gott kann auch einen König wieder absetzen, wie etwa in 1 Sam 16,1f: Dort fordert der Herr Samuel auf, nicht länger um Saul zu trauern: Saul könnte nicht länger König sein, weil er – Gott – ihn verstoßen habe.

Reemts (2009:83) hat die Frage gestellt, warum Samuel (in 1 Sam 25,1) sterben muss. Sie weist darauf hin, dass sich diese Frage für unser neuzeitliches Denken kaum stellt, jedoch sehr wohl im theologischen Denken der Kirchenväter. So sei es etwa für Origenes wichtig gewesen, zu betonen, dass der Tod Samuels kein Entzug des Prophetenamtes bedeutet habe. Doch vielleicht gibt es einen ganz anderen, erzähltechnischen Grund: Weil ja mit Saul und erst recht mit David das Königtum begründet und implementiert wird, treten die Propheten zurück und übernehmen eine andere Rolle – nicht mehr wie Moses als politische Führer und Quasi-Regenten, sondern als Berater des herrschend Königs und als Maher. Damit wird das Königtum nicht nur von Gott her sakralisiert und legitimiert, sondern funktionalisiert und gegenüber dem Prophetenamt in den Vordergrund gerückt.

Otto (2016:1271) meint zur Frage von Gottes Macht, zur Gewaltausübung und Herrschaft in Dtn 13: „Es ist paradox, dass das in einem der am stärksten gewaltbesetzten Texte der Bibel geschieht, doch hat jeder Versuch der Überwindung von Falschem zugunsten des Richtigen noch immer auch im Akt der Überwindung Anteil am Falschen. Mit der Unterscheidung von Staat und Religion und der Begrenzung des Zugriffs der Staatsmacht auf ihre Bürger ist ein Gedanke gelungen, der der attischen Demokratie noch fremd war, die noch keinen Begriff der Begrenzung staatlicher [sic!²⁵] Macht auch in Gestalt von Mehrheitsentscheiden hat.“

Erzählhistorisch ist nicht unbedeutsam, dass nach der Zeit von Mose, Aaron und Josua eine Art Zwischenherrschaft entsteht, in welcher die „Richter“ oder „Regenten“, auch „Rettter“ genannt, de facto die Regierungsmacht ausüben. Zu Beginn des zweiten Teils des Richter-Buchs (Richter 2,11ff.) wird die Zeit der so genannten „Richter“ charakterisiert und die bleibenden Gefahren aufgezeigt: „Die traditionelle Übersetzung ‚Richter‘ erweckt den Eindruck, dass sie eine juridische Aufgabe zu erfüllen hatten. Ursprünglich ist aber eher eine ‚administrativ-politische Funktion‘ gemeint, sodass man von ‚Regenten‘ sprechen könnte ... Sie treten recht unterschiedlich auf. Am profiliertesten ist die Gruppe der charismatischen Führer, die Israel aus der Gewalt fremder Mächte befreien: Otniel, Ehud, Debora und Barak, Gideon, Jiftach“ (Hentschel 2012:271). Laut Hentschel (2012:275) herrscht heute weitgehender Konsens darüber, dass die „Richter“ aus dem israelitischen Norden stammen und auf die frühe bzw. mittlere Königszeit (10. bis 8. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung) zurückgehen. Man könnte also sagen, dass die „Richter“ oder „Regenten“ eine Art Zwischenregnum nach der Landnahme und vor der Königszeit darstellen. Die Ambivalenz gegenüber dem Königtum und zur politischen Rolle eines monarchischen Herrschers zeigt sich auch in der Gideongeschichte in Richter 8,22ff., als die Hebräer ihren erfolgreichen militärischen Anführer Gideon zum König machen wollen. Doch Gideon lehnt nicht nur die Königswürde ab, sondern auch die Möglichkeit, eine Königsdynastie zu gründen, indem er auch seinem Sohn die Königswürde verweigert (vgl. Richter 8,23). Dabei scheint Gideon das Verhalten seines Sohnes Abimelech vorausgeahnt zu haben. Im folgenden Kapitel (Richter 9,1ff.) scheut Abimelech nicht davon zurück, mit allen Mitteln König zu werden, nachdem seine Fürsprecher – die Brü-

25 Gemeint ist wohl: „staatlicher“.

der seiner Mutter – ihn aufgrund ihres Verwandtschaftsverhältnisses unterstützten. Die Bürger Sichems bezahlten Abimelech 70 Silberstücke aus dem Tempelschatz des Baal, mit denen dieser eine skrupellose Söldnertruppe anwerben konnte. Abimelech zog mit seiner Truppe nach Ofra zum Haus seines Vaters und tötete alle seine 70 Brüder bis auf den jüngsten, Jotam, der sich verstecken konnte. In dieser Geschichte wird das Königtum insofern negativ dargestellt, als der König nur aufgrund seiner Stammeszugehörigkeit und Verwandtschaftsbeziehungen sowie durch Geld zur Herrschaft kommt, nicht aber – wie Gideon – durch seine Taten legitimiert ist. Bezeichnenderweise muss Jotam nach seiner rebellischen Rede (vgl. Richter 9,7ff.) auf dem Berg Garizim vor Abimelech fliehen. Dabei weisen der Ort der Rede und auch Jotams Baum-Fabel auf dessen prophetischen Charakter als Mahner gegen die unrechtmäßige Herrschaft durch König Abimelech. Als Strafe des Herrn gegen Abimelech und das Handeln der Bürger von Sichem entstehen interne Konflikte, es kommt zu Raubüberfällen. In Sichem selber wird Gaal, der Sohn Ebeds, zum Gegenspieler Abimelechs und schart die Einwohner der Stadt um sich. Doch erstaunlicherweise wendet sich nun die Sympathie des Erzählers wieder Abimelech zu, den sein Gegner Gaal als „Sohn des Israeliten Gideon“ bezeichnet. Nach einer längeren militärischen Auseinandersetzung fällt Sichem in die Hand Abimelechs und alle Bewohner werden getötet. Beim darauf folgenden Kriegszug Abimelechs gegen die Stadt Tebez wird er beim Kampf um die Burg von einer Frau verwundet, und Abimelech gibt seinem Waffenträger den Befehl ihn zu töten, damit es später nicht heissen würde, eine Frau hätte ihn getötet. Interessant ist die Quintessenz zu dieser Geschichte (Richter 9,56f.): „⁵⁶ So ließ Gott das Verbrechen, das Abimelech an seinem Vater begangen hatte, als er seine siebzig Brüder umbrachte, auf ihn selbst zurückfallen. ⁵⁷ Auch auf die Einwohner von Sichem ließ Gott alles Böse, das sie getan hatten, zurückfallen. So kam über sie der Fluch Jotams, des Sohnes Jerubbaals“ (Einheitsübersetzung).

Dabei – so Hentschel 2012:277f. – „[plädiert] das Richterbuch … in seinen Erzählungen dafür, dass die Verteidigung der Freiheit eine gemeinsame Aufgabe aller Stämme ist und dass gerade die stämme-übergreifende Solidarität die Freiheit garantiert und stützt“. Allerdings gilt das nur in der In-Group, also unter den hebräischen Stämmen, und auch das nur teilweise. Laut Hentschel (2012:278) wird das paradigmatisch im soge-

nannten Debora-Lied (Richter 5) und in der Gideongeschichte (Richter 6–8) gezeigt. So werden in Richter 5,16f. die Stämme Ruben, Gilead, Dan und Ascher getadelt, weil sie die Israeliten im Kampf gegen die Kananiter im Stich lassen. In Richter 20,1ff. kommt es sogar zu einem regelrechten innerhebräischen Bürgerkrieg: Als in der Stadt Gibea im Gebiet des Stammes Benjamin die Zweitfrau eines Leviten so brutal vergewaltigt wird, dass sie stirbt, rüsten sich die übrigen Stämme zu einer Straf- und Racheaktion gegen diese Stadt. Doch der Stamm Benjamin weigert sich, gegen die Täter vorzugehen und es kommt zum Bürgerkrieg (Richter 20,11ff.). Dabei werden schliesslich die Mitglieder des Stammes Benjamin bis auf 600 Männer getötet, die zum Rimmon-Felsen flüchten. Weil sich die Bewohner der (hebräischen) Stadt Jabesch nicht am Kriegszug gegen den Stamm Benjamin beteiligt hatte, wird diese Stadt kurzerhand von den übrigen Stämmen erobert. Alle Bewohner und Bewohnerinnen bis auf die unberührten Mädchen werden dabei getötet, und die rund 400 Mädchen werden den überlebenden Männern des Stammes Benjamin übergeben (vgl. Richter 21,14). Weil aber nicht alle überlebenden Männer des Benjamin-Stammes ein Mädchen erhielten, jedoch alle Frauen des Benjamin-Stammes von den anderen Hebräern getötet wurden waren und keiner der übrigen Stämme dem Benjamin-Stamm eigene Frauen zur Verfügung stellen wollte, raubten die überlebenden und frauenlosen Benjaminiten mit Zustimmung des Ältestenrats der übrigen Stämme kurzerhand in der Stadt Schilo während eines Festes eine Anzahl Frauen. All dies darum, weil aufgrund des Versprechens des Herrn kein Stamm Israels aussterben durfte. Abschliessend betont die Erzählung (Richter 21,25), dass dies zu einer Zeit geschah, als es in Israel noch keinen König gab.

Damit erscheint die königlose Zeit als eine Periode der Stammesarchie, die sich allerdings bis weit in die Königszeit hinein fortsetzte, was sich in einer Reihe von Bürger- und Stammeskriegen zeigte.

Von einer erneuten Kriegssituation zwischen dem Nord- und dem Südrreich berichtet 2 Könige 13,8ff. Dabei siegt der König von Israel, Joasch, über König Amzia von Juda und schleift einen Teil der Jerusalemer Stadtmauern, raubt Gold und Silber und andere wertvolle Gegenstände aus dem Tempel und nimmt Geiseln mit nach Samaria.

Auch im aufkommenden Königtum gab es neben dem König andere, konkurrierende Machtstrukturen wie etwa den Ältestenrat. Der Ältes-

tenrat hatte eine nicht zu unterschätzende Bedeutung in der hebräischen Innenpolitik. So unterstützte etwa der Ältestenrat den Vorschlag Ahitofels an Abschalom, unmittelbar den geflüchteten David zu verfolgen. Nur aufgrund des Einspruch des Beraters Huschai, der sich scheinbar auf die Seite Abschaloms gestellt hatte, aber heimlich David unterstützte, befolgte Abschalom den Rat Ahitofels nicht (vgl. 2 Sam 17,4ff.). Und nach dem Tod Salomos, als nur gerade der Stamm Juda dem Sohn von Salomo, Rehabeam, die Treue hielt, wählte der Ältestenrat der 10 Stämme in Israel Jerobeam, den Sohn Sauls, zum König (vgl. 1 Könige 12,16ff.). Dabei hatten die Ältesten sowohl eine Berater- als auch eine Wahlfunktion. So hatte zuvor Rehabeam entgegen dem Rat der Ältesten der 10 Stämme Israels (vgl. 1 Könige 12,1ff.) gehandelt und die Abgaben erhöht, statt sie – wie gefordert – zu reduzieren. Das kostete Rehabeam letztlich die Herrschaft über die 10 Nordstämme und besiegelte die Spaltung Israels in ein Nord- und ein Südrreich.

Nach Meinung von Hentschel (2012:278) lautet die „Botschaft“ des Richterbuchs wie folgt: „Die Freiheit ist gefährdet, wenn sich die Israeliten nicht gegenseitig helfen“. Gleichzeitig gilt auch die Kehrseite: die deuteronomistische Sicht weist darauf hin, dass Israel seine Freiheit verspielt, wenn es dem Willen JHWs zuwiderhandelt (vgl. Hentschel 2012:279). Nach Fischer (2015:175) erscheint die Abwendung von Israel für Gott als regelrecht „rätselhaft“, so dass dieser sein eigenes Verhalten hinterfragt (vgl. Jer 2,5.31), aber auch das seines Volkes (Jer 2,11.14.17).

Eine auffällige Parallel zu den ungetreuen Priestern Ofni und Pinhas in 1 Sam 2,11ff. gibt es in 1 Samuel 8,2ff., als die beiden Söhne von Samuel, Joël und Abija und ebenfalls Richter, ihr Amt benutzen, um sich zu bereichern. Deshalb verlangen die Hebräer von Samuel, dass er einen König einsetzt, doch:

„der Herr sagte zu Samuel: Hör auf die Stimme des Volkes in allem, was sie zu dir sagen. Denn nicht dich haben sie verworfen, sondern mich haben sie verworfen: Ich soll nicht mehr ihr König sein.

⁸ Das entspricht ganz ihren Taten, die sie (immer wieder) getan haben, seitdem ich sie aus Ägypten heraufgeführt habe, bis zum heutigen Tag; sie haben mich verlassen und anderen Göttern gedient. So machen sie es nun auch mit dir. ⁹ Doch hör jetzt auf ihre Stimme, warne sie aber eindringlich, und mach ihnen bekannt, welche Rechte der König hat, der über sie herrschen wird. ¹⁰ Samuel teilte dem Volk, das einen König von ihm verlangte, alle Worte des Herrn mit. ¹¹ Er sagte: Das werden

die Rechte des Königs sein, der über euch herrschen wird: Er wird eure Söhne holen und sie für sich bei seinen Wagen und seinen Pferden verwenden, und sie werden vor seinem Wagen herlaufen. ¹² Er wird sie zu Obersten über (Abteilungen von) Tausend und zu Führern über (Abteilungen von) Fünfzig machen. Sie müssen sein Ackerland pflügen und seine Ernte einbringen. Sie müssen seine Kriegsgeräte und die Ausrüstung seiner Streitwagen anfertigen. ¹³ Eure Töchter wird er holen, damit sie ihm Salben zubereiten und kochen und backen. ¹⁴ Eure besten Felder, Weinberge und Ölbäume wird er euch wegnehmen und seinen Beamten geben. ¹⁵ Von euren Äckern und euren Weinbergen wird er den Zehnten erheben und ihn seinen Höflingen und Beamten geben. ¹⁶ Eure Knechte und Mägde, eure besten jungen Leute und eure Esel wird er holen und für sich arbeiten lassen. ¹⁷ Von euren Schafherden wird er den Zehnten erheben. Ihr selber werdet seine Sklaven sein. ¹⁸ An jenem Tag werdet ihr wegen des Königs, den ihr euch erwählt habt, um Hilfe schreien, aber der Herr wird euch an jenem Tag nicht antworten“ (1 Sam 8,7ff, Einheitsübersetzung).

Interessant ist dabei, dass hier – obwohl JHWH der Einsetzung eines Königs zustimmt – das Königtum negativ gesehen wird – und als Konkurrenz zur Königherrschaft Gottes. Im Grunde ist diese Stelle sehr staats- und sozialkritisch. Als die Hebräer darauf beharren, einen König zu haben, geschieht Folgendes: Der Sohn des wohlhabenden und angesehenen Mannes Kisch, Saul, sucht Hilfe bei Samuel, weil ihm seine Esel entlaufen sind. Samuel sagt Saul, dass er ihn im Auftrag des Herrn zum König machen will, doch dieser wendet ein, dass er zum Stamm Benjamin, also zum kleinsten Stamm Israels gehöre. Als Saul immer noch zögert, wird Saul vom Geist Gottes ergriffen, es kommt zu einer Art Konversionserlebnis: „⁹ Als sich Saul nun umwandte, um von Samuel wegzugehen, verwandelte Gott sein Herz. Und noch am gleichen Tag trafen alle diese Zeichen ein. ¹⁰ Als sie, Saul und sein Knecht, nach Gibea gelangten, kam ihnen tatsächlich eine Schar von Propheten entgegen. Der Geist Gottes kam über Saul, und Saul geriet mitten unter ihnen in prophetische Verzückung. ¹¹ Alle, die ihn von früher kannten, sahen, wie er zusammen mit den Propheten in Verzückung war. Die Leute sagten zueinander: Was ist denn nur mit dem Sohn des Kisch geschehen? Ist auch Saul unter den Propheten? ¹² Einer von dort erwiderte: Wer ist denn schon deren Vater? So ist das Sprichwort entstanden: Ist denn auch Saul unter

den Propheten? ¹³ Als die Verzückung zu Ende war, ging Saul nach Gibea hinein“ (1 Samuel 19,9ff., Einheitsübersetzung).

Dabei lässt Samuel – wohl um dem Einwand Sauls zu entkräften, dass er dem kleinsten Stamm, nämlich dem Stamm Benjamin angehöre – auf einer Volksversammlung das Los entscheiden, welcher Stamm den König stellen soll. Es fällt auf den Stamm Benjamin. Und als die Ältesten dieses Stammes vortreten, fällt das Los auf Sauls Sippe Matris, und bei einer weiteren Befragung auf Saul.

Auch an anderen Stellen ist die wichtige Rolle des Volkes beim Einsetzen eines politischen Führers sichtbar. So wird in Richter 11,5ff. von den Ältesten der Strauchdieb Jiftach als Heerführer gegen die Ammoniter gerufen. Dabei versprechen ihm das Volk und die Ältesten im Falle eines Sieges über die Ammoniter das Königtum. Die entsprechende Abmachung und Jiftachs Einsetzung als Herrscher wird am Heiligtum des Herrn in Mizpa bestätigt (Richter 11,11). Damit wird – so könnte man aus heutiger Sicht sagen – der vormalige Strauchdieb und Warlord Jiftach durch die religiöse Führung als König und rechtmässiger Herrscher legitimiert.

Eine besondere Frage ist das Verhältnis der Könige zu den Priestern. Dieses Verhältnis scheint recht nahe gewesen zu sein. So trug etwa David bei der Überführung der Bundeslade nach Jerusalem gemäss 1 Chronik 15,27 unter seinem Oberkleid ein Priesterhemd aus Leinen. Das verweist wohl auf seine Doppelrolle als König und Priester, also auf seinen weltlichen und religiösen Führungsauftrag.

Dabei ist die Argumentation der Verhandlungsdelegation Jiftachs gegenüber dem Ammoniterkönig interessant. Jiftachs Boten bringen (in Richter 11,12ff.) folgende Argumente für ihren Besitzanspruch auf das Land vor: Erstens hätten die Israeliten den Moabitern und Ammonitern das Land nicht weggenommen, vielmehr hätten sie nur ein Durchzugsrecht verlangt, das ihnen verweigert worden sei. Deshalb seien sie in der Region von Kadesch geblieben. Das gleiche sei ihnen beim Ammoniterkönig Sihon passiert, der in der Folge seine Truppen gegen die Israeliten geschickt habe. Doch der Herr Israels habe – zweitens – den Israeliten die Amoriter in die Hand gegeben und ihnen das Land versprochen. Drittens hätten andere Könige, in deren Land ebenfalls Hebreer lebten, nie Krieg gegen diese angefangen. Und viertens liege das Ganze schon 300 Jahre zurück, ohne dass die Ammoniter je das Land zurückverlangt hätten.

Ein besonderes Herrschafts- und Regierungsproblem insbesondere beim Königtum stellt jeweils die Stellvertreter- und Nachfolgefrage dar. Exemplarisch wird das thematisiert in 1 Samuel 18,6ff: Als David nach seinem Sieg gegen Goliat und gegen die Philister deutlich beliebter ist als der – ebenfalls siegreiche – König Saul, wird dieser eifersüchtig und versucht David zweimal zu töten. Als das nicht gelingt, beginnt sich Saul vor David zu fürchten. Als sich die Gunst Gottes – und auch die des Volks – immer mehr David zuwendet, will Saul zuerst David seine ältere Tochter Merab zur Frau geben, während David Krieg gegen die Philister führen soll, doch David lehnt ab. Später erfährt Saul, dass David sich zu dessen jüngerer Tochter, Michal hingezogen fühlt. Wieder bietet er ihm die Heirat an, und damit sein Schwiegersohn zu werden. David soll die Philister besiegen und 100 Philister töten, weil Saul hofft, dass David dabei umkommt. Diesmal willigt David ein und er erschlägt mit seinen Männern sogar 200 Philister. In einer Reihe von weiteren Siegen gegen die Philister wird David zum erfolgreichsten und ruhmreichsten Truppenführer Sauls. David wird ein enger Freund des Sohns von Saul, Jonatan (1 Sam 18,1ff.) und wird von ihm gewarnt, als sein Vater Saul David erneut umbringen will (1 Sam 19,2). Auf die Vorhaltungen von Jonatan lässt sich Saul umstimmen, zumindest vordergründig, und nimmt David wieder in seine Dienste auf. Doch wieder wird Saul vom bösen Geist ergriffen und schleudert während des Harfenspiels wieder einen Speer gegen David. Dieser kann zwar in sein Haus entkommen, aber Sauls bewaffnete Leute stellen ihm nach. Auf Anraten von Michal, der jüngeren Tochter Sauls, flieht David und legt, um seine Anwesenheit vorzutäuschen, die Statue eines Haussottes mit einem Ziegenfell in sein Bett.

David wird erneut von seinem Freund Jonatan gewarnt, dass Saul ihn umzubringen will. David muss zu seinen Gegnern in das Land Gat und später zu den Moabitern flüchten, woher er auf Anraten eines Propheten zurückkehrt. Als Rache für die Hilfe an David lässt Saul den Priester Ahimelech, seine ganze Familie und 85 Priester töten, ausserdem alle Bewohner von Nob und das gesamte Vieh (1 Sam 22,16ff.). Nur einer von Ahimelechs Söhnen, Abjatar, überlebt und wird von David aufgenommen. Mehrmals bereut Saul sein Verhalten gegenüber David, so in 1 Sam 24,18f.: „Du beschämst mich. Du bist gut zu mir gewesen, obwohl ich dir soviel Böses getan habe. Das hat sich heute gezeigt. Der Herr hat mich in deine Hand gegeben, aber du hast mich nicht getötet“. Und wie-

derum in 1 Sam 16,21, als Saul sagt: „Ich bin im Unrecht. Komm wieder zurück, mein Sohn David. Du hast heute mein Leben geschont. Ich werde dir nie mehr etwas Böses antun“.

Obwohl sich David nichts zuschulden kommen lässt, verliert Saul in seiner Eifersucht und in seiner Krankheit jede Hemmung und verstößt gegen viele Gesetze des Herrn. Dieser hält David die Treue, aber er erweist sich auch als erstaunlich nachsichtig gegenüber den Verbrechen Sauls

Aus friedensethischer Sicht sind zwei Perikopen der Saul-David-Erzählung besonders interessant, die in 1 Sam 25,39ff. erzähltechnisch miteinander verknüpft werden: Auf der einen Seite ist da 1 Sam 24,1ff, als David sich das erste Mal weigert, Saul umzubringen, obwohl dieser faktisch in seiner Gewalt ist, und auf der anderen Seite beschreibt 1 Sam 25,14ff, wie sich Abigail, die Frau von Nabal, sich dem wutentbrannten David in den Weg stellt.

Im ersten Fall, also im Kapitel 24, wirft sich David trotz dem Ratschlag seiner Männer und trotz dem Unrecht, das Saul David angetan hat, vor Saul nieder und schwört ihm Treue. Dabei ist die Argumentation Davids in seiner Rede zu Saul interessant: „¹⁰ Worte von Leuten, die sagen: Gib acht, David will dein Verderben. ¹¹ Doch heute kannst du mit eigenen Augen sehen, daß der Herr dich heute in der Höhle in meine Gewalt gegeben hat. Man hat mir gesagt, ich solle dich töten; aber ich habe dich geschont. Ich sagte: Ich will nicht die Hand an meinen Herrn legen; denn er ist der Gesalbte des Herrn. ¹² Sieh her, mein Vater! Hier, der Zipfel deines Mantels ist in meiner Hand. Wenn ich einen Zipfel deines Mantels abgeschnitten und dich nicht getötet habe, dann kannst du erkennen und einsehen, daß ich weder Bosheit noch Aufruhr im Sinn habe und daß ich mich nicht gegen dich versündigt habe; du aber stellst mir nach, um mir das Leben zu nehmen. ¹³ Der Herr soll zwischen mir und dir entscheiden. Der Herr soll mich an dir rächen; aber meine Hand wird dich nicht anrühren, ¹⁴ wie das alte Sprichwort sagt: Von den Freveln geht Frevel aus; aber meine Hand soll dich nicht anrühren. ¹⁵ Hinter wem zieht der König von Israel her? Wem jagst du nach? Einem toten Hund, einem einzigen Floh! ¹⁶ Der Herr soll unser Richter sein und zwischen mir und dir entscheiden. Er blicke her, er soll meinen Rechtsstreit führen und mir dir gegenüber Recht verschaffen“ (1 Sam 24,10ff., Einheitsübersetzung). Damit anerkennt David einerseits Saul als gesalbten König und damit als legitim von Gott eingesetzten Herrscher. Anderseits weist

er aber gleichzeitig auf dessen Fehlverhalten ihm gegenüber hin, verzichtet jedoch auf eigene Rache. Denn – wie der Herr gesagt hat: „Mein ist die Rache“ (vgl. Dtn 32,35) – es ist Sache des Herrn, Fehlverhalten, auch das seiner Beauftragten, zu strafen. Interessant ist auch die Fortsetzung der Geschichte: „¹⁷ Als David das zu Saul gesagt hatte, antwortete Saul: Ist das nicht deine Stimme, mein Sohn David? Und Saul begann laut zu weinen ¹⁸ und sagte zu David: Du bist gerechter als ich; denn du hast mir Gutes erwiesen, während ich böse an dir gehandelt habe. ¹⁹ Du hast heute bewiesen, daß du gut an mir gehandelt hast; obwohl der Herr mich in deine Gewalt gegeben hatte, hast du mich nicht getötet. ²⁰ Wenn jemand auf seinen Feind trifft, läßt er ihn dann im guten seinen Weg weiterziehen? Der Herr möge dir mit Gutem vergelten, was du mir heute getan hast. ²¹ Jetzt weiß ich, daß du König werden wirst und daß das Königthum in deiner Hand Bestand haben wird. ²² Darum schwöre mir nun beim Herrn, daß du meine Nachkommen nicht ausrotten und meinen Namen nicht aus dem Haus meines Vaters austilgen wirst. ²³ Und David schwor es Saul. Saul zog nach Hause, David aber und seine Männer stiegen wieder in die unzugänglichen Berge hinauf“ (1 Sam 24,17ff., Einheitsübersetzung). Damit bestätigt David nicht nur Saul in seiner von Gott erhaltenen Königswürde – er verzichtet auch auf die spätere Verfolgung von Sauls Nachkommen und auf die Löschung der Erinnerung an ihn. Damit erweist David unbedingte Loyalität zum Herrn und zu denjenigen, die dieser eingesetzt hat – unabhängig von deren Handlungsweisen. Umgekehrt bestätigt Saul, dass David als König auserkoren ist. Im Grunde wird damit die Nachfolgeregelung geklärt, wodurch auch ein wesentlicher Konfliktgrund hätte entfallen sollen. Allerdings widerspricht die weitere Saul-David-Geschichte dem – und sogar nach Sauls Tod geht das Schisma weiter (vgl. 2 Sam 2,8ff.).

In der zweiten Perikope (1 Sam 25,2ff.) weigert sich der reiche Nabal, der Bitte Davids nach Nahrungsmitteln und Wasser nachzukommen, obwohl ihn dieser daran erinnert, dass er sich nie an dessen Herden vergriffen sondern diese vielmehr beschützt hat. Nabal beschimpft David als Landstreicher und verweigert ihm die Hilfe. Als David zornig gegen Nabal vorgehen will, schaltet sich dessen Frau Abigail ein, schickt ihm Brote, Wein, Schafffleisch, Körner, Rosinen und Feigemark (vgl. 1 Sam 25,18ff) und entschuldigt sich bei David für das Verhalten ihres Mannes. Danach – und hier erweist sich wieder die Klugheit von David – dankt David ihr

und dem Herrn dafür, dass sie ihn davon abgehalten hat, Schuld auf sich zu laden und das Blut von Nabal zu vergießen. Wiederum erfolgt die Strafe von Nabal durch Gott, der Nabal zehn Tage später durch einen Schlag sterben lässt (1 Sam 25,38). Die Auflösung der Geschichte und gleichzeitig die Konsequenz daraus erzählt 1 Sam 25,39ff.: „³⁹ Als David hörte, daß Nabal tot sei, sagte er: Gepriesen sei der Herr, der meinen Rechtsstreit gegen Nabal wegen der Schmach, die mir angetan wurde, geführt hat und der seinen Knecht von einer bösen Tat zurückgehalten hat; die Bosheit Nabals aber hat der Herr auf ihn selbst zurückfallen lassen. Darauf schickte David (Boten) zu Abigajil (mit dem Angebot), er wolle sie zur Frau nehmen. ⁴⁰ Die Diener Davids kamen zu Abigajil nach Karmel, redeten mit ihr und sagten: David schickt uns zu dir, weil er dich zur Frau nehmen will. ⁴¹ Sie stand auf, verneigte sich bis zur Erde und sagte: Deine Magd steht als Dienerin bereit, um den Dienern meines Herrn die Füße zu waschen. ⁴² Dann machte sich Abigajil in aller Eile auf, setzte sich auf ihren Esel, und ihre fünf Mägde folgten ihr. Sie zog den Boten Davids nach und wurde seine Frau“ (Einheitsübersetzung).

Man kann die Saul-David-Geschichte aus sehr unterschiedlichen Blickwinkeln lesen: Als Geschichte des von Gott abgefallenen Saul – vgl. z. B. 1 Sam 28,8ff. bei der medialen, die Toten anrufenden Frau – versus dem Gott wohlgefälligen David, als Auseinandersetzung eines labilen und psychisch kranken Sauls gegen den gesunden und aktiven David, als Konflikt des schwachen und wortbrüchigen Saul gegen den wiederholt auf Versöhnung und Vergebung hin handelnden Davids, aber auch als Sieg eines machiavellistischen und damit auch gegenüber seinem Beschützer Achisch unehrlich handelnden Davids (1 Sam 27,1ff. und besonders 1 Sam 27,8ff.), als Geschichte eines erfolgreichen und von Gott geführten Warlords Davids gegen seine militärischen Gegner, aber auch als eines nach innen auf Versöhnung gerichteten Führers – etwa mit dem zweimaligen Verzicht, Saul umzubringen, oder mit dem Verzicht, Kinder und Vieh der eroberten Gegner zu töten (1 Sam 27,9). Auch nach dem ihm mitgeteilten Tod Sauls bricht David nicht in Jubel aus, weil sein Widersacher tot ist, sondern in Trauer (vgl. 2 Sam 1,11f.; vgl. dazu auch Krauss und Küchler 2011:17). Gleichzeitig erweist sich David als umsichtiger Heerführer, der die Beute unter alle seine Männer verteilt, auch an die, welche nicht am Kampf teilnahmen (1 Sam 30,24f.), und als weitsichtiger Politiker, der seine Verbündeten an der Beute teilhaben lässt (1 Sam 30,26ff.).

Doch im Kern bleibt es eine Konkurrenz- und Nachfolgegeschichte zweier eng verbündeter Könige. Im Verlauf der Geschichte wird Saul immer negativer gezeichnet, und am Ende bringt sich Saul nach der verlorenen Schlacht gegen die Philister selber um (1 Sam 31,4), und auch drei seiner Söhne sterben (1 Sam 31,6). Nach dem Tod Sauls setzt Sauls Heerführer Isch-Boschet, einen weiteren Sohn Sauls, als König ein (2 Sam 2,9). Die meisten israelitischen Stämme anerkennen ihn als König, lediglich der Stamm Juda salbt David zu seinem König und hält zu ihm (2 Sam 2,4 sowie 2 Sam 2,10). Im Unterschied zur David-Erzählung in den Büchern Samuel ist das Davidbild in den Chronikbüchern – wie Steins (2012c:71) meint – „sehr geschlossen, vollkommen einlinig“ und auf den Jerusalemer Tempel konzentriert.

In gewissem Sinn könnte man die Saul-David-Geschichte als Konkurrenzkampf zweier Könige antithetisch zur Josefsgeschichte lesen, der als nichtägyptischer Stellvertreter und Vertrauter der Pharaos weder eine Konkurrenz für diesen darstellte noch in einem Konflikt mit ihm stand. Ein wichtiger Grund war sicher, dass Josef kein Ägypter war und damit auch keinen Anspruch auf den Pharaonenthron stellen konnte.

Nachdem die Auseinandersetzung zwischen der Königsdynastie Sauls und David endgültig zugunsten Davids entschieden ist, erweist sich David sowohl im Krieg als auch in Bezug auf den Frieden als grosser Staatsmann. Zweimal schlägt David die Angriffe der Philister zurück (2 Sam 5,17ff.), um sie dann in einem dritten Kriegszug endgültig zu besiegen (2 Sam 8,1ff.). Danach besiegt David den König von Zoba in Syrien, Hadad-Eser, und die mit diesem verbündeten Syrer aus Damaskus (2 Sam 8,3ff.). Dabei errichtet David ein eigentliches Imperium mit verbündeten und teilweise tributpflichtigen Völkern, unter ersten Toi von Hamat, und unter letzteren die Edomiter, deren Land er besetzt und wo er eigene Statthalter einsetzt (2 Sam 8,13f.). In 1 Könige 5,1 sowie in 2 Chronik 9,26. wird Israel schliesslich unter König Salomo als Grossreich beschrieben, das von Ägypten und dem Land der Philister bis an den Eufrat reichte. Gemäss 2 Chronik 9,26 herrschte Salomo über alle Könige in diesem Gebiet.

Dietrich und Mayordomo (2005:84) haben darauf hingewiesen, dass das von David aufgebaute Grossreich „unter Anwendung von viel militärischer Gewalt“ entstanden ist und bereits unter Salomo wieder an den Rändern abzubrockeln beginnt (vgl. 1 Könige 11,14–25).

Gleichzeitig erweist sich David auch als auf Frieden und Versöhnung ausgerichteter Politiker: Er sorgt für die Nachkommen des von ihm besiegt König Sauls (2 Sam 9,1ff.). Aussenpolitisch will er das traditionell gute Verhältnis zu den Ammonitern unter König Nahasch nach Machtübernahme durch dessen Sohn Hanun vertiefen. Doch als dieser Davids Gesandte entehrt und verhöhnt, zieht Davids General Joab gegen die Ammoniter und die mit ihnen verbündeten Syrer unter Hadad-Eser. Joab besiegt beide, und die unter deren Herrschaft stehenden Könige schliessen Frieden mit den Israeliten und unterwerfen sich ihnen (2 Sam 10,1ff.). Dazu passt die Voraussage der Propheten Nathans, welcher David und seinen Nachkommen ewige Königsherrschaft verheisst (2 Sam 7,16). Dieses Versprechen wird in 1 Kön 9,5 wiederholt – allerdings nur unter der Voraussetzung, dass die Israeliten Gott treu bleiben. Ja, nach der Unterwerfung der Ammoniter und der Eroberung ihrer Hauptstadt Rabba durch David erhält dieser selbst sozusagen einen quasi-göttlichen Charakter, als die Hebräer dem ammonitischen Gott Milkom die goldene Krone vom Haupt nehmen und sie David aufsetzen (vgl. 2 Sam 12,30).

Wenn man einmal von der Ausdehnung des Davidschen Königreichs – dem schliesslich sogar Syrer aus der Region Damaskus Tribut zollten – absieht, scheint sich das Königtum tatsächlich unter David von städtebasierten Kleinkönigreichen zu einem übergreifenden Königreich entwickelt zu haben, das nicht nur Samaria und Juda vereinigte, sondern auch grössere Ausstrahlung in der gesamten Region hatte. Dabei ist allerdings Davids Rolle als „Modellkönig“ – wie Campbell 2005:103f. meint – mit Vorsicht zu geniessen. So sei Davids Handeln gegenüber Batseba im Grunde eine Vergewaltigung und an Urija ein Mord gewesen (vgl. 2 Sam 11,2ff.). Und die Tatsache, dass das Volk Israels nach dem Tod von Davids Sohn und Kontrahent Abscholom David als König zurück will (vgl. 2 Sam 19,11) – nachdem es zuvor Abscholom unterstützt hatte – deutet nicht unbedingt auf eine versöhnungs- und friedensorientierte Politik Davids hin, sondern ist eher ein Anzeichen politischer Intrigen und innenpolitischer Ränkespiele – und auch ein Hinweis auf das wankelmütige Volk Israel.

Gleichzeitig werden dem Königtum immer wieder Propheten zur Seite gestellt – Lehnart (2003:127) sieht darin sogar „eine strukturelle Begrenzung der königlichen Gewalt“ innerhalb des Königtums.

Erneut aktuell und virulent wird die Nachfolgefrage gegen Ende von Davids Herrschaft, als Adonija, Sohn der Haggit, und Salomo, Sohn der

Batseba, beide König und Nachfolger Davids werden wollen (vgl. 1 Könige 1,5ff.). Dabei unterstützt der Prophet Natan den Anspruch Salomos (1 Kön 1,22ff.), was erzähltechnisch auch als Unterstützung Gottes für Salomo gedeutet werden kann, weil ja Natan als Prophet auch als göttlicher Mahner fungiert.

Nachdem bereits unter David eine klare Struktur der obersten Beamten eingeführt worden war – es gab einen obersten Heerführer, einen Kommandanten der Leibgarde, einen Minister für die Fronarbeit, einen Kanzler, einen Staatsschreiber und mehrere oberste Priester (vgl. 2 Sam 20,23ff. und 1 Chronik 18,14ff.) – wurde die königliche Verwaltung in der Folge weiter ausgebaut. Das Chronikbuch erwähnt ausserdem, dass die Söhne Davids führende Stellungen in der königlichen Verwaltung einnahmen.

Aus der Sicht der politischen Ordnung ist 1 Könige 4,1ff. interessant. Darin wird eine explizite Organisationsstruktur für die exekutive Gewalt unter König Salomo formuliert: „König Salomo war König von ganz Israel. ² Dies waren seine obersten Beamten: Asarja, der Enkel Zadoks, war Priester. ³ Elihoref und Ahija, die Söhne Schischas, waren Staatsschreiber, Joschafat, der Sohn Ahiluds, war Sprecher des Königs. ⁴ Benaja, der Sohn Jojadas, war Heerführer [Zadok und Abjatar waren Priester]. ⁵ Asarja, der Sohn Natans, war Vorgesetzter der Statthalter. Sabud, der Sohn Natans, war der Freund des Königs, ⁶ Ahischar war Palastvorsteher, und Adoniram, der Sohn Abdas, war Aufseher über die Fronarbeiter. ⁷ Salomo hatte zwölf Statthalter für ganz Israel, die den König und sein Haus versorgten. Je einen Monat im Jahr hatte ihn jeder zu versorgen“ (Einheitsübersetzung). Dabei unterstanden dem König der oberste Priester, zwei Staatsschreiber, ein Kanzler oder Königssprecher, der oberste Heerführer, ein Vorsteher aller Provinzverwalter oder Gouverneure, ein Ratgeber des Königs, ein Palastverwalter und ein Beauftragter für die Fronarbeit, also eine Art Arbeitsminister. Gleichzeitig war Israel in zwölf Provinzen unterteilt, die sich teilweise an die Landnahme durch die einzelnen 12 Stämme anlehnte (vgl. 1 Könige 4,7ff.).

Allerdings stellt sich die Frage, ob man die Davidgeschichte in den Samuel-Büchern tatsächlich als Bild eines idealen Königs lesen sollte, wie das Krauss und Küchler (2011:251) meinen: David „ist nicht nur ein tüchtiger Krieger und ein erfindungsreicher Politiker, besonders auffällig sind seine ‚Menschlichkeit‘ und seine Spontaneität, die überraschend originelle Verhaltensweisen zutage lassen. Er kann seine Gefüh-

le ausdrücken, sei es als Dichter oder Sänger, sei es in grossen Gesten, die seine Hochherzigkeit zeigen, auch wenn sie mit sicherem politischem Instinkt erfolgen. Dabei besitzt er Distanz zu sich selbst, die ihn (zumeist) von unüberlegten Schritten der Machtgier zurückhält“. Selbst wenn dieses äusserst positive Bild stimmen sollte – der Text zeigt durchaus auch andere Seiten von David, etwa – je nach Leseweise – die Verführung, den Raub oder die Vergewaltigung Batsebas und die Tötung des Nebenbuhlers, also ihres früheren Ehemanns Urija. Damit geht es in den Samuelbüchern um weitaus mehr als um einen idealtypisch gezeichneten König: Es geht um politische, institutionelle und sogar (erzähl-)historische Fragen. Klein (2002:24f.) spricht im Zusammenhang mit der Vieldeutigkeit von biblischen Texten auch von „Polyvalenz“. Als Beispiel dafür nennt er eben diesen Text über Batseba: „Polyvalenz finden wir auch in der Geschichte von Batseba (2 Sam 11f.). Es bleibt der Leseerin überlassen, darüber nachzudenken, ob Batseba eine ‚*misshandelte Frau*‘ oder ein ‚*verschlagenes Weib*‘ ist. Desgleichen legt der Erzähler nicht fest, ob Urija nicht nach Hause geht, weil er solidarisch und rechtschaffen ist, ‚oder ob er Lunte riecht wegen dieses unerwarteten Heimatturlaubs‘“ (Klein 2002:25).

Bedenkenswert ist jedoch der Hinweis von Krauss und Kühler (2011:252) auf Davids Beziehung zur Macht oder wie es die beiden Autoren umschreiben: Davids „innere Distanz zur Macht“: „Bei aller Geschicklichkeit als Politiker und Härte als Soldat konnte er nämlich warten, bis die Früchte seiner Politik gereift waren. Sie fielen ihm sozusagen von selbst in den Schoss, ohne dass er gewalttätig danach greifen musste: die Salbung durch Samuel, die Freundschaft Jonatans, die Liebe Michals, der Besitz Abigails und schliesslich das Königtum in Juda durch den Tod Sauls und das Königtum auch in Israel durch Ischbaals Tod“ (Krauss und Kühler 2011:252). Damit wird David als eine Art Gegenpol zu einer rein mächtig-orientierten, machiavellistischen Politik gezeichnet, die durchaus auch zum Ziel führt – und möglicherweise sogar nachhaltiger als andere, direkte und gewaltsame Operationen.

Ein interessanter Aspekt zum Friedenswillen Gottes scheint in 1 Chronik 22 auf: David wird nicht erlaubt, den Tempel selbst zu bauen, weil er zu viele Kriege geführt hat. Nach erledigten Vorbereitungen für den Tempelbau beauftragt David seinen Sohn mit dem Tempelbau; „⁵ David dachte nämlich: Mein Sohn Salomo ist noch jung und unerfahren; das

Haus aber, das dem Herrn gebaut werden soll, muß groß werden und in aller Welt Lob und Bewunderung finden. Ich will daher Vorbereitungen dazu treffen. So stellte David vor seinem Tod vieles bereit. ⁶ Dann rief er seinen Sohn Salomo und trug ihm auf, dem Herrn, dem Gott Israels, ein Haus zu bauen. ⁷ Er sagte zu ihm: Ich selbst hatte vor, dem Namen des Herrn, meines Gottes, ein Haus zu bauen. ⁸ Da erging das Wort des Herrn an mich: Du hast viel Blut vergossen und schwere Kriege geführt. Du sollst meinem Namen kein Haus bauen; denn du hast vor meinen Augen viel Blut zur Erde fließen lassen. ⁹ Doch wurde dir ein Sohn geboren. Dieser wird ein Mann der Ruhe sein: Ich will ihm Ruhe vor allen seinen Feinden ringsum verschaffen. Salomo ist sein Name, und in seinen Tagen werde ich Israel Frieden und Ruhe gewähren. ¹⁰ Er wird meinem Namen ein Haus bauen; er wird für mich Sohn sein, und ich werde für ihn Vater sein. Seinen Königsthron werde ich in Israel festigen für immer“ (1 Chronik 22,5ff.; Einheitsübersetzung).

Wohl unter dem Einfluss der Exilerfahrung stellt Micha (4,8ff.) die – nach Meinung von Bauer (2011:90) rhetorische – Frage, ob es in Jerusalem keinen König gibt: „⁸ Und du, (schützender) Turm für die Herde, Felsenhöhe der Tochter Zion, du erhältst wieder die Herrschaft wie früher, das Königtum kommt wieder zur Tochter Jerusalem. ⁹ Jetzt aber, warum schreist du so laut? Gibt es keinen König bei dir? Ist kein Berater mehr da, daß dich Wehen ergreifen wie eine gebärende Frau? ¹⁰ Winde dich, stöhne, Tochter Zion, wie eine gebärende Frau! Denn jetzt mußt du hinaus aus der Stadt, auf freiem Feld mußt du wohnen. Du mußt fort bis nach Babel. Dort wirst du gerettet, dort wird der Herr dich loskaufen aus der Hand deiner Feinde“ (Einheitsübersetzung²⁶).

Konrad Schmid (2013:14) hat in Bezug auf Zion eine doppelte Metaphorik festgestellt: Auf der einen Seite ist Jerusalem als Zion angesprochen und damit gilt im Grunde die ganze Stadt als Tempel Gottes und ist damit heilig. Vgl. dazu Jes 60,14: „Sie nennen dich: ‚Zion, die Stadt, die dem Herrn, dem heiligen Gott Israels, gehört‘“. Weil sie auf dem Berg liegt – „Denn Jhwh Zeabot ist König auf dem Berg Zion“ (Jes 24,23) – untersteht sie damit dem Schutz Gottes, konkretisiert durch den Tempelberg. Auf der anderen Seite ist Zion eine Frau, was etwa aus Jes 66,8 hervorgeht:

26 Die Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart übersetzt Micha 4,9 abweichend: „Warum schreist du denn so, Jerusalem? Ist denn der Herr nicht dein König? Hast du nicht einen Beistand, der dir hilft?“

„Doch Zion, kaum in den Wehen, hat schon ihre Kinder geboren“ (Einheitsübersetzung). Schmid (2013:14) sieht darin eine besondere Schutzbedürftigkeit Jerusalems: Diese Metapher „ist ... ganz anders akzentuiert als die Bergmetapher, indem sie deren Schutzmetaphorik umdreht und nun die Schutzbedürftigkeit und Wehrlosigkeit Zions in den Vordergrund stellt“.

Eindrücklich ist die königliche Friedensvision in Sacharja 9,9ff.: „⁹ Jubel laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und hilft; er ist demütig und reitet auf einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin. ¹⁰ Ich vernichte die Streitwagen aus Efraim und die Rosse aus Jerusalem, vernichtet wird der Kriegsbogen. Er verkündet für die Völker den Frieden; seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer und vom Eufrat bis an die Enden der Erde. ¹¹ Auch deine Gefangenen werde ich um des Blutes deines Bundes willen freilassen aus ihrem Kerker, der wasserlosen Zisterne“ (Einheitsübersetzung).

Bauer (2011:90) folgert: „Das bisherige Königtum in Jerusalem hatte versagt, weil es sich – eigentlich schon von Anfang an – von seinem wahren Herrn, JHWH, abgewandt hatte (vgl. 1 Sam 8,5: „mich haben sie verworfen: Ich soll nicht mehr ihr König sein“)“. Deshalb sei für die Zukunft wieder Gott die eigentliche Herrschaft zu überlassen gewesen, woraus sich in der Exilzeit und danach „die Vision einer ‚messianischen Alternative‘ entwickelt habe (Bauer 2011:90). Auf jeden Fall – so die Schlussfolgerung – bleibt das Verhältnis Gott – König – Volk Israel konfliktuell – und auch umstritten.

Zur Rolle der Propheten

Im Rahmen des politischen Gefüges des Alten Israels stellt sich auch die Frage nach der politischen Rolle der Propheten.

Vor allen anderen Propheten in der Hebräischen Bibel steht natürlich die Figur Mose, der immer wieder im Namen Gottes spricht. „Nicht um die Herrschaft ist es Mose zu tun, sondern darum, Erkenntnis und Einsicht in die Gottheit Gottes als des Einzigsten zu wecken. Mose ist also nicht ein Werkzeug der Macht der Gottheit unter den Völkern, sondern dient als Gottes Bote der Erkenntnis und Einzigkeit Gottes (Ex 8,6)“ (Otto

2009:35). Dazu kann die wiederholte Botenformel durchaus so gelesen werden, dass Mose auch als politisches Sprachrohr des Herrn gelten kann.

Auch zahlenmässig wird Mose als Mensch in der Hebräischen Bibel – nach David – weitaus am häufigsten erwähnt: Laut Fischer (2011:236) wird David im Tanach 1023mal, Mose 770mal erwähnt – in deutlichem Abstand folgen Aaron mit 374mal, Jakob mit 350mal, Levi mit 349mal und Abraham 175mal. Dabei wird Mose 650mal in der Tora genannt und 120mal in den Nevi'im- und Ketuvim-Schriften. Daraus kann wohl geschlossen werden, dass Mose und David eine wichtige identitätsgenerierende Funktion in der Hebräischen Bibel haben, wobei die Bedeutung Mose zweifellos grösser ist als dieses Zahlenverhältnis nahelegt: Denn David kommt ja erst ab den Büchern Samuel vor, während Mose die entscheidende Figur in der Tora ist. Dazu kommt, dass laut Fischer (2011:239) Mose an weit über 200 Stellen als Empfänger oder Übermittler göttlicher Botschaften erwähnt wird.

Doch es gibt eine Reihe weiterer Propheten in der Hebräischen Bibel.

In Gen 20,7 wird auch Abraham von Gott im Traum an Abimelech als Prophet bezeichnet. Wirkungsgeschichtlich – etwa in Jes 41,8 oder 2 Chr 20,7 wird Abraham ausserdem die Bezeichnung „Freund Gottes“ zugesprochen, was darauf hindeutet, dass Abraham nicht nur als Erzvater, sondern auch als Prophet wahrgenommen wurde.

Und Aaron wird in Ex 4,16 als „Quasi-Prophet“ umschrieben: „Wenn Aaron für dich zum Volks spricht, wird das so sein, wie wenn ein Prophet die Botschaften seines Gottes weitergibt“.

Dabei ist der Begriff des Propheten oder der Prophetin recht schillernd. So wird etwa in Exodus 7,1 Aaron als Prophet Mose bezeichnet, und Bileam ist laut Numeri 22–22 ein nichtisraelitischer „Prophet“ (vgl. Lehnart 2003:3).

Die Propheten treten oft als Mahner gegen die Verletzung von Gesetzen und gegen die Verehrung anderer Götter auf, aber auch, um Gehorsamkeitsverstösse gegen Gott – etwa bei Nichtausführung des Kriegsbanns z. B. in 1 Kön 20,42 – zu tadeln und um Strafen anzukündigen.

Dieter Bauer (2011:27) hat folgenden Überblick über die Prophetenüberlieferungen im Tanach gegeben:

Zeit	Vor-Schriftpropheten (vorklassisch)
Vor dem 8. Jahrhundert v. u. Z.	Samuel Natan Elija Elischa Micha ben Jimla
	Schriftpropheten (klassisch)
Bis zum Untergang des Nordreiches (722 v. u. Z.)	Amos Hosea Micha Jesaja
Bis zum Untergang des Südrreiches (587/586 v. u. Z.)	Nahum Habakuk Zefanja Jeremias Ezechiel
Exilzeit (ca. 587/586-520 v. u. Z.)	Ezechiel Deuterojesaja (Jes 40-55)
Zeit des Wiederaufbaus (ca. 520-470 v. u. Z.)	Tritojesaja (Jes 56-66) Joël Obadja Haggai Sacharja Maleachi

Bauer (2011:29) hat darauf hingewiesen, dass in den vorschriftlichen Prophetenerzählungen die Propheten sich an den König wandten: „Die Propheten Israels und Judas sind von Anfang an damit beschäftigt, Könige ein- und abzusetzen und ihnen Ratschläge zu erteilen“. Ab Mitte des 8. Jahrhunderts änderte sich das: „Mit dem Aufkommen der Schriftprophetie (Amos, Hosea, Jesaja, Micha) wird auch die Zielgruppe der Adressaten ausgeweitet: Die Führungsschicht Israels, aber auch das ganze Volk“.

Gott lässt den Propheten Natan David daran erinnern, dass er sein Königtum und damit die politische Herrschaft nur Gott verdankt (vgl. 2 Sam 12,7ff.): „⁷ Da sagte Natan zu David: Du selbst bist der Mann. So spricht der Herr, der Gott Israels: Ich habe dich zum König von Israel gesalbt, und ich habe dich aus der Hand Sauls gerettet. ⁸ Ich habe dir das Haus deines Herrn und die Frauen deines Herrn in den Schoß gegeben, und ich habe dir das Haus Israel und Juda gegeben, und wenn das zu wenig ist, gebe ich dir noch manches andere dazu. ⁹ Aber warum hast du das Wort des Herrn verachtet und etwas getan, was ihm mißfällt? Du hast den Hetiter Urija mit dem Schwert erschlagen und hast dir seine Frau zur Frau genommen; durch das Schwert der Ammoniter hast du ihn umgebracht. ¹⁰ Darum soll jetzt das Schwert auf ewig nicht mehr von deinem Haus weichen; denn du hast mich verachtet und dir die Frau des Hetiters genommen, damit sie deine Frau werde“ (Einheitsübersetzung).

Auch Debora, welche die Bibel als Prophetin und Richterin beschreibt (vgl. Richter 4,4ff.) hat eine klar politische Funktion: Sie organisiert einen eigenen Feldzug der Stämme Naftali und Sebulon gegen Jabin, den König von Hazor, und dessen Heerführer Sisera. Beide waren Feinde der Hebräer und hatten die Hebräer 20 Jahre unterdrückt (vgl. Ri 4,1ff.). Dabei scheint es auch eine Rivalität zwischen Propheten und Regenten bzw. König gegeben zu haben. So geht Debora auf den Kriegszug mit, aber sie verlangt, dass der Ruhm für den Sieg ihr zufalle, nicht Barak, dem eigentlichen Regent.

In 1 Könige 11,29ff. kündigt der Prophet Ahija König Jerobeam, einem Vertrauten Salomos an, dass Gott Salomo die Herrschaft entreissen werde, weil er gegen das Endogamie-Gesetz verstoßen und neben 700 Frauen 300 Nebenfrauen hatte, welche Nicht-Hebräerinnen waren und andere Götter verehrten, wozu sie laut 1 Kön 11,4ff. auch Salomo verführten: „Als er älter wurde, brachten sie ihn dazu, andere Götter zu verehren. Er hielt nicht mehr mit ungeteiltem Herzen zum Herrn, seinem Gott, wie sein Vater David es getan hatte. Er verehrte Astarte, die Göttin der Phönizier, und Milkom, den Götzen der Ammoniter. So tat er, was dem Herr missfiel, und hielt sich nicht mehr ausschliesslich an den Herrn wie sein Vater David“.

Und als Jerobeam, der König des abgespaltenen Nord-Reichs, neue Götzenbilder und Kultstellen errichten lässt, tritt ein (namenloser) Pro-

phet aus Juda gegen den neuen Altar in Bet-El auf (vgl. 1 Kön 13,2) und prophezeit Jerobeam seinen Untergang.

Dabei gab es nicht nur zu unterschiedlichen Zeiten, sondern auch zur gleichen Zeit verschiedene JHWH-Propheten. So spricht 1 Kön 19,10 davon, dass die Propheten JWHHs umgebracht wurden und dass Elija noch als einziger Prophet des Herrn übrig geblieben ist (1 Kön 19,14). Und in 2 Kön 2,3 sowie in 2 Kön 2,5 werden Prophetengemeinschaften in Bet-El und Jericho erwähnt. Das bedeutet, dass die Propheten einerseits eine mehr oder weniger feste Erscheinung im Alten Israel waren, und anderseits in gewissem Sinn auch Gegner der politischen Regenten und der Könige. Dabei geht es nicht nur um den Glauben an JHWH und den Gottesgehorsam, sondern auch um konkrete politische Konflikte und wirtschaftliche Partikularinteressen der Könige, z. B. in 1 Kön 21,2ff. Lehnart (2003:180) spricht in diesem Kontext sogar von einer „unversöhnlichen Konfrontation zwischen Prophet und König“. Und der Prophet Urija, der im Namen des Herrn gegen Jerusalem und Juda auftrat, wurde gemäss Jer 26,21ff. von König Jojakim bis nach Ägypten verfolgt, zum König zurückgebracht und von diesem mit dem Schwert hingerichtet. Jeremia selbst entging einem ähnlichen Schicksal nur deshalb, weil er von einem einflussreichen Mann beschützt und nicht der Menge ausgeliefert wurde (Jer 26,24).

In Jer 1,10 wird dem (wahren) Propheten königsähnliche – oder laut Otto (2009:525) sogar gottähnliche – Macht übertragen: „Von heute an hast du Macht über Völker und Königreiche. Reisse aus und zerstöre, vernichte und verheere, baue auf und pflanze an!“ Dabei berührte zuvor – in Jeremia 1,9 – Gott als Zeichen der Machtübertragung die Lippen des Propheten.

Überhaupt ist die Rolle von Jeremia durch zwei zentrale Themen gekennzeichnet: Zum einen soll Jeremia „ausreissen und niederreissen, vernichten und einreissen, aufbauen und einpflanzen“ (Jeremia 1,10). Dabei ist „in den über das gesamte Buch verstreuten 85 Belegen, in denen diese Verben einzeln oder in Gruppen vorkommen, ... nie Jeremia, wohl aber des öfteren JHWH das ausdrücklich genannte Subjekt“ (Backhaus 2012: 559). Und zum anderen ist sein Wirken durchzogen vom Konflikt mit dem König und den ihn unterstützenden Propheten.

Dabei zeigt die Geschichte in 1 Kön 13,11ff., dass es auch falsche Propheten gab. So glaubte der namenlose Prophet aus Juda einem anderen, alten

Prophet in Bet-El und lässt sich von diesem einladen – entgegen dem ausdrücklichen Befehl des Herrn, nicht in Juda zu essen oder zu trinken. Daraufhin wird der Prophet aus Juda von einem Löwen zerrissen. Und Jeremia 5,30 wettert regelrecht gegen „die Propheten“: „Die Propheten reden Lug und Trug, die Priester suchen nur den eigenen Vorteil, und mein Volk hat es gerne so“. In Jer 28,1ff. kommt es zu einem regelrechten Rededuell zwischen Jeremia, der die Unterwerfung und Verschlepung des Volks von Juda durch Babylon voraussagt, und dem Propheten Hananja, der ebenfalls vorgibt, im Namen des Herrn zu sprechen, und der die Zerbrechung des Jochs des Königs von Babylon voraussagt. Das Rededuell gewinnt Hananja zwar, aber Jeremia sagt ihm den Tod voraus, der dann kurze Zeit darauf auch eintritt (vgl. Jer 28,12ff.).

Und in Jer 23,16ff. warnt Jeremia eindringlich vor falschen Propheten: „¹⁶ So spricht der Herr der Heere: Hört nicht auf die Worte der Propheten, die euch weissagen. Sie betören euch nur; sie verkünden Visionen, die aus dem eigenen Herzen stammen, nicht aus dem Mund des Herrn. ¹⁷ Immerzu sagen sie denen, die das Wort des Herrn verachten: Das Heil ist euch sicher!; und jedem, der dem Trieb seines Herzens folgt, versprechen sie: Kein Unheil kommt über euch. ¹⁸ Doch wer hat an der Ratsversammlung des Herrn teilgenommen, hat ihn gesehen und sein Wort gehört? Wer hat sein Wort vernommen und kann es verkünden? ¹⁹ Hört, der Sturm des Herrn [sein Grimm] bricht los. Ein Wirbelsturm braust hinweg über die Köpfe der Frevler. ²⁰ Der Zorn des Herrn hört nicht auf, bis er die Pläne seines Herzens ausgeführt und vollbracht hat. Am Ende der Tage werdet ihr es klar erkennen. ²¹ Ich habe diese Propheten nicht ausgesandt, dennoch laufen sie; ich habe nicht zu ihnen gesprochen, dennoch weissagen sie. ²² Hätten sie an meiner Ratsversammlung teilgenommen, so könnten sie meinem Volk meine Worte verkünden, damit es umkehrt von seinem schlechten Weg und von seinen bösen Taten“ (Einheitsübersetzung).

Nachdem Micha in 2,12ff. gegen falsche Propheten protestiert hat, wettert er in Micha 3,5 gegen die Käuflichkeit von Propheten: „Auch für die Propheten habe ich eine Botschaft des Herrn: Sie verkünden Glück und Erfolg, wenn man ihnen Fleisch zu essen gibt, und drohen jedem den Untergang an, der ihnen keine Geschenke macht“.

Die wahren Propheten stehen dabei auch im Kampf mit Vertretern von anderen, falschen Göttern.

So vollbringt der Prophet Elija – mit Hilfe des Herrn – sogar ein Brotwunder, als er aus einen kleinen Rest Mehl und Öl eine Witwe für viele Tage Brot backen lässt, und als deren Sohn an einer Krankheit stirbt, erweckt sie Elija wieder zum Leben (vgl. 1 Kön 17,13ff.). Dabei lässt der Prophet Elija sogar den Herrn in einem Wettkampf gegen die anderen Götter antreten (1 Kön 18,20ff.), wobei auf der Gegenseite 450 Propheten Baals und 400 Propheten Ascheras ihr Götter anrufen, während auf der Seite JHWHS nur gerade Elija steht. Nicht überraschend reagieren die anderen Götter nicht auf die Gebete ihrer Propheten, während JHWH wie von Elija gebeten den Holzstoss anzündet und das Feuer JHWHS sogar Steine, die Erde und das Wasser verzehrt (vgl. 1 Kön 18,36ff.). Damit wird Elija im Grunde zu einem Mittler göttlicher Macht. Dazu passt, dass der König von Israel in 2 Kön 6,21 Elischa als „Vater“ anspricht.

Sozusagen kontrafaktisch dazu erscheint Ezechiel 3,24bff.: „²³ Ich stand auf und ging in die Ebene hinaus. Und siehe, dort stand die Herrlichkeit des Herrn, so wie ich sie schon am Fluß Kebar gesehen hatte, und ich fiel nieder auf mein Gesicht. ²⁴ Doch der Geist kam in mich und stellte mich wieder auf die Füße. Er redete mit mir und sagte zu mir: Geh in dein Haus, und schließ dich ein! ²⁵ Und du, Menschensohn – sie werden dich fesseln und mit Stricken binden, so daß du nicht mehr zum Volk hinausgehen kannst. ²⁶ Deine Zunge lasse ich dir am Gaumen kleben. Du wirst verstummen und nicht mehr ihr Mahner sein können; denn sie sind ein widerspenstiges Volk. ²⁷ Wenn ich aber mit dir rede, werde ich deinen Mund öffnen. Dann sag zu ihnen: So spricht Gott, der Herr“ (Einheitsübersetzung). Der Prophet wird also von den Menschen – und zeitweise von Gott – zum Schweigen gezwungen.

Die quasi-politische Rolle hebräischer Propheten zeigt sich auch in der Auseinandersetzung von Elija mit dem König des Nordreichs, Ahasja in 2 Kön 1,2, als dieser nach einer Verletzung den Gott Baal-Sebub in Ekron um Rat anrufen lässt. Als sich der Prophet Elija im Auftrag JHWHS Ahasjas Leuten mit der Aufforderung entgegenstellt, nicht Baal sondern JHWH zu konsultieren, wird Elija von einem Trupp Soldaten verfolgt. Dreimal lässt der Herr Feuer vom Himmel niederfahren und die Häscher Ahasjas verbrennen (vgl. 2 Kön 1,9ff.). Und Elias Nachfolger, Elischa, wird wiederholt militärisch-politisch tätig, etwa in 2 Kön 6,9ff., wo er den israelischen König vor einem militärischen Hinterhalt der Syrer warnt, oder

in 2 Kön 6,21ff., als er den König davon abhält, die feindlichen Syrer in Samaria zu töten, sie vielmehr zu bewirten und danach heim zu schicken.

Lehnart (2003:376) spricht sogar mit Blick auf 2 Könige 13,14 von einer „politisch-militärischen Leitungsfunktion“ einzelner Propheten, in diesem Fall von Elischa. Insbesondere im Nordreich sieht Lehnart (2003:97) eine Überordnung der Propheten gegenüber den Königen, weil sie die Propheten um Rat angehen und diese gar in Notsituationen aufsuchen.

Auch der Prophet Samuel erfüllt eine – zumindest indirekte – politische Rolle, als Gott ihn ins 1 Sam 16,1 auffordert, nicht mehr länger um Saul zu trauern, weil Gott ihm die Berechtigung, König über Israel zu sein, längst entzogen habe. Ja, Samuel wird sogar zum Königsmacher, indem ihm Gott voraussagt, er werde ihm mitteilen, wen er zum König salben und damit zum Nachfolger Sauls machen solle (1 Sam 16,3).

Die kombinierte Rolle als politischer Berater, Sprachrohr des Herrn und als Künster der Zukunft übernimmt auch Micha: Als bei einem Besuch des Königs von Juda, Joschafat, im Nordreich, von König Ahab in Israel gefragt wird, ob er mit ihm in den Krieg gegen Syrien ziehen würde, werden auf sein Begehr 400 Propheten gefragt, ob der Kriegszug der Wille des Herrn sei (vgl. 1 Kön 22,2ff.). Obwohl sie dies einstimmig bejahen, will Joschafat noch Micha befragen. Dessen Voraussage ist ambivalent: Auf der einen Seite prophezeit er den Sieg der Israeliten, auf der anderen Seite kündigt er aber auch den Tod von Ahab an. Der daraus entstehende Streit zwischen den 400 Nord-Propheten und Micha führt dazu, dass dieser ins Gefängnis geworfen wird, worauf sich seine Voraussage bewahrheitet.

Daneben kommt es immer wieder zu Konflikten zwischen Tempelpriestern und Propheten. Exemplarisch ist dabei Jer 20,1ff., als der Unheil verkündende Prophet Jeremia kurzerhand vom Priester Paschhur, dem Oberaufseher des Tempels, verhaftet, geschlagen und eingesperrt wird. Dieser Konflikt zwischen Jeremia und seinen Gegnern wird so eklatant, dass er Gott in den höchsten Tönen sein Leid klagt: „¹⁴ Verflucht der Tag, an dem ich geboren wurde; der Tag, an dem meine Mutter mich gebar, sei nicht gesegnet. ¹⁵ Verflucht der Mann, der meinem Vater die frohe Kunde brachte: Ein Kind, ein Knabe ist dir geboren!, und ihn damit hoch erfreute. ¹⁶ Jener Tag gleiche den Städten, die der Herr ohne Erbarmen zerstört hat. Er höre Wehgeschrei am Morgen und Kriegslärm um die Mittagszeit, ¹⁷ weil er mich nicht sterben ließ im Mutterleib. So wäre

meine Mutter mir zum Grab geworden, ihr Schoß auf ewig schwanger geblieben.¹⁸ Warum denn kam ich hervor aus dem Mutterschoß, um nur Mühsal und Kummer zu erleben und meine Tage in Schande zu beenden?“ (Jer 20,14ff; Einheitsübersetzung).

Ja, die Schrift kündigt sogar für alle Hebräer eine Prophetenrolle in der erwarteten Endzeit und in der dann entstehenden Heilsordnung an. So sollen in der Friedensvision Zions in Joël 3,1 alle Männer und Frauen Israels zu Propheten werden, Alte und Junge werden Träume und Visionen haben. Und in Jerusalem, dem Wohnsitz des Herrn, werden Junge und Alte wieder friedlich zusammenwohnen, Kinder werden wieder auf der Strasse spielen und Vertreter aller Völker werden in der Stadt wohnen (vgl. Sacharja 8,3ff).

Dabei müssen die Propheten – wie Bar-Efrat 2009:74 meint – nicht immer und unbedingt der gleichen Meinung sein wie der Herr. Bar-Efrat verweist dabei auf den Propheten Natan, der mit Davids Plan, dem Herrn ein Haus zu bauen einverstanden ist, obwohl der Herr dagegen ist (vgl. 2 Sam 7,3f.). Und in Jeremia 14 appelliert der Prophet an Gottes Ehre und erinnert ihn an den Bund, nachdem Gott das Volk Israel vernichtet will und Jeremia sogar verbietet, für das Volk zu beten (vgl. Jer 14,11): „²⁰ Wir erkennen, Herr, unser Unrecht, die Schuld unsrer Väter: Ja, wir haben gegen dich gesündigt. ²¹ Um deines Namens willen verschmäh nicht, verstoß nicht den Thron deiner Herrlichkeit! Gedenke deines Bundes mit uns, und löse ihn nicht!“ (Jeremia 14,20f.; Einheitsübersetzung). Allerdings bleibt der Appell des Propheten erfolglos.

Gerechtigkeit und Gewalt

Walter Dietrich (in Crüsemann et al. 2004:152) hat darauf hingewiesen, dass in der Hebräischen Bibel zahllose Gewalterfahrungen gespiegelt sind, unter anderem auch Gewalthandlungen, die vom biblischen Gottesvolk ausgehen. Gleichzeitig ist der Gott der Bibel – auch der Hebräischen Bibel – ein Gott der Liebe. Doch Gott hat auch eine gewaltsame Seite, die er – so Dietrich (in Crüsemann et al. 2004:153) – gegen das Chaos und oft auch gegen das Böse ausübt. Dabei mag Dietrichs Sicht stimmen, dass ungerechte Gewalt von Gott niemals akzeptiert wird, doch die Frage ist, was „gerechte“ und was „ungerechte“ Gewalt ist. Dietrich (in Crü-

semann et al. 2004:153) hat die These aufgestellt, dass die Bibel „neben Bildern der Gewalt ... auch Bilder von Gewaltverzicht und Gewaltlosigkeit [entfaltet]“. Diese Friedenslinie in der Hebräischen und christlichen Bibel sei aufzunehmen und zu verstärken. Entsprechend könne von der Bibel sowohl des Judentums als auch des Christentums heute wirksame Impulse für den Frieden und für den Abbau von Gewalt in Politik und Gesellschaft ausgehen.

Janowski (2013:98) hat darauf hingewiesen, dass „die Talionsformel, die dem Grundsatz streng gleicher Ersatzforderungen für angerichteten Schaden folgt, ... im Alten Testament an drei Stellen belegt [ist]: in Ex 21,22–25, in Lev 24,17–22 und in Dtn 19,16–21“. Es geht also nicht um den Rachegedanken, sondern im Gegenteil um eine Begrenzung der Rache und um den Ausgleich von Täter und Opfer.

Dietrich und Mayordomo (2005:84) haben die Meinung vertreten, dass das volle Grauen der kriegerischen Gewalt über Israel und später über Juda hereinbrach, als die assyrischen Heere die aramäische Barriere durchbrochen hatten und bis nach Ägypten vorrückten. Dietrich und Mayordomo (2005:106) nennen diese Zeit „einen Höhepunkt der Grausamkeit und des Blutvergiessens“. Nachdem Israel zweimal einer Kriegsallianz gegen Assyrien beigetreten und zweimal mit ihr besiegt worden war, wurde es im Jahr 722 vor unserer Zeitrechnung von der Landkarte getilgt. Wie bereits früher Juda wurde Israel zur assyrischen Provinz und die Oberschicht wurde in andere Länder verschleppt. Die dadurch erfolgte Traumatisierung der hebräischen Bevölkerung erwies sich als einschneidende Erfahrung. Ähnlich sah Kathleen M. O'Connor (2010:38) das „Feuer und Schwefel“ des Propheten Jeremia als „Überlebensstrategie“, als ein „Heilungsinstrument“, um das Leben in einer zerstörten Welt wieder aufzubauen. Dabei könne man im Sinne von Smith-Christopher (2002) die Gewalt im Jeremiabuch als Verarbeitung des kollektiven Traumas und der Zerstörung des sozio-kulturellen Umfelds verstehen (vgl. O'Connor 2010:38). O'Connor (2010:39) zählte vier Symptome auf, wie sich ein – kollektives oder individuelles – Trauma äußern kann: Erstens in Form von zerbrochenen oder fragmentierten Erinnerungen (*fractured memories*), zweitens als Sprachlosigkeit (*wordlessness*), also in der Unfähigkeit, über das Erlittene zu sprechen, drittens als Empfindungs- oder Gefühllosigkeit (*numbness*), um den erlittenen Schmerz nicht mehr zu

fühlen, und viertens als Glaubensverlust (*loss of faith*)²⁷. So einleuchtend diese Sicht des Jeremia- und des Ezechielbuchs erscheint – sie beantwortet nicht die Frage, wie aus ethischer Sicht mit diesen Gewalttexten umzugehen ist – weil weder eine Pathologisierung noch eine rein therapeutische Sicht das exegetische Dilemma lösen kann.

Jes 32,17 verknüpft die Friedensthematik zentral mit der Gerechtigkeitsfrage: „*Opus iustitiae pax*“, was in der Luther-Bibel wie folgt übersetzt wird: „Und der Gerechtigkeit Frucht wird Friede sein“ wobei der Vers noch weiter geht: „und der Ertrag der Gerechtigkeit wird ewige Stille und Sicherheit sein“. Umgekehrt gilt aber auch: *Opus pacis iustitia*, was ungefähr bedeutet: Gerechtigkeit ist die Frucht des Friedens (vgl. Gabriel 2011:30).

So sagt Jesaja 59,14ff.: „¹⁴ So weicht das Recht zurück, die Gerechtigkeit bleibt in der Ferne. Die Redlichkeit kommt auf dem Marktplatz zu Fall, die Rechtschaffenheit findet nirgendwo Einlaß. ¹⁵ Jede Redlichkeit wird vermißt, wer das Böse meidet, wird ausgeraubt. Das hat der Herr gesehen, und ihm mißfiel, daß es kein Recht mehr gab. ¹⁶ Er sah, daß keiner sich regte, und war entsetzt, daß niemand einschritt. Da half ihm sein eigener Arm, seine eigene Gerechtigkeit war seine Stütze. ¹⁷ Er legte die Gerechtigkeit an wie einen Panzer und setzte den Helm der Hilfe auf. Er machte die Rache zu seinem Gewand und umhüllte sich mit leidenschaftlichem Eifer wie mit einem Mantel. ¹⁸ Wie es die Taten verdienen, so übt er Vergeltung; er zürnt seinen Gegnern und vergilt seinen Feinden; bis hin zu den Inseln übt er Vergeltung“ (Einheitsübersetzung).

Eindrücklich ist auch der Aufschrei von Amos gegen den Missbrauch des Rechts: „Weh euch! Ihr tretet das Recht mit Füßen; ihr missbraucht es dazu, andere um ihr Recht zu bringen!“ (Amos 5,7). Und in Amos

27 Aus der Sicht eines individuellen Traumas hat Poser (2012:67ff.) folgende Aspekte erlittenen Traumata skizziert: spezifische, von normalen Geschehnissen abweichende Enkodierungs- und Speicherprozesse traumatischer Erfahrungen, oftmals verbunden mit partieller oder vollständiger Amnesie, Latenzzeit bis zur bewussten Verarbeitung der traumatischen Ereignisse. Traumaerfahrungen zeigen sich oft in Form folgender Symptome: Nachwirkungen des Unterworfenseins unter totalitäre Kontrolle über einen längeren Zeitraum, Veränderung der Affektregulation, Bewusstseinsveränderungen, Veränderung der Selbstwahrnehmung, veränderte Wahrnehmung des Täters, Veränderung sozialer Beziehungen und des sozialen Verhaltens, Veränderungen des Wertesystems (vgl. Poser 2012:69ff.).

6,12b wettert der Prophet: „Ihr aber benutzt das Recht dazu, um andere um ihr Recht zu bringen, und im Namen der Gerechtigkeit richtet ihr eine Schreckensherrschaft auf.“

In Ezechiel 3,20f. wird der Aspekt des „richtigen“ individuellen Handelns noch verschärft: „²⁰ Und wenn ein Gerechter sein rechtschaffenes Leben aufgibt und Unrecht tut, werde ich ihn zu Fall bringen, und er wird sterben, weil du ihn nicht gewarnt hast. Seiner Sünde wegen wird er sterben, und an seine gerechten Taten von einst wird man nicht mehr denken. Von dir aber fordere ich Rechenschaft für sein Blut. ²¹ Wenn du aber den Gerechten davor warnst zu sündigen, und er sündigt nicht, dann wird er am Leben bleiben, weil er gewarnt wurde, und du hast dein Leben gerettet“ (Einheitsübersetzung). Überspitzt gesagt: Unrechtes Handeln führt zum Tod, rechtes Handeln bedeutet Leben. In die gleiche Richtung zielt auch Ezechiel 18,19ff., wo unverblümt gesagt wird, dass nur am Leben bleibt, wer die Gebote befolgt. Demgegenüber wird derjenige, der die Gebote nicht befolgt und Gott untreu wird, mit dem Tode bestraft – selbst wenn er zuvor alle Gebote eingehalten hat. Umgekehrt sagt aber Ezechiel 18,21f. auch: „²¹ Wenn der Schuldige sich von allen Sünden, die er getan hat, abwendet, auf alle meine Gesetze achtet und nach Recht und Gerechtigkeit handelt, dann wird er bestimmt am Leben bleiben und nicht sterben. ²² Keines der Vergehen, deren er sich schuldig gemacht hat, wird ihm angerechnet. Wegen seiner Gerechtigkeit wird er am Leben bleiben“ (Einheitsübersetzung).

Nach Meinung von Schöpflin (2002:32) erscheint das Schwert „in der Schriftprophetie als Gerichtsinstrument, mit dem Gott die Frevler tötet“. Das Schwert tötet, ist also ein Instrument des Kriegs. Schöpflin (2002:32) schliesst daraus einen „bildhaft-repräsentativen Charakter des Wortes“ (Schwert), insbesondere an denjenigen Stellen, wo das Schwert Gott zugeschrieben wird („mein Schwert“ Jes 34,5; Ez 30,24; 32,10; Schwert JHWHS Jes 34,5f.; Jer 47,6; Handhabung des Schwertes durch Gott Am 7,9; 9,1; Ez 5,12).

Dabei wird die Friedensfrage auf das Engste mit der Gerechtigkeitsthematik verbunden. Oder wie Crüsemann (2003b:130) zu Recht formuliert: „Friede unter Verzicht auf Gerechtigkeit ist fragwürdig“. Doch sollte man dabei nicht Recht und Gerechtigkeit miteinander verwechseln – Recht ist immer nur ein örtlich-zeitlich begrenzter und fixierter Versuch, Gerechtigkeit zu schaffen – und wie wir alle wissen, geht es beim

Recht oft weniger um Gerechtigkeit, sondern um die Durchsetzung von Partikularinteressen.

In Jeremia 22,1ff. werden zwei Hauptaufgaben eines Königs umschrieben, nämlich Sicherung von Recht und Gerechtigkeit sowie Schutz der Schwachen vor Gewalt und Misshandlung: „So hat der Herr gesprochen: Geh hinab in den Palast des Königs von Juda, und rede dort folgende Worte! ² Du sollst sagen: König von Juda, der du auf dem Thron Davids sitzt, höre das Wort des Herrn, du selbst, deine Diener und deine Leute, die durch diese Tore kommen. ³ So spricht der Herr: Sorgt für Recht und Gerechtigkeit, und rettet den Ausgeplünderten aus der Hand des Gewalttäters! Fremde, Waisen und Witwen bedrängt und mißhandelt nicht; vergießt kein unschuldiges Blut an diesem Ort! ⁴ Wenn ihr wirklich dieses Wort erfüllt, dann werden durch die Tore dieses Palastes Könige einziehen, die auf dem Thron Davids sitzen; mit Wagen und Rossen werden sie fahren, sie selbst, ihre Beamten und ihre Leute. ⁵ Hört ihr aber nicht auf diese Worte, so schwöre ich bei mir selbst – Spruch des Herrn: Zum Trümmerhaufen wird dieser Palast“ (Einheitsübersetzung). Entsprechend sieht Bar-Efrat (2009:90) als Hauptaufgabe des Königs gerichtliche und gesellschaftliche Gerechtigkeit.

Ein besonderes Problem in diesem Zusammenhang stellt der Kriegsbann, also die physische Vernichtung und die Vertreibung der Vorbewohner nach der Landnahme, durch die Israeliten dar. Es ist problematisch, bei der Unfassbarkeit eines Textes – wie etwa im Falle der Josua-Texte der Landnahme – einfach auf historische oder historisch-kritische Erklärungsmodelle auszuweichen (vgl. dazu Kessler 2017b:303). Ähnlich befremdend sind Texte einzelner Propheten, etwa EzechIELs Gottes- und Schreckensgericht über die fremden Völker (Ez 25,1ff.) wie die Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Philister, gegen die Handelsstadt Tyrus (Ez 261ff.–28,19), gegen Sidon und gegen Ägypten (Ez 29–32). All diesen Völkern wird Eroberung, Zerstörung, Tod und Auslieferung an ihre Feinde vorausgesagt.

Wie Klein (2002:27) richtig vermerkte, ist „nicht die Frage nach der Historizität [wichtig], sondern die Frage nach der Aussagehinsicht der Gesamtkonzeption“. Fakt ist, dass die entsprechenden Erzählungen gewalttätige Begebenheiten enthalten und transportieren – ob uns das nun gefällt oder nicht.

Auch der – zweifellos oft zutreffende – Hinweis von Janowski (2013:105), dass Bilder und Erzählungen von einem gewalt(tät)igen Gott häufig „dekontextualisiert und auf ahistorische Momentaufnahmen eingefroren“ würden, ändert nichts an der unvermeidbaren Irritation und an den ethischen Fragen, die sich durch gewalttägiges Handeln Gottes, seiner Engel oder seiner Könige ergeben. Doch auch das Umgekehrte, nämlich eine reine Kontextualisierung des Gottesbildes, also der ausschliessliche Bedeutungsbezug eines strafenden, rächenden oder zornigen Gottes auf die agrarische Pioniergesellschaft der Hebräer in Kanaan und auf deren schwierige Überlebenssituation vermag genauso wenig zu überzeugen. Das Gottesbild und die Gottesvorstellung bleiben widersprüchlich, paradox und letztlich wahrscheinlich auch nicht einordnungsfähig. Das hat durchaus auch seinen Sinn: Gott ist letztlich – literaturwissenschaftlich – eine „Leerstelle“, also ein unbegreifbares Alles und Nichts – und das sollte die Gottheit auch bleiben.

Doch was bedeutet das für eine politische Ethik?

Zweifellos kann man die Landnahmetexte weder als allgemeine Handlungsnormen noch als ethischen Handlungsrahmen lesen (vgl. Kessler 2017b:311f.), doch die darin vorkommenden semantischen Felder „Kriegsgewalt“ und „Vernichtung der Gegner“ sind und bleiben ein Ärgernis. Natürlich ist auch entscheidend, von welchem Hintergrund her diese Texte gelesen werden.

Leibold (2014: 352 und 155) hat die These aufgestellt, dass sich im Pentateuch zwei Grundkonzepte oder „Erinnerungsfiguren“ gegenüberstehen: Auf der einen Seite Texte, die auf eine Ausrottung der nicht-hebräischen Ureinwohner abzielen und auf der anderen Seite Texte, die vertragliche Regelungen mit ihnen suchen, also auf Konvivienz mit den einheimischen Völkern ausgerichtet sind: „Die Bundesbeschlüsse, die in den auf die Landnahme bezogenen Texten vehement abgelehnt werden (Ex 23,32; 34,12,15; Dtn 7,2) werden von den Erzvätern erfolgreich und Frieden stiftend praktiziert (Gen 14,13; 26,28; 31,44). Folgt man der Analyse von Steffen Leibold, dann stehen sich im Pentateuch zwei Konzepte gegenüber: Während im ‚Exoduskonzept‘, das die Texte von Exodus bis Deuteronomium dominiert, an Vertreibung oder Vernichtung der Vorbewohner gedacht sei, gingen die Genesistexte von einem friedlichen Zusammenleben („Konvivienz“) mit den im Land verbleibenden Bewohnern aus“ (Kessler 2017b:312). Allerdings scheint die Sache nicht ganz so einfach, wenn

man bedenkt, dass immer wieder Regenten und Könige Israels – wie z. B. Saul – gerade dafür bestraft wurden, dass sie entgegen dem Befehl des Herrn zu milde mit ihren Gegnern umgingen und sie am Leben liessen. Auch diese Figur wiederholt sich, und zwar sowohl in Tora- als auch in Nevi'im-Texten. So wird in 1 Kön 20,41 dem (nord-)israelitischen König Ahab und seinem Volk wegen seines Friedensabkommens mit Ben-Haddad der Tod angedroht, und in 1 Samuel 15,1ff. macht sich Saul schuldig, weil er, entgegen dem Befehl des Herrn den Amalekiterkönig nicht tötet, sondern gefangen nimmt, und das Vieh am Leben lässt, statt es, wie vom Herrn befohlen, zu töten. Diese Kritik mangelnder Härte und Abgrenzung setzt sich etwa in 2 Kön 17,8 fort, als die Israeliten und Judäer „hinter den Völkern herließen, die um sie waren“ (2 Kön 17,15).

Dabei ist nicht wesentlich, dass „man zur Zeit der Abfassung der Texte die angeblich vertriebenen Völker in der Realität nicht mehr kennt“ (Kessler 2017b:296) – es geht ja nicht um die historische Wahrheit, sondern um die semantische Figur in der Erzählung, dass Nicht-Israeliten und damit Andersgläubige keinen Platz in Israel haben, wobei beide – sowohl die Ermordung als auch die Vertreibung – ein friedensethisches Problem darstellen. Alle drei Argumente Kesslers (2017b:304), nämlich (1) dass „Israel zu keiner Zeit seiner Geschichte in der Lage gewesen wäre, solche völkermörderischen Kriege zu führen“, (2) dass es sich lediglich um „Rachephantasien der Opfer“ gehandelt habe, und dass es sich (3) lediglich um eine Adaptation altorientalischer Propaganda gehandelt habe, sind nicht stichhaltig. Erstens wissen wir leider aus unserer jüngsten Geschichte – etwa in Afrika oder im Mittleren Osten –, dass ein paar Dutzend bewaffnete Männer genügen können, um die Bevölkerung ganzer Dörfer oder kleiner Städte auszurotten – und keine der vorisraelitischen Siedlungen wiesen wahrscheinlich grössere Bevölkerungszahlen auf. Zweitens: Wenn diese Erzählungen lediglich Ausdruck von Rachephantasien waren – wogegen übrigens ihre fast schon rituelle Wiederholung und ihre Häufigkeit spricht – wäre es unmöglich, daraus ethische Folgerungen abzuleiten, was aber Kessler (2017b:46) selbst etwa in Form von „Mitte-“Ethiken befürwortet. Es ist wissenschaftlich und exegetisch unredlich, wenn nicht in einen bestimmten exegetischen Rahmen passende Perikopen oder Erzählsequenzen einfach von der ethischen Hinterfragung ausgenommen werden, etwa indem man sie psychologisiert oder sonstwie entschärft. Drittens kann es nicht sein, dass man ein-

fach eine externe Politpropaganda übernimmt und ihre Stossrichtung umkehrt, sie wird dadurch weder wahr noch richtig. Entscheidend ist – wie gesagt – für das Verständnis des Textes, und zwar auch unangenehmer Textstellen, diese aus der *intentio operis* heraus zu deuten und auch ethisch zu reflektieren.

Auch Kessler (2017b:296) sieht diesbezüglich theologisch-ethischen Klärungsbedarf. Dabei ist das Problem nicht – wie Kessler (2017b:297) meint – wie einzelne Gruppen – z. B. die Hiwiter – es schafften, dem Tod oder der Vertreibung zu entgehen, sondern die Sichtweise, wonach Frieden = monoethnische Bevölkerung = Gläubige des gleichen Gottes bedeutet. Wenn Frieden auf Ethnozid oder Vertreibung beruht, ist das letztlich kein Friede, sondern eine Art „postmortale Grabesruhe“ der Überlebenden oder Verbliebenen – und letztlich Totalitarismus. Wenig befriedigend ist die psychologische Erklärung von Kessler (2017b:301), dass dahinter „Erfahrungen von Landverlust und Exilierung [stehen], wie sie Israel und Juda seit der 2. Hälften des 8. Jhs. vielfach gemacht haben“. Eine Opfererfahrung legitimiert niemals dazu, selber das gleiche Verbrechen als Täter zu begehen. Und wenn Kessler meint, dass es *zwei Typen von Ursprungserzählungen* in den Weltentstehungsmythen gibt, nämlich entweder, dass *ein Volk immer schon da war*, oder dass es *das Land erobert* hat, so übersieht er, dass es noch zwei weitere Typen gibt – die teilweise sogar historisch belegt sind: *Völker können auch in eine Territorium einwandern*, das bereits von anderen Gruppen bewohnt wird – das war etwa im Gebiet des heutigen Indiens durch die Indogermanen der Fall, oder – in neuerer Zeit – bei den europäischen Einwanderern in das Nordamerika der Ureinwohner. Oft wurde dabei der Mythos eines „unbewohnten Landes“ geschaffen und – teilweise bis heute – weiter transportiert. Und dann gibt es noch einen vierten Typ von Ursprungserzählung: nämlich die *Vision eines friedlichen Zusammenlebens unterschiedlichster Völker* und Gruppen. Man denke dabei etwa an den Irokesenmythos, der die Metapher von den im Ofen gebackenen Menschen kennt, wobei einige zu wenig – die weissen Europäer –, andere zu stark – die dunkelhäutigen Afrikaner – gebacken wurden, während wieder andere – die Indianer – „gerade richtig“ durchgebacken wurden (vgl. Barres 1978:101).

Ich habe an anderer Stelle (vgl. Jäggi 2019:85f.) vorgeschlagen, die Gewaltproblematik im Zusammenhang mit der Landnahme semantisch als eine Art Opfer-/Täter-Figur von erlittener Gewalterfahrung und tät-

ger Gewalt zu deuten: „Die ganze jüdische Ur-Geschichte war – zumindest narrativ – von Wanderung, Exil und Verfolgung und Ankunft in neuen geografischen Räumen geprägt, angefangen von der Erzvätergeschichte (Genesis 12–50), über die Exoduserzählung bis hin zur Landnahme und Auseinandersetzungen mit äusseren und inneren Feinden. Das Problem ist, dass Exil, Flucht und Unterdrückung und im Gegenzug die Ankunft am neuen Ort, Herrschaftsanspruch und Landnahme zwangsläufig auch einen gewalt samen Aspekt haben, wobei teilweise die Opfer- und die Täterrolle sehr nahe beieinanderliegen“ können. Auf diesen gewalt samen Aspekt der Landnahme bei dem dazu verwendeten hebräischen Begriff *jrš* (etwa in Dtn 7,1; Dtn 11,23; Dtn 12,29 sowie Dtn 31,3) hat Kessler (2017a:135) hingewiesen – wenn er auch meint, dass die Sicht der Landnahme an anderen Stellen, etwa in Amos 9,12, weniger gewalt sam konnotiert sei, was m. E. allerdings nicht so klar ist.

Ich habe dann weiter argumentiert: „Deshalb besteht die Aufgabe einer intentionalen Exegese darin, Deutungsmöglichkeiten dieser semantischen Figuren zu entwerfen, die ethisch akzeptabel sind und auch neue Handlungsmöglichkeiten in Richtung Friedensvision erschliessen. Das bedeutet aber als Erstes, dass das Gewaltpotenzial von Exil, Flucht und Verfolgung auf der einen und kriegerische Landnahme und Gewalthandeln gegen anwesende Einwohner auf der anderen Seite konstatiert und auch analysiert wird. Dabei muss sowohl vermieden werden, vorschnell die Gewaltthematik auszusparen oder zu entschuldigen, als auch in jenen unterschwelligen Anti-Judaismus oder gar offenen Antisemitismus zu verfallen, für den jüdische Menschen aufgrund ihrer Geschichte und insbesondere der schrecklichen Shoah-Erfahrung zu Recht sehr sensibilisiert sind. Dazu kommt, dass die duale Erfahrungsfigur selbst erfahrene Exil/Verfolgung/Flucht versus Aneignung von Lebensraum/Land/Besitz Anderer eine zentrale anthropologische Konstante darstellt, die in sämtlichen Kulturen in den unterschiedlichsten Ausprägungen vorzufinden ist. Wenn es gelingt, die israelitische Ur-Geschichte als anthropologische Urerfahrung zu lesen, erschliesst dies möglicherweise ganz neue Friedens- und Lebensmöglichkeiten“ (Jäggi 2019:86).

Andrea Spans (2015:137f.) hat darauf hingewiesen, dass in der Friedensvision Zions Gewalt keinen Bestand haben kann, egal ob die Gewalt sich gegen den Unrechtszustand im Inneren richtet (Jer 6,7b) oder als von aussen verübte Gewalt erscheint (Jes 51,19). In der Vision des Friedens

(šalom) herrscht Gerechtigkeit und auch Stärke: „Man hört nichts mehr von Unrecht in deinem Land, von Verheerung und Zerstörung in deinem Gebiet. Deine Mauern nennst du ‚Rettung‘ und deine Tore ‚Ruhm‘.¹⁹ Bei Tag wird nicht mehr die Sonne dein Licht sein, und um die Nacht zu erhellen, scheint dir nicht mehr der Mond, sondern der Herr ist dein ewiges Licht, dein Gott dein strahlender Glanz.²⁰ Deine Sonne geht nicht mehr unter, und dein Mond nimmt nicht mehr ab; denn der Herr ist dein ewiges Licht, zu Ende sind deine Tage der Trauer.²¹ Dein Volk besteht nur aus Gerechten; sie werden für immer das Land besitzen als aufblühende Pflanzung des Herrn, als das Werk seiner Hände, durch das er seine Herrlichkeit zeigt.²² Der Kleinste wird zu einer Tausendschaft, der Geringste zu einem starken Volk. Ich, der Herr, führe es schnell herbei, sobald es Zeit dafür ist“ (Jes 60,18ff; Einheitsübersetzung).

In Jesaja 61,10f. wird die Gerechtigkeit als Gewand Gottes beschrieben: „¹⁰ Von Herzen will ich mich freuen über den Herrn. Meine Seele soll jubeln über meinen Gott. Denn er kleidet mich in Gewänder des Heils, er hüllt mich in den Mantel der Gerechtigkeit, wie ein Bräutigam sich festlich schmückt und wie eine Braut ihr Geschmeide anlegt.¹¹ Denn wie die Erde die Saat wachsen lässt und der Garten die Pflanzen hervorbringt, so bringt Gott, der Herr, Gerechtigkeit hervor und Ruhm vor allen Völkern“ (Einheitsübersetzung).

In Habakuk 2,4 wird die Verletzung des Rechts mit der Abwendung von Gott gleichgesetzt: „Wer das Recht mit Füßen tritt, geht zugrunde; aber wer mir die Treue hält und das Rechte tut, rettet sein Leben“. Das gilt einerseits auf der Ebene des Individuums, anderseits aber auch auf der Ebene der Völker. So kann man die Visionen des letzten Gerichts als göttliche Wiederherstellung der Gerechtigkeit zwischen den Völkern lesen (vgl. Jesaja 10,5ff). Damit bleibe – so Zenger 2012c:675 – Jahwe trotz allen kriegerischen Konflikten immer derjenige, der die Geschichte und damit auch die Welt lenke.

Klaus Koch (1991a:149) hat auf die gängige – und oft unberechtigte – Gleichsetzung von Gerechtigkeit und Gesetz hingewiesen: „Da die Propheten nirgends einen Begriff ‚Gesetz‘, häufig dagegen den der ‚Gerechtigkeit‘ ...²⁸ gebrauchen, hat ... eine andere Erklärung Platz gegriffen. Die Propheten sind danach Entdecker und Künster der sittlichen Weltordnung, die keine Paragraphen braucht, weil sie jedem Menschen ins Gewis-

28 *sedaqah*, hebräisch für Gerechtigkeit.

sen geschrieben ist“. Allerdings – so der Einwand Kochs (1991a:150) bleibt bei dieser Sichtweise unklar, was mit Gerechtigkeit genau gemeint sei.

Selbst König David verstösst gegen göttliches Recht, als er Batseba, die Ehefrau des mit den Israeliten verbündeten Hetiter Urija an seinen Hof bringen lässt und mit ihr schläft. Er lässt Joab Urija im Kriegszug gegen eine feindliche Stadt am gefährlichsten Platz postieren, so dass Urija im Gefecht fällt. Da Batseba nun Witwe und damit für das Werben Davids frei ist, holt er sie wieder an seinen Hof und heiratet sie (vgl. 2 Sam 11,1ff.). Doch Gott missfällt der Ehebruch Davids. „Darum schickte der Herr den Natan zu David; dieser ging zu David und sagte zu ihm: In einer Stadt lebten einst zwei Männer; der eine war reich, der andere arm. ² Der Reiche besaß sehr viele Schafe und Rinder, ³ der Arme aber besaß nichts außer einem einzigen kleinen Lamm, das er gekauft hatte. Er zog es auf, und es wurde bei ihm zusammen mit seinen Kindern groß. Es aß von seinem Stück Brot, und es trank aus seinem Becher, in seinem Schoß lag es und war für ihn wie eine Tochter. ⁴ Da kam ein Besucher zu dem reichen Mann, und er brachte es nicht über sich, eines von seinen Schafen oder Rindern zu nehmen, um es für den zuzubereiten, der zu ihm gekommen war. Darum nahm er dem Armen das Lamm weg und bereitete es für den Mann zu, der zu ihm gekommen war. ⁵ Da geriet David in heftigen Zorn über den Mann und sagte zu Natan: So wahr der Herr lebt: Der Mann, der das getan hat, verdient den Tod. ⁶ Das Lamm soll er vierfach ersetzen, weil er das getan und kein Mitleid gehabt hat. ⁷ Da sagte Natan zu David: Du selbst bist der Mann. So spricht der Herr, der Gott Israels: Ich habe dich zum König von Israel gesalbt, und ich habe dich aus der Hand Sauls gerettet. ⁸ Ich habe dir das Haus deines Herrn und die Frauen deines Herrn in den Schoß gegeben, und ich habe dir das Haus Israel und Juda gegeben, und wenn das zu wenig ist, gebe ich dir noch manches andere dazu. ⁹ Aber warum hast du das Wort des Herrn verachtet und etwas getan, was ihm mißfällt? Du hast den Hetiter Urija mit dem Schwert erschlagen und hast dir seine Frau zur Frau genommen; durch das Schwert der Ammoniter hast du ihn umgebracht. ¹⁰ Darum soll jetzt das Schwert auf ewig nicht mehr von deinem Haus weichen; denn du hast mich verachtet und dir die Frau des Hetiters genommen, damit sie deine Frau werde. ¹¹ So spricht der Herr: Ich werde dafür sorgen, daß sich aus deinem eigenen Haus das Unheil gegen dich erhebt, und ich werde dir vor deinen Augen deine Frauen wegnehmen und sie

einem andern geben; er wird am hellen Tag bei deinen Frauen liegen.
¹² Ja, du hast es heimlich getan, ich aber werde es vor ganz Israel und am hellen Tag tun. ¹³ Darauf sagte David zu Natan: Ich habe gegen den Herrn gesündigt. Natan antwortete David: Der Herr hat dir deine Sünde vergeben; du wirst nicht sterben“ (2 Sam 12,1ff.; Einheitsübersetzung).

Das Spannungsverhältnis von Frieden, politischer Macht und Gerechtigkeit zeigt sich auch in 1 Könige 2,5. Dort befiehlt David kurz vor seinem Tod seinem Nachfolger Salomo, den ihm immer treuen und manchmal übereifrigsten Heerführer Joab zu töten, weil dieser die beiden Heerführer Abner und Amasa mitten im Frieden getötet habe. Dabei stellt sich schon die Frage, warum David dies nicht schon selber getan hat – aus machpolitischen Opportunismus, aus innenpolitischen Kalkülen oder einfach aus Angst? Außerdem befiehlt David Salomo auch, Schimi aus Bahrûm zu töten, weil er – David – selber Schimi geschworen hat, ihn nicht zu töten. Überhaupt ist die Herrschaft Salomos – zumindest anfänglich – schwach und gefährdet. So lässt Salomo seinen Halbbruder Adonija umbringen (1 Kön 2,22ff.), als dieser über Salomos Mutter Batsebas um die Hand Abischag von Schunem, welche David gepflegt hatte, bittet. Man kann Salomos weiteres Handeln nur als eine Art Säuberung sehen: Zuerst entmachtet er den Priester Abjatar, dem unter David die Bundeslade anvertraut war (1 Kön 2,26f.), danach lässt er Jaob sogar im heiligen Zelt erstechen (1 Kön 2,28ff.), wo dieser Zuflucht vor Salomos Rache gesucht hatte, und als Schimi auf der Suche nach zwei entflohenen Sklaven Jerusalem, wohin er verbannt worden war, verlässt, wird er von einem Vertrauten Salomos erstochen. Damit stellt sich unter der frühen Herrschaft Salomos zweifellos die Frage nach Gerechtigkeit und inwiefern aus politischem Machtkalkül das Töten von Feinden oder früheren Gegnern erlaubt ist.

In Jesaja 46,13 wird Gerechtigkeit in einen engen Zusammenhang mit der Heilsordnung gebracht: „¹³ Ich habe meine Gerechtigkeit nahe gebracht; sie ist nicht ferne, und mein Heil säumt nicht. Ich will zu Zion das Heil geben und in Israel meine Herrlichkeit“²⁹. Dabei erscheint Zion im Psalm 87,5ff. als Ziel aller Völker: „Aber zu Zion wird man sagen: „Jeder ist in dir zu Hause, denn Gott der Höchste, hat dich errichtet.“ Der Herr stellt eine Liste auf von Menschen aus allen Völkern, und hinter jeden

29 Hier zitiert nach der Lutherübersetzung.

Namen schreibt er: „Dieser Mensch hat Heimatrecht in Zion“. Alle tanzen vor Freude und singen: „Zion, in dir sind wir daheim!“³⁰

Doch die Ziontheologie hat noch eine andere Seite: Angekündigt durch eine umfassende ökologische Katastrophe wird In Joël 1,15 das Strafgericht Gottes angekündigt – und die Menschen schreien zu Gott um Hilfe.

In seinem Beitrag an den Band „Studien zu Jesaja“ (Wasserman et al. 2017) hat Antti Laato (2017:42ff.) fünf Bausteine eines „interpretativen Horizonts“ zum Verständnis der Ziontheologie des Jesaja-Buchs formuliert: Erstens sei Jesaja eher als Heilsverkünder denn als Untergangsprediger zu verstehen. Zweitens ging es Jesaja um die Kritik der ägyptenfreundlichen Politik Hiskijas (vgl. 2 Kön 18–19) gegangen. Drittens thematisierte Jesaja die „wunderbare“ Rettung Jerusalems durch die Pest vor dem assyrischen Heer. Viertens habe Jesaja eine Utopie eines „pan-israelitischen Königreichs unter der Führung der Davidischen Dynastie“ (Laato 2017:43) entwickeln wollen. Fünftens habe Jesajas Heils-Prophetie dazu gedient, die davidische Dynastie vor zwei Gefahren zu bewahren: dem syrisch-ephraimitischen Krieg und vor der assyrischen Invasion.

Corinna Körting (2006:11) hat die Frage gestellt, inwiefern Zion und Jerusalem tatsächlich Synonyme sind, wie in der Exegese meist angenommen. Sie weist aber darauf hin, dass Zion und Jerusalem in der Hebräischen Bibel nicht gleich häufig auftreten: Während Jerusalem 669 belegt ist, taucht Zion nur 159mal auf. „Während in der Prosa eher von Jerusalem die Rede ist, gehören Zion-Belege fast ausschliesslich der Dichtung an“ (Körting 2006:11, vgl. dort auch Fussnote 1). In den Büchern Samuel, Könige und Chronik erscheint Jerusalem als politisch-geografische Grösse, während die prophetischen Schriften häufig auf Zion Bezug nehmen³⁰. Eine Erklärung dafür könnte sein, dass der häufige Bezug Jesajas, Joëls und der seltenere Bezug Jeremias und Sacharias auf Zion theologisch begründet ist. Dafür spricht, dass etwa in Psalm 46,2 und Psalm 48,2 Gott vor der Erwähnung der Stadt genannt wird, und in Psalm 87 Gott die Stadt sogar selber erbaut hat. Und in Psalm 122 – oft als „Zionslied“ bezeichnet (vgl. Körting 2006:12) –, der zwar von Jerusalem spricht, wird eine eigentliche Friedens-Theophanie entwickelt. Die „Mehrdimensionalität

30 Allerdings in unterschiedlichem Ausmass: Jesaja erwähnt Jerusalem 49mal und Zion ebenfalls 49mal, Joël Jerusalem 6mal und Zion 7mal; Sacharia nennt Jerusalem 41mal und Zion 8mal, und Jeremia spricht 107mal von Jerusalem und nur gerade 18mal von Zion; vgl. Körting 2006:11, Fussnote 4.

des Topos Zion“ (Körting 2006:21) zeigt sich in der Gründung der Stadt durch JHWH, im Schutz der Mauern, als Friedensort und Ausdruck der Heilsordnung Gottes, als zentraler Bezugspunkt nicht nur für Israel sondern für alle Völker (Völkerwallfahrt, vgl. Jes 66,5ff.). Dabei ermöglicht es Zion gestützt auf die Psalmen 46, 48, 99, 2 und 110 nach Meinung von Körting (2006:217) „israelzentriert ein umfassendes Raum- und Zeitkonzept zu formulieren“. Horizontal, vertikal und zeitlich lasse sich daraus eine dreifache Perspektive ableiten: „Auf der horizontalen Achse vermittelt Zion zwischen dem weltumspannenden Königtum Gottes und der Zuwendung Jhwes zu Israel. Der Zion, Mittelpunkt der Welt und Thronsitz dessen, der über die Völker herrscht, liegt inmitten Israels, wo der Gott Israels Wohnung genommen hat. Die Völker kommen dabei auf unterschiedliche Weise in den Blick. Sie gehören als Chaosmächte an die Ränder, oder sind als Erkennende des einen Gottes eingeladen, sich dem Zentrum Zion in Gotteslob zu nähern. Auf der vertikalen Achse ist Zion Wohnung Gottes, des Grosskönigs, sein Tempel und heiliger Berg. Der im Himmel Thronende (Ps 2,4) und der in seiner Stadt Wohnende (Ps 48,4; 46,6) hat Zion zum Ort seiner göttlichen Gegenwart gemacht, wo Himmel und Erde sich berühren. Auf der vertikalen Achse wird auch das Königtum des von Gott eingesetzten Herrschers angeordnet“. Und schliesslich – auf der zeitlichen Ebene – verweist Zion, ausgehend von der mythischen, vorstaatlichen Zeit, über die Wurzeln des Königtums, die Geschichte bis hin zum endzeitlichen Israel als Friedens- und Königsherrschaft Gottes.

Jes 51,5ff. entfaltet die Gerechtigkeit Gottes weiter und verspricht sie von Generation zu Generation: „⁵ Plötzlich ist meine Gerechtigkeit da, und von mir kommt die Hilfe. Mein Arm verschafft den Völkern ihr Recht; auf mich hoffen die Inseln, sie warten auf meinen Arm. ⁶ Blickt auf zum Himmel, betrachtet die Erde hier unten! Der Himmel zerflattert wie Rauch, die Erde zerfällt wie ein Kleid; ihre Bewohner sterben wie die Fliegen. Doch meine hilfreiche Gnade bleibt für immer bestehen, meine Gerechtigkeit wird niemals erschüttert. ⁷ Hört auf mich, die ihr das Recht kennt, du Volk, das mein Gesetz im Herzen trägt. Fürchtet euch nicht vor der Beschimpfung durch Menschen, erschreckt nicht vor ihrem Spott! ⁸ Denn man frißt sie, wie die Motte das Kleid, man frißt sie, wie die Schabe die Wolle. Doch meine Gerechtigkeit bleibt für immer beste-

hen und von Generation zu Generation meine hilfreiche Gnade“ (Einheitsübersetzung).

Ein besonderes Gerechtigkeitsproblem besteht darin, dass – wenn Gott strafend eingreift, um das Fehlverhalten einzelner Regenten oder Könige zu bestrafen – das gesamte Volk von der Strafe betroffen ist und in den Untergang stürzen kann. Oder anders gesagt: Es „werden auch die bestraft, die bereits Opfer der vom Propheten denunzierten Unterdrückung waren und zu deren Gunsten der Prophet im Namen JWHs das Wort ergriffen hat“ (Kessler 2017b:386). Das gilt übrigens nicht nur für die Propheten, sondern für jedes strafende Eingreifen des Herrn nach dem Fehlverhalten Einzelner. Damit stellt sich das Problem der Schuld und der Kollektivstrafe, so etwa als Gott das Volk Israels für das Vergehen Davids bestraft, dass er entgegen dessen Willen die Bevölkerung Judas und Israel zählen lässt (vgl. 2 Sam 24,iff. und 1 Chronik 21,iff.).

Allerdings hat Kipfer (2015:285) zu Recht darauf hingewiesen, dass die theologische Figur von Schuld und Strafe Gottes in der Hebräischen Bibel nicht immer kohärent ist. „Untersuchungen haben ... gezeigt, dass ein direkter Zusammenhang zwischen Tat und Strafe, Tun und Ergehen nicht immer offensichtlich ist. Häufig wird nicht explizit benannt, worin genau die Schuld bestand und vor allem, weshalb die Strafe nicht den Schuldigen selbst trifft“. Überhaupt kommt das Thema Kollektivschuld immer wieder vor, unter anderem in Form von kollektiven Schuldbekenntnissen, etwa in Ps 106,6ff.; Dan 9,4ff., Esra 9,6ff., Neh 1,5ff. sowie 9,33ff. Allerdings wird – sozusagen im Gegensatz dazu – in Ezechiel 18,5ff. ganz klar gesagt, dass es keine Kollektivschuld gibt, sondern dass jeder Einzelne nach seinem Handeln beurteilt werden soll. Allerdings scheint das, was Kessler (2017b:411) daran als doppelt „utopisch“ bezeichnet – nämlich dass das kollektive Trauma überwunden sei, das die eigene Verantwortungsfähigkeit beschränke, und dass es kein unschuldiges Leiden gebe –, eher eine ethische Inkohärenz darstellt. So gesehen ist das Ethikverständnis in der Hebräischen Bibel ein doppeltes: auf der einen Seite die Eigenverantwortung auf individueller Ebene, und auf der anderen Seite eine kollektive Verantwortung für das, was die Führer Israels oder die Gemeinschaft als Ganzes tut. Doch das Kollektiv ist als Handlungssubjekt immer fiktiv, handeln können immer nur Einzelpersonen oder zahlenmäßig beschränkte Gruppen, niemals aber eine „Community“ als Ganzes. Es stellt sich also die Frage, inwieweit eine Gemeinschaft als Ganzes

überhaupt für das Handeln oder Nicht-Handeln ihrer Vertreter verantwortlich gemacht werden kann. So wie es nach dem Zweiten Weltkrieg problematisch war, von einer „Kollektivschuld der Deutschen“ zu sprechen, war es problematisch, das Nicht-Handeln vieler Einzelner im Dritten Reich mit dem Argument zu entschuldigen, dass man „nichts hätte machen können“ (was nicht stimmt), oder mit der Relativierung, einzelne hätten sich ja sehr wohl gegen den Nazi-Terror gewehrt (was jedoch das Nicht-Handeln der grossen Mehrheit nicht entschuldigen kann). Umfassendere Handlungsmöglichkeiten und grössere Handlungsmacht etwa im Rahmen von ausgeübten Funktionen bedeuten immer auch grössere Verantwortung. Und genau hier liegt das Problem vieler Politiker: Weil sie sich zu wenig bewusst sind, dass es auch zu ihren Aufgaben gehört, im Notfall sogar gegen die öffentliche Meinung oder gegen eingespielte strukturelle Abläufe zu handeln oder zu entscheiden, verkommt die Politik oft zu einer Vorwegnahme von Meinungstrends oder Positionen von Opinion Leadern.

Kessler (2017b:401) hat die Meinung vertreten, dass die Beschreibung Gottes als Vollstrekker der Strafe gegen Israel als Verarbeitungsstrategie des Traumas zu sehen sei, das im Zusammenhang mit der Zerstörung des Tempels und dem babylonischen Exil entstanden sei. Das gilt insbesondere für das Ezechielbuch, wo die Bilder göttlichen Gewalthandels fast bis ins Unerträgliche gesteigert sind:

„Das Wort des Herrn erging an mich: ² Du, Menschensohn, sag: So spricht Gott, der Herr, zum Land Israel: Das Ende kommt, das Ende kommt über die vier Ecken der Erde. ³ Jetzt ist das Ende für dich da; ich lasse meinen Zorn gegen dich los, ich spreche dir das Urteil, das dein Verhalten verdient, und strafe dich für alle deine Greuel-taten. ⁴ Mein Auge zeigt kein Mitleid, und ich übe keine Schonung, sondern dein Verhalten lasse ich auf dich zurückfallen, und deine Greuel-taten sollen sich in deiner Mitte auswirken. Dann werdet ihr erkennen, daß ich der Herr bin. ⁵ So spricht Gott, der Herr: Schon kommt Unglück auf Unglück. ⁶ Das Ende kommt. Es kommt das Ende. Das Ende nähert sich dir. Siehe, es kommt. ⁷ Jetzt ist die Rei-he an dir, Bewohner des Landes. Die Zeit ist da, der Tag ist nahe: Tumult, kein Jauchzen mehr auf den Bergen! ⁸ Bald gieße ich mei-nen Zorn über dich aus. Ich stille meinen Zorn an dir, ich spreche dir

das Urteil, das dein Verhalten verdient, und lasse alle deine Greuel-taten auf dich zurückfallen. ⁹ Mein Auge zeigt kein Mitleid, und ich übe keine Schonung, nach deinem Verhalten vergelte ich dir. Deine Greueltaten sollen sich in deiner Mitte auswirken. Dann werdet ihr erkennen, daß ich der Herr bin und daß ich zuschlage. ¹⁰ Der Tag ist da. Die Reihe ist an dir; es hat schon begonnen. Der Rechts-bruch gedeiht, die Anmaßung wächst. ¹¹ Die Gewalttat erhebt sich und wird zum Zepter der Bösen. Nichts bleibt von ihnen, nichts von ihrem Reichtum, nichts von ihrer Pracht und Herrlichkeit. ¹² Die Zeit kommt; der Tag ist nahe. Der Käufer soll sich nicht freuen, der Ver-käufer nicht traurig sein; denn glühender Zorn trifft das ganze Volk. ¹³ Der Verkäufer wird das Verkaufté nicht wiedererlangen, auch wenn sie am Leben bleiben; denn glühender Zorn trifft das ganze Volk. Er erlangt es nicht wieder. Und weil alle schuldig sind, wird keiner sein Leben festhalten können. ¹⁴ Blast nur die Trompete, und bietet alles auf – es zieht doch keiner in den Kampf; denn mein glühender Zorn trifft das ganze Volk. ¹⁵ Draußen das Schwert, drinnen die Pest und der Hunger. Wer auf dem Feld ist, der stirbt durch das Schwert. Wer in der Stadt ist, den fressen Hunger und Pest. ¹⁶ Wer entrinnt und verschont wird, haust im Gebirge wie die Tauben in den Felsen; jeder stöhnt wegen seiner Schuld. ¹⁷ Alle Hände sinken kraftlos herunter, und an allen Knien läuft das Wasser herab. ¹⁸ Sie legen Trauergewän-der an, und Schauder erfaßt sie. Alle Gesichter sind voll Scham, und alle Köpfe sind kahlgeschoren. ¹⁹ Sie werfen ihr Silber auf die Stra-ße, und ihr Gold ekelt sie an. Ihr Silber und Gold kann sie nicht ret-ten am Tag des Zornes des Herrn. Sie werden damit ihre Gier nicht sättigen und ihren Bauch nicht füllen; denn all das war für sie der Anlaß, in Sünde zu fallen. ²⁰ Ihren kostbaren Schmuck haben sie in ihrer Anmaßung genommen und daraus ihre abscheulichen Bilder, ihre Götzen gemacht. Deshalb verekle ich ihnen ihren Schmuck. ²¹ Ich gebe ihn den Fremden zur Beute, die Bösen der Erde sollen ihn rauben und entweihen. ²² Ich wende mein Angesicht von ihnen ab, und man wird meinen kostbaren Besitz entweihen. Räuber werden kommen und ihn entweihen. ²³ Sie werden ein Blutbad anrichten; denn das Land ist voll von Todesurteilen, und die Stadt ist voll von Gewalttat. ²⁴ Ich führe die schlimmsten Völker herbei, damit sie die Häuser besetzen. Ich mache dem Hochmut der Mächtigen ein Ende,

ihre Heiligtümer werden entweiht. ²⁵ Dann bekommen sie Angst und suchen Frieden; doch es wird keinen geben. ²⁶ Unglück kommt über Unglück, und eine Schreckensnachricht folgt der andern. Sie verlangen vom Propheten Visionen. Doch der Priester gibt keinen Bescheid, die Ältesten wissen keinen Rat. ²⁷ Der König ist voll Trauer, der Fürst in Entsetzen gehüllt, den Bürgern des Landes erlahmen die Hände. Ich will sie behandeln, wie es ihr Verhalten verdient, und will ihnen das Urteil sprechen, das ihren Urteilen entspricht. Dann werden sie erkennen, daß ich der Herr bin“ (Ezechiel 7,1ff.; Einheitsübersetzung).

Wohl zu Recht meint Kessler (2017b:403) dazu, dass dieser Text nicht dazu taugt, Gott als ethisches Vorbild hinzustellen. Doch trifft es zu, die Intention des Textes auf die „kategoriale Differenz zwischen Gott und Mensch“ (Kessler 2017b:403) zurückzuführen, also als Hinweis auf die grosse Kluft zwischen dem handelnden Gott und dem ohnmächtigen Menschen? Poser (2012:262) meint, dass fiktionale Traumaliteratur – wie etwa das Jeremia- oder das Ezechielbuch – eine doppelte Funktion hat: Einerseits die Vermittlung des traumatischen Geschehens an Aussenstehende und anderseits durch Schreiben und wiederholtes Lesen eine (schrittweise) Bewältigung traumatischer Situationen und ein Heilwerden der Opfer. Ohne die psychotherapeutische Bedeutung dieser Literatur in Frage zu stellen: Das darin vermittelte Menschen- und Gottesbild bleibt problematisch – umso mehr, als es die traumatisierende Erfahrung der Zerstörung des Tempels und des Exils als gerechte Erfahrung zementiert und damit letztlich der Verarbeitung entzieht. Selbst wenn man dann Ezechiel 18 als traumatheoretische „Empowerment-Strategie“ liest, wie Kessler (2017b:407) vorschlägt, oder gar als „utopischen“ Text: Es bleiben verschiedene friedensethische Fragen: Wie berechtigt ist diese Form von Kollektivstrafe, warum erniedrigt Gott die Israeliten, statt ihnen zu helfen – und last but not least – wo bleibt das Friedenspotenzial der göttlichen Heilsvision, wie sie etwa in Genesis 1 und 2 oder auch bei Jesaja 2 entwickelt wird?

Jes 56,1 fordert die Menschen auf, sich ihrerseits an Gerechtigkeit und Gesetz zu halten: „So spricht der Herr: Wahrt das Recht, und sorgt für Gerechtigkeit; denn bald kommt von mir das Heil, meine Gerechtigkeit wird sich bald offenbaren. ² Wohl dem Mann, der so handelt, wohl dem

Menschen, der daran festhält, den Sabbat zu halten und nie zu entweihen und seine Hand vor jeder bösen Tat zu bewahren“. Hier wird der Gerechtigkeitsgedanke als normative Anweisung mit dem kommenden Heil verknüpft.

Einer der grossen Propheten, Jeremia, wurde um 650 vor u. Z. in Anatot in der Nähe von Jerusalem geboren. Er stammte aus einem begüterten Priesterhaus und wurde bereits mit 24 Jahren zum Propheten berufen (vgl. Ehrlich 2009:73). In den vergangenen 100 Jahren war das gesamte Gebiet durch die Vorherrschaft Assyriens geprägt gewesen. In den unterworfenen und tributpflichtigen Ländern – zu denen auch Juda und bis 721 Israel gehörten – wurden dabei der assyrische Staatskult eingeführt (vgl. Ehrlich 2009:74). Dagegen kam es insbesondere in Juda zu Widerstand. Als in Juda 639 König Josia als Achtjähriger auf den Thron kam, befand sich die Macht Assurs bereits im Niedergang. Dabei liess Josia Kultstätten vernichten, die nicht Jhwh geweiht waren. Jeremia erwähnt Josia nach seinem Tod positiv: „Er übte Recht und Gerechtigkeit, er führte die Sache des Elenden und Armen, heisst das nicht in Wahrheit mich erkennen, ist der Spruch es Herrn“ (Jer 22,16).

Und in Amos 5,21ff wird anstelle von Feiern zugunsten Gottes und statt der Darbietung von Brandopfern Gerechtigkeit verlangt: „... sondern das Recht ströme wie Wasser, die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach“ (Amos 5,14). John Barton (2012:197) meint, dass eine Aussage des Amosbuchs darin besteht, dass Gott nicht am Opferkult an sich interessiert sei, sondern an menschlicher Gerechtigkeit durch Anbetung und Opfergaben. Diese „protestantische Sicht“ sei auch bei anderen Propheten vorzufinden. Georg Fischer (2015:184) nimmt diese Argumentation auf und meint, dass Gott angesichts des Götzendienstes – der bis zu Kinderopfer gehen konnte, vgl. Jer 7,31. – Gott kein Interesse mehr am Opferkult an ihn gehabt habe, er diesem die Forderung entgegenstellte, auf ihn zu **hören** (Jer 7,23f.).

Bei Hos 3,1 wird die bedingungslose Liebe Gottes zu den Menschen in einem sehr kräftigen Vergleich formuliert: Hosea soll seine untreue Ehefrau zurücknehmen und wieder lieben, weil Gott auch die Israeliten liebt, obwohl sie sich anderen Göttern zugewandt haben. Und Gott sagt (in Hos 11,9): Denn ich bin Gott und nicht ein Mensch; ich, der heilige Gott, komme, um dir zu helfen, und nicht, um dich zu vernichten“.

In der Hebräischen Bibel wird wiederholt gegen Menschenopfer Stellung bezogen (vgl. z. B. Ex 13,13; Jer 7,31; Mi 6,6ff.). Zweifellos hat die Isaak-Perikope, als Gott im letzten Moment die Opferung Isaaks verhindert, paradigmatischen Charakter. Allerdings schreibt Azzola (2006:38) zu Recht, dass die Opferung des Isaak der jüdischen und christlichen Exegese bis heute Schwierigkeiten bereitet: Wenn Gott tatsächlich Abrahams Gehorsam auf die Probe habe stellen wollen, werfe das „kein gutes Licht auf Gottes und auf Abrahams Charakter“. Nach Azzola (2006:38) verfolgen dabei die Interpretationsversuche der Schriftgelehrten das „objektiv unerreichbare Ziel, sowohl das Handeln Gottes, als auch das Handeln Abrahams in einem moralisch erträglichen Licht erscheinen zu lassen“. Azzola (2006:38f.) weist daraufhin, dass das Tötungsverbot im Dekalog die Opferung der männlichen Erstgeburt nicht ausschloss, weshalb es sich bei der Opferung Isaaks auch nicht um eine rechtswidrige Tötung gehandelt hätte. Wenn dem so ist, bedeutet das, dass – mindestens in der Tora – das Gottesgehorsamkeitsgebot vor dem Tötungsverbot steht, was gravierende ethisch-moralische Konsequenzen hätte.

Aber auch in 2 Könige 3,27, als der besiegte Moabiterkönig dem Moabitergott seinen eigenen Sohn als Brandopfer darbringt, sind die Israeliten dermassen geschockt, dass sie die Belagerung abbrechen und in ihr Land zurückkehren. Das deutet darauf hin, dass die Hebräer keinesfalls Menschenopfer gutgeheissen hätten. In 2 Könige 21,6 wird als abschreckendes Beispiel für die gegen JHWH gerichteten Handlungen von König Manasse von Juda erzählt, dass er Baal seinen eigenen Sohn als Brandopfer darbrachte, und in 2 Chronik 28,3b wird König Ahas von Juda massiv kritisiert, weil er Baal Standbilder aufstellen liess und dafür sogar seine eigenen Söhne als Menschenopfer darbrachte.

Nach Meinung von Kaiser (2006:69) steht „die herrschende Ungerechtigkeit, Rechtsbeugung, Unterdrückung und Vergessenheit der Armen unter der prophetischen Gerichtsdrohung und dem Ruf zur Umkehr bei vielen Propheten im Zentrum. Deshalb könnte man die Figur des verlorenen und wieder aufgenommenen Sohnes als Kontrapunkt zum Menschenopfer sehen. Beispiele dafür sind Hos 1,1ff. und Jer 31,20, wo der Vater bei der Rückkehr seines Sohnes sich seiner erbarmt und ihn wieder als Sohn anerkennt. Dabei beziehen sich beide Stellen auf das (ungetreue) Volk Israel. Ähnlich wie in der Parabel von den Arbeitern am Weinberg in Mt 20,1bff. wird die Barmherzigkeit gegenüber dem unbotsmässigen

Sohn höher gewertet als die Belohnung gegenüber dem immer treuen und rechtschaffenen älteren Sohn (vgl. Ansorge 2009:156f.). Allerdings stellt sich hier natürlich auch wieder die Gerechtigkeitsfrage, nur auf einer anderen Ebene: Besteht Gerechtigkeit nicht auch darin, gleiche Leistung oder gleiche Arbeit gleich zu entlohen, und ungleiche Leistung oder Arbeit ungleich? Letztlich steht dahinter die Frage, ob Barmherzigkeit über Gerechtigkeit steht – oder Gerechtigkeit über Barmherzigkeit.

Auch im Regierungsumfeld ist die Frage der Gerechtigkeit ein stetiges Thema. Das zeigt sich etwa in der David-Geschichte am Beispiel eines doppelten Tyrannenmords: Als Joab, ein Krieger Davids, den Heerführer von Isch-Boschet, den Sohn Sauls, Abner, ermordet, mit dem zuvor David verhandelt hatte, bestraft David den Täter und erklärt öffentliche Trauer: „³³ Der König stimmte die Totenklage für Abner an und sang: Mußte Abner sterben, wie ein schlechter Mensch stirbt? ³⁴ Deine Hände waren nicht gefesselt, und deine Füße lagen nicht in Ketten. Du bist gefallen, wie man unter der Hand von Verbrechern fällt. Da weinten alle noch mehr um ihn“ (2 Sam 3,33f., Einheitsübersetzung). Und als Davids Gegenspieler, Isch-Boschet selbst von zwei seinen Gefolgsleuten, Rechab und Baana, ermordet wird, werden sie von David – dem sie angeblich einen Dienst tun wollten – auf das härteste bestraft: David lässt sie zur Strafe töten, schlägt der Leiche Hände und Füsse ab und lässt die Leichen aufhängen (2 Sam 4,12). Und im Gegenzug lässt David den ermordeten Isch-Boschet, also den König Israels und den Sohn Sauls, im Grab Abners in Hebron feierlich begraben³¹.

31 Anders konnotiert ist der Tyrannenmord im Judit-Buch (13,8ff.) durch die Protagonistin Judit, welche dem gegnerischen Anführer Holofernes in der Nacht den Kopf abschlägt: „⁷ Sie ging ganz nahe zu seinem Lager hin, ergriff sein Haar und sagte: Mach mich stark, Herr, du Gott Israels, am heutigen Tag! ⁸ Und sie schlug zweimal mit ihrer ganzen Kraft auf seinen Nacken und hieb ihm den Kopf ab. ⁹ Dann wälzte sie seinen Rumpf von dem Lager und riß das Mückennetz von den Tragstangen herunter. ¹⁰ Kurz danach ging sie hinaus und übergab den Kopf des Holofernes ihrer Dienerin, die ihn in einen Sack steckte. Sie machten sich dann beide wie gewöhnlich auf den Weg, als wollten sie zum Beten gehen. Sie gingen jedoch, nachdem sie das Lager durchquert hatten, um die Schlucht herum, stiegen den Berg nach Betulia hinauf und gelangten vor das Stadttor. ¹¹ Schon von weitem rief Judit den Wächtern am Tor zu: Öffnet, öffnet schnell das Tor! Gott ist mit uns, ja, unser Gott ist mit uns. Er offenbart in Israel seine segensreiche Macht, an unseren Feinden aber seine strafende Gewalt. Das hat er auch heute bewiesen. ¹² Als die Männer in der Stadt ihre Stimme hörten, eilten sie zum

In seinem Fazit zu den Samuel-Büchern hat Klein (2002:198) drei wichtige Eigenschaften Gottes als Essenz der Saul-David-Geschichte formuliert: „a. Gott ist der Lenker der Geschichte, b. Gott ist gerecht, c. Gottes Handeln ist letztendlich verstehbar“. Aus friedensethischer Sicht stellen sich dabei folgende Fragen: 1) Wer entscheidet über das Schicksal der Menschen oder der Menschheit: Gott oder die Menschen – oder beide? 2) Wie kann ungleiches oder gar willkürliches Handeln Gottes in verschiedenen Situationen erklärt werden – wie beeinflusst das Gottesbild menschliches Handeln, etwa hinsichtlich Gewalt, Krieg oder Frieden? 3) In welcher Beziehung stehen Katastrophen – egal ob menschlich verursacht oder ohne menschliches Zutun entstanden – zur göttlichen Gerechtigkeit, und wie können die Menschen damit umgehen?

Vor allem die zweite Frage ist nicht bei allen Texten des Tanach beantwortbar. So lautet die Eingangsklage von Habakuk (1,2ff.), dass Gott die Gewalt und das Unrecht zulässt: „² Wie lange, Herr, soll ich noch rufen, und du hörst nicht? Ich schreie zu dir: Hilfe, Gewalt! Aber du hilfst nicht. ³ Warum lässt du mich die Macht des Bösen erleben und siehst der Unterdrückung zu? Wohin ich blicke, sehe ich Gewalt und Mißhandlung, erhebt sich Zwietracht und Streit. ⁴ Darum ist das Gesetz ohne Kraft, und das Recht setzt sich gar nicht mehr durch. Die Bösen umstellen den Gerechten, und so wird das Recht verdreht“ (Einheitsübersetzung). Dangl (2014:45) schreibt dazu in seinem Habakuk-Kommentar:

Stadttor hinunter und riefen die Ältesten der Stadt zusammen. ¹³ Alle liefen herbei, vom Kleinsten bis zum Größten, denn sie konnten es nicht fassen, daß Judit zurückgekommen war. Sie öffneten das Tor und ließen die beiden Frauen herein. Dann zündeten sie ein Feuer an, um den Platz zu beleuchten, und umringten sie. ¹⁴ Judit aber rief ihnen laut zu: Lobt Gott, ja, lobt ihn! Lobt Gott! Er hat dem Haus Israel sein Erbarmen nicht entzogen, sondern er hat in dieser Nacht unsere Feinde durch meine Hand vernichtetend getroffen. ¹⁵ Dann zog sie den Kopf aus dem Sack und zeigte ihn den Männern mit den Worten: Seht, das ist der Kopf des Holofernes, des Oberbefehlshabers der assyrischen Truppen, und hier ist das Mückennetz, unter dem er in seinem Rausch lag. Der Herr hat ihn durch die Hand einer Frau erschlagen. ¹⁶ So wahr der Herr lebt, der mich auf dem Weg beschützt hat, den ich gegangen bin: Zwar hat ihn mein Anblick verführt und in das Verderben gestürzt, aber er hat mich durch keine Sünde befeckt oder geschändet. ¹⁷ Das Volk war zutiefst ergriffen; sie verneigten sich, warfen sich vor Gott nieder und riefen einmütig: Gepriesen seist du, unser Gott, der du am heutigen Tag die Feinde deines Volkes vernichtet hast“ (Einheitsübersetzung).

„Ein, wenn nicht gerade der zentrale Inhalt dieser Klage ist ja die allerorten erfahrbare Gewalt (VV.2.3). Im Gegenzug kündigt Jahwe jetzt die Aufrichtung er Chaldäer an, die sich ihrerseits ebenfalls durch unbändige Gewalt auszeichnen (V.9)! Welchen Sinn soll das ergeben? Überwindung der Gewalt durch noch grössere Gewalt? Kann das die gottgewollte Lösung des Problems der Gewalt innerhalb des Gottesvolkes sein?“ Dabei ist der Hauptvorwurf an Gott neben der erlittenen Gewalt vor allem, dass die göttlichen Gesetze nicht greifen, dass die göttliche Heilsordnung faktisch inexistent ist. Ja, die Problematik geht noch tiefer: In Vers 12 wird JHWH selbst zum Thema. Ähnlich wie im Hiobbuch wird dabei die Beziehung Habakuks zu Gott als Rechtsbeziehung dargestellt, und Gott in gewissem Sinne auch angeklagt, sich nicht rechtskonform verhalten zu haben (vgl. dazu Cathcart 3010:340ff.).

Frank Crüsemann (2003b:31) hat die Frage gestellt, woher der Glaube an das Gute im Herzen der Menschen komme und warum er so hartnäckig sei. Er verweist auf Jeremia 31,33f.: „³³ Denn das wird der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit dem Haus Israel schließe – Spruch des Herrn: Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein. ³⁴ Keiner wird mehr den andern belehren, man wird nicht zueinander sagen: Erkennt den Herrn!, sondern sie alle, klein und groß, werden mich erkennen – Spruch des Herrn. Denn ich verzeihe ihnen die Schuld, an ihre Sünde denke ich nicht mehr“ (Einheitsübersetzung). Dabei sei in der christlichen Theologie diese Weissagung zu einem Bild eines im Herzen versteckten Guten umgedeutet worden. Das sei „eine versteckte Übernahme dieser alttestamentlichen Verheissung und die konsequente, aber problematische Behauptung, dass dieses Eschaton, diese messianische Zukunft bereits heute wirksam sei“ (Crüsemann 2003b:31). Doch das Problem einer jeden eschatologischen Sicht bleibt bestehen: Wie kann die wachsende Kluft zwischen einer zeitlich gedachten Eschatologie und der faktischen historisch-gesellschaftlichen Entwicklung erklärt oder gar überwunden werden?

Geist

Laut Schüngel-Straumann (2017:20) lassen sich in den „archaischen Texten“ zwei Formen von Aussagen über *rū'ḥ*, also Geist, feststellen: Einmal erscheinen Geist-Aussagen bei zahlreichen Charismatikern und Führern Israels im Sinne von „*rū'ḥ JHW*hs kam über XY“, wie etwa bei Bileam (Num 24,2), Othniel (Ri 3,10), Gideon (Ri 6,34), Jephta (Ri 11,29), Simon (Ri 14f.), Saul (1 Sam 11,6) und später bei David (1 Sam 16,13). Bei Saul und David wird *rū'ḥ* auch bei der Salbung zum König eingebunden (vgl. Schüngel-Straumann 2017:20). Ausserdem ergreift der Geist auch ganze Personengruppen, etwa Gruppen von Propheten im inner- und ausserisraelitischen Bereich (vgl. Schüngel-Straumann 2017:21), und oft so stark, dass diese Personen „ausser Kontrolle“ geraten, singen, tanzen und sich nicht mehr an die geltenden Konventionen halten.

Hermann Cohen (1929:101ff.; vgl. auch Plevan 2018:190) hat vorgeschlagen, den hebräischen Begriff *rū'ḥ ha-qodesch* nicht – wie seiner Meinung nach missverständlich und falsch übersetzt – als Heiligen Geist sondern als „Geist der Heiligkeit“ zu bezeichnen. Nach Ansicht von Cohen verwischt der Begriff „Heiliger Geist“ die Linie zwischen Gott und der Menschheit, ausserdem stelle er die Einzigkeit Gottes in Frage und auch die Möglichkeit menschlicher Individualität. Demgegenüber schlägt Cohen (1929:103) ein alternatives Verständnis des Begriffs vor, und zwar die Vorstellung einer Korrelation zwischen Mensch und Gott. Während der Psalm 51,13ff. häufig so gelesen wird, dass Gott nicht nur die Sünden vergibt, sondern dass der Heilige Geist nach einem Sündenfall weggenommen würde, schlägt Cohen vor, den Text so zu lesen, dass der Geist der Heiligkeit selbst nach einem Sündenfall nicht weggenommen werden kann. Im Sinne von Cohen (1929:14) findet sich Geist der Heiligkeit in jedem Menschen, sogar wenn er sündigt (vgl. Plevan 2018:190f.). Dabei richten sich Sünden nicht nur gegen Gott, sondern auch gegen die Person selbst, welche sündigt (vgl. Tobias 2012:670). Darum soll der Mensch sich selbst reinigen und heiligen, weil er als einziger der Kreaturen mit dem heiligen Geist gesegnet ist (vgl. Tobias 2012:670). Entsprechend sah Cohen die Erlösung in der Versöhnung des Menschen mit Gott (vgl. Tobias 2012:672).

Im Tanach werden auch persönlicher Mut und Zivilcourage auf den Geist Gottes zurückgeführt. So schreibt Micha 3,8: „Mich aber hat der

Herr stark gemacht und mit seinem Geist erfüllt. Deshalb trete ich mutig für das Recht ein ...“.

Umgekehrt bedeutet eine Abwendung von Gott auch den Verlust des Geistes Gottes und das Überhandnehmen negativen Geistes.

Als Strafe für Sauls unbotmässiges Verhalten beim Sieg über die Amalekiter, als er sich entgegen dem ausdrücklichen Befehl des Herrn weigerte, den König Agag und auch das Vieh umzubringen, verliert Saul den Schutz und die Hilfe des Herrn: „Der Herr hatte seinen Geist von Saul genommen und ihm einen bösen Geist geschickt, der ihn oft quälte“ (1 Sam 16,14). Saul wird depressiv und „von einem bösen Geist heimgesucht“. Da schickten die Leute den Harfenspieler und Schafhirten David, der aus einer angesehenen Familie stammte und auch ein guter Kämpfer war, zu Saul. Und wenn Saul depressiv wurde, spielte David auf der Harfe: „Immer, wenn der böse Geist übe Saul kam, griff David zur Harfe. Dann wurde es Saul leichter ums Herz, und der böse Geist verliess ihn (1 Sam 16,23).

In der Saul-David-Geschichte tritt wiederholt der Geist auf, auf der einen Seite ein böser Geist, etwa in 1 Sam 18,10f., als Saul David mit dem Speer töten will, und wiederum in 1 Sam 19,10, als er den Speer gegen David schleudert. Auf der anderen Seite wird David in seinen Siegen immer wieder vom Geist des Herrn geführt, und als er sich vor den Häscheren Sauls beim Propheten Samuel in Rama versteckt, werden sogar diese vom ekstatischen „Geist Gottes“ (1 Sam 19,20) ergriffen, und in der Folge sogar Saul selbst auf dem Weg zu Samuel (1 Sam 19,22f.). Dabei tanzt Saul nackt den Rest des Tages und die ganze Nacht ekstatisch vor Samuel (1 Sam 19,23f.). Dass David vom Geist des Herrn erfüllt ist, zeigt sich auch in 1 Sam 21, als ihm der Priester Ahimelech fünf geweihte Brote mitgibt, und ihm ausserdem das Schwert von Goliat gibt. Und als die Diener des Königs Achisch von Gad David erkennten, spielt dieser den Wahnsinnigen, also einen von einem bösen Geist Besessenen.

Edelman (1990:208ff; vgl. auch Lehnart 2003:19) sieht in der Geistübertragung von Saul auf David in 1 Sam 16,14 eine Art literarisches Muster, und zwar aufgeteilt in einen „under Yahweh's benevolent“ und „malevolent spirit“. Saul wird in der Folge von einem bösen Geist gequält, während David als vom positiven Geist Gottes erfüllter Akteur dargestellt wird. Dazu passt, dass der unsichere und „schon vorher wankelmütige“ (Lehnart 2003:96) Saul Rat bei einer medial begabten Frau sucht, die mit

Toten kommunizieren kann. Diese weist in 1 Sam 28,9 darauf hin, dass Saul als König medial befähigte Personen und damit – wie Lehnart 2003:96 meint – „weise Frauen“ hatte verfolgen lassen. Allerdings wird diese Tat-sache im Text nicht weiter erklärt. Obwohl die konsultierte Frau hilfsbe-reit und auch selbstsicher ist, wird sie damit erzähltechnisch ursprünglich auf die Seite des JHWH entgegengestehenden „bösen Geistes“ gestellt. Dieser Eindruck wird in Vers 12 verstärkt, als sie in ihrer Vision Samu-el erblickt und aufschreit und eine Falle Sauls wittert. Interessanterwei-se beschwichtigt Saul sie und sie berichtet, wie der tote Samuel zu ihr spricht. Damit wechselt die Nekromantin sozusagen die Seite und wird zum – indirekten – Sprachrohr Samuels und damit auch Gottes. Doch auch Samuel bestätig , dass sich der „gute Geist“ des Herrn von Saul abgewandt hat: „¹⁶ Samuel erwiderte: Warum fragst du mich? Der Herr ist doch von dir gewichen und ist dein Feind geworden. ¹⁷ Er hat getan, was er durch mich angekündigt hatte: Der Herr hat dir das Königtum aus der Hand gerissen und hat es einem anderen, nämlich David, gege-ben. ¹⁸ Weil du nicht auf die Stimme des Herrn gehört und seinen glü-henden Zorn an Amalek nicht vollstreckt hast, darum hat dir der Herr heute das getan. ¹⁹ Der Herr wird auch Israel zusammen mit dir in die Gewalt der Philister geben, und morgen wirst du samt deinen Söhnen bei mir sein; auch das Heerlager Israels wird der Herr in die Gewalt der Philister geben. ²⁰ Da fiel Saul der Länge nach jäh zu Boden; so sehr war er über die Worte Samuels erschrocken. Es war auch keine Kraft mehr in ihm, weil er den ganzen Tag und die ganze Nacht keinen Bissen geges-en hatte“ (1 Sam 28,16ff.; Einheitsübersetzung).

Einen anderen Aspekt von Geist wird in der Elija-Geschichte themati-siert: Elischa, der Schüler und Nachfolger des Propheten Elija bittet diesen, nach dessen Heimholung den doppelten Anteil des Geistes zu erhalten, den die anderen Prophetenschüler bekommen werden (vgl. 2 Kön 2,9). Nach der Entrückung Elijas wird Elischa als Nachfolger und als Träger des Geistes von Elija anerkannt (vgl. 2 Könige 2,15).

Auch Leviten und Propheten werden vom Geist Gottes ergriffen, etwa der Levit Jahasiël vor dem Tempel in Jerusalem, welcher im Namen des Herrn König Joschafat Mut zuspricht und verspricht, dass der Herr selbst den Sieg über die Feinde erwirkt (vgl. 2 Chronik 20,13ff.).

Überhaupt wird der Geist Gottes wiederholt als Lebensspender beschrie-ben, so in Jesaja 44,3f.: „³ Denn ich gieße Wasser auf den dürrstenden Boden,

rieselnde Bäche auf das trockene Land. Ich gieße meinen Geist über deine Nachkommen aus und meinen Segen über deine Kinder.⁴ Dann sprossen sie auf wie das Schilfgras, wie Weidenbäume an Wassergräben“ (Einheitsübersetzung). Der Geist Gottes zerstört die Feinde und verbrennt die Erde (z. B. Jesaja 34,9ff.), aber schafft auch Leben. In der fünften Vision von Sacharja (4,6ff.) wird der Geist Gottes der menschlichen Macht gegenübergestellt: „⁶ Der Herr befahl mir, zu Serubbabel zu sagen: „Es wird dir nicht durch menschliche Macht und Gewalt gelingen, sondern durch meinen Geist! Ich, der Herr der Welt, sage es.“⁷ Wie ein Berg türmen sich die Widerstände vor dir auf; aber ich werde sie wegschaffen“.

Und in Haggai 2,5 wird die Zusage erneuert, dass der Geist Gottes unter den Hebräern ist und sie sich vor der Zukunft nicht fürchten sollen.

Der Geist Gottes erscheint auch, als die drei verbündeten Heere aus Juda, Israel und Edom kurz vor dem Verdursten Elischa um Hilfe anflehen, und dieser während des Harfenspiels vom Geist Gottes ergriffen wird (vgl. 2 Kön 3,15b). Lehnart (2003:382) sieht dies als „durch Musik induzierten Trance-Zustand“, der aber – anders als bei der Ekstase Sauls in 1 Sam 10ff. oder bei den Gruppenpropheten in 1 Sam 19,18ff. – nicht mit einem Verlust der Selbstkontrolle verbunden war.

Beim wohl ältesten Schriftprophet, Amos, erscheint der Begriff *rū'ah* überhaupt nicht (vgl. Schüngel-Straumann 2017:21), und bei dem fast gleichzeitig im Nordreich auftretenden Prophet Hosea „zeigt sich ebenfalls eine gewisse Skepsis“ (Schüngel-Straumann 2017:21) gegenüber diesem Begriff. Er verwendet ihn nur für die zerstörerischen Windkräfte und für Sturm (vgl. 13,15) und mehrmals als negativen Begriff für „Geist der Unzucht“ (Hos 4,12; 5,4). Jesaja und Micha sprechen von *rū'ah* „als einer Gotteskraft, die sie in ihrem Selbstbewusstsein stärkt und zur prophetischen Verkündigung befähigt“ (Schüngel-Straumann 2017:22). Und Jesaja (19,14) spricht auch von einem „Geist des Schwindels“. Im Deutero-Jesaja wird der Geist in Verbindung mit Einzelpersonen beschrieben, aber auch als Ausgussung des Geistes über verschiedene Menschengruppen (vgl. auch Joël 3,1f.). In Jes 59,21 erscheint der Geist Gottes im Zusammenhang mit dem Bundesgedanken und dem Wort Gottes, und in Jes 61,1 wird der Prophet vom Geist Gottes ergriffen. Man sieht dar aus, dass Geist sehr vieles sein kann und sich auch in vielfältiger Form zeigt. Schüngel-Straumann (2017:26) hat die Meinung vertreten, dass die Verleihung von *rū'ah* „in den späten Teilen des Jesajabuches ... eine Ten-

denz erkennen [lässt], diesen Gottesgeist nahe an weisheitliche Grundgedanken, in die Nähe von ‚Weltordnung‘, das Lenken der Geschichte durch JHWH zu bringen“.

Demgegenüber verwendet Ezechiel mehrmals die Wendung von *rū'ḥ* im Plural, im Sinne von „in alle Winde zerstreuen“ (z. B. Jes 5,2,10; 12,14; 17,21). Ausserdem verwendet Ezechiel *rū'ḥ* auch in vier Visionsberichten (vgl. Schüngel-Straumann 2017:26).

Interkulturalität und Endogamie

Im Gegensatz zu vielen Stellen im Pentateuch, wo die Bevölkerungen der eroberten Städte entweder vertrieben oder getötet werden, berichtet Richter mehrmals, dass die hebräischen Stämme die ansässigen Gruppen nicht vertreiben konnten – so im Falle der Jebusiter durch den Stamm Benjamin in Richter 1,21, im Falle der Kanaaniter in den Städten Bet-Schean, Taanach, Dor, Jibleam und Megiddo durch die Stammesangehörigen der Manasse in Richter 1,27, im Falle der Bewohner von Geser durch den Stamm Efraim in Richter 1,29, im Falle der Einwohner von Kitron und Nathalol durch die Angehörigen des Stammes Sebulon in Richter 1,30, im Falle der Bewohner von Akko, Sidon und weiterer Siedlungen durch den Stamm Ascher in Richter 1,31f. sowie im Falle der Stadtbewohner von Bet Schemesch und Bet-Anat durch die Naftali in Richter 1,33. Dabei berichtet der Text, dass mit der Zeit, als die Hebräer stärker wurden, die ansässigen Ureinwohner zu Fronarbeit gezwungen wurden. Das bedeutet, dass in der Vor-Königs-Zeit eine eigentliche Zweiklassengesellschaft – oder genauer: Zwei-Ethnien-Gesellschaft im Entstehen war. Begründet wird dies damit, dass diese im Land ansässigen Nicht-Hebräer der dauerhaften Prüfung der Treue zu JHWH und der Versuchung der Vielgötterei aussetzen sollten. Laut Richter 2,23ff. verhinderte der Herr deshalb, dass die Israeliten die Urbewohner aus Kanaan vertreiben konnten. Deshalb – so Richter 3,5f. – lebten in Kanaan neben den Hebräern Hetiter, Amoriter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter. Und weil die Hebräer weder in Bezug auf die Nicht-Verehrung anderer Götter ausser JHWH noch hinsichtlich dem Heiratsgebot der Endogamie (Richter 3,6) konsequent blieben, erlaubte der Herr sogar den Beduinenvölkern, das israelitische Kernland zu überfallen und auszuplündern (vgl. Richter 2,13ff.).

Man kann die gesamte Simsongeschichte (Richter 14,1–16,21.) auch als Genese eines interkulturellen Familien-Konfliktes lesen, der zu einem ethno-nationalen Konflikt eskaliert. Der Hebräer Simson verliebt sich in eine Philisterin und Nicht-Hebräerin, wogegen sich seine Familie wehrt. Simson handelt aber gegen das Exogamieverbot und setzt sich durch. In dem von den Philistern beherrschten Land gibt Simson den Philistern ein Rätsel auf, bei dessen Lösung er ihnen eine Naturalgabe (Kleidungsstücke) verspricht, im umgekehrten Fall müssen die anderen ihm die Kleider geben. Seine Frau bedrängt ihn, das Geheimnis zu verraten, was er tut, weil sie sonst an seiner Liebe zweifelt. Sie verrät die Lösung an ihre Leute. Daraufhin erschlägt Simson 30 Männer, nimmt ihre Kleidung und gibt sie den Angehörigen seiner Frau. Als Simson zornig und ohne seine Frau nach Hause geht, gibt sein Schwiegervater in spe seine Braut dem Brautführer zur Frau. Weil gemäss Richter 14,10 der Ehevertrag ja abgeschlossen war und die Ehe damit beschlossen, erscheint das für die Hebräer als Vertragsbruch – weshalb Richter 15,21 seine Braut bereits als „seine Frau“ bezeichnet. Als er erfährt, dass seine Braut bereits die Frau eines anderen ist, beschliesst er sich zu rächen. Er bindet jeweils zwei Füchse zusammen und steckt in den Knoten jeweils eine Fackel. Er zündet die Fackeln an und jagt sie über die Felder, die daraufhin verbrennen, wobei das Feuer auch die Olivenhaine – also die Grundlage des Reichtums – verbrennen. Als die Philister in ihrem Zorn Simsons Frau und ihren Vater verbrennen, rächt sich Simson und schlägt die Philister zusammen. Als diese darauf in das Land der Hebräer einfallen und es verwüsten, lässt sich Simson von diesen gefangen nehmen und an die Philister ausliefern. Als die Philister glauben, Simson zu haben, wird dieser vom Geist des Herrn erfüllt, befreit sich und erschlägt mit einem Eselsknochen 1000 Philister. Danach wiederholt sich die Liebesgeschichte: Simson verliebt sich in die Philisterin Delila, doch diese soll im Auftrag der Philisterkönige herausfinden, warum Simson so stark ist. Simson erzählt ihr dreimal eine Lüge, aber beim vierten Mal sagt er ihr die Wahrheit, nämlich dass seine Kraft darin liege, dass seine Haare nie geschnitten werden. Im Schlaf lässt Delila Simson Haar abschneiden und die Philister nehmen daraufhin Simson gefangen, der seine Kraft verloren hat. Einige Zeit später wird Simson aus dem Gefängnis zu den Philistern gebracht, die ein Fest zu Ehren ihres Gottes Dagon feiern. Doch als die Philister Simson verspotten und Gott – JHWH – lästern, betet Simson zu ihm und bittet

um Kraft. Daraufhin reisst Simson die beiden tragenden Mittelsäulen des Hauses ein, worauf das Haus zusammenstürzt und die herabstürzenden Trümmer töten die anwesenden Könige und führenden Philister, aber auch Simson. An dieser Geschichte sind mehrere Aspekte interessant: Einerseits bricht Simson das (göttliche) Exogamieverbot, aber trotzdem hilft ihm der Herr wiederholt und verleiht ihm grosse Kraft. Auch Simson handelt widersprüchlich: Trotz des Verrats seines Schwiegervaters, der seine Braut einem anderen zur Frau gibt, rächt er beide, als sie von den Philistern verbrannt werden. Simson lässt sich von den Hebräern gefangen nehmen und an die Philister – damals die wahren Herren Israels – ausliefern. Dort tötet er viele Philister, und der Herr rettet ihn vor dem Verdursten in der Wüste. Danach wird Simson trotz seines Konflikts mit den Philistern 20 Jahre Richter bzw. Regent Israels (vgl. Richter 15,20). In seiner zweiten Liebesbeziehung wird Simson seiner Geliebten – wieder eine Philisterin – hörig, so dass er ihr schliesslich sein Geheimnis verrät. Wieder gerät er in Gefangenschaft. Diese Abhängigkeit von der (angeblichen) Liebe seiner Frau führt wie im ersten Teil der Simsongeschichte zu seiner Gefangenschaft – und diese psychologische Abhängigkeit steht in einer erstaunlichen Spannung zu Simson grosser Kraft. Es ist wiederholt versucht worden, Simsons Kraft als sexuelle Potenz zu deuten, das würde auch seine Abhängigkeit von den beiden weiblichen Hauptfiguren erklären. Doch wenig klar ist dabei die Rolle Gottes. Denn immerhin wurde ja Simsons Geburt durch die Engel Gottes angekündigt, was auf eine besondere Beziehung Simsons zu Gott und auf seine grosse religiöse Bedeutung hinweist. Dazu passt, dass Simson während 20 Jahren als Regent Israels war.

Erneut zu einem Thema wird das Endogamie-Gebot unter König Salomo, als er die Tochter des ägyptischen Pharao zur Frau nimmt (1 Kön 3,1ff.). Nicht ohne Ironie ist dabei, dass gleich im Anschluss an diesen Bruch des Exogamie-Verbots folgender Text steht (1 Kön 3,2ff.): „Salomo aber liebte den Herrn und befolgte die Gebote seines Vaters David; nur brachte er auf den Kulthöhen Schlachtopfer und Rauchopfer dar. ⁴ So ging der König nach Gibeon, um dort zu opfern; denn hier war die angesehenste Kulthöhe. Tausend Brandopfer legte Salomo auf ihren Altar. ⁵ In Gibeon erschien der Herr dem Salomo nachts im Traum und forderte ihn auf: Sprich eine Bitte aus, die ich dir gewähren soll. ⁶ Salomo antwortete: Du hast deinem Knecht David, meinem Vater, große Huld erwiesen; denn

er lebte vor dir in Treue, in Gerechtigkeit und mit aufrichtigem Herzen. Du hast ihm diese große Huld bewahrt und ihm einen Sohn geschenkt, der heute auf seinem Thron sitzt.⁷ So hast du jetzt, Herr, mein Gott, deinen Knecht anstelle meines Vaters David zum König gemacht. Doch ich bin noch sehr jung und weiß nicht, wie ich mich als König verhalten soll.⁸ Dein Knecht steht aber mitten in deinem Volk, das du erwählt hast: einem großen Volk, das man wegen seiner Menge nicht zählen und nicht schätzen kann.⁹ Verleih daher deinem Knecht ein hörendes Herz, damit er dein Volk zu regieren und das Gute vom Bösen zu unterscheiden versteht. Wer könnte sonst dieses mächtige Volk regieren?¹⁰ Es gefiel dem Herrn, daß Salomo diese Bitte aussprach.¹¹ Daher antwortete ihm Gott: Weil du gerade diese Bitte ausgesprochen hast und nicht um langes Leben, Reichtum oder um den Tod deiner Feinde, sondern um Einsicht gebeten hast, um auf das Recht zu hören,¹² werde ich deine Bitte erfüllen. Sieh, ich gebe dir ein so weises und verständiges Herz, daß keiner vor dir war und keiner nach dir kommen wird, der dir gleicht.¹³ Aber auch das, was du nicht erbeten hast, will ich dir geben: Reichtum und Ehre, so daß zu deinen Lebzeiten keiner unter den Königen dir gleicht.¹⁴ Wenn du auf meinen Wegen gehst, meine Gesetze und Gebote befolgst wie dein Vater David, dann schenke ich dir ein langes Leben“ (Einheitsübersetzung). Diese Perikope erinnert stark an die Weisheitsliteratur – und ist wohl auch der Grund, dass Salomo in der späteren Rezeption als „König der Weisheit“ rezipiert wurde. Interessant daran sind zwei Dinge: Auf der einen Seite wird Weisheit höherwertig rezipiert als materieller Reichtum, und auf der anderen Seite stellt sich materieller Reichtum ein, wenn die Weisheit herrscht. Diese Doppelaussage wird auch in 2 Chronik 1,11 nochmals wiederholt.

Eine weitere interkulturelle Dimension ist im Buch Amos vorzufinden. Bauer (2011:45) schreibt dazu: „In den acht Fremdvölkernsprüchen (Am 1,3–2,16) gegen sechs Nachbarländer sowie gegen Juda und (das Nordreich) Israel selbst kündigt der Prophet Amos an, dass sein Gott JHWH die dort begangenen Menschenrechtsverletzungen nicht hinnehmen wird“. Jedem der Völker kündigt er ein Strafgericht an, in Form von Feuer, Ausrottung der Herrschenden und Deportation (Amos 1,3–8 gegenüber dem Land Gilead und den Philistern in Gaza), in Form von Feuer (Amos 1,9–12 sowie Amos 2,4–5, gegen Tyros, die Edomiter und Juda), in Form von Feuer, Deportation der Herrschenden (Amos 1,13–15

sowie 2,1–3 gegen die Ammoniter und die Moabiter) und in Form eines Gottesgerichts (Amos 2,16–16 gegen Israel). Auffällig ist dabei, dass im Grunde kaum zwischen Fremdvölkern und Israel/Juda unterschieden wird – beide werden vergleichbar aufgrund begangener Verbrechen bestraft. Bauer (2011:46) verweist auch darauf, dass die acht Strophen praktisch gleich aufgebaut sind – bis auf die achte (Amos 1,6ff.): „Lässt die Bestrafung der meist feindlich gesinnten Nachbarvölker zunächst Heil für Israel erwarten, so muss die Israelstrophe enttäuschen und erschrecken. Israel selbst, das nicht weniger schuldlos ist, wird es eher noch schlimmer als den anderen ergehen!“ (Bauer 2011:46).

Charis Fischer (2002:26) hat darauf hingewiesen, dass in den Fremdvölkersprüchen des Amos keine anderen Gottheiten als JHWH vorkommen: „Dies ist umso verblüffender, da in Amos näherem Umfeld (d.h. geht man vorerst von einer Datierung um 760 v. Chr. aus) die Anbetung fremder Götter ein Hauptmotiv im Kampf gegen die Völker war“ (Fischer 2002:26). Das werde etwa sichtbar an den Figuren des Elija oder des Hosea. Doch bei Amos erscheine der Anspruch JHWHS, Gott über Israel und die Völker zu sein, „völlig unproblematisch“ (Fischer 2002:27). Fischer meint, dass dies zeige, „wie sehr die Völker vor Jahwe mit Israel zusammenrücken. Für die Völker gilt letztlich das gleiche Recht wie für Israel. Ihr Richter ist Jahwe. Ihre Herkunft, ihre Gegenwart und ihre Zukunft liegen in Jahwes Hand. Jahwe offenbart sich als Gott aller Völker“ (Fischer 2002:27). Diese Gleichstellung Israels mit den Völkern sei die überraschende Konsequenz im Amosbuch, wobei alle – also Israel und die anderen Völker – letztlich an ihrem Einsatz für die Schwachen und Bedrängten gemessen würden.

Es besteht also das Problem, dass exklusiv monokulturelle Regelungen einer faktisch interkulturellen Problematik entgegenstehen. Dabei war die andersethnische Bedrohung eine doppelte: Auf der einen Seite durch die unterworfenen Ethnien und ihre Lebensweise im Innern und auf der anderen Seite durch die angrenzenden Völker von aussen. Sozusagen als politische und religiöse Antwort traten in dieser Situation „bedeutende Männer“ als Richter und Retter auf, obwohl die Hebräer oft nicht auf sie hörten (vgl. Richter 2,16ff.). Diese doppelte Bedrohung durch den Götterkult im Innern und die Bedrohung von aussen zeigt sich exemplarisch in der Gideon-Geschichte (Richter 6,11ff.): Zuerst geht Gideon gegen den Baalaltar auf dem Grundstück seines Vaters vor,

bevor er JHWH um mehrere Zeichen seiner Macht bittet und danach gegen die Midianiter in den Krieg zieht.

Interessant ist dabei, dass Salomo in seiner Einweihungsrede zum Tempel auch einen Bezug zu den Nicht-Hebräern, also zu „Ausländern“ herstellt: „⁴¹ Auch Fremde, die nicht zu deinem Volk Israel gehören, werden wegen deines Namens aus fernen Ländern kommen; ⁴² denn sie werden von deinem großen Namen, deiner starken Hand und deinem hoch erhobenen Arm hören. Sie werden kommen und in diesem Haus beten. ⁴³ Höre sie dann im Himmel, dem Ort, wo du wohnst, und tu alles, weswegen der Fremde zu dir ruft. Dann werden alle Völker der Erde deinen Namen erkennen. Sie werden dich fürchten, wie dein Volk Israel dich fürchtet, und erfahren, daß dein Name ausgerufen ist über diesem Haus, das ich gebaut habe“ (1 Könige 8,41ff.; Einheitsübersetzung³²). Damit ist klar formuliert, dass der Herr nicht nur der Gott der Juden ist, sondern der Gott aller Menschen. In diesem Sinne besteht also durchaus ein Universalitätsanspruch des hebräischen Eingottglaubens. Und in 1 Könige 8,60 wird nochmals Bezug auf alle Völker der Erde genommen und bekräftigt, dass alle Völker der Welt erfahren werden, dass der Gott Israels der einzige Gott ist, „und sonst niemand“.

Friedensvision, pragmatische Friedenspolitik und Versöhnung

In Jesaja 52,7ff. wird Gott auch als Friedenskönig der ganzen Welt beschrieben: „⁷ Wie willkommen sind auf den Bergen die Schritte des Freudenboten, der Frieden ankündigt, der eine frohe Botschaft bringt und Rettung verheiße, der zu Zion sagt: Dein Gott ist König. ⁸ Horch, deine Wächter erheben die Stimme, sie beginnen alle zu jubeln. Denn sie sehen mit eigenen Augen, wie der Herr nach Zion zurückkehrt. ⁹ Brecht in Jubel aus,

32 In der Parallelstelle in 2 Chronik 6,32f. wird das gleiche Anliegen nochmals formuliert: „³² Auch Fremde, die nicht zu deinem Volk Israel gehören, werden wegen deines großen Namens, deiner starken Hand und deines hoch erhobenen Armes aus fremdem Land kommen. Sie werden kommen und in diesem Haus beten. ³³ Höre sie dann im Himmel, dem Ort, wo du wohnst, und tu alles, weswegen der Fremde zu dir ruft. Dann werden alle Völker der Erde deinen Namen erkennen. Sie werden dich fürchten, wie dein Volk Israel dich fürchtet, und erfahren, daß dein Name ausgerufen ist über diesem Haus, das ich gebaut habe“ (Einheitsübersetzung).

jauchzt alle zusammen, ihr Trümmer Jerusalems! Denn der Herr tröstet sein Volk, er erlöst Jerusalem. ¹⁰ Der Herr macht seinen heiligen Arm frei vor den Augen aller Völker. Alle Enden der Erde sehen das Heil unseres Gottes“ (Einheitsübersetzung). Etwas weiter unten – in Jesaja 54,16. – wird Zion als Stadt unter dem besonderen Schutz des Herrn beschrieben: „¹³ Alle deine Söhne werden Jünger des Herrn sein, und groß ist der Friede deiner Söhne. ¹⁴ Du wirst auf Gerechtigkeit gegründet sein. Du bist fern von Bedrängnis, denn du brauchst dich nicht mehr zu fürchten, und bist fern von Schrecken; er kommt an dich nicht heran. ¹⁵ Wenn dich jemand angreift, mißlingt es, denn es geschieht ohne mich; wer dich angreift, fällt im Kampf gegen dich. ¹⁶ Ich habe den Schmied erschaffen, der das Kohlenfeuer entfacht und Waffen erzeugt, wie es seinem Handwerk entspricht. Ich habe auch den, der vernichtet, erschaffen, damit er zerstört. ¹⁷ Keine Waffe wird etwas ausrichten, die man gegen dich schmiedet; jede Zunge, die dich vor Gericht verklagt, strafst du Lügen. Das ist das Erbteil der Knechte des Herrn: Von mir kommt ihre Rettung – Spruch des Herrn“ (Einheitsübersetzung).

Die Friedensusage in Jesaja 60,18 wird in der Friedensvision für Zion mit dem Versprechen der Gewaltfreiheit verbunden: „In deinem Land wird es keine Verbrechen mehr geben, keine Zerstörung und Verwüstung. Deine Mauern geben dir Schutz, und deine Tore bringen dir Ruhm“. Maier (2016:550f.) hat vorgeschlagen, die Völkerwallfahrt nach Jerusalem aus doppelter Sicht zu lesen: Einerseits als Einladung an die nichtjüdischen Nationen, „zum Zion hinaufzusteigen und sich von einer Gottheit, die sie noch gar nicht richtig kennen, belehren und richten zu lassen“ (Maier 2016:550) und anderseits als „Verheissung … an das Volk, das auf dem Zion wohnt“ (vgl. Jes 10,24, 30,19)“ (Maier 2016:551). Und beide sind aufgefordert, zu „gehen im Licht JHWs“ (Maier 2016:551).

Und Micha 4,1ff. prägte im Rahmen einer umfassenden Friedensvision das berühmte Wort „Schwerter zu Pflugscharen“: „Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. Zu ihm strömen die Völker. ² Viele Nationen machen sich auf den Weg. Sie sagen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn und zum Haus des Gottes Jakobs. Er zeige uns seine Wege, auf seinen Pfaden wollen wir gehen. Denn von Zion kommt die Weisung, aus Jerusalem kommt das Wort des Herrn. ³ Er spricht Recht im Streit vieler Völker, er weist mächtige Nationen

zurecht [bis in die Ferne]. Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg. ⁴ Jeder sitzt unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum, und niemand schreckt ihn auf. Ja, der Mund des Herrn der Heere hat gesprochen“ (Einheitsübersetzung). Diese eindrückliche Vision hat in der Friedensbewegung immer wieder grosse Wirkung entfacht, was die bis heute wirkende Aktualität und Sprengkraft dieses Michatextes beweist.

Dabei gibt es nach Meinung von Hieke (2014:65) innerbiblisch zur Darstellung JHWHS als Kriegsherr³³ eine Reihe von Gegentexten. Hieke nennt unter anderem die Völkerwallfahrt nach Zion in Micha 4,1ff. und zum Tempel in Jesaja 2,2.

Eindrücklich ist die Friedensvision in Jesaja 11,1ff.: „Doch aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor, ein junger Trieb aus seinen Wurzeln bringt Frucht. ² Der Geist des Herrn lässt sich nieder auf ihm: der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht. ³ [Er erfüllt ihn mit dem Geist der Gottesfurcht.] Er richtet nicht nach dem Augenschein, und nicht nur nach dem Hörensagen entscheidet er, ⁴ sondern er richtet die Hilflosen gerecht und entscheidet für die Armen des Landes, wie es recht ist. Er schlägt den Gewalttäigen mit dem Stock seines Wortes und tötet den Schuldigen mit dem Hauch seines Mundes. ⁵ Gerechtigkeit ist der Gürtel um seine Hüften, Treue der Gürtel um seinen Leib. ⁶ Dannwohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein. Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Knabe kann sie hüten“ (Einheitsübersetzung).

Wie wir gesehen haben, hat sich heutige Exegese etwas von der klassischen, von Bernhard Duhm (1968) begründeten Dreiteilung und strikter Unterscheidung des Jesajabuchs in Proto-, Deutero- und Tritojesaja gelöst. Diese wird heute zwar bis heute als Grobmodell akzeptiert, aber trotzdem wird nunmehr das Jesajabuch als Einheit angesehen, „deren einzelnen Elemente nicht nur aneinander gereiht, sondern vielfach miteinander verknüpft sind“ (Kessler 2017b:357). „Die Vision Jesajas, die dieser nach der Überschrift (Jes 1,1) am Ende des 8. Jhs hat, umfasst nicht nur seine Lebenszeit, sondern geht ab Jes 40 in die Zeit der babylonischen

33 Vgl. das Kapitel „Gott als Kriegsherr und die Richter und Könige als seine Stellvertreter“.

Vorherrschaft über, nennt in Jes 44,28; 45,1 ausdrücklich den Perserkönig Kyros, der Ende des 6. Jhs wirkt, und reicht am Ende des Buches bis zur Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde (65,17)“ (Kessler 2017b:357).

Friedensvisionen finden sich auch in Psalm 46,10; in Psalm 76,2ff.; bei Ezechiel 39,9f. sowie bei Sachaja 9,9f. Eine Reihe von Ezechieltexten sind als explizite Kritik am gewalttätigen Verhalten der Herrschenden zu verstehen, sie werden mit beutegierigen Löwen verglichen (Ez 22,25), sie rauen, morden und machen Frauen zu Witwen.

Eindrücklich ist die Friedensvision in Jesaja 2,2ff.: „² Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. Zu ihm strömen alle Völker. ³ Viele Nationen machen sich auf den Weg. Sie sagen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn und zum Haus des Gottes Jakobs. Er zeige uns seine Wege, auf seinen Pfaden wollen wir gehen. Denn von Zion kommt die Weisung des Herrn, aus Jerusalem sein Wort. ⁴ Er spricht Recht im Streit der Völker, er weist viele Nationen zurecht. Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg. ⁵ Ihr vom Haus Jakob, kommt, wir wollen unsere Wege gehen im Licht des Herrn“ (Einheitsübersetzung). Und in Hosea 2,20 werden auch die Tiere ausdrücklich in diesen Friedensbund einbezogen, in unmittelbarem Zusammenhang mit der Zerstörung der Waffen (vgl. dazu auch Willi-Plein 2012:216).

Eva Schönemann (2006:170) hat darauf hingewiesen dass die Völkerwallfahrt nach Zion, die durch das „Rettungshandeln“ Gottes an Israel ausgelöst wird, im Grunde Ausdruck einer übergreifenden Völkervision darstellt: „Die Völker können das Handeln Gottes daran erkennen, dass Israel die Tora lebt und verwirklicht, und eben dadurch seine Berufung zum Gottesvolk erkennbar wird. Insofern geht die Tora nach Jesaja von Gott aus und zwar zunächst an Israel und von diesem einen Volk weiter an die Völker“ (Schönemann 2006:170). Deshalb sei die Tora für alle Völker bestimmt, aber die Völker hätten ohne Israel keine Möglichkeit, *tora* zu hören und zu lernen (vgl. Schönemann 2006:172). Doch es gibt auch Stellen im Tanach, die jeden Friedensdialog oder interreligiösen Frieden zum Vorneh herein ausschliessen. So lässt etwa Jehu – im Auftrag des Prophetenschülers Elischas und damit im Auftrag des Herrn – alle

Baal-Propheten in ihren Tempel einladen, sie dort umbringen und alle sakralen Gegenstände verbrennen (vgl. 2 Könige 10,24ff.). Oder Hiskija wird in 2 Kön 18,4 ausdrücklich dafür gelobt, dass er im Land die Opferstätten für andere Götter zerstören lässt, die geweihten Stätten zerschlagen und das Götzenbild der Aschera umstürzen lässt.

Dabei erscheint die Friedensvision ambivalent: Einerseits sieht Gott einen völkerübergreifenden Frieden vor, anderseits lehnt er die Verehrung anderer Götter auf das schärfste ab und bestraft sie, und bei weitem nicht immer mit friedlichen Mitteln.

Duchrow und Ulrich (2015;36) meinen dazu, dass im Sinne von Jes 2,2–4 „Friedenspraxis dort gegeben sei, wo Menschen Gottes Praxis folgten und gewaltfreie Praxis anwendeten. Denn Gottes Frieden beginne mit einer solchen Friedenspraxis (vgl. Jes 11,6–9).“

Doch auch in der profanen Alltagspolitik kommen immer wieder friedliche und gewaltfreie Listen und Strategien zum Einsatz. In 2 Könige 6,8ff. wendet der Prophet Elischa in einem erneuten Krieg zwischen dem König von Syrien und Israel eine Kriegslist an: Weil die Syrer vernommen haben, dass Elischa den König von Israel über alle ihre Schritte informiert, wollen sie ihn gefangen nehmen. Als sie gegen Dotan vorrücken, wo sich Elischa aufhält, bittet dieser den Herrn, die Syrer mit Blindheit zu schlagen (vgl. 2 Könige 6,18ff.). Elischa macht den Syrern weis, dass sie in der falschen Stadt seien und schickt nun die Syrer auf einen falschen Weg. Als die Syrer in Samaria sind, öffnet der Herr ihnen die Augen. Sie erkennen, dass sie mitten in der Stadt Samaria und im Herrschaftsgebiet Israels sind. Als der König von Israel die Syrer umbringen lassen will, verhindert Elischa das und verlangt, den Syrern zu Essen zu geben und sie danach zurückkehren zu lassen. Daraufhin herrscht einige Zeit Ruhe und die Syrer unternehmen keine Raubzüge mehr nach Israel (vgl. 2 Könige 6,23).

Der Frieden wird auch durch entsprechende Einrichtungen gesichert. Gemäss 1 Chronik 27,1ff. gab es in der Königszeit eine Art stehendes Milizheer: Jeder Stamm musste einen Monat Dienst leisten. Dabei konnten je nach Bedarf auch die Krieger der anderen Stämme mobilisiert werden.

Auf einer pragmatischen Ebene erweist sich David in 2 Sam 3,12ff. in seiner Verhandlung mit Abner, dem Heerführer Isch-Boschets, und in 2 Sam 5,1ff. in seinen Verhandlungen mit den übrigen Stämmen Israels als wahrhafter Staatsmann und als Friedensfürst: Während man den mit

Abner geschlossenen Vertrag, in welchem ihm David die Königswürde über Israel zusichert, noch als politische Taktik sehen kann, um seinen eigentlichen Gegner – Isch-Boschets – zu schwächen, erweist sich David im Friedensschluss mit den 11 Stämmen Israels als wahrer Friedensstifter. Das erkennen auch die Stämme Israels an und salben David zu ihrem König (2 Sam 5,3). Die Schrift stellt ihn damit als eigentlichen Staatsgründer und König des alten Israels dar: „Mit 30 Jahren war David König geworden, und er regierte 40 Jahre lang, siebeneinhalb Jahre in Hebron als König über Juda und 33 Jahre in Jerusalem als König über Israel und Juda“ (2 Sam 5,4).

Dabei wird die Friedenspraxis Davids später von Salomo fortgesetzt. So schliesst Salomo einen Vertrag mit König Hiram von Tyrus. Weil man dies als Bruch des Vertragsverbots in der Tora – z. B. Ex 23,32; Ex 34,12ff. oder Dtn 7,2 – sehen kann, gibt der Text in 1 Kön 5,15ff. folgende Begründung: „¹⁵ Hiram, der König von Tyrus, sandte seine Diener zu Salomo; denn er hatte gehört, daß man ihn anstelle seines Vaters zum König gesalbt habe. Hiram war nämlich zeitlebens ein Freund Davids gewesen. ¹⁶ Und Salomo ließ Hiram sagen: ¹⁷ Du weißt selbst, daß mein Vater David durch Kriege verhindert war, dem Namen des Herrn, seines Gottes, ein Haus zu bauen, da seine Feinde ihn bedrängten, bis der Herr sie ihm unter die Füße legte. ¹⁸ Jetzt aber hat mir der Herr, mein Gott, ringsum Ruhe verschafft. Es gibt keinen Widersacher mehr und keine Gefahr“ (Einheitsübersetzung).

Damit wird der äussere Frieden als Ursache für mögliche Vertragsschlüsseungen mit nichthebräischen Stämmen betrachtet – eine friedensethisch interessante Begründung. Das würde nämlich – verallgemeinert – bedeuten, dass einerseits der äussere Frieden oder Friedensschluss völkerrechtlichen Verträgen voranzugehen hat, und anderseits das Vertragsverbot in der Tora nur für Kriegssituationen gilt. Oder aber, 1 Kön 5,15ff. ist eine Art Weiterentwicklung des Vertragsverbots, das ursprünglich auch für besiegte Völker galt.

Das Friedensthema zieht sich durch die ganze Hebräische Bibel hindurch: In Numeri 6,26 wird Gott um Frieden (*šalom*)³⁴ gebeten, und in Psalm 34,15 ergeht folgende Aufforderung an die Menschen: „¹⁵ Meide das Böse, und tu das Gute; suche Frieden, und jage ihm nach!“

³⁴ Die Einheitsübersetzung benutzt hier den Begriff „Heil“.

Ohne Vision eines endzeitlichen Friedens (vgl. Jes 11,1–11.) als Folge des Gerichts wäre Gott nicht gerecht. „Die Heilserwartungen im Alten Testament, die sich schon früh auf ein Eingreifen Gottes in die Geschichte richteten und schliesslich in die Erwartung eines universalen Gerichts einmündeten, sind stets an alltägliche Erfahrungen von Sünde und Schuld, Unrecht und Gewalt zurückgebunden“ (Ansorge 2009:89). Dieser endzeitliche Frieden und das damit verbundene Gericht betrifft alle Völker, wie etwa Jes 41,1 oder Joel 4,2,12 zeigen³⁵.

Nicht selten wird dabei der Friedensschluss durch Dritte oder weise Frauen initiiert. Klassisch ist die Dreiecks-Geschichte etwas anderer Art von Nabal, Abigail und David in 1 Sam 25,2ff. (vgl. oben). Der auf das Überleben fokussierte Warlord David verlangt vom Landlord Nabal Lebensmittel und Hilfe, die ihm dieser verweigert. Die Geschichte lässt offen, ob zu Recht oder zu Unrecht. Da schaltet sich Abigail, die Frau Nabals ein, und entschärft die gefährliche Situation – unter anderem durch Aushändigung von Nahrungsmitteln. Dietrich und Mayordomo (2005:255f.) kommentieren das so: „Manchmal, so lernen wir von Abigail, muss man aufgebrachten, zum Kampf entschlossenen Männern Geschenke machen. Da genügen Worte allein nicht, da sind Taten nötig. Man muss etwas hergeben, das man vielleicht gern behalten hätte – darf dann aber hoffen, dass die Wut sich legt. Es ist interessant, sich zu überlegen, wo solche Gesten stattfinden – und wo nicht: etwa in bestimmten Ehekonstellationen, oder in bestimmten Arbeitsverhältnissen ...“. Dabei rettet Abigail einerseits das Leben der Angehörigen ihrer Familie, anderseits verhindert sie, dass die grosse Zukunft Davids durch eine unbesonnene Gewalttat gefährdet oder gar verunmöglich wird. „Abigail hat die drohende Gewaltorgie verhindert. Und sie hat einen potentiellen Gewaltmenschen verändert. Man muss sich das vorstellen: Sie allein, eine einzelne Frau, gestützt auf nichts als ein paar Eselslasten Lebensmittel und auf einen klugen Verstand: dass sie machtlos und wehrlos war – dabei aber gar nicht kopflos und einfallslos“ (Dietrich und Mayordomo 2005:257).

Bar-Efrat (2009:139) hat mit Blick auf 2 Sam 13,38ff. auf die Bedeutung des Versöhnungsspekts zwischen David und Abschalom hingewiesen: „Die Erzählung besteht aus zwei Teilen: (1) vor der Rückkehr Abschaloms – Erhalt der Zustimmung Davids zu seiner Rückkehr; (2) nach der Rückkehr Abschaloms – Erhalt der Zustimmung Davids zu einer Begeg-

35 Auch in Psalm 7,7 wird diese Vision aufgenommen.

nung mit ihm“. Allerdings gelingt die Versöhnung letztlich nicht, Abschalom putscht gegen David und David muss aus Jerusalem fliehen (vgl. 2 Sam 15, 11ff.). Erst die Schlacht zwischen den Anhängern Davids und Abschalam und der Tod des Letzteren kann jedoch die Situation endgültig klären. Man könnte diese Geschichte als misslungene Versöhnung zweier Konkurrenten lesen. Doch die Geschichte geht viel tiefer: Bei der Todesnachricht seines Sohns Abschalom ist David ganz der Vater: „¹ Da zuckte der König zusammen, stieg in den oberen Raum des Tores hinauf und weinte. Während er hinaufging, rief er (immer wieder): Mein Sohn Abschalom, mein Sohn, mein Sohn Abschalom! Wäre ich doch an deiner Stelle gestorben, Abschalom, mein Sohn, mein Sohn! ² Man meldete Joab: Der König weint und trauert um Abschalom. ³ So wurde der Tag der Rettung für das ganze Volk zu einem Trauertag; denn die Leute hörten an diesem Tag: Der König ist voll Schmerz wegen seines Sohnes. ⁴ Die Leute schlichen sich an jenem Tag in die Stadt, wie sich Leute davonschleichen, die Schande auf sich geladen haben, weil sie im Kampf geflohen sind. ⁵ Der König aber hatte sein Gesicht verhüllt und rief laut: Mein Sohn Abschalom! Abschalom, mein Sohn, mein Sohn!“ (2 Samuel 19,1ff.; Einheitsübersetzung).

Bar-Efrat (2009:151) schrieb dazu: „Der Akzent der Erzählung liegt auf den persönlich-menschlichen Gesichtspunkten. Obwohl es eine Erzählung von Kampf und Macht ist, beleuchtet sie zuallererst das Beziehungssystem zwischen den handelnden Personen, deren Bestrebungen, Gefühle und Reaktionen. Wir verstehen die persönlichen Beweggründe der Hauptfiguren gut, während die politischen Faktoren im Dunkeln bleiben. Der Erzähler teilt uns nicht mit, welche gesellschaftlichen, politischen und tribalen Kreise hinter Abschalom standen, auch haben wir keine Kenntnis über die Ursachen des Aufstandes – abgesehen vom persönlichen Ehrgeiz Abschalamos“. Doch vielleicht liegt gerade darin der Grund, dass die Erzählung emotional so packend und ergreifend ist: Politische Macht und Herrschaft hat immer auch eine persönliche Komponente – und manchmal klaffen beide auseinander. Als implizite Botschaft könnte man auch herauslesen, dass wahre Menschlichkeit immer politischem Kalkül vorangehen muss, im Sieg wie in der Niederlage. Nur so kann wahre Versöhnung geschehen.

Im Micha-Buch zeigt sich die Entwicklung einer Friedensvision bereits im Aufbau des Textes. Utzschneider und Nitsche (2014:73) haben in

Anlehnung an Kessler (1999:8f.) die Struktur dieser Friedensvision wie folgt dargestellt:

Teil I: Micha 1–3: „Herabgefahren ist Unheil von JHWH“	Mi 1,2–16	Der Schlag gegen Samaria und Juda
	Mi 2,1–11	Die Schuld der Grundbesitzer
	Mi 2,12–13	Erste Hoffnung für Verbannte und Vertriebene
	Mi 3	Die Schuld der politischen und geistigen Führung
Teil II: Micha 4–5: „Der Rest Jakobs unter den Völkern“	Mi, 4,1–5	Weltweiter Friede
	Mi 4,6–7	Israel unter den Völkern – Rückkehr
	Mi 4,8–5,5	Jetzt-Zeit und Wende
	Mi 5,6–8	Israel unter den Völkern
	Mi 5,9–14	Friede durch Ausrottung der gottfeindlichen Mächte
Teil III: Micha 6–7: „Was gut ist und was JHWH von dir for- dert“	Mi 6,1–8	JHWHS Streit mit seinem Volk
	Mi 6,9–16	Erneute Bedrohung der Stadt
	Mi 7,1–7	Klage über das Zerwürfnis aller Beziehungen
	Mi 7,8–20	Sündenbekenntnis und Sündenvergebung

Allerdings sollte man auch die Gegenvision in Jesaja 17,12ff. nicht übersehen: „¹² Weh, Welch Getöse von zahlreichen Völkern; wie das Tosen des Meeres, so tosen sie. Man hört das Toben der Nationen; wie das Toben gewaltiger Fluten, so toben sie. ¹³ [Die Nationen toben wie das Toben gewaltiger Fluten.] Doch der Herr wird ihnen drohen, dann fliehen sie weit in die Ferne, dahingejagt vom Wind wie die Spreu auf den Bergen, wie Disteln, die der Sturm vor sich herrollt. ¹⁴ Am Abend herrscht plötzlich Schrecken, doch ehe es Morgen wird – verschwunden sind sie. Das ist das Schicksal derer, die uns ausplündern wollen, das Los derer, die uns berauben wollen“ (Einheitsübersetzung).

Und im Anschluss an die Schreckensvision in Jesaja 24,1ff. wird die (politische) Gerechtigkeit und die göttliche Friedensordnung wieder her-

gestellt: „¹ An jenem Tag singt man in Juda dieses Lied: Wir haben eine befestigte Stadt, zu unserem Schutz baute der Herr Mauern und Wälle. ² Öffnet die Tore, damit ein gerechtes Volk durch sie einzieht, ein Volk, das dem Herrn die Treue bewahrt. ³ Sein Sinn ist fest; du schenkst ihm Ruhe und Frieden; denn es verläßt sich auf dich. ⁴ Verlaßt euch stets auf den Herrn; denn der Herr ist ein ewiger Fels. ⁵ Er hat die Bewohner des hohen Berges hinabgestürzt, die hoch aufragende Stadt; er hat sie zu Boden geworfen, in den Staub hat er sie gestoßen. ⁶ Sie wird zermalmt von den Füßen der Armen, unter den Tritten der Schwachen. ⁷ Der Weg des Gerechten ist gerade, du ebnest dem Gerechten die Bahn. ⁸ Herr, auf das Kommen deines Gerichts vertrauen wir. Deinen Namen anzurufen und an dich zu denken ist unser Verlangen. ⁹ Meine Seele sehnt sich nach dir in der Nacht, auch mein Geist ist voll Sehnsucht nach dir. Denn dein Gericht ist ein Licht für die Welt, die Bewohner der Erde lernen deine Gerechtigkeit kennen“ (Einheitsübersetzung). Dabei wird in Jes 26,10 klipp und klar gesagt, dass Gerechtigkeit nur dann eintreten wird, wenn die Menschen auf Gott hören.

Gleichheit aller Menschen

In Jes 56,6f.: steht: „⁶ Die Fremden, die sich dem Herrn angeschlossen haben, die ihm dienen und seinen Namen lieben, um seine Knechte zu sein, alle, die den Sabbat halten und ihn nicht entweihen, die an meinem Bund festhalten, ⁷ sie bringe ich zu meinem heiligen Berg und erfülle sie in meinem Bethaus mit Freude. Ihre Brandopfer und Schlachtopfer finden Gefallen auf meinem Altar, denn mein Haus wird ein Haus des Gebets für alle Völker genannt“ (Einheitsübersetzung).

In Jeremia 9,23ff. werden einerseits die Beschnittenen – also die Juden – zur Rechenschaft gezogen, aber gleichzeitig können und sollen alle Gott erkennen: „²³ Nein, wer sich rühmen will, rühme sich dessen, daß er Einsicht hat und mich erkennt, daß er weiß: Ich, der Herr, bin es, der auf der Erde Gnade, Recht und Gerechtigkeit schafft. Denn an solchen Menschen habe ich Gefallen – Spruch des Herrn. ²⁴ Fürwahr, es werden Tage kommen – Spruch des Herrn –, da ziehe ich alle Beschnittenen zur Rechenschaft: ²⁵ Ägypten, Juda, Edom, Ammon, Moab und alle mit gestutztem Haar, die in der Wüste wohnen; denn alle Völker gelten mir als unbe-

schnitten – auch das ganze Haus Israel hat ein beschnittenes Herz“. Enigmatisch, also rätselhaft und schwer verständlich, ist dabei der zweite Teil von Vers 25: Was ist mit dem „unbeschnittenen Herz des Hauses Israel“ gemeint – wird hier auf eine Gemeinsamkeit aller Menschen hingewiesen, oder ist es eine Kritik an Israel, weil es gegen die Vereinbarung des Bundes mit Jakob (Gen 17,11) verstossen hat?

Solidarität und Gerechtigkeit gegen Benachteiligte

Obwohl immer wieder zum Schutz der Schwachen aufgerufen wird, kommt es im Auftrag des Herrn auch zu unfassbar brutalen Urteilen gegen Unschuldige. So lässt Gott das aus der Verbindung Davids mit Batseba entstandene Kind schwer krank werden und schliesslich sterben (2 Sam 12,15bff.). Daran ändert auch nichts, dass David später nochmals mit Batseba schläft, sie schwanger wird und einen weiteren Sohn, Salomo, bekommt (vgl. 2 Sam 12,24f.). Die Frage bleibt bestehen, warum das erste Kind – und auch seine Mutter – für das Fehlverhalten Davids büßen müssen, ohne daran schuld zu sein.

In Sacharia 7,9ff. steht: „⁹ So spricht der Herr der Heere: Haltet gerechtes Gericht, jeder zeige seinem Bruder gegenüber Güte und Erbarmen; ¹⁰ unterdrückt nicht die Witwen und Waisen, die Fremden und Armen, und plant in eurem Herzen nichts Böses gegeneinander! ¹¹ Doch sie weigerten sich hinzuhören, sie zeigten sich störrisch und verstopften ihre Ohren, um nicht zu hören.“

Kessler (2017b:365) hat die Tatsache betont, „dass Jesaja – ob das der Prophet selbst ist oder Spätere sind, die in seinem Namensprechen, kann dabei offen bleiben – sich in seiner Kritik nie auf Gesetzestexte beruft“. Wenn dafür auch äussere Gründe die Ursache sein können – etwa dass es zur Zeit der Verfassung der Jesaja-Texte noch keine schriftlichen Codizes gegeben hat – könnte doch auch ein Grund sein, dass der Prophet nicht unbedingt formelle Gesetzesverstösse anklagt, sondern die gesellschaftlichen Folgen dieser Praktiken: „Worauf es der prophetischen Kritik ankommt, ist nicht die Frage von Legalität oder deren Überschreitung, sondern die der sozialen Folgen. Ob legal oder nicht, sie sind vor dem Kriterium von Recht und Gerechtigkeit nicht zu verantworten. Die Anklage Jesajas entspringt nicht aus der Anwendung gesetzlicher Nor-

men, sondern aus der Situation, die der Prophet wahrnimmt und auf die er empathisch reagiert“ (Kessler 2017b:365). Entsprechend wird etwa in Jes 5,7 nicht mit einzelnen Rechtssätzen, sondern „unter Berufung auf ‚Recht und Gerechtigkeit‘ argumentiert“ (Kessler 2017b:365).

Entsprechend fordert Jesaja 58,6b: „Löst die Fesseln eurer Brüder, nehmt das drückende Joch von ihrem Hals, macht jeder Unterdrückung ein Ende!“

Kessler (2017b:377) fasst mit Blick auf Jesaja zusammen: „Das moralische Verhalten führt das Heil nicht herbei, aber ohne moralisches Verhalten kann das Heil auch nicht kommen.“

Im Gegensatz zu früheren prophetischen Mahnrufen warnt Ezechiel nicht vor einer kommenden Katastrophe in der Zukunft, sondern kritisiert strukturelle Fragen und besonders die Verantwortung der Herrschenden für aktuelle Zustände (vgl. Kessler 2017b:397). Die Züge grosser Gewalttätigkeit sollten dabei – nach Meinung von Kessler – nicht für die Bestärkung patriarchaler Ethik missbraucht werden, sondern als Aufruforderung für alle, ethisch verantwortlich zu leben, verstanden werden, wobei „erneut das Kriterium von Recht und Gerechtigkeit der Massstab für das Leben der Gerechten sein“ sollte (Kessler 2017b:397). Fragen der Gerechtigkeit und des Rechts stehen dabei im Zentrum. Laut Kessler (2017b:398) ist die Tatsache, dass Ezechiel die Könige Israels als „Fürsten“ bezeichnet (z. B. Ez 12,10; 19,1; 21,17), typisch für Ezechiel. Dies zeige, dass es um einen zusammenfassenden Rückblick gehe, wobei den Königen vorgeworfen wird, Blut vergossen zu haben und gewalttätig zu herrschen. Amos wendet sich nicht nur gegen soziale Ungerechtigkeit, er weitet auch die Forderung nach moralischem Verhalten auf die anderen Völker aus (vgl. Amos 9 sowie Kessler 2017b:415).

Gleichzeitig wird Gott als der Allgütige beschrieben, an den sich alle in ihrer Not wenden können: „⁶ Wendet euch an den Herrn, denn er will sich euch zuwenden! Bringt eure Not zu ihm, denn er will euch hören! ⁷ Wer sich gegen den Herrn aufgelehnt hat, wer seine eigenen Wege gegangen, seinen eigenen Plänen gefolgt ist, der soll umkehren und zum Herrn kommen. Der Herr wird ihn wieder annehmen, denn er ist voll Güte und Erbarmen“ (Jesaja 55,6f.).

Irsigler (2015:93) hat vorgeschlagen, Amos und Hosea in einer Zusammenschau zu lesen, auch wenn Amos aus dem Südrreich stammte und Hosea ein geborener Nordreich-Prophet war. Beiden sei es um die Abkehr

des Gottesvolks von der Verehrung eines „baalisierten JHWH-Kults hin zur bedingungslosen Hinkehr JHWHS zu seinem Volk“ (Irsigler 2015:95). Die sozialpolitisch unterschiedliche Ausrichtung und die verschiedene soziale Herkunft von Amos und Hosea sind oft diskutiert worden (vgl. z. B. Mulack 2016:65f.), aber beiden gemeinsam ist trotz aller Unterschiede die Warnung und Mahnung und der Ruf zur Entscheidung für JHWH.

Innenpolitische Konflikte

Interessant ist, wie die Hebräer mit inneren Konflikten umgehen. In Josua 22,9ff. führt die Errichtung eines eigenen Altars durch die auf der Ostjordanseite angesiedelten Stämme Ruben, Gad und Ost-Menasse zu einem Konflikt mit den übrigen Stämmen, die sich sogar für einen Kriegszug gegen diese Stämme vorbereiten. Sie werfen ihnen vor, mit der Errichtung eines Altars von JHWH abgefallen zu sein und die Treue zum Herrn gebrochen zu haben. Die Oststämme verteidigen sich damit, dass sie auf dem Alter keine Opfer darbringen, sondern nur das Gedanken des Herrn verehren wollen. Daraufhin akzeptieren der vermittelnde Priester Pinhas und die 10 Gemeindevertreter die Entschuldigung und der Friede wird wiederhergestellt (vgl. Josua 22,34).

Eine ähnliche, verhandlungsorientierte Strategie verfolgt die weise Frau in 2 Sam 20,15ff. Als Joab, der General König Davids, gegen die Stadt Abel-Beth-Maacha zieht, in die sich der Aufrührer Scheba geflüchtet hat, und sie belagert, stellt ihn eine weise Frau zur Rede: „¹⁵ Als aber die Leute Joabs angekommen waren, schlossen sie ihn in Abel-Beth-Maacha ein; sie schütteten einen Damm gegen die Stadt auf, der bis an die Mauer heranreichte, und alle Leute, die bei Joab geblieben waren, bemühten sich, die Mauer zu zerstören und zum Einsturz zu bringen. ¹⁶ Da rief eine kluge Frau aus der Stadt: Hört her! Hört her! Sagt Joab: Komm hierher, ich will mit dir reden. ¹⁷ Er trat zu ihr heran. Die Frau fragte: Bist du Joab? Er antwortete: Ja, ich bin es. Da sagte sie zu ihm: Hör auf die Worte deiner Magd! Er antwortete: Ich höre. ¹⁸ Sie sagte: Früher pflegte man zu sagen: Man frage doch in Abel an, dann kann man die Sache zu einem (guten) Ende führen. ¹⁹ Wir sind die friedlichsten, treuesten Menschen in Israel. Du aber bist darauf aus, eine Stadt, die für Israel (wie) eine Mutter ist, zu vernichten. Warum zerstörst du das Erbe des Herrn? ²⁰ Joab antwor-

tete: Das liegt mir ganz und gar fern: Ich will die Stadt nicht vernichten und zerstören.²¹ So ist es nicht. Vielmehr hat ein Mann aus dem Gebirge Efraim namens Scheba, ein Sohn Bichris, seine Hand gegen den König, gegen David, erhoben. Ihn allein gebt heraus! Dann werde ich von der Stadt abziehen. Die Frau sagte zu Joab: Gib acht, sein Kopf wird dir über die Mauer zugeworfen werden.²² Dann redete die kluge Frau mit allen Leuten (in der Stadt), und sie schlügen Scheba, dem Sohn Bichris, den Kopf ab und warfen ihn Joab zu. Da ließ Joab das Widderhorn blasen, und alle zogen von der Stadt ab und gingen wieder zu ihren Zelten; Joab aber kehrte nach Jerusalem zum König zurück“ (Einheitsübersetzung).

Andreas Kunz-Lübecke (2006:269) kommentiert diese Begebenheit wie folgt: „Auf der einen Seite steht die Frau, Frau Weisheit, die Stadt, die Verhandlungsoption und die Strategie zur Gewalteindämmung. Auf der anderen Seite steht der Mann, der General auf seiner Belagerungsrampe, der Hardliner, der nicht lange fackelt und verhandelt. Der Erzähler hält mit seiner Meinung nicht hinter dem Berg zurück, welcher Option er den Vorzug gibt: Beschämt muss der General die Kriegsmaschine stoppen. Frau Weisheit bringt auch ihre Stadt zur Vernunft“. Der Aufrührer erhält seine Strafe, der Krieg wird vermieden und der General zieht mit seinen Truppen ab.

Dabei bleibt die innerhebräische Bürgerkriegsgefahr auch unter König David bestehen. Nach Meinung von Campbell (2005:9) liegt die – innenpolitische – Bedeutung Davids darin, dass unter seiner Königsherrschaft die Monarchie als Institution begründet und gefestigt wurde, so wie das unter Saul niemals geschehen war. Allerdings blieb Davids Königreich innenpolitisch sehr zerbrechlich (vgl. Campbell 2005:168). Kipfer (2015:82) meint, dass im Falle Davids in 1 Sam 30 nicht die äussere Gefahr der Amalekiter das eigentlich Bedrohliche war, sondern das eigene Kriegsvolk. Und die Rebellion der eigenen Truppen stellte – so Kipfer 2015:86 – „nicht weniger als die komplette Zukunft Davids in Frage“. Dasselbe zeigte sich im Bürgerkrieg Davids gegen seinen Sohn Abscholom (2 Sam 15,1ff.) und der Rebellion Schebas gegen David (2 Sam 20,1ff.). Dies gilt umso mehr, wenn es stimmt – wie Campbell (2005:169) meint –, dass die Anhängerschaft Schebas nicht besonders gross war.

Sarah Kipfer (2015:133) hat darauf hingewiesen, dass die Thronfolgeerzählungen (2 Sam 10–20; 1 Kön 1–2) im Grunde innenpolitische Krisen waren, die einen grossen Teil der David-Erzählung umfassen. Mehrere

Könige sowohl des Nord- als auch des Südrreichs kamen bei Aufständen ums Leben, so kamen von 19 namentlich erwähnten Königen im Nordreich gemäss biblischer Darstellung 7 durch Aufstände zu Tode, im Südrreich erlitten von 20 Königen immerhin 4 dieses Schicksal (vgl. Kipfer 2015:133f.). Kipfer zählt als Rebellen gegen die davidische Dynastie folgende Akteure auf: Absalom, Scheba, evtl. Adonija, Jerobeam, Atalja, Joaschs Knechte, Amazjas Feinde sowie Amons Knechte. Doch es ist sehr fraglich, ob man aus all dem schliessen kann – wie Kipfer (2015:224) das tut –, dass David sowohl aussenpolitisch als auch innenpolitisch versagt habe. Aus der Fragilität eines Staates oder eines Herrschaftssystems kann man nicht gleich auf einen „failed state“ schliessen, entscheidend für die Beurteilung eines Herrschaftssystems ist ebenso sehr, welche gesellschaftlichen, staatlichen und politischen Strukturen überdauert haben, und wie eine Regierungsperiode das Denken der nachfolgenden Generationen mitgeprägt hat. Anders gesagt: Führt der im Laufe der Zeit entstandene politische Mythos zu einer starken kollektiven Identität – was im Falle von König David in Bezug auf das jüdische Selbstverständnis eindeutig der Fall war – und erhielten die damals entstandenen politischen oder staatlichen Strukturen später Referenzcharakter, etwa in Form eines sozio-kulturellen Codes? Auch das scheint im Falle Israels bis heute eindeutig der Fall zu sein – etwa im Form von Bewegungen wie „Eretz Israel“ oder auch der Siedlerbewegung der letzten 20 Jahre, welche die Vision eines Reichs „vom Mittelmeer bis an den Eufrat“ wieder aufleben lassen. Ob das zum Vorteil aller der Fall war, muss dahingestellt bleiben – aber das Phänomen bleibt ein Faktum.

Doch zurück zu den Schriften der Hebräischen Bibel. Als Stereotyp erscheint immer wieder die Begründung, dass innere und äussere Gegner der legitimen Könige dann stark wurden, wenn der König oder das Volk sich von JHWH abwandten.

In der Salomorede (vgl. 1 Könige 8,46ff.) wird erneut das Bild aufgenommen, dass Israel immer dann den Feinden preisgegeben wird, wenn das Volk Israel – oder sein Regent – dem Herrn untreu geworden ist, also andere Götter verehrt oder seine Gebote nicht eingehalten hat. Das Motiv erscheint wiederum in 1 Kön 11,14ff., als der Herr Salomo einen Gegner entstehen lässt, nämlich den Edomiter Hadad, weil Salomo dem Gott der Hebräer untreu geworden ist. Und in 1 Kön 11,23ff. wiederholt sich das in Form eines weiteren Gegners Salomos, Reson, dem Sohn Eljadas.

Gleichzeitig sagt der Herr, dass er aus Strafe gegen Salomo Jerobeam zum Herrscher der zehn Stämme machen wird – und nur David zulieb lässt er Salomo die Herrschaft über einen einzigen Stamm (vgl. 1 Kön 11,33ff.).

Es ist nicht ganz klar, ob man den Streit zwischen dem Nordreich unter Jerobeam und dem Südrreich Juda unter Rehabeam als innenpolitischen, also internen Konflikt ansehen muss oder als aussenpolitische Konfrontation zweier unabhängiger Staaten. Es gibt zweifellos Argumente für beide Positionen. Interessant ist aber, dass Gott Rehabeam die Eroberung des Nordreichs untersagt (1 Kön 12,22 und 2 Chronik 11,2ff.), und zwar mit dem Argument: „Kämpft nicht gegen die Israeliten! Sie sind eure Brüder. Kehrt nach Hause zurück! Ich selbst habe alles so gefügt“ (1 Kön 12,24). Dabei nützt Jerobeam im Norden religiöse Vorstellungen und Symbole, um sich von Juda abzugrenzen, und um das Volk daran zu hindern, weiterhin im Tempel von Jerusalem zu opfern und sich möglicherweise der Herrschaft Rehabeams anzunähern: „⁸ So ging er mit sich zu Rate, ließ zwei goldene Kälber anfertigen und sagte zum Volk: Ihr seid schon zuviel nach Jerusalem hinaufgezogen. Hier ist dein Gott, Israel, der dich aus Ägypten heraufgeführt hat. ²⁹ Er stellte das eine Kalb in Bet-El auf, das andere brachte er nach Dan. ³⁰ Dies wurde Anlaß zur Sünde. Das Volk zog sogar bis nach Dan, vor das eine Kalb. ³¹ Auch errichtete er Kulthöhen und setzte Priester ein, die aus allen Teilen des Volkes stammten und nicht zu den Söhnen Levis gehörten (1 Kön 12,28ff.; Einheitsübersetzung).

Immer wieder wird im Konflikt zwischen Nord- und Südrreich auf eine Verhandlungslösung hingewirkt, etwa als das Heer Israels, also des Nordreichs, die Gefangenen aus Juda nach Samaria zurückbrachte, und diese auf den Aufruf des Propheten Oded hin frei gelassen werden, weil sie Brüder sind (vgl. 2 Chronik 28,9ff.). Sie verzichten sogar auf die Beute und lassen die Judäer heimkehren.

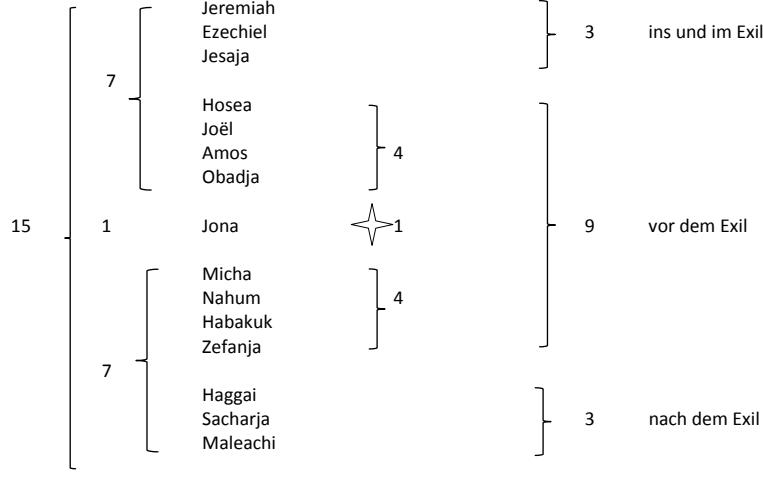
Allerdings kommt es auch zu Allianzen Judas gegen Israel, etwa als im Krieg König Asas von Juda gegen König Bascha von Israel ersterer eine Allianz mit Ben-Hadad von Damaskus gegen Israel schließt, wonach dieser mehrere Städte und Gebiete im Nordreich verwüstet (vgl. 1 Könige 15,18ff. sowie 2 Chronik 16,4), so dass König Bascha den Bau der Festung Rama einstellen musst. Im Weiteren kommt es im Nordreich zu einer Reihe von Verschwörungen und Bürgerkriegen, so in 1 Könige 15,27f. von Bascha gegen Nadab, in 1 Könige 16,9 von Simri gegen Ela, den Sohn Baschas, der zu einer siebentägigen Herrschaft Simris führt,

danach in 1 Könige 16,16ff. zu einem Volksaufstand unter Omri gegen Simri in Tirza, des mit dessen Tod endet.

In 2 Könige 11,17ff. lässt der Priester Jojada – der zuvor durch den Putsch gegen Atalja zugunsten von Joasch, Ahasjas Sohn, die reguläre dävidische Thronfolge wiedererrichtet hatte – Joasch einen erneuerten Bund mit dem Herrn schliessen, aber auch einen neuen Bund zwischen König und Volk (vgl. 2 Könige 11,17). In der Folge werden auf der einen Seite der Baal-Tempel zerstört und auf der anderen Seite (vgl. 2 Kön 12,5ff.) der JHWH-Tempel ausgebessert. Auch später – so unter dem Sohn des von der Schrift als gottlosen König apostrophierten Manasse in Juda, Amon (vgl. 2 Könige 21,21,23ff.) – kam es zu Verschwörungen.

Fremdherrschaft, Fremde und andere Völker

Koorevaar (2018:141) hat vorgeschlagen, die fünfzehn Prophetenbücher sozusagen im Rahmen einer historisch eingebetteten Gesamtstruktur zu sehen, in deren Zentrum das Buch Jona steht:



Koorevaar (2018:142) vertrat die Meinung, dass sozusagen der Angelpunkt dieser Struktur die Bedrohung und der Verlust sowie die Wieder-

gewinnung der Souveränität Israels sei. Im Zentrum – nämlich im Buch Jona – steht der grosse Gegner Israels, Ninive, und die ganze Macht Assurs. Dabei spiegeln die Prophetenbücher den Aufstieg, die Macht und den Niedergang dieser politischen Grossmacht. Im Mittelpunkt steht die einfache Botschaft des Buchs Jona, dass niemand sich dem Auftrag und dem Willen Gottes entziehen kann, und dass Gott jede Situation zum Besseren wenden kann. So faszinierend diese Sicht erscheinen mag, es stellt sich schon die Frage, ob dabei nicht eine historisch gewachsene Textanordnung – also die drei „grossen“ und zwölf „kleinen“ Propheten – überinterpretiert wird.

Wenn man Jüngling (2012:532) glauben darf, entwickelt sich im Jesajabuch das Begriffspaar Recht und Gerechtigkeit ab Jes 60,1, also im Tri-tojesaja, sukzessive zur Thematik Gerechtigkeit und Rettung, Gleichzeitig erscheint Gott als Vater und Mutter gegenüber seinen Kindern, dem Volk Israel und im weiteren Sinn aller Menschen (vgl. z. B. Jes 62,8 und 64,7, 66,11). Das Verhältnis von Vater/Mutter-Gott und Kindern erscheint dabei in der Zionsvision nicht nur als eine Art „göttlicher Haushalt“ sondern auch als Vision göttlicher Friedensherrschaft, die durchaus auch politisch zu verstehen ist.

Jüngling hat für Jesaja 56–66 folgenden schematischen Aufbau skizziert:

- I. Gerechtigkeit – Recht; Rettung – Gerechtigkeit: 56,1–63,6
 - 1. Recht und Gerechtigkeit: 56,1–59,15a
 - Rache als Gerechtigkeit und Rettung: 59,15b–18(19–21)
 - 2. Gerechtigkeit und Rettung: 60,1–62,12
 - Rache als Gerechtigkeit und Rettung: 63,1–6
- II. Gott ist seinem Volk Vater und Mutter: 63,7–66,24
 - 1. Menschenrede: Gott unser Vater: 63,7–64,11
 - Gottes Volk: 63,8 und 64,8
 - 2. Gottesrede: Gott wie eine Mutter: 65,1–66,24
 - Der Gottesdienst des Gottesvolkes und der Völker

Man könnte diese Vision auch als Schlusspunkt einer langen, über die Zeit hinweg gedachte Entwicklung des Volkes Israel – und im weiteren Sinne auch der Menschheit – sehen. Ausgehend von gewaltsamen und kriegerischen Konflikten wird dabei sukzessive eine Vision einer Friedensgesellschaft aufgebaut. Eine solche Deutung liegt auch deshalb nahe, weil

man die in Qumran gefundene vollständige grosse Jesajarolle als sowohl ältester als auch bedeutendster Jesajatext auf die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts vor Christus datieren kann³⁶ (vgl. Jüngling 2012:535).

Neben bewaffneten Konflikten bei der Landnahme im Innern und mit äusseren Feinden gibt es in einer Reihe von Tanach-Texten auch politische und diplomatische Versuche, Kriege oder Unterwerfung zu vermeiden. Einige Jahre, nachdem sich König Hoschea von Israel dem Heer des assyrischen Königs Salmanassars unterwerfen und ihm Tribut zahlen muss (vgl. 2 Könige 17,3ff.), versucht Hoschea sich von der assyrischen Oberherrschaft zu befreien und ein Bündnis mit dem ägyptischen König gegen die Assyrer einzugehen. Doch dieser Versuch misslingt und die Bevölkerung des Nordreichs wird nach Osten umgesiedelt (vgl. 2 Könige 17,6 sowie 2 Kön 18,11). Die Schrift deutet den Untergang des Nordreichs als Strafe für die Verehrung fremder Götter durch die Israeliten (vgl. 2 Könige 17,7ff.) und für andere schwere Verbrechen, wie etwa der Opferung von Kindern, Wahrsagerei und das Aufstellen von Götzenbildern. Auch in Juda halten sich gemäss 2 Kön 17,19 die Leute nicht an die Gebote des Herrn, weshalb alle Israeliten verstossen werden.

Dabei gibt der Text einen Hinweis auf den Redaktionszeitpunkt: „Die Leute von Israel wurden aus dem Land weggeführt nach Assyrien. Dort sind sie heute noch“ (2 Kön 17,23b). Das bedeutet entweder, dass der Text im Exil verfasst wurde oder später – weil ja längst nicht alle Israeliten aus dem babylonischen Exil nach Palästina zurückkehrten.

Anschliessend wird von der Ansiedlung assyrischer Einwanderer in Samaria berichtet, wobei die Siedler das Land und die Dörfer und Städte in Besitz nahmen (vgl. 2 Kön 17,24ff.).

Vor diesem Hintergrund ist auch das Endogamiegebot zu sehen. In diesem Zusammenhang ist der Hinweis von Jost (2006:127) interessant, dass Exogamie nicht zum Frieden mit den Feinden geführt habe, sondern zu verstärkter Konfrontation. Dazu passt auch die Stelle in 2 Chronik 8,11ff., wo Salomo seiner ägyptischen Frau und Tochter des Pha-

36 Allerdings geht die Forschung auch davon aus, dass der grösste Teil des „ersten Jesaja“ – nämlich Jes 1–11; 13–34; 36–39 auf fröhnachexilische Zeit zurückgeht; vgl. Jüngling 2012:539. Dabei sei in den Jahren nach 540 v. u. Z. der Komplex Jes 40–55 entstanden, und später Jes 60–62: „Erst in den Jahren nach dem Tod Alexanders d. Grossen (323) sind die Textmassen Kap. 1–39 und 40–55.60–62 zum Buch „Grossjesaja“ vereinigt worden“ (Jüngling 2012:539).

rao ausserhalb der „Davidstadt“³⁷, also wahrscheinlich in Distanz zum Tempelberg, einen Palast baut, mit folgender Begründung: „Meine Frau soll nicht im Haus König Davids wohnen. In seiner Nähe hat einmal die Bundeslade des Herrn gestanden, dadurch ist die ganze Umgebung heilig geworden“. Mit anderen Worten: Die exogame Ehe wird als Widerspruch gegen die sakrale Bundeslade und damit implizit als Verstoss gegen das göttliche Endogamiegebot gedeutet – und interessanterweise von Salomo selbst. Dazu passt Maleachi 2,11, der die Heirat von Frauen, die andere Götter verehren, als Treuebruch gegen Gott darstellt und als Ursache für die Unreinheit des Volkes.

Man könnte somit argumentieren, dass die Gefahr, den wahren Gottesglauben und letztlich auch die israelitische Identität zu verlieren bei Heiraten mit ausserhebräischen Partnern oder Partnerinnen als deutlich grösser eingeschätzt wurde als die – möglicherweise – entstehende Friedensdividende durch Bindungen und Friedensabkommen. Allerdings im Gegensatz dazu skizziert Jesaja ein Gegeneinander von Völkern und Nationen, „die ihre Gegensätze allein durch Gewalttaten und Kriegsführung [aus]gleichen können“ (Steingrímsson 2008:25). Und in Jesaja 40,17 wird ausdrücklich gesagt: „Alle Völker sind vor ihm [= dem Herrn] ein nichts, mit all ihrer Macht zählen sie für ihn nicht“. Auch in der Berufungserzählung von Ezechiel sagt JHWH zu ihm: „Auch zu den anderen Völkern sende ich dich“ (Ez 3,3c)“.

Innenpolitisch, also in Israel selbst, äussern die Fremden in Jes 56,3 ihre Angst, aus der Gemeinschaft Israels ausgestossen zu werden. Park (2003:113) schreibt dazu: Die Sorge, aus der Gemeinschaft JHWHS ausgeschlossen zu werden, entstehe deshalb, weil die Fremden „um den Erwaltungsglauben seines Volkes Israel sowie um die damit verbundene Tradition wissen. Jedoch ergeht entgegen ihrer Sorge die Zusage Jhwhs an sie im Zusammenhang seiner Erwählung des Volkes Israel. Dabei wird die Gerechtigkeit als heilsbringend für die Völker betont“. Jesaja 56,6f. hält

37 In den „Sacherklärungen“ der Bibelübersetzung der Deutschen Bibelgesellschaft wird die Bezeichnung „Davidstadt“ und „Zion“ wie folgt erklärt: „Ursprünglicher Name der von David eroberten Jebusiterfestung, der dann sogenannten ‚Davidstadt‘. Später geht der Name auf den Tempelberg über und wird schliesslich zur Bezeichnung für ganz Jerusalem und seine Bewohner“ (Die Bibel in heutigem Deutsch 1982:410). In der Parallelstelle 1 Könige 3,1 wird die Residenz seiner ägyptischen Frau in der Davidstadt als Provisorium bis zur Errichtung des königlichen Palasts dargestellt.

fest: „Und wenn ein Ausländer sich meinem Volk anschliesst, wenn er mich liebt und mir gehorcht, den Sabbat nicht entweicht und das Gesetz des Bundes befolgt, den ich mit Israel geschlossen habe, dann darf er in mein Heiligtum auf dem Zionsberg kommen und die Festfreude meines Volkes teilen.“

Auch das Jeremiabuch ist vor dem Hintergrund grösserer transnationaler Auseinandersetzungen zwischen Assyrern und Ägyptern zu sehen, die Palästina stark tangierten und auch dessen Innenpolitik massiv beeinflussten.

Zur Bedeutung des Jeremia-Buchs in seiner Entstehungszeit schreibt Bauer (2011:99): „Die Redaktion des Jeremiabuches datiert seine Verkündigung auf die letzten 40 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier (627–587/586 v. Chr.). Genannt werden die wichtigsten Könige Judas, die in dieser Zeit regiert haben: Joschija und seine beiden Söhne Jojakim und Zidkija. Und nicht umsonst nimmt diese Datierung der Jeremiabotschaft einen so grossen Raum ein. Es war eben nicht irgend eine Zeit, sondern eine besonders geschichtsträchtige. ... Genauso wie es heute Menschen gibt, die der Meinung sind, dass die Erfahrungen des nationalsozialistischen Terrors in Europa nicht vergessen werden dürfen, weil sich daraus für die Zukunft lernen liesse, haben Menschen nach Jeremia und dem Untergang des Königreichs Juda versucht, ihre Erinnerungen für die Zukunft zu bewahren. Dies ist eine wichtige Voraussetzung für das Verständnis des Jeremiabuches: Es ist eben nicht nur historische Erinnerung, sondern es ist von Anfang an für ‚heute‘ geschrieben, für die Nachgeborenen, und deshalb jahrhundertelang auch immer wieder aktualisiert worden“. So sei Jeremia wohl um 650 vor unserer Zeitrechnung geboren worden, wobei er die Kultreform unter König Joschija (639–609 v. u. Z.) erlebte, obwohl deren Umfang heute schwer zu beurteilen ist. Jeremia erlebte den Untergang des neuassyrischen Reiches und erlebte die Eroberung Jerusalems durch die Babylonier mit, aber auch die Verschleppung der staatstragenden Bevölkerungsschicht nach Babylonien. Dabei vertritt Jeremia die klare politische Linie, „sich nämlich „den Babylonien zu unterwerfen, um nicht endgültig unterzugehen“ (Bauer 2011:102; vgl. auch Jer 27,12.14).

In Jeremia 42,10ff. entwickelt der Herr eine eigentliche Friedensvision. Er empfiehlt den Judäern, anstelle einer Flucht nach Ägypten, wo sie Krieg und Hunger einholen würden, zu Hause zu bleiben und ihr Land

zu bebauen: „⁹ und [Jeremia] sagte zu ihnen: So spricht der Herr, der Gott Israels, zu dem ihr mich gesandt habt, um ihm eure Bitte vorzutragen: ¹⁰ Wenn ihr in diesem Land wohnen bleibt, so werde ich euch aufbauen und nicht niederreißen, euch einpflanzen und nicht ausreißen; ja, ich bereue das Unheil, das ich euch angetan habe. ¹¹ Fürchtet euch nicht vor dem König von Babel, vor dem ihr Angst habt. Fürchtet euch nicht vor ihm – Spruch des Herrn –; denn ich bin mit euch, um euch zu retten und seiner Hand zu entreißen. ¹² Ich bewirke Erbarmen für euch; er wird sich euer erbarmen und euch in eure Heimat zurückkehren lassen. ¹³ Wenn ihr aber sagt: Wir bleiben nicht in diesem Land!, und auf die Stimme des Herrn, eures Gottes, nicht hört, ¹⁴ sondern sagt: Nein, nach Ägypten wollen wir ziehen, wo wir weder Krieg sehen noch Trompetenschall hören, noch nach Brot hungern werden, und dort wollen wir bleiben!“ Doch die Judäer hören nicht auf Jeremia (vgl. Jer 43,3).

Im Gegensatz zu anderen Propheten versuchte Jeremia König Zidjika immer wieder von der Chancenlosigkeit eines Aufstandes gegen Babylon zu überzeugen – aber ohne Erfolg (vgl. Bauer 2011:102f.). Der Aufstand gegen die Babylonier misslingt, eine Festung nach der anderen fällt. Als ein ägyptisches Entsatzheer auftaucht, entsteht kurzfristig neue Hoffnung (Jer 37,5) – und Jeremias geplante Flucht wird durch dessen Verhaftung verhindert (Jer 38,4ff.). Doch nachdem die Babylonier die Ägypter besiegen, wird die Belagerung Jerusalems wieder aufgenommen und die Stadt schliesslich eingenommen. Jeremia wird von den Babylonieren befreit (Jer 39,13f.), während führende Leute in Jerusalem hingerichtet werden, Zidkija auf der Flucht gefasst, geblendet und mit weiteren Deportierten nach Babel verschleppt wird. Als aus Angst vor einer dritten Deportation viele im Land verbliebene Israeliten nach Ägypten fliehen, nehmen sie Jeremia gegen seinen Willen dorthin mit (vgl. Bauer 2011:104).

Man könnte Jeremia auch als Absage an das Grossmachtsdenken lesen (vgl. z. B. Jeremia 51) – und als Vision für einen kommenden Völkerfrieden. In diesem Zusammenhang ist auch das Buch Ezechiel zu sehen.

Ganz anders als Jeremia war Ezechiel zusammen mit König Joachin ins Exil verschleppt worden, wo er von Gott als Prophet berufen wurde (vgl. Ez 1,1ff.). Er wirkte 20 Jahre als Prophet. In diesem Zeitraum fand die zweite Eroberung und die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier 587/586 statt (vgl. Bauer 2011:117). Auch Ezechiel warnte vor einem Aufstand gegen Babylon – und er entwickelte wie andere Theologen im

Exil die Idee, dass der Untergang des Königtums und die Zerstörung des Tempels als Strafe Gottes für die Verehrung anderer Götter zu verstehen sei (vgl. Ez 8,4ff.).

Der Inhalt des Buchs Ezechiel kann in drei Teile unterteilt werden: Kapitel 1–24 enthalten Visionen und Darstellungen des Gerichts gegen Israel und den Aufruf, sich von Sünde und unrechtem Verhalten abzuwenden. Kapitel 25–32 beschreiben Visionen und Prophezeiungen gegen die anderen Völker und insbesondere gegen die Feinde Israels. Und Kapitel 33–48 stellen Visionen der Rettung dar und enthalten Texte des Trosts und der Hoffnung für die Wiederherstellung Israel (vgl. De Jonge und Tromp 2007:iv). Obwohl frühere Exegeten zwischen Original-Ezechiel-Material und späteren Ergänzungen unterschieden haben, betont die heutige Exegese die Kohärenz in Struktur, Komposition und Stil, weshalb es schwierig erscheint, zwischen unterschiedlichen Schichten oder Autoren zu unterscheiden (vgl. De Jonge und Tromp 2007:iv). Nach Meinung von Matthijs J. De Jong (2007:2) beinhaltet das Buch Ezechiel den Versuch, die Zerstörung des „Alten Israel“ und den Aufbau des nachexilischen „Neuen Israel“ als Ergebnis von JHWHS Initiative und Plan zu sehen. Dabei erscheint die exilische Gemeinde als Ergebnis und Folge der Rebellion gegen JHWH, wobei nicht nur „Jerusalem“ – als *pars pro toto* für das Volk Israel – bestraft wird, sondern auch seine Feinde.

Premstaller (2005:261) hat die These vertreten, dass den Völkersprüchen im Ezechielbuch „die Überzeugung zu Grunde [liegt], dass JHWH nicht nur über sein eigenes Volk herrscht, sondern in seiner Allmacht auch die anderen Völker kontrolliert“. Wenn dem so ist, muss aber darauf hingewiesen werden, dass die anderen Völker jeweils aufgrund ihres Verhaltens gegenüber Israel beurteilt (und verurteilt) werden, und zwar sowohl die unmittelbaren Nachbarn Israels – also Ammon, Moab, Edom, die Phöbister, die mittelgrossen bis grossen und weiter entfernten Gebiete Tyrus, Sidon, Ägypten und – wie Premstaller (2005:261) meint – auch bereits untergegangene oder entfernte Nationen wie Assur, Elam, Meschesch und Tubal. Damit entsteht eine Art israelzentrierte Vision der Völkergemeinschaft, in deren Mitte Israel als Volk Gottes mit besonderer Nähe zu Gott steht, und um Israel herum die übrigen Völker. Anders gesagt: die uneingeschränkte Souveränität JHWHS erstreckt sich über Israel und über alle Völker sowie über die gesamte Geschichte (vgl. Premstaller 2005:266). Dazu passt, dass laut Joël 4,2f. Gott alle Völker zusammen-

rufen wird und sie danach richten wird, ob sie sich gegenüber dem Volk Israel freundlich oder feindlich verhalten haben.

Doch kann man somit das hereinbrechende ewige Reich (vgl. Daniel 2,44) so deuten, dass „Israel in der Endzeit zum Herrenvolk über alle anderen Völker“ (Koch 2005:218) werde, so wie das „um die Jahrhundertwende fast allgemein gedeutet worden“ ist (Koch 2005:218)? Koch (2005:219) meint jedoch, dass etwa Daniel 7,27: „Der höchste Gott wird die Herrschaft über die Völker der ganzen Erde seinem heiligen Volk übertragen. Dessen Reich soll alle anderen Reiche auflösen und ihre Macht und Grösse in sich vereinen. Gott aber behält die Herrschaft in alle Ewigkeit, alle Mächtigen der Erde werden ihm dienen und gehorchen müssen“ nicht nahe lege, Daniel 2,44 „zum Zielpunkt der Deutung zu erklären“. Vor allem aber widerspreche eine nationalistische Deutung der Grundintention des Danielbuchs. Das Problem scheint jedoch in den Begriffen „Reich“, „Herrschaft“ und „Volk“ zu liegen: Die Frage ist, ob diese drei Termini politisch, gesellschaftlich oder spirituell zu deuten sind. Gerade weil im Tanach das „Volk Israel“ so zentral mit dem Glauben an den einen Gott, JHWH, verbunden ist, der ja auch für Fremde gelten soll, spricht einiges dafür, dass „Volk Israel“ gerade *nicht nationalistisch* zu verstehen ist – sondern *religiös-spirituell*, was aber nicht heißen soll, dass das „Reich Gottes“ nicht auch tiefgehende und konkrete Auswirkungen auf Gesellschaft und Alltagsleben haben soll³⁸. Dazu kommt, dass das nationalstaatliche Konzept eh ein Konstrukt der Neuzeit und der Nach-Aufklärung ist, weshalb schon deshalb das Reich Gottes kaum nationalistisch konzipiert worden sein kann.

Durch die Errettung Israels (ab Ezechiel 37) und seine Wiederherstellung wird eine Art religiös-nationale Identität geschaffen, was durchaus auch als gesellschaftlich-politische Vision – aber nicht im nationalistischen Sinn – verstanden werden kann. Weil das Buch Ezechiel sich sowohl an Juda und Jerusalem, an die ausländischen Völker als auch an

38 Klaus Koch (2005:220) meint, dass sich hinter den Begriffen „Reich“ oder „Königsherrschaft Gottes“ in der neutestamentlichen Exegese „möglicherweise bestimmte dogmatische Interessen“ verbergen, wobei die „rein funktionelle Deutung der Königsherrschaft Gottes ... eine Kluft zwischen Jesus und der vorangegangenen Apokalyptik“ aufreisse. Dennoch – so Koch 2005:221 – „steht der Gedanke an ein abgegrenztes Gebiet nicht im Vordergrund, sondern stellt nur einen Aspekt übermächtiger Gottesherrschaft dar, wie sich leicht aus den Königsbekenntnissen des Danielbuchs ergeben wird.“

die exilische Community richtet, kann das Buch sowohl als geschichtskonstruktiv, aber auch als eschatologisch oder gar staatsbildend gelesen werden (vgl. De Jong 2007:2f.). Ob der Prophet Ezechiel als historische Figur oder als „literarisch-theologisches Konstrukt“ (De Jong 2007:14) verstanden werden muss, ist letztendlich unwichtig. Zentral war jedoch die politisch-konstruktive Rolle des Textes im Aufbau des nachexilischen Israels.

Rolf Rendtorff (2002:1) hat darauf hingewiesen, dass im Sirach-Buch (49,10) die „zwölf Propheten“ als ein Buch verstanden wird, die „Heilung für Jakobs Volk [brachten] und ... ihm durch zuverlässige Hoffnung [helfen]“ (Einheitsübersetzung). Zentrale Figur für das 12-Propheten-Buch ist der Tag JHWHS (*iom JHWH*). Dabei erscheint der Tag JHWHS als Schreckensvision (Joël 1,2ff., v. a. 1,15), wie bereits bei Jesaja 13,13ff. In Amos 5,18 ist es der Tag der Finsternis, und bei Obadja 15ff. ist es ein Tag des Gerichts, welcher in der Herrschaft Israels über die Edomiter enden wird. Zefanja (1,7,14) spricht von einem Gerichtstag über die Feinde Israels, einem Tag des Schreckens, der Not und des Sturms. Maleachi (3,2ff.) spricht von einem Tag des Herrn, der „wie das Feuer im Schmelzofen und wie die Lauge im Waschtröge“ die Nachkommen Levis reinigen wird, wonach die Opfer in Jerusalem, welche dem Herrn dargebracht werden, ihm wieder Freude machen werden wie einst (Maleachi 3,4). Die Frage stellt sich, was dieser „Tag des Herrn“ friedensethisch bedeutet.

Dearman (2010:117) hat auf die Bedeutung des hebräischen Begriffs *hišbatti* hingewiesen, der ungefähr soviel bedeutet wie „zu Ende bringen“ oder „ein Ende machen“. Der Begriff taucht immer wieder auf, wenn es darum geht, dem Leiden oder der Tätigkeit der Frevler ein Ende zu setzen (z. B. Jesaja 13,11; Jeremia 48,35; Ezechiel 7,24; 23,27 und 23,48). Unter diesem Aspekt erscheint die Vision des „Tags des Herrn“ sowohl als Schlusspunkt des Übels als auch als Beginn einer neuen Heilszeit.

In Nahum 1,13 verspricht der Herr: „Ich werde euch von der Fremdherrschaft befreien und die Last, unter der ihr stöhnt, von euch nehmen“. Ja, Zenger (2012c:671) nennt die anti-assyrische Vision im Buch Nahum 1,2–2,3 ein „Lehrstück zum Thema ‚Gott und die Weltmacht‘“.

Aussenpolitische Beziehungen und Abhängigkeiten waren wesentlich im Zusammenhang mit einer ganzen Reihe von Schriften der Hebräischen Bibel. Wenn es stimmt – wie Kalimi 2012:1 meint –, dass etwa die Bücher Haggai, Zacharia, Malachi, Chroniken und Esther in der per-

sischen Periode entstanden sind, ist kaum davon auszugehen, dass die damaligen imperialen und kolonialen Strukturen keinen Einfluss auf den Inhalt dieser Schriften hatten.

Micha (1,2ff.) wendet sich ausdrücklich an alle Menschen der Welt, allerdings in einem kritischen Sinn: „² Hört, alle ihr Völker, horch auf, Erde, und alles, was sie erfüllt: Gott, der Herr, tritt als Zeuge gegen euch auf, der Herr tritt heraus aus seinem heiligen Palast. ³ Seht, der Herr verläßt seinen erhabenen Ort, er steigt herab und schreitet dahin über die Höhen der Erde. ⁴ Die Berge zerschmelzen unter ihm wie Wachs in der Hitze des Feuers; die Talgründe werden aufgerissen, wie wenn Wasser den Abhang herabstürzt. ⁵ Das alles geschieht wegen Jakobs Vergehen und wegen der Sünde des Hauses Israel. Was ist Jakobs Vergehen? Ist es nicht Samaria? Und was ist die Sünde Judas? Ist es nicht Jerusalem? ⁶ Darum mache ich Samaria zu einem Trümmerfeld, zu einem Acker, auf dem man Reben pflanzt. Ich stürze seine Steine zu Tal und lege seine Grundmauern bloß. ⁷ Alle seine geschnitzten Bilder werden zerschlagen, alle seine Weihegaben im Feuer verbrannt, alle seine Götzen zerstöre ich. Denn mit Dirnenlohn wurden sie zusammengekauft, und zu Dirnenlohn werden sie wieder. ⁸ Klagen muß ich und jammern, barfuß und nackt gehe ich umher; ich erhebe ein Geheul wie die Schakale, ein Klagegeschrei wie die Strauße. ⁹ Denn unheilbar ist die Wunde meines Volkes; sie reicht bis nach Juda, bis zum Tor meines Volkes, bis hin nach Jerusalem“ (Einheitsübersetzung).

In Micha 6,8 wendet sich der Text direkt an „den Mensch“ (‘ādām): „⁸ Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir erwartet: Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott“ (Einheitsübersetzung). Kessler (2017b:426) vermerkt dazu: „Der voranstehende Text spricht eindeutig von Israel, dem Volk Jhwhs, und erinnert an Jhwhs Geschichte mit ihm. Nun aber wird durch die Anrede signalisiert, dass es in diesem Vers um eine weitere Perspektive geht. Nicht mehr nur ‚mein Volk‘ (V.3), sondern ‚der Mensch‘ ist Adressat der folgenden Worte“. Damit weitet sich der Blick aus und schliesst alle Menschen, die ganze Menschheit mit ein.

Kessler (2017a:137) hat die Meinung vertreten, dass die Völkersprüche bei Amos zwei theologische Implikationen enthalten: Erstens werde vorausgesetzt, dass JHWH das Recht und die Fähigkeit habe, die Völker und ihre Herrscher für ihre Taten zur Verantwortung zu ziehen, und zweit-

tens dass sich JHWH nicht in die inneren Angelegenheiten der Völker mische. Wenn auch die erste Aussage wohl stimmt, bestehen bei der zweiten Behauptung Zweifel: Denn die Verehrung eines bestimmten Gottes – und nicht JHWHS – und damit die ethnospzifische Religiosität ist doch wohl eine innere Angelegenheit eines Volkes, und genau dies wird den nicht-hebräischen Völkern vorgeworfen. Auch dass die Völkersprüche in Amos die Zukunft der nicht-hebräischen Völker offen lasse, stimmt wohl für das Buch Amos, aber nicht, wenn man das Jesaja-Buch und die Zionspsalmen mit einbezieht. Dort wird eine klare Vision der Unterordnung der Fremdvölker unter das Volk Israels gezeichnet. Wenn Kessler (2017a:140) aus Amos 9,12 folgert, dass des dabei nicht um eine gewaltsame Unterwerfung Edoms und anderer Völker gehe, sondern nur um Besitznahme des Landes durch das Volk Israel, begeht er den gleichen Denkfehler wie (leider) heute nicht wenige Politiker in Israel: Landnahme bedeutet immer auch einen handfesten Konflikt mit den vorherigen bzw. aktuellen Landbesitzern. Wahre oder besser nicht vereinnahmende Konvivienz der Völker kann niemals bedeuten, ein gewachsenes Rechtssystem einem anderen Rechtssystem zu unterwerfen, ohne dass dabei egalitäre Aushandlungsprozesse möglich und garantiert sind.

Damit besteht in den alttestamentlichen Friedensvisionen – etwa von Jesaja – ein grosses friedensethisches Problem: Machtansprüche – egal von Gott oder „seinem“ Volk – widersprechen dem Gleichheitsgedanken, und das Verhältnis der Fremdvölker zu Israel bleibt letztlich ungeklärt. Eine allumfassende, für alle geltende Friedens- und Heilsordnung – so sympathisch sie erscheinen mag – stellt die Frage nach der Verteilung und Zuordnung der Macht unter den Beteiligten, also unter allen Völkern und letztlich auch unter allen Menschen.

So sagt Protojesaja explizit über die Geltung der göttlichen Heilsordnung: „²⁶ Gottes Beschluss gilt der ganzen Erde, seine Hand ist ausgestreckt gegen alle Völker. ²⁷ Wenn der Herr der ganzen Welt sich etwas vorgenommen hat, wer kann es dann verhindern? Wenn er seine Hand ausgestreckt hat, wer kann sie dann wieder abwenden?“ (Jesaja 14,26f.)

Und in Ezechiel 34,25 schliesst Gott ausdrücklich einen Bund des Friedens (*bərît šālōm*), der Israel nicht nur aller wilden Tieren und Feinden entledigt, Sklaven befreit und vor Unterdrückung schützt, sondern auch grösste Fruchtbarkeit und Erträge sichert. Sedlmeier (2013:177) deutet

diesen Friedensbund als „einseitiges, göttliches Gnadenhandeln“ und als Heils- und Segenszusage.

Und Jesaja 56,6f. wendet sich ausdrücklich an alle Ausländer, also auch an die Nicht-Juden: „⁶ Die Fremden, die sich dem Herrn angeschlossen haben, die ihm dienen und seinen Namen lieben, um seine Knechte zu sein, alle, die den Sabbat halten und ihn nicht entweihen, die an meinem Bund festhalten, ⁷ sie bringe ich zu meinem heiligen Berg und erfülle sie in meinem Bethaus mit Freude. Ihre Brandopfer und Schlachtopfer finden Gefallen auf meinem Altar, denn mein Haus wird ein Haus des Gebets für alle Völker genannt“ (Einheitsübersetzung).

Und in der abschliessenden Friedensvision in Jesaja 66,18bff. steht: „¹⁸ Ich kenne ihre Taten und ihre Gedanken und komme, um die Völker aller Sprachen zusammenzurufen, und sie werden kommen und meine Herrlichkeit sehen. ¹⁹ Ich stelle bei ihnen ein Zeichen auf und schicke von ihnen einige, die entronnen sind, zu den übrigen Völkern: nach Tarischisch, Pul und Lud, Meschech und Rosch, Tubal und Jawan und zu den fernen Inseln, die noch nichts von mir gehört und meine Herrlichkeit noch nicht gesehen haben. Sie sollen meine Herrlichkeit unter den Völkern verkünden. ²⁰ Sie werden aus allen Völkern eure Brüder als Opfergabe für den Herrn herbeiholen auf Rossen und Wagen, in Säften, auf Maultieren und Dromedaren, her zu meinem heiligen Berg nach Jerusalem, spricht der Herr, so wie die Söhne Israels ihr Opfer in reinen Gefäßen zum Haus des Herrn bringen“ (Einheitsübersetzung). Dazu passt auch Sacharja 2,7: „⁷ Da trat der Engel, der mit mir redete, vor, und ein anderer Engel kam ihm entgegen ⁸ und sagte zu ihm: Lauf und sag dem jungen Mann dort: Jerusalem wird eine offene Stadt sein wegen der vielen Menschen und Tiere, die darin wohnen. ⁹ Ich selbst – Spruch des Herrn – werde für die Stadt ringsum eine Mauer von Feuer sein und in ihrem Innern ihr Ruhm und ihre Ehre“ (Einheitsübersetzung). Damit umfasst Jerusalem und damit das endzeitliche Friedensreich, zu dem Menschen und Tiere, Juden und Nicht-Juden Zugang haben. Dafür werden sogar die Stadtmauern abgerissen. Gleichzeitig verspricht in Sacharja 2,14 der Herr, dass er mitten unter den Menschen wohnen wird: „¹⁴ ,Freut euch und jubelt, ihr Bewohner Israels!‘ sagt der Herr. ,Ich komme und wohne mitten unter euch. ¹⁵ Viele Völker werden sich dann zu mir bekennen und mein Volk werden; ihr aber werdet die sein, in deren Mitte ich selber wohne“.

Allerdings steht dieser Vision das Statement des Herrn in Ezechiel 44,6ff. entgegen, das Fremden ausdrücklich den Zugang zum neu errichteten Tempel untersagt: „⁶ Sag zu dem widerspenstigen Haus Israel: So spricht Gott, der Herr: Hört endlich auf mit all euren Greueltaten, ihr vom Haus Israel! ⁷ Fremde, die unbeschnitten sind am Herzen und unbeschnitten am Körper, sie habt ihr eintreten lassen, sie waren in meinem Heiligtum und haben meinen Tempel entweihlt, wenn ihr mir meine Opferspeise, Fett und Blut, dargebracht habt. So habt ihr mit all euren Greueltaten meinen Bund gebrochen. ⁸ Ihr wolltet den Dienst in meinem Heiligtum nicht verrichten, sondern ihr habt sie an eurer Stelle den Dienst in meinem Heiligtum verrichten lassen. ⁹ So spricht Gott, der Herr: Kein Fremder, der unbeschnitten ist am Herzen und unbeschnitten am Körper, darf mein Heiligtum betreten, keiner von all den Fremden, die bei den Israeliten leben ...“ (Einheitsübersetzung).

Und denjenigen Völkern, die sich weigern, nach Zion zu ziehen „und dem Herrn Ehre zu erweisen“ (Sacharja 14,17), wird Dürre oder Krankheit angedroht.

Jutta Hausmann (2006:397) hat mit Blick auf Sacharja 14 von einem „Ineinander von partikularem und universalem Denken“ und von einem „Ineinander von Kontinuität und Diskontinuität“ am Tag JHWs gesprochen. Diese beiden Kategorien beschreiben sehr gut die Ambivalenz des Verhältnisses Gott – Volk Israel – andere Völker.

Damit bleibt letztlich eine fundamentale Ungleichheit in der Friedensvision Zions bestehen, deren Auflösung für die Verwirklichung der Friedensvision unabdingbar bleibt. Einerseits sind alle Völker der Welt in die zu schaffende Friedensordnung einbezogen, andererseits bleibt die Heils- und Friedensordnung sozusagen eine Zwei-Stände-Ordnung, die aus dem Gottesvolk Israel und allen anderen Völkern besteht. Gottes Herrschaft wird dabei über und durch das Volks Israel vermittelt und durch Israel ausgeübt.

2.3 Ketuvim

Bei den Schriften der Ketuvim ist zu berücksichtigen, dass 1+2 Chronik, Esra und Nehemia inhaltlich ein mehr oder weniger geschlossenes Geschichtswerk darstellen, das von der Geschichte Judas von Adam und

Eva bis zur Reform der jüdischen Gemeinde 450 durch Esra und Nehemia reicht (vgl. Heiligenthal 2004:57). Als Argument für die Zusammengehörigkeit von Chroniken und Esra/Nehemia wurde immer wieder die Tatsache angeführt, dass die beiden letzten Verse der Chronik am Anfang von Esra/Nehemia wiederholt werden (vgl. Steinberg 2006:198 und Kalimi 2013:11). Bis in die 1960er Jahre hinein herrschte weitgehender Konsens, „dass Esr-Neh zusammen mit den Chronikbüchern ein beide Komplexe umfassendes ‚chronistisches Geschichtswerk‘ (ChrG) bildet, das in seinem Grundbestand, abgesehen von den zugrunde gelegten Quellen, auf einen Verfasser, den sog. ‚Chronisten‘ zurückgeht“ (Reinmuth 2002:3). Nach Meinung von Becking (2011:4) vertreten heute „die meisten“ Exegeten die Ansicht, dass die Chronikbücher, Esra und Nehemia von den gleichen Autoren stammen. Neuere Arbeiten gehen jedoch davon aus, dass Esra-Nehemia und die Chronikbücher zwei literarisch verschiedene Werke darstellen mit je eigenen Perspektiven, unter starker Verzahnung von Esra und Nehemia untereinander (vgl. Reinmuth 2002:6). So vertritt etwa Rothenbusch (2012:33) die Meinung, dass man das Esra/Nehe-miabuch weder als Ganzes noch in seinen Teilen als Teile eines chronistischen Geschichtswerks betrachten könne, weshalb ihre Auslegung unabhängig von den Chronikbüchern erfolgen müsse.

Zur Entstehung der Esra- und Nehemia-Schriften, die ursprünglich wohl ein einziger Text waren, vgl. Hieke 2005:16 – meint Hieke (2005:39) in seiner „Datierungshypothese“, dass der Text wohl in der fruhhellenistischen Zeit³⁹ entstanden sei. Dem entspreche die Erwähnung der griechischen Drachme in Esra 2,69 und Neh 7,7of. Dabei habe wohl der Verfasser dem schriftgelehrten Milieu nahe gestanden.

Georg Steins (2012b:337) hat gegen die These eines „Chronistischen Geschichtswerks“ eingewendet, dass Esra und Nehemia „getrennt, aber nicht völlig unabhängig voneinander entstanden“ sind. Und auch Steinberg (2006:202) zog als Fazit, dass „von einer Einheit von Chr-Esr/Neh ... heute nicht mehr ohne Weiteres ausgegangen werden [kann]“. So sprächen thematische und konzeptionelle Unterschiede dagegen, etwa die verschiedene Konnotation König Salomos. Steins (2012b:347) hat die Meinung vertreten, dass das Esra- und das Nehemia-Buch erst im 3. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung entstanden ist. Entsprechend sei die Esra-Nehemia-Schrift nicht als historische Quelle anzusehen, sondern als

39 Die hellenistische Zeit dauerte 333 bis 63 v. u. Z. (vgl. Köhlmoos 2011:131).

Versuch einer theologischen Deutung der Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels als Zentrum jüdischer Identität nach dem Exil, also als „Entwurf einer ‚historical story‘, der ein Gemeinwesen in einer prekären Situation der Identitätsklärung ... unterstützen will“ (Steins 2012b:347)⁴⁰. Im Falle Nehemias spricht indirekt, also auf der erzählerischen Ebene, auch die ambivalente Rolle des Protagonisten, Nehemia, für ein gewisses strategisch-politisches Interesse der Autorenschaft. Polaski (2012:37f.) hat Nehemia einen „Kolonialoffizier des persischen Imperiums“ genannt, der auf der einen Seite Interessen der persischen Herrscher und auf der anderen Seite Interessen der Kolonisierten, also der Hebräer wahrnahm. Wenn das stimmt, dann hat das gravierende Konsequenzen für die Textinterpretation von der *intentio auctoris* her – und zwar ganz unabhängig von der historischen Authentizität. Das gilt umso mehr, wenn es zutrifft, dass Nehemia – wie Polaski 2012:43 meint – eine enge Verbindung mit der imperialen Bürokratie und dem Schreiberapparat hatte.

Steins (2012c:61) hat sich – in Anlehnung an auf Duke (2005:161f.) – auch gegen die „anhaltende Zurücksetzung“ der Chronikbücher gegenüber den Büchern Samuel und König gewendet, weil in der Exegese die Bedeutung der Chronikbücher oft gegenüber diesen früheren Werken abgewertet werde. So sind die Chronikbücher bis ins 21. Jahrhundert hinein mit wenig freundlichen Etiketten wie „Ideologie“ oder „Geschichtsklitterei“ bedacht worden (Keel 2007:1093, vgl. auch Wellhausen 1981:165ff. und besonders 206). Viele neuere Kommentatoren sprechen mit Blick auf die Chronik-Bücher von „rewritten bible“ und von „history writing“ (vgl. Steins 2012c:63). Obwohl auch diese Begriffe nicht unproblematisch sind – so sollte man eher von „rewritten scriptures“ sprechen –, drückt dieser Begriff doch recht gut den Sachverhalt aus, als er „eine Vielzahl von Formen des Ab-, Neu- und Weiterschreiben von Literatur“ (Steins 2012c:65) abdeckt. Zu den Vorlagen und Inspirationstexten der Chronikbücher gehörten laut Steins (2012c:66) zweifellos die Tora, die vorderen und hinteren Propheten und die Psalmen. Dabei stehen die Chronikbücher gemäss dem gleichen Autor vor dem Hintergrund einer „great tradition“, also einer grösseren Schrifttradition,

40 Laut Steins (2012b:349) wurde die christliche Wahrnehmung der Bücher Esra und Nehemia lange Zeit „verstellt durch das Missverständnis und die Abwertung der Torafrömmigkeit als ‚Gesetzlichkeit‘ (Nomismus)“.

- „a. die sich bereits verfestigt hat, so dass sie nicht mehr durch Einträge in die Primärtexte fortgeschrieben werden, sondern nur in einem separaten Werk aufgenommen werden kann;
- b. die in sich vielschichtig ist und selektive Lektüren, besondere Akzentuierungen und Kombinationen verschiedener Textexzerpte erlaubt;
 - c. die den Verständnishorizont und die kollektive Identität der eigenen Gegenwart bildet;
 - d. die die normativen Grundlagen der Gemeinschaft enthält,
 - e. und die sich als krisentauglich erwiesen hat, so dass sie in der Krise der Gegenwart Bewältigungspotentiale freisetzen kann“ (Steins 2012c:67).

Joshua T. James (2017:19) hat die Meinung vertreten, dass der Psalter lange Zeit – und zwar bis so ungefähr 2005 – als wesentliche Quelle narrativer Ethik des Alten Testaments übersehen worden ist. Dabei seien die Psalmenerzählungen wichtig, um zwei grosse theologische Themen zu identifizieren, nämlich die Sündhaftigkeit Israels und die unbegrenzte Barmherzigkeit und das grosse Mitgefühl („compassion“) Gottes. Dabei gehe es in den Psalmenerzählungen zentral um die Anbetung Gottes, die Befolgung der göttlichen Gesetze durch die jüdische Gemeinschaft und um die Vermeidung der Fehler der Vorfahren (vgl. James 2017:20).

Das zeigt sich – mindestens teilweise – auch in der Struktur und der Zusammensetzung der Psalmen.

Obwohl das nicht unproblematisch ist, hat Steinberg (2006:265f.) versucht, die fünf Psalmenbücher in einen historisch-thematischen Zusammenhang zu bringen:

„Buch I: Ps 1–41: Historische Basis: Die Königherrschaft Gottes in Israel durch seinen Gesalbten David.“

Buch II: Ps 42–72: Die Not der Gottesverworfenheit in der Davidszeit und im Exil als Gericht Gottes; Busse und Hoffnung auf Restauration.

Buch III: Ps 73–89: Die Tempelzerstörung als Gericht Gottes; Busse und Hoffnung auf Restauration.

Buch IV: Ps 90–106: Trotz des Bruches des Davidbundes: Gott ist König; Busse und Hoffnung auf Restauration.

Buch V: Ps 107–150: Restauration und Vision: Die endzeitliche weltweite Königsherrschaft Gottes durch seinen Gesalbten, das Heil in Gottes Gesetz und Segen Gottes, der vom Tempel ausgeht“.

Zentrales Thema des Psalters ist laut Steinberg (2006:238) das unter den Menschen errichtete königliche Reich Gottes, das durch innere und äussere Feinde bedroht wird und nur durch Gottes Gnade errettet werden kann (erstes Psalmenbuch). Steinberg spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer „Theologie“ des Königtums“. Laut Steinberg (2006:239) behandelt das zweite Psalmenbuch das Thema „von Gott verworfen“. Das dritte Psalmenbuch (Psalmen 73–89) befasst sich theologisch mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Babylonier, wobei die Psalmen 84–89 die erneute Zuwendung Gottes zu seinem Volk und zur gesamten Welt beschreiben (vgl. Steinberg 2006:249). Laut Steinberg (2006:253) thematisiert das vierte Psalterbuch die theologische Verarbeitung des Exils, insbesondere auch unter den Aspekten der irdischen Vergänglichkeit und der Zuflucht bei Gott.

Julius Steinberg (2006:101) hat für die Psalmen 15 bis 24 eine übergreifende Struktur beschrieben, die wie folgt aussieht (die Zahlen beziehen sich auf die einzelnen Psalmen):

- „15 Torapsalm: Der Gerechte darf sich Gott nähern.
- 16 Vertrauenspsalm: Du bist mein Herr, es gibt kein Glück für mich ausser dir.
- 17 Klagepsalm: Bitte um Errettung vor den Gottlosen
- 18 Königpsalm: Gott hat dem König seinen Gehorsam vergolten und ihn
 - Aus der Bedrängnis errettet und gesegnet.
- 19 Torapsalm: Gottes Grösse in der Schöpfung und in seinem Gesetz; Bitte um Leitung.
- 20 Königpsalm: Bitte um den Segen für den König.
- 21 Königpsalm: Dank für Segen für den König, der auf Gott vertraut.

- 22 Klagepsalm: Bitte um Errettung vor den Gottlosen.
- 23 Vertrauenspsalm: Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln.
- 24 Torapsalm: Der Gerechte darf sich Gott nähern.
Der König der Ehren zieht in den Tempel ein“ (Steinberg 2006:101).

Damit wird so etwas wie eine kosmisch-politische Ordnung skizziert: Die göttliche Ordnung erweist sich in der Erlaubnis für den Gerechten, sich Gott zu nähern. Das Gesetz und seine Verkörperung durch den König garantiert den Schutz vor den Gottlosen und damit eine gerechte Gesellschaft.

Das Gericht Gottes wird zunächst als Eingreifen Gottes in die Geschicke verstanden. So drückt der Beter im Psalm 58 die Hoffnung aus, dass das Unrecht nicht von Dauer sei. Und im Hiobbuch will Hiob sogar Gott vor Gericht ziehen, weil er die Frevler gewähren, ihn, den Gerechten, aber leiden lässt.

Und diese kosmisch-politische Ordnung manifestiert sich in der Gemeinde, also in der Gemeinschaft der Glaubenden. So steht in Psalm 81,2: „Gott steht in der Gottesgemeinde“. Hier klingt bereits die Idee an, dass Gott dort ist, wo sich Menschen in seinem Namen versammeln (vgl. Ehrlich 2009:38).

Ansorge (2009:126) sieht in den Klagepsalmen folgende Struktur: Anruf Gottes, Klage, Bitte und Lobgelübde. Ansorge sieht darin eine Nähe zu mesopotamischen Bussgebeten. Wichtig ist: Oftmals sieht sich dabei der Beter „ungerecht verfolgt und sucht bei Gott seine Zuflucht vor dem Zorn seiner Feinde“ (Ansorge 2009:127).

Dagegen ist das Grundanliegen in der Spruchweisheit „ein gutes, gelingendes Leben“ (Schüngel-Straumann 2017:42). Dabei spricht die „Weisheit“ die Menschen – und vorab Männer, besonders junge Männer – an, um sie vor Gefahren und vor allem vor falschen Entscheidungen zu warnen. Bei Kohelet liegt – so Schüngel-Straumann 2017:43 – ein Akzent auf dem Begriff *hebel* (nichtig, flüchtig), denn für Kohelet gibt es letztlich nichts Zuverlässiges, an dem sich der Mensch festhalten kann.

Kohelet sei wahrscheinlich in der zweiten Hälfte der Ptolemäerherrschaft entstanden, also zwischen 250 und 190 vor unserer Zeitrechnung, wobei „Kohelet“ kein Eigenname war, sondern soviel heisst wie „Sammlungsleiter“ – deshalb der griechische Begriff „Ecclesiastes“ für

Kohelet (vgl. Kessler 2017b:507). Dahinter habe sich der Leiter einer Weisheitsschule verborgen, deren Wirkungsort wahrscheinlich Jerusalem war. Ähnlich wie in der hellenistischen Philosophie war auch in der Theologie Kohelets die grosse Frage, wie der Mensch Glück erreichen kann (vgl. Kessler 2017b:507).

Gerechtigkeit

Eine zentrale Thematik in der Hebräischen Bibel ist die Frage nach dem Zusammenhang von (gutem oder schlechtem) Handeln und dem persönlichen Ergehen der so handelnden Menschen.

Im Psalm 58,11ff. steht ohne Wenn und Aber: „Alle, die Gott gehorchen, werden sich freuen, wenn sie sehen, wie Gott Vergeltung übt; sie werden im Blut der Unheilstifter waten. Und alle Menschen werden bekennen: ‚Wer Gott die Treue hält, wird belohnt. Es gibt einen Gott, der für Recht sorgt auf der Erde‘“. Ebenso sagt Spr 20,22: „Nimm dir nicht vor, erlitte-nes Unrecht selber zu vergelten! Vertrau auf Gott, er wird dir Recht ver-schaffen!“.

Und im Psalm 68 wird der Sieg von Gottes Gerechtigkeit als triumpha-ler Siegeszug beschrieben, vor dem alle Feinde fliehen und der die neue Heimat- und Friedensordnung beschreibt.

In Kohelet 8,10ff. wird dieser Tun-Ergehen-Zusammenhang ganz klar in Frage gestellt: „¹⁰ Dabei habe ich beobachtet, wie Menschen, die das Gesetz übertreten hatten, ein Begräbnis erhielten, während andere, die recht getan hatten, ankamen und vom Ort des Heiligtums wieder weg-gehen und bald in der Stadt vergessen sein werden. Auch das ist Wind-hauch. ¹¹ Denn: Wo keine Strafe verhängt wird, ist die Bosheit schnell am Werk. Deshalb wächst im Herzen der Menschen die Lust, Böses zu tun. ¹² Denn: Ein Sünder kann hundertmal Böses tun und dennoch lan-ge leben“. Damit stellt sich nach Ansorge (2009:93) für die Frommen die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes. In diesem Punkt trifft sich Kohelet mit dem Hiobbuch:

Eine zentrale Thematik im Hiobbuch ist zweifellos die Gegenüber-stellung des Tun-Ergehens-Zusammenhangs versus die Unberechen-barkeit Gottes, die sich insbesondere in den Dialogen Hiobs mit seinen Freunden zeigt. Ebach (1996a:6) weist darauf hin, dass der Zusammen-

hang von Tat und Tatfolge „in der Sprache der Hebräischen Bibel so eng gedacht [ist], dass beides („Schuld“ und „Strafe“) mit denselben Worten bezeichnet werden kann“. Allerdings gibt es insbesondere in der Weisheitsliteratur keinen Automatismus (vgl. Zenger und Frevel 2012b:406). Verwiesen wird vielmehr auf ein „komplexes und manchmal undurchschaubares Geflecht von Wirkursachen, das Tun und Ergehen miteinander verbindet“ (Zenger und Frevel 2012b:406).

Bereits zu Beginn des Hiobbuchs stellen sich drei Fragen (vgl. Ebach 1996a:8):

- (1) Geht es Hiob materiell deshalb gut, weil er fromm und gottesfürchtig ist?
 - (2) Oder ist Hiob fromm, gerecht und gottesfürchtig, weil es ihm materiell gut geht?
- Ausserdem:
- (3) Gibt es gar keinen Zusammenhang zwischen Hiobs materiellem Wohlstand und seiner Frömmigkeit und seinem Gottvertrauen?

Selbst wenn (1) zutrifft – und noch mehr in den beiden Fällen (2) und (3) – wird im Verlauf der Hiobgeschichte die Haltung des „do-ut-des“, also einer Handlung mit dem Ziel, eine Gegenhandlung oder ein Entgelt zu erhalten, gegenüber Gott radikal in Frage gestellt. Die mehrmalige Forderung Hiobs nach Gerechtigkeit, und Hiobs Verlangen, dass seine Taten durch ein gerechtes Gericht zu beurteilen seien (z. B. Hiob 13,18ff.; Hiob 16,19; Hiob 19,7), deuten auf ein Gerechtigkeitsverständnis, das impliziert, dass sich auch Gott der Gerechtigkeit zu unterwerfen habe. Gott kann nicht ungerecht sein – obwohl er Ungerechtigkeit zulässt. Ein existenzielles und letztlich nicht zu beantwortendes Dilemma.

Dabei stellt auch Satan Hiobs Rechtschaffenheit und Frömmigkeit nicht in Frage (vgl. Kaiser 2006:23). Zentraler Begriff in der Rede Satans ist „umsonst“ (*hinnām*; vgl. dazu Kaiser 2006:24 sowie Ebach 1996a:13). Damit meint Satan, dass Hiob Gott nicht umsonst ehrt und opfert, sondern in Erwartung einer Gegengabe, z. B. Reichtum, Familienglück, Gesundheit. Wäre dem so, dann wäre ein frommes und gottgefälliges Leben nichts anderes als „ein frommes Geschäft und ein Unternehmen zur Berechnung und damit Domestifizierung Gottes“ (Kaiser 2006:26).

Schon in der Rahmenerzählung der Geschichte, in welcher Gott Satan erlaubt, Hiob in allen Bereichen auf eine Art auf die Probe zu stellen, die Hiob gar nicht erfolgreich meisten kann, wird Hiob vor eine hoffnungslose Situation gestellt. Zuerst wird das traditionelle Gerechtigkeitsverständnis, wonach ein gottesfürchtiges, frommes Leben zu Wohlstand und Glück führt, von Satan radikal in Frage gestellt, indem er Gott fragt: „Würde Hiob dir gehorchen, wenn es sich nicht bezahlt machte? Du hast ihn und seine Familie und seinen ganzen Besitz vor jedem Schaden bewahrt. Du lässt alles gelingen, was er unternimmt, und sein Viehbestand wird immer grösser. Röhre doch einmal seinen Besitz an! Wetten, dass er dich dann öffentlich verflucht!“ (Hiob 1,9ff.). Und als das (noch) nicht funktioniert, erfolgt die Steigerung in Form von Krankheit und körperlichem Leiden – und der Vorwürfe von Hiobs Frau.

Die Lage von Hiob ist letztlich aussichtslos: Das von Gott gebilligte, sich steigernde Unglück und das damit verbundene Leiden führt Hiob in ein doppeltes Dilemma: Obwohl er Gottes Willen und Gesetze in seinem Handeln – wie mehrmals betont wird – befolgt hat, wird er „bestraft“ und verliert alles. Seine Reaktion – das zweite Dilemma – kann nur sein: Ein Aufschrei gegen Gott, was ja ein Widerspruch in sich selbst ist, weil Gott allmächtig ist, und die verzweifelte Forderung nach Gerechtigkeit, der sich auch Gott zu unterwerfen hat. Im Unterschied zu anderen Stellen im Tanach, wo Gott als Rechtsbeistand angerufen wird – z. B. in Jes 50,9 – wird hier Gott sozusagen als Rechtsbeistand gegen Gott selbst angerufen, eine unerhörte und einmalige Aktion. Gleichzeitig hat Gott (immer?) recht, weil er Recht setzt – so gesehen ist Gott ein absoluter Herrscher „ohne Gewaltenteilung“, wie Ebach (1996a:98) meint.

Die Argumentation der drei Freunde steht auf einer anderen Ebene der Gerechtigkeitsfrage. Die drei Freunde Hiobs argumentieren im Wesentlichen mit zwei – mehrfach wiederholten – Punkten, die beide falsch sind bzw. im Falle Hiobs nicht zutreffen: Erstens sind die Menschen allgemein schlecht und selber am Bösen schuld – was im Fall Hiobs gerade nicht zutrifft – und zweitens erfolgt das Leiden Hiobs aufgrund seiner eigenen Schuld – auch das ist falsch. Eine dritte, völlig andere Argumentation erfolgt dann in der Rede Elihus: Hier wird die Erhabenheit und die unendliche Grösse Gottes betont, mit der sich Menschen – auch Hiob – nicht messen können.

Auch das Argument von Elifas, dass dem Unterdrücker der Untergang gewiss sei (vgl. Hiob 15,20ff.) vermag nicht zu überzeugen – denn Hiob erlebt ja gerade als Gerechter, dass er dem Untergang nahe ist.

Zentral im Hiobbuch ist die Grundfrage – als Grundfrage der Lehre von Gerechtigkeit und Ethik überhaupt (vgl. Ebach 1996b:5) –, warum es den Bösen oft gut geht und den Guten schlecht, und das nicht nur vorübergehend, sondern dauerhaft. Hiob (vgl. 21,7ff.) fragt: „Warum lässt Gott die Bösen weiterleben? Sie werden alt und bleiben trotzdem stark. Gesichert wachsen ihre Kinder auf, und auch die Schar der Enkel ist bei ihnen. Kein Unglück stört den Frieden ihrer Häuser, sie kriegen Gottes Geissel nie zu spüren.“

Dabei verlangt die Weisheit auch politische Gerechtigkeit: „Gerechtigkeit macht ein Volk gross; aber Unrecht macht ihm Schande. Einen fähigen Beamten weiss der Herrscher zu schätzen, aber einen Pfuscher trifft sein Zorn“ (Spr 14,34f.). Doch die Mächtigen halten sich nicht an die Gebote Gottes und an die Forderungen der Gerechtigkeit (vgl. Hiob 24,2ff.). Sie berauben die Armen, Waisen und Witwen, verstossen sie und sie müssen in Furcht leben. Sie müssen auf den Feldern der Reichen nach Resten suchen, sie müssen nackt übernachten und keine Kleidung oder Decke schützt sie vor der Unbill des Wetters. Ein König hat für Recht und Gerechtigkeit zu sorgen, nicht aber ungerechte Steuern zu erheben (Spr 29,4).

Gleichzeitig ist Gerechtigkeit für die Herrschenden auch nützlich, weil sie die Regierung erleichtert: „Könige hassen es, wenn Unrecht geschieht; denn durch Recht wird ihre Herrschaft gefestigt“ (Spr 16,12). Und: „Ein König, der den Schwachen Recht verschafft, festigt seine Herrschaft für immer“ (Spr 29,14).

Warum haben Frevler – so Ebach 1996b:5 – so viel *hajil*, also Kraft, durchaus auch im Sinne sexueller Potenz, vgl. Hiob 21,8.10.24? Um die gleiche Frage kreisen etwa Psalm 73,3ff. und Jer 12,1ff. Doch ich würde hier – im Gegensatz zu Ebach (1996b:6) – nicht eine Form der Theodizeefrage sehen, sondern vielmehr ein Auseinanderklaffen von Lehre (Theorie) und Praxis (Empirie). Übrigens: Ebach (1996b:7) sieht das weiter unten durchaus auch so: „Von den Freunden unterscheidet ihn [Hiob] ... nicht das Postulat, umso mehr die Wahrnehmung. Die aus der Gegenüberstellung von Postulat und Empirie resultierende Frage lautet: Wenn es an Gott liegt, ob der Frevler das ihm entsprechende böse Geschick erleidet, warum geschieht es dann so selten?“

Interessant ist dann die Reaktion Gottes und das von Gott damit ausgedrückte Gerechtigkeitsverständnis: Gott gibt Hiob und seiner Argumentation schliesslich recht, und kritisiert die (falschen) Argumente seiner Freunde.

Man kann also – mit Kaiser 2006:113 – sagen, dass Hiob „*simul iustus est peccator*“, also sowohl Gerechter als auch Sünder ist.

Kaiser (2006:69) hat noch auf einen interessanten Unterschied der Gerechtigkeitsvorstellung der drei Freunde Hiobs und der jüdischen Propheten hingewiesen: Während die Propheten politische (z. B. Jes 14,1ff., Habakuk 1,12ff.) und soziale Ungerechtigkeit (z. B. Amos 2,6), Unterdrückung (Jes, 10, 1ff.) und Vergessen der Armen kritisierten und zur Umkehr aufriefen, argumentieren die drei Freunde Hiobs damit, dass Gottes Strafe Gottlose und Übeltäter immer schon erreicht und erreicht hat – dagegen wirft Hiob Gott gerade vor, dass er die Falschen bestrafe und die Gottlosen gewähren lasse. Ja, in Hiob 10,3 wirft Hiob Gott sogar vor, mit den Frevlern gemeinsame Sache zu machen. Ebach (1996a:93) nennt diese Stelle einen der „ungeheuerlichsten Texte der Bibel“.

Bei den Propheten (z. B. Jer 12,1ff.) wird Gott jeweils aufgefordert, endlich einzugreifen und die Gottlosen oder die Gegner Israels zu bestrafen – bei Hiob fehlt diese Dimension. Hiob „denkt nicht zeitlich, geschweige denn geschichtlich, und dieses Beharren im Hier und Jetzt ist es, das seiner Rede gegen Gott wegen der Duldung des allgemeinen Unrechts in der Welt die schneidende Schärfe gibt“, meint Kaiser (2006:70).

Gerechtigkeit hat auch mit der Erkenntnis Gottes und mit Gottesfurcht zu tun. Auf die Suche nah Weisheit gibt es nur folgende Antwort: Weisheit ist nicht beim Menschen zu finden, nur Gott weiss, wo sie ist (vgl. Hiob 28,12–23). Dabei endet das Weisheitslied Hiobs (Hiob 28,28) mit dem Hinweis auf einen engen Zusammenhang zwischen der Vermeidung von Unrecht und der Ausrichtung auf Gott: „Den Herrn stets ernst zu nehmen, das ist Weisheit. Und alles Unrecht meiden, das ist Einsicht“. Kaiser (2006:76) sieht da einen Bezug auf Psalm 111,10: „Den Herrn stets ernst zu nehmen, damit fängt alle Weisheit an. Was er tut, beweist Verstand“.

Entscheidend für das Gerechtigkeitsverständnis in Tora und Tanach erscheint Spruch 12,28: „Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben“ (zitiert nach Crüsemann, M. 2014:26) oder wie die Einheitsübersetzung den Spruch formuliert: „Der Pfad der Gerechtigkeit führt zum Leben, der Weg der Abtrünnigen führt zum Tod“. Das bedeutet nichts anderes, als

Gerechtigkeit mit Leben gleichgesetzt wird, während Ungerechtigkeit im Grunde Tod bedeutet. Das grosse Problem besteht natürlich darin, inwieweit Gesetze mit Gerechtigkeit gleichgesetzt werden können.

Wer Gerechtigkeit auf – von wem auch immer gegebene – Gesetze reduziert, läuft Gefahr, einem restriktiven Menschenbild zu verfallen. Dahinter steht oftmals die Vorstellung, den Menschen als existenziell verführbar für das Böse zu halten, ohne ihn auch autochthon, also von innen heraus, als lernfähig für das Gute zu sehen.

Der Kohelet geht noch einen Schritt weiter: Kohelet 9,3 stellt fest, „daß in den Menschen überdies die Lust zum Bösen wächst und Verblendung ihren Geist erfaßt, während sie leben und danach, wenn sie zu den Toten müssen“.

In einigen Psalmen – so etwa in Psalm 69,20ff. – wird Gott angefleht, den Gegnern Gerechtigkeit in Form von Vergeltung anzutun: „²⁰ Du kennst meine Schmach und meine Schande. Dir stehen meine Widersacher alle vor Augen. ²¹ Die Schande bricht mir das Herz, ganz krank bin ich vor Schmach; umsonst habe ich auf Mitleid gewartet, auf einen Tröster, doch ich habe keinen gefunden. ²² Sie gaben mir Gift zu essen, für den Durst reichten sie mir Essig. ²³ Der Opfertisch werde für sie zur Falle, das Opfermahl zum Fangnetz. ²⁴ Blende ihre Augen, so daß sie nicht mehr sehen; lähme ihre Hüften für immer! ²⁵ Gieß über sie deinen Grimm aus, dein glühender Zorn soll sie treffen! ²⁶ Ihr Lagerplatz soll veröden, in ihren Zelten soll niemand mehr wohnen. ²⁷ Denn sie verfolgen den Mann, den du schon geschlagen hast, und mehren den Schmerz dessen, der von dir getroffen ist. ²⁸ Rechne ihnen Schuld über Schuld an, damit sie nicht teilhaben an deiner Gerechtigkeit. ²⁹ Sie seien aus dem Buch des Lebens getilgt und nicht bei den Gerechten verzeichnet. ³⁰ Ich aber bin elend und voller Schmerzen; doch deine Hilfe, o Gott, wird mich erhöhen“ (Einheitsübersetzung).

Carleen Mandolfo (2014:123) meint in diesem Zusammenhang, dass man nicht vergessen dürfe, dass erstens die Betenden am Rand der Verzweiflung stehen und zweitens dass die Psalmen nie dazu auffordern, das Recht oder die Rache in die eigene Hand zu nehmen. Es werde immer der Gottheit oder dem Schicksal überlassen, Vergeltung zu üben.

Allerdings kennt Kohelet (4,13ff.) eine sehr regierungskritische Haltung gegenüber den Königen: „¹³ Besser ein junger Mann, der niedriger Herkunft, aber gebildet ist, als ein König, der alt, aber ungebildet ist – weil

er es nicht mehr verstand, auf Ratschläge zu hören.¹⁴ Der junge Mann wurde aus dem Gefängnis befreit und wurde König, obwohl er, während der andere schon regierte, arm zur Welt gekommen war.¹⁵ Aber ich habe beobachtet, daß alle Lebenden, die unter der Sonne umherlaufen, sich auf die Seite des nächsten jungen Mannes stellten, der statt seiner hochkommt.¹⁶ Die Volksmenge nimmt kein Ende, gleichgültig, wer an ihre Spitze getreten ist. Im übrigen werden die Späteren auch mit ihm nicht zufrieden sein. Denn auch das ist Windhauch und Luftgespinst.¹⁷ Zügle deinen Schritt, wenn du zum Gotteshaus gehst. Tritt ein, um zuzuhören, und nicht, wie die Ungebildeten, um Opfer abzugeben. Sie verstehen nicht einmal, Böses zu tun“ (Einheitsübersetzung).

Damit wird die Legitimität eines Königs dem Wert von Bildung entgegengestellt, was im Grunde eine vernichtende Kritik des Königstums als System reiner Erbfolge bedeutet.

Gottesbild

Es ist schwierig, die sehr verschiedenen Facetten Gottes, so wie er im Tanach erscheint, spricht und handelt, auf einen oder einige wenige Aspekte zu verdichten. Gott erscheint sowohl als liebevoll, barmherzig, grosszügig und mächtig, als auch als intransigent, zornig und eifersüchtig. Wenn man gestützt auf die Tora und auf die vorderen Propheten – also Josua bis 2 Könige, ohne das Buch Rut, vgl. Liss 2005:2 – einen unvoreingenommenen und kritischen Überblick über den dort beschriebenen JHWH gewinnen möchte, könnte man zum Eindruck gelangen, es mit einem nachtragenden, parteiischen und eifersüchtigen Kriegsgott zu tun zu haben, der jede Schwäche oder Nachsicht gegenüber den Feinden als Mangel an Glauben betrachtet und entsprechend ahndet. Allerdings wird dieses Bild in den Ketuvim-Schriften und insbesondere in der Weisheitsliteratur korrigiert. Doch auch in diesen Schriften bleibt das Gottesbild durchaus ambivalent.

Frevel (2016:92) hat die These aufgestellt, dass Gottesbilder im Grunde Menschenbilder sind, weshalb es eine enge gegenseitige Abhängigkeit von beiden gibt. Das bedeutet aber auch, dass nicht nur Menschenbilder von Gottesbildern, sondern auch Gottesbilder von Menschenbildern abhängig sind. Frevel (2016:93) folgert daraus: Es „zeigt sich, dass zwar

die Bibel Legitimation und Limitation der Gottesbilder ist, aber biblische Gottesbilder nicht unkritisch einfach übernommen werden können“ – andernfalls – so Frevel – würde man „einem biblischen Fundamentalismus das Wort reden“. Und wie ich an anderer Stelle gezeigt habe (vgl. Jäggi 1991a:15ff.), bedeutet „Fundamentalismus“ nicht, dass dieser auf die ursprüngliche, biblisch vermittelte Wahrheit zurückgreift, sondern ganz im Gegenteil: dass er unkritisch auf eine späte – in der Regel nicht vor dem 19. Jahrhundert entstandene – und *konstruierte Interpretation* Bezug nimmt.

In der Hebräischen Bibel erscheint Gott als handelnder Gott, ja als derjenige, der durch sein Handeln die Feinde Israels besiegt. So wird Gott in Nehemia 9,6ff. als handelnder Gott, als Sieger über die Feinde Israels verehrt: „Die Kanaaniter, die früher dort wohnten, zwangst du vor ihnen in die Knie. Die Herrscher des Landes und ihre Völker gabst du alle in ihre Macht ...“ (Nehemia 9,24).

Nach Meinung von Georg Steins (2012a:319) folgen die Königsgeschichten in 1 Chronik 11 bis 2 Chronik 36 einem einheitlichen Konzept: „*Gehorsam* gegenüber Gott bewirkt Erfolg und Anerkennung. *Ungehorsam* führt zu Misserfolg und Untergang“. Auch die Weisheitsliteratur nimmt diesen Gedanken wiederholt auf, etwa Spr 29,16: „Je mehr Menschen Gott missachten, desto mehr Unrecht geschieht. Aber wer Gott gehorcht, wird sehen, wie solche Leute untergehen“.

Dabei sind die Chronik-Bücher nach Meinung von Steins (2012a:325) nicht nur Auslegung der Bücher Samuel und Könige, sondern eigenständige Werke auf der Quellengrundlage der älteren biblischen Bücher. Das ist insofern bedeutsam, als sich darin erkennen lässt, wie sich grundlegende Vorstellungen im Laufe der Zeit gewandelt haben, angefangen beim Gottesbild, aber auch hinsichtlich der Vorstellungen idealer Herrschaft oder wünschenswerter Gesellschaftsorganisation.

Über das Gottesbild in Hiob ist sehr Unterschiedliches und Widersprüchliches geschrieben worden. Einer der neueren Ausleger – Hermann Spieckermann (1994:431ff.) – hat sogar von einer „Satanisierung Gottes“ gesprochen (vgl. auch Kaiser 2006:15).

Kang (2017:263) meint sogar mit Blick auf die Gottesreden im Hiobbuch: „Am häufigsten wird Gott in den Hiobreden als Gewalttäter dargestellt. Gott greift Hiob an und zerstört ihn“. Kang (2017:263) sieht darin vor allem eine Darstellung Gottes als Gewalttäter, als ungerechter Rich-

ter und als willkürlicher Schöpfer. Doch eine solche Sicht lässt drei Dinge ausser Acht: Erstens wird Hiob gar nicht zerstört oder vernichtet, er erlebt das nur subjektiv so. Zweitens deutet die Rahmenerzählung darauf hin, dass es um eine Prüfung und einen Wettstreit zwischen Gott und dem „Anti-Gott“ Satan geht – und um eine Prüfung des Menschen Hiob. Und drittens verweisen gerade die Gottesreden auch auf den Schöpfercharakter Gottes hin, welcher seine Schöpfung die ganze Zeit am Leben erhält⁴¹.

Doch eine andere Interpretation scheint mir zutreffender: Der ursprüngliche Vorwurf Satans an Hiob, Gott nicht „umsonst“ zu lieben, weicht im Verlauf der Hiobgeschichte der zentralen Frage nach Gott, die Hiob an Gott stellt (vgl. Kaiser 2006:58). Es geht also immer weniger um die Frage, warum auch gute Menschen leiden, sondern um die Frage des stummen, schweigenden Gott. Diese Frage wird auf der Handlungsebene durch die direkte Rede Gottes (Hiob 38,1–40,2 sowie Hiob 40,6–41,26) faktisch dadurch beantwortet, dass er spricht. Hiobs Frage: „Wo bist du, Herr?“ steht hinter der ersten, vordergründigen Frage „Herr, warum lässt du mich unschuldig leiden?“ Die Einforderung des Rechts von Gott weicht der Frage nach Gott.

Gott wird von Hiob als lebender, lebendiger Gott gesehen – trotz seines anfänglichen Schweigens, und lange vor der Gottesrede. So sagt Hiob in 19,25: „Ich weiss, dass Gott [go’el], mein Anwalt, lebt“. Ebach (1996a:152) übersetzt diese – sehr umstrittene Stelle – mit: „Ich weiss, dass mein Löser lebt“. Dabei wird Gott als Retter – durchaus im Sinne von Psalm 72 – gesehen. Namhafte christliche Theologen haben später an dieser Stelle Gott als *Erlöser* bezeichnet (z. B. Luther: „Aber ich weiss dass mein Erlöser lebt“ oder die Vulgata: *Scio enim quod Redemptor meus vivit*). Ich denke, dass Kaiser (2006:64) recht hat, wenn er hier eine „Implantation“ der christlichen Vorstellung der Auferstehung bzw. Erlösung sieht: „Tatsächlich ist der Text an dieser Stelle so enigmatisch, dass der genaue Sinn kaum zu ermitteln ist“ (Kaiser 2006:66). Die „Verchristlichung“ dieser Stelle ist zwar nachvollziehbar, bleibt aber vom Text her problematisch.

Ein weiterer Aspekt des Gottesbildes in Hiob besteht darin, dass alttestamentlich der Terminus „Gott sehen“ – wie Kaiser (2006:66) meint – semantisch nahe einer Grenzerfahrung mit dem Tod steht, so sagt Gott

41 Übrigens verweist auch Kang (2017:317) auf diesen Aspekt. Die Antwort Gottes an den Protest und die Klage Hiobs ist der Verweis auf seine Schöpfer- und Erhalterfunktion (vgl. Hiob 38,4ff.).

zu Mose in Ex 33,20: „Kein Mensch wird leben, der mich sieht“. Und Hiob sagt denn auch in 19,27: „ihn selbst will ich sehen, keinen Fremden, mein Herz vergeht in mir vor lauter Sehnsucht“. Gott ist so gross, dass die Menschen ihn nicht begreifen und sein Werk nur von weitem erblicken können (vgl. Hiob 36,25f.).

Gleichzeitig ist der Tod – als Gegenpol zum Leben – der grosse „Gleichmacher“ (Ebach 1996b:8): Egal, ob es einem im Leben gut geht oder nicht, am Schluss sind vor Gott alle gleich. Dabei wird die ungleiche Lebensqualität nicht ausgeglichen, sondern im Tod auf null reduziert. Diese Sicht taucht etwa in Hiob 3 auf, aber auch in Kohelet 3,19f.: „Menschen und Tiere haben das gleiche Schicksal. Beide verdanken Gott ihre Leben, und beide müssen sterben. Nichts hat der Mensch dem Tier voraus, denn alles ist sinnlos. Alles muss an den gleichen Ort. Aus dem Staub und der Erde ist alles entstanden, und zum Staub der Erde kehrt alles zurück“.

Deshalb wird Gott in Hiob doppelt gezeichnet: Gott als Schöpfer und Herrscher der Welt und Gott als „Herr der Tiere“ (vgl. Keel 1978:156).

Gott ist in Hiob (23,16) auch der verborgene und schreckliche Gott, dessen Erscheinen – und nicht die Finsternis, wie Hiob (23,17) sagt, den Menschen Hiob vernichtet. Damit wird die Macht Gottes mit der dunklen Macht nicht nur gleichgesetzt, sondern sie übersteigt sie. Gott ist auch der Wissende, er weiss, was kommen wird. Ebach (1996b:35) meint, dass sich daraus neue Fragen ergeben: „Wenn Gott der Herr des Geschehens ist, warum lässt er zu, dass die Welt ist, wie sie ist?“ Damit stehen wir in Hiob 23,17 wieder im Zentrum der Hiob-Problematik – und die Antwort bleibt weiter offen.

Doch in Hiob 42,5f. erfolgt die überraschende Wendung: „Jetzt aber hat mein Auge dich geschaut. Ich schäme mich für alles, was ich sagte; in Staub und Asche nehme ich es zurück“. Durch die direkte Erfahrung Gottes, durch das Schauen Gottes wird alles anders: Alles Gesagte wird zu nichts. Durch das Schauen Gottes unterwirft sich Hiob Gott.

Dagegen fallen die Reden der drei Freunde stark ab. Am Schluss schweigen sie ganz. In der abschliessenden Rede von Bildad (Hiob 25,1) ist Gott der Herrschende und der Schreckliche. Er knüpft damit an Elifas Rede (Hiob 4,14ff.) an, aber auch an Hiob (z. B. 14). Dieser Gedanke wird dann in der Gottesrede in Hiob 40,10ff. gleichsam weitergeführt, indem Gott Hiob seine Schöpfermacht demonstriert. Aber damit wandelt sich der Schrecken in Pracht, die Herrschaft wird zur Herrschaft über die Natur

– ohne deshalb an Macht zu verlieren. Dabei ist – laut Ebach 1996b:48 – hier weniger die Genesis 1 im Blick, sondern Psalm 104, welcher die Macht und die Schöpferkraft Gottes thematisiert und verherrlicht. In Hiob 26,9ff. erhält die Macht Gottes noch eine andere Dimension: Er wird zum kraftvollen Herrscher über die Mächte des Chaos: „In dichte Wolken hüllt er seinen Thron, damit kein Auge ihn erblicken kann. Rund um die Meere zog er einen Kreis; dort liegt die Grenze zwischen Licht und Dunkel. Die Pfeiler, die den Himmel tragen, schwanken, Entsetzen packt sie, wenn er sie bedroht. Mit seiner Kraft hat er das Meer besiegt und Rahab umgebracht mit seinem Können ... Wie gross und mächtig muss Gott wirklich sein!“ Damit wird das Licht ohne Einschränkung Gott zugeordnet, die Dunkelheit der (materiellen) Natur. Als Gegner Gottes sind dabei genannt: das Meer, Rahab, das Drachenungeheuer⁴², das in der kanaanäischen, mesopotamischen und ägyptischen Literatur und Mythologie als Chaosmacht auftritt (vgl. Ebach 1996b:48). Meeresungeheuer erscheinen auch im Psalm 89,11 und Jesaja 27,1 – und immer ist Gott der Sieger über diese Chaoswesen.

Doch die Rede Elius rückt all dies wieder in ein anderes Licht. In der Rede Elius werden zwei „Theologumena“ (Ebach 1996b:115) zusammengebracht: Die Ferne Gottes und die Zuwendung Gottes. Und die Gottesferne und die Zuwendung Gottes gipfeln nach der Unterwerfung Hiobs in dessen Belohnung.

Einen deutlich anderen Akzent im Gottesbild setzt der Psalm 29, der die Macht und die Gewalt Gottes verherrlicht: Darin wird Gott als machtvoll beschrieben, welcher den Donner grollen lässt und seine gewaltvolle Stimme ertönen lässt. Gleichzeitig wird Gott als derjenige verehrt, welcher dem Volk Israel Freiheit und Land geschenkt hat: „² Gott, wir hörten es mit eigenen Ohren, unsere Väter erzählten uns von dem Werk, das du in ihren Tagen vollbracht hast, in den Tagen der Vorzeit. ³ Mit eigener Hand hast du Völker vertrieben, sie aber eingepflanzt. Du hast Nationen zerschlagen, sie aber ausgesät. ⁴ Denn sie gewannen das Land nicht mit ihrem Schwert, noch verschaffte ihr Arm ihnen den Sieg; nein, deine Rechte war es, dein Arm und dein leuchtendes Angesicht; denn du hastest an ihnen Gefallen. ⁵ Du, mein König und mein Gott, du bist es, der Jakob den Sieg verleiht. ⁶ Mit dir stossen wir unsere Bedränger nieder, in deinem Namen zertreten wir unsere Gegner. ⁷ Denn ich verlasse mich

42 Rahab erscheint bereits in Hiob 9,13.

nicht auf meinen Bogen, noch kann mein Schwert mir helfen; ⁸ nein, du hast uns vor unsrern Bedrängern gerettet; alle, die uns hassen, bedeckst du mit Schande. ⁹ Wir rühmen uns Gottes den ganzen Tag und preisen deinen Namen auf ewig“ (Psalm 44,2ff.; Einheitsübersetzung). Nicht durch die Macht der eigenen Waffen oder menschlicher Taten, sondern durch direktes Eingreifen Gottes hat das Volks Israel seine Heimat gefunden und erkämpft. Auch weiterhin sorgt Gott für sein Volk. Überhaupt ist Gott der höchste Herrscher – nicht nur des Volkes Israels, sondern der ganzen Welt: „² Ihr Völker alle, klatscht in die Hände; jauchzt Gott zu mit lautem Jubel! ³ Denn furchtgebietend ist der Herr, der Höchste, ein großer König über die ganze Erde. ⁴ Er unterwirft uns Völker und zwingt Nationen unter unsre Füße. ⁵ Er wählt unser Erbland für uns aus, den Stolz Jakobs, den er liebt. [Sela] ⁶ Gott stieg empor unter Jubel, der Herr beim Schall der Hörner. ⁷ Singt unserm Gott, ja singt ihm! Spielt unserm König, spielt ihm! ⁸ Denn Gott ist König der ganzen Erde. Spielt ihm ein Psalmenlied! ⁹ Gott wurde König über alle Völker, Gott sitzt auf seinem heiligen Thron. ¹⁰ Die Fürsten der Völker sind versammelt als Volk des Gottes Abrahams. Denn Gott gehören die Mächte der Erde; er ist hoch erhaben“ (Psalm 47,2ff.; Einheitsübersetzung).

Gott wird in den Psalmen immer wieder als König angesprochen, etwa in Psalm 93,1, 97,1 oder Psalm 99,1: „Der Herr ist König!“.

Auch Psalm 68,18ff. schildert Gott als mächtigen Kriegsherrn: „¹⁸ Die Wagen Gottes sind zahllos, tausendmal tausend. Vom Sinai zieht der Herr zu seinem Heiligtum. ¹⁹ Du zogst hinauf zur Höhe, führtest Gefangene mit; du nahmst Gaben entgegen von den Menschen. Auch Empörer müssen wohnen bei Gott, dem Herrn. ²⁰ Gepriesen sei der Herr, Tag für Tag! Gott trägt uns, er ist unsre Hilfe. [Sela] ²¹ Gott ist ein Gott, der uns Rettung bringt, Gott, der Herr, führt uns heraus aus dem Tod. ²² Denn Gott zerschmettert das Haupt seiner Feinde, den Kopf des Frevlers, der in Sünde dahinlebt. ²³ Der Herr hat gesprochen: „Ich bringe (sie) vom Baschan zurück, ich bringe (sie) zurück aus den Tiefen des Meeres. ²⁴ Dein Fuß wird baden im Blut, die Zunge deiner Hunde ihren Anteil bekommen an den Feinden.“ (Einheitsübersetzung).

Gleichzeitig ist nach Psalm 86,15 Gott gnadenvoll und barmherzig: „¹⁵ Du aber, Herr, bist ein barmherziger und gnädiger Gott, du bist langmütig, reich an Huld und Treu“. Und in Psalm 31 wird Gott als erbar-

mender und schützender Gott beschrieben, auf den sich der Not Leidende verlassen kann.

Doch damit ist das Bild des gerechten Gottes noch nicht erschöpft. Gott kann sein Gesicht abwenden, wie etwa in Psalm 44,25: „²⁵ Warum verbirgst du dein Gesicht, vergißt unsere Not und Bedrängnis?“. Dabei soll – so Ansorge 2009:135 – das Sich-Abwenden Gottes nicht als göttlicher Willkürsakt gedeutet werden, sondern als Reaktion Gottes auf die Sünde des Menschen, etwa als Strafe auf nicht gottgewollte Handlungen. Oder aber: Gott wendet sich von den Menschen ab, um fehlbares Verhalten der Menschen nicht wahrnehmen und damit ahnden zu müssen (vgl. Ansorge 2009:135). Gottes Erbarmen und seine Zuwendung zum Menschen ist das Gegenstück zum Zorn Gottes – oder wie Ansorge (2009:135) es nennt: seine Kehrseite. Mandolfo (2007:118) hat das mit Blick auf die Klagedieder wie folgt formuliert: „What the text reveals, counterintuitively for many of us, is that *God's love does have limits*“ (Hervorhebung durch die Autorin). Mandolfo (2007:119) folgert daraus, dass in einer feministischen Leseweise die Liebe zur Gerechtigkeit über der Liebe Gottes steht.

Doch es gibt noch eine weitere Seite Gottes: der zornige Gott.

Zorn in der Hebräischen Bibel

Das Alte Testament kennt verschiedene hebräische Begriffe, um die Emotionen von Wut, Zorn, Grimm oder Ärger auszudrücken. Vorab zu nennen ist das Substantiv נַזְעֵק 'azq „Nase / Zorn“ mit dem zugehörigen Verbum נַזְעַק 'azq „zürnen“, die zusammen die Mehrzahl (210-mal Nomen, 14-mal Verbum) der Belege stellen. Hinter der Doppelbedeutung „Nase“ und „Zorn“ steht wohl, dass das Zürnen bildhaft mit dem Schnauben des zornigen Menschen ausgedrückt wird ...

An zweiter Stelle zu nennen ist der Begriff הַמְּאַחַת hemāh „Zornesglut“ (118 Belege, nur Nomen), an dritter Stelle הַרְאֵת h̄r̄et „heiß sein“ (47-mal Nomen, 89-mal Verbum), sodann עַכְבָּר k̄v̄r „unmutig sein“ beziehungsweise im *Hif.* „zum Zorn reizen“ (25-mal Nomen / 54-mal Verbum) und נַזְקֵק qṣq „zürnen“ (27-mal als Nomen, 33-mal Verbum). Hinzu kommen die selteneren Begriffe נַבְּרֵעַ 'br̄ „aufbrausen“ (30-mal Nomen, 7-mal Verbum), עַזְמָה z̄m „verwünschen / beschelten“ (22-mal Nomen, 12-mal Verbum), נַעַזְמָה n̄z̄m „

z'p „toben / wüten“ (9-mal Nomen, 3-mal Verbum) und schließlich רגז „erregen / toben“ (7-mal Verbum).

Das Hebräische kennt damit ein breites Begriffsfeld für die Beschreibung der Emotionen Wut und Zorn. Die verschiedenen Vokabeln können dabei in den Texten weitgehend parallel und zum Teil synonym verwendet werden. Eindeutige Bedeutungsunterschiede lassen sich kaum feststellen. Erwähnenswert ist allerdings, dass die meisten Begriffe primär von der Beschreibung körperlicher Erregung hergeleitet scheinen (wie אָנָּפָה „schnauben“, חָרָה *hrh* „heiß sein“, עָבָר *br* „aufbrausen“). Auffällig ist ebenso, dass die Zornesglut (הַמַּהְבֵּב *hemāb*) wie eine Flüssigkeit vergossen werden kann (vgl. z. B. Ps 79,6; Jer 44,6; Klg 2,4; Ez 7,8) und generell Zorn mit brennendem Feuer konnotiert werden kann (vgl. z. B. Ex 32,10; Jes 9,18; Nah 1,6).

Quelle: Wälchli 2014.

Wälchli (2012:30) weist darauf hin, dass die Hebräische Bibel die Zorn-Vokabeln fast dreimal so häufig für den Zorn Gottes verwendet wie für den Zorn von Menschen. Insgesamt lassen sich 373 Bibelverse aufzählen, in denen sich Zorn-Vokabeln auf Gott beziehen. Sie verteilen sich laut Wälchli (2012:30f.) wie folgt auf die einzelnen biblischen Schriften:

Tora	Buch	Anzahl Stellen
	Genesis	2
	Exodus	8
	Leviticus	2
	Numeri	17
	Deuteronomium	27

Nevi-im	Josua	6
	Richter	6
	1 Samuel	1
	2 Samuel	5
	1 Könige	12
	2 Könige	11
	Jesaja	41 (Protojesaja 21; Deuterojesaja 8; Tritojesaja 12)
	Jeremias	47
	Ezechiel	43
	Hosea	6
	Joël	1
	Jona	2
	Micha	4
	Nahum	3
	Zefanja	5
	Habakuk	3
	Sacharja	8
	Maleachi	1

Ketu- vim	Esra	3
	Nehemia	2
	1 Chronik	2
	2 Chronik	20
	Psalmen	49
	Hiob	17
	Sprüche	4
	Kohelet	1
	Klagelieder	13
	Daniel	1

Obwohl beim Vergleich dieser Zahlen die unterschiedliche Länge der einzelnen Texte zu berücksichtigen ist, stellte Wälchli (2012:31) Folgendes fest: Es gibt eine relative Häufung der Belege im deuteronomistischen Geschichtswerk (69 Verse), und der grösste Teil der Nennungen von Zorn erscheint in den *Nevi'im*-Texten (205 Mal). Wälchli führt dies auf den Zusammenhang der Gerichtsankündigung der Propheten und der Deutung der Exilerfahrung zurück.

Koenen (2015:96) hat darauf hingewiesen, dass in der Hebräischen Bibel meist erst im Nachhinein die Rede sei, wenn „Unheil, Leid und Zerstörung ... bereits erlebt wurden“. Dabei diene das Bild des Zornes Gottes als Erklärung, um eine Katastrophe, eine Niederlage oder ein traumatisches Ereignis nachträglich verständlich zu machen. Obwohl diese psychologische Erklärung teilweise zutreffen mag, aus ethischer Sicht stellt sich trotzdem die Frage, was der „Zorn Gottes“ bedeutet und wie er zu deuten ist.

Janowski (2013:149) hat mit Blick auf das „Zorn-Gottes-Motiv“ festgestellt, dass in der Exegese drei Verdrängungsstrategien festzustellen sind, um exegetisch unangenehmen Inhalten zu entkommen: Erstens man ignoriert sie einfach, zweitens man konstatiert sie, aber man stellt sie unter den Mythologieverdacht, oder – drittens – man gibt sie ebenfalls zu, aber relativiert sie als Sichtweise des Alten Testaments, die durch

die Gottessicht von Gott als Erlöser im Neuen Testament überwunden wird. Alle drei Interpretationen sind problematisch. Fakt ist, dass gerade der Zorn Gott menschennah macht, aber gleichzeitig auch enigmatisch, also rätselhaft.

Rainer Kessler (2017b:117) hat Gottes Strafen – wie etwa die Sintflut – als Antwort auf die von Menschen hervorgerufene Verderbnis gedeutet: „Die Menschen füllen die Erde mit Gewalt, diese wird dadurch verdorben (dreimal steht dafür in Gen 6,11 die Wurzel ... [שׁת]), und diese Verdorbenheit wendet Gott nun gegen die Erde, indem er sie verdirbt (erneut die Wurzel שׁת in V. 13,17, diesmal für Gottes Tun). „Gott verdirbt, was schon verdorben ist““. Hier wäre allerdings einzuwenden, dass Gott nicht nur Gewalt ausübt oder ausüben lässt als Antwort auf die Verderbtheit, sondern auch im Krieg gegen nicht-israelitische Landbesitzer im Zusammenhang mit der Landnahme der Hebräer im gelobten Land (z. B. Deuteronomium 2,24ff. und Dtn 3,3ff.). Von daher muss wohl die Frage gestellt werden, ob die Aussage, wonach der Herr und die Herrschaft Gottes tatsächlich in der Hebräischen Bibel „nicht gewalttätig, sondern gerecht [ist], indem er „verdirbt, was schon verdorben ist““ (Kessler 2017b:118), nicht zumindest etwas einseitig ist.

Gerechtigkeit als kommunikativer Akt

Chol-Gu Kang (2017:1) hat die Meinung vertreten, dass es in wesentlichen Teilen der Hiobdichtung um den Grund und das Ziel des Leidens Hiobs und um die göttliche Gerechtigkeit geht.

Auf einen interessanten Aspekt hat Steinberg (2006:278) hingewiesen: „Während die Freunde Hiobs vor allem *über* Gott reden, sucht Hiob das Gespräch *mit* Gott, indem er ihn direkt anspricht, ihm sein Leid klagt und ihn zur Stellungnahme auffordert“. Gerechtigkeit soll also erstritten werden – Gerechtigkeit erscheint damit als *Rechtsverhandlung* und *Rechtsprechung*. In gewissem Sinn kann auch das Streitgespräch zwischen Hiob und seinen Freunden als eine Art Plädoyer gegen die (Rechts-)Position seiner Freunde verstanden werden: Es geht darin um das Verständnis von Recht und Schuld, um Selbstverteidigung, um Darlegung seiner Rechtsposition und auch um den Kampf für eine Rechtsanhörung (durch Gott). Dabei – so Kaiser 2006:58 – „blähen sich [die Freunde] auf zu Rechts-

anwälten Gottes und Dozenten einer Gotteslehre, in welcher der lebendige Gott abwesend ist“.

Man könnte also die Gerichtssituation wie folgt sehen: Hiob als Verteidiger seiner Unschuld gegen seine Anklägerfreunde, die – den nota bene in der Gerichtsverhandlung abwesenden – Gott verteidigen. Besonders in Kapitel 31,5ff. zählt Hiob auf, welche Sünden er *nicht* begangen hat, und verteidigt seine Unschuld. Doch das ist noch nicht alles: Hiob ist gleichzeitig Ankläger Gottes. Der Charakter einer Streitrede zeigt sich auch in Hiob 40,2, wo Gott sagt: „Mit mir, dem Mächtigen, willst du dich streiten? Willst du mich tadeln, oder gibst du auf?“

Und der Clou des Ganzen: Am Schluss gibt Gott dem Ankläger Hiob recht, und desavouiert „seine eigenen Anwälte“, also die drei Freunde Hiobs.

Ebach (1996a:XII) weist zu Recht darauf hin, dass Hiobs Klage zweifach juridisch klagt: Er klagt *vor* Gott und er klagt Gott *an*. Anders gesagt: Gott ist sowohl beurteilende Instanz (Gericht) als auch Angeklagter, und Hiob ist Ankläger. Hier zeigt sich die Dialektik von Hiobs Verhältnis zu Gott: Hiob steht als Ankläger antithetisch zu Gott als von ihm Angeklagtem, gleichzeitig ist aber Gott auch die übergeordnete Instanz, das übergeordnete Gericht – und auch der Schöpfer. Hier drängt sich ein intertextueller Bezug zu Jesaja 43,26ff. auf, wo Gott Israel vorschlägt, gegeneinander vor Gericht zu gehen: „²⁶ Lass uns miteinander vor Gericht gehen! Klage mich an! Trag deine Sache vor und beweise, dass du im Recht bist! ²⁷ Deine führenden Männer haben sich gegen mich aufgelehnt, wie das schon dein Stammvater Jakob getan hat ...“. Allerdings geht es in der Jesaja-Stelle um das Kollektiv, das Volk Israel, während Hiob als Einzerner Gott anklagt.

Dazu passt in Hiob 19,7 das juridisch-rituelle Zetergeschrei (vgl. Jes 20,8 und Hab 1,2) gegen die von Gott gebilligte Gewalttat Satans, auf das Gott jedoch nicht reagiert, ähnlich wie in Psalm 22,3 und im Klagelied 3,8.

Doch zu Beginn der dritten Hiobrede (Hiob 9,1ff.) wechselt Hiob seine Position: Er gibt Bildad und Elifas in dem Punkt recht, dass Menschen gegenüber Gott nicht Recht haben können: Hiobs Position ist damit nicht mehr anti-thetisch zu Gott, sondern er unterwirft sich ihm. Damit – so Ebach 1996a:94 – stimmt er Bildad zu, dass Gott das Recht biegen könne.

Im Gegensatz dazu – und wie die Reden der drei Freunde – sind die Reden Elihus (Kap. 32ff.) *Reden über Gott*. Der Grund ist dabei auch im

Inhalt der Rede zu suchen: Weil Gott so erhaben, allmächtig, undurchschaubar ist, weil sich der Mensch grundsätzlich nicht mit Gott vergleichen (Hiob 33,11: „Mit Menschenmass lässt sich Gott nicht messen“) – und auch nicht mit ihm rechten (vgl. Hiob 34,12: „Gott tut gewiss kein Unrecht, nie und nimmer“) – kann, bleibt nur noch eine Rede *über* Gott. Das heisst aber nicht, dass Gott schweigt – im Gegenteil (vgl. Hiob 33,1ff.): Gottes Antwort war, dass er uns ins Leben gerufen hat.

Selbst wenn es stimmt – wie einzelne Exegeten meinen (vgl. Steinberg 2006:279) –, dass die Elihu-Rede später eingeschoben wurde: Fakt ist, dass die Elihu-Rede hervorragend in den Erzählduktus und in die Argumentationslogik hineinpasst: Statt einen blinden Tun-Ergehen-Zusammenhang stellt Hiobs Verhältnis zu Gott und besonders auch seine Leidenserfahrung eine existentielle menschliche Erfahrung dar, ja sogar einen „Kanal, durch den Gott zu Menschen spricht“ (Steinberg 2006:279). Der Mensch Hiob – und diesbezüglich sind wir alle Menschen gleich (vgl. Hiob 33,6, als Elihu sagt: „In Gottes Augen sind wir beide gleich, auch mich hat er aus Lehm geformt wie dich“) – steht gerade in seinem gebrochenen Verhältnis zu Gott in einer Art dialektischen Kommunikation mit Gott, dialektisch insofern, als es keine direkte, Face-to-Face-Kommunikation ist, sondern ein Verhältnis von Herr-Knecht, Über- und Unterordnung – und auch des Widerspruchs und der Rebellion, wie gerade die Geschichte Hiobs sehr schön zeigt. Später – bei Jesus – wird daraus dann ein Vater-Sohn-Verhältnis („abba“). Auch wenn einige Exegeten aus dem Namen Hiob eine Anspielung an ein Vater-Sohn-Verhältnis zu Gott sehen wollen – im Sinne „Wo ist der Vater“ (vgl. Kaiser 2006:130), ist allerdings zu bedenken, dass es nur eine Stelle im Hiobbuch gibt, in welchem Gott mit einem Vater verglichen wird, nämlich in Hiob 31,18: „Von Jugend an hat er mich wie ein Vater gross gezogen ...“

Eine weitere Paradoxie der Hiob-Buchs – und ein Gegensatz zur Rede Elihus – besteht darin, dass Gott auch *direkt* mit Hiob spricht (Hob 38–40,2). Einige Exegeten sehen darin sogar *das zentrale Moment* des Hiobbuchs (vgl. Steinberg 2006:282).

Die – theologische – Lösung des Hiob-Paradoxons ergibt sich in Kapitel 42 zu Gott: Auf der einen Seite sagt Hiob: „Ich weiss jetzt, dass dir nichts unmöglich ist, denn alles was du planst, führst du auch aus“ (Hiob 42,2). Auf der anderen Seite – und das ist überraschend – erscheint der direkte Dialog mit Gott als Lösung: „Du hast mich aufgefordert, zuzuhören und

dann auf deine Fragen zu erwidern. Ich kannte dich ja nur vom Hören-sagen: jetzt aber hat mein Auge dich geschaut“. Also die direkte – und kommunikative – Gotteserfahrung als Antwort.

Deshalb ist Ebachs (1996a:XIII) Sicht der Zwiegespräche Hiobs mit wechselnden Gesprächspartnern als therapeutische Gesprächssituation Hiobs durchaus einleuchtend: „Wiederholungen, Retardierungen, argumentative und emotive ‚Rückfälle‘ haben hier ihren Ort ...“. Dabei sieht Ebach (1996b:4) die Worte Hiobs in 21,1ff. als „einzigen Aufschrei gegen eine ‚Therapie‘, in der die Therapeuten vor allem bemüht sind, ‚Richtiges‘ zu sagen, und fast mehr noch, sich selbst der Richtigkeit ihrer eigenen Lehrmeinungen zu versichern“, welche durch die Gegenreden der drei Freunde ausgedrückt werden.

Aus der Sicht der Gerechtigkeit als kommunikativer Akt lässt sich auch die Psalmtrilogie 105–107 als rituelle Bundeserneuerung lesen. Analog dazu handelt auch Nehemia Kap. 9.

Kathrin Gies (2016:155) hat darauf hingewiesen, dass JHWH als „Richter der Gerechtigkeit“ (*šofet sädäq*) ein Richteramt ausübt und souverän richtet und urteilt (vgl. Ps 9,5ff.). Als Kriterium der Gerechtigkeit kann dabei das Verhalten den Unterdrückten gegenüber (vgl. Ps 9,10 sowie Gies 2016:157) gelten. Damit ist mit Gerechtigkeit nicht nur soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit gemeint, sondern auch umfassende politische Gerechtigkeit.

Allerdings kann die Gerechtigkeit Gottes nicht auf ein – wie auch immer gezeichnetes – politisches Regierungssystem reduziert werden – Gerechtigkeit Gottes ist viel mehr. Es ist Gottes Dasein – „ich bin der da ist“ (Ex 3,14) – und Gottes Kommunikation mit den Menschen.

Gesetz

Das griechische Wortpaar *pistis* und *nomos* wird in der Regel mit „Glauben“ und „Gesetz“ wiedergegeben. *Nomos* steht auch für das hebräische Wort *tora* (vgl. Metzler und Keita 2009:118). So ist *tora* in diesem Sinn „zunächst die Weisung, mit der eine Mutter ihr Kind ins Leben begleitet“ (vgl. Spr 1,8). Biblisch werden mit *Tora* im Allgemeinen die fünf Bücher Mose oder auch die gesamte Hebräische Bibel bezeichnet.

Dagegen bedeutet *pistis* (Hebräisch: *emet* bzw. *aman*) „Vertrauen“, „Treue“, „Glauben“ oder „Wahrheit“ (vgl. Metzler und Keita 2009:119).

Dabei bedeutete das hebräische Wort *zädäk* bzw. *zaddik* ursprünglich gerecht, und wurde später – sofern jemand alle Gebote und Gesetze beachtete – zu „fromm“ (vgl. Holzmann 2016:232). Holzmann (1926:232) schreibt dazu: „Dass *Zaddik* später unserm ‚fromm‘ entsprach beweist nur, dass die Gerechtigkeit als die Voraussetzung alles gottgefälligen Wandels angesehen wurde“.

Laut Psalm 89,15 bilden Recht und Gerechtigkeit die Stützen des Throns Gottes. Beides – Gerechtigkeit und Recht – ist Gott wohlgefälliger als Schlachtopfer (vgl. Spr 21,3).

Nicht wenige Exegeten haben ungefähr seit dem 8. Jahrhundert vor u. Z. eine „Theologisierung des Rechts“ (Kaiser 2003:45; Witte 2012b:42) konstatiert, in deren Rahmen ursprünglich profane Rechtssätze wie z. B. in Exodus 21,1–22,29 an den Willen Jhwhs gebunden wurden. Aufgrund des Fehlens königlicher Rechtskodizes sei das (profane) Recht zunehmend an den Willen Jahwes gebunden worden (vgl. z. B. Kaiser 2003:43ff.), das gleichzeitig zu einer gewissen Universalisierung geführt habe. Diese „Universalisierung des Rechts“ (Ansorge 2009:84) ist theologisch begründet, nicht genealogisch.

Umgekehrt hat Martin Buber gegenüber Franz Rosenzweig die Meinung vertreten, „dass der Mensch für ihn zwar ein Gesetzesempfänger, Gott jedoch kein Gesetzgeber ist“ (Friedman 1999:209), weshalb für Buber das Gesetz nicht universale, sondern personale Geltung hatte. Dabei entgegnete Rosenzweig, dass auch für Ihn Gott kein Gesetzgeber sei, sondern jemand, der gebiete (vgl. Friedman 1999:209).

Interessant ist im Zusammenhang der Hinweis von Ulrich Luz (1993:69): „Grundsätzlich wird man daran erinnern müssen, dass die Tora für das damalige Judentum eine lebendige Grösse war: Weder Hillel, der z. B. eine Vorschrift über das Sabbatjahr aufheben konnte, weil sie sich als lebensfeindlich und unpraktisch erwies, noch der Verfasser der Tempelrolle, der in seinem Buch eine neue Fassung der Mosetora am Sinai schrieb, noch die Essener in Qumran, die wie Jesus private Eide und vermutlich auch Ehescheidung ablehnten, waren der Meinung, mit solchen Entscheidungen die Tora ‚aufzulösen‘. Im Gegenteil: Zum Bestehen der Tora gehörte im damaligen Judentum ihre Lebendigkeit und ihre Veränderung“, und, man könnte ergänzen, ihre Aktualisierung (vgl. auch Moenikes 2007:51).

Doch Recht und Gerechtigkeit haben auch eine politisch-herrschaftliche Dimension. Dabei gilt weitgehend die Gleichung Gott = göttliche Heilsordnung = legitime Königsherrschaft = Befriedung der Völker=Frieden, wie in Psalm 2 exemplarisch dargestellt:

„¹ Warum toben die Völker, warum machen die Nationen vergebliche Pläne? ² Die Könige der Erde stehen auf, die Großen haben sich verbündet gegen den Herrn und seinen Gesalbten. ³ «Laßt uns ihre Fesseln zerreißen und von uns werfen ihre Stricke!» ⁴ Doch er, der im Himmel thront, lacht, der Herr verspottet sie. ⁵ Dann aber spricht er zu ihnen im Zorn, in seinem Grimm wird er sie erschrecken: ⁶ «Ich selber habe meinen König eingesetzt auf Zion, meinem heiligen Berg.» ⁷ Den Beschuß des Herrn will ich kundtun. / Er sprach zu mir: «Mein Sohn bist du. Heute habe ich dich gezeugt. ⁸ Fordre von mir, und ich gebe dir die Völker zum Erbe, die Enden der Erde zum Eigentum. ⁹ Du wirst sie zerschlagen mit eiserner Keule, wie Krüge aus Ton wirst du sie zertrümmern.» ¹⁰ Nun denn, ihr Könige, kommt zur Einsicht, laßt euch warnen, ihr Gebieter der Erde! ¹¹ Dient dem Herrn in Furcht, und küßt ihm mit Beben die Füße, ¹² damit er nicht zürnt und euer Weg nicht in den Abgrund führt. Denn wenig nur, und sein Zorn ist entbrannt. Wohl allen, die ihm vertrauen!“ (Einheitsübersetzung).

Frieden

Nach Stettler (2011:113) war die Exilzeit theologisch vor allem von Deuteronomaja, Ezechiel und dem Abschluss des deuteronomischen Geschichtswerks geprägt. Demgegenüber „war das Judentum der persischen Zeit zunächst von Sacharja und Haggai, von den in den Chronikbüchern greifbaren priesterlich-theokratischen Bewegungen, sodann von den Reformen Esras und Nehemias und in diesem Zusammenhang der abschließenden Kodifizierung der Tora sowie von der beginnenden Apokalyptik (Sacharja 9–14; Jesaja 56–66) bestimmt“ (Stettler 2011:113), wobei allerdings schon damals das Judentum äusserst vielfältig war.

Das Buch Daniel – das nach jüdischer Tradition der Ketuvim zugeordnet wird – entstand in seiner Endfassung wohl in der Zeit der Makkabä-

erkriege (vgl. Dietrich und Mayordomo 2005:88). Vor dem 2. Jahrhundert v. u. Z. war das Buch unbekannt (vgl. Albani 2010:44). Allerdings „gewinnt die Kriegsgewalt im Danielbuch nur noch symbolhafte Gewalt: in gewaltigen Herrscherstatuen und in gewalttätigen Riesenbestien, denen die Menschen hilflos ausgeliefert scheinen, die aber in einem Endzeitdrama von Gott entmächtigt werden (Dan 2;7)“ (Dietrich und Mayordomo 2005:88).

Dabei bleibt die Gewaltfrage akut – gerade auch in Teilen der Weisheitsliteratur. Doch reicht es – wie das Frevel (2016:147) tut, mit Blick auf die Gewalt in den Psalmen auf die reale Gewalt in der Welt zu verweisen: „Es ist richtig: Die Psalmen sind vielfach emotional, affektiv, oft grausam und schwer erträglich, aber das ist unsere Welt auch“. Zweifellos muss die Auseinandersetzung mit der Gewalt in den Psalmen auf jeden Fall erfolgen, aber die Gewaltfrage damit zu umgehen, dass Psalmen Texte sind und damit nicht identisch mit der Realität, erscheint doch eher schwach. Auch dass die Psalmen die Gefühle und Emotionen der Betenden ausdrücken, und dass es nicht um die Vernichtung der Gottesfeinde sondern um die Verwandlung der Gottesfeindschaft gehe, vermag nicht zu überzeugen. Ebenso unbefriedigend erscheint die Aussage von Süssenbach (2005:355), dass das Handeln Gottes an den Fremdvölkern und -nationen, die Opfer von Vertreibung und Vernichtung werden – wie z. B. in Psalm 44,3ff. – als „Kontrastfolie“ zu sehen sei, „von der sich die Einpflanzung und Ausbreitung Israels im Land umso lichtvoller abhebt“. Wenn die Heilsordnung mit Gewalt durchgesetzt werden soll oder wird – egal gegen wen oder was –, kann sie als Friedensordnung nicht überzeugen. Es wäre also angebracht, das friedensethische Ärgernis der Gewalt nicht nur in den Psalmen, sondern auch in den anderen Schriften des Tanach von Grund auf zu hinterfragen.

In Hiobbuch und im weiteren Sinn in der Hebräischen Bibel wird das Friedensthema immer wieder angesprochen.

So sieht etwa Raschi den Turmbau von Babel als Gegenpol zum Frieden: Wenn die Menschen sich genügend nach dem Frieden gesehnt hätten – wie die Erbauer des Turms in Babel –, wären sie gerettet worden, meint Raschi im Kommentar zu Gen 11,6 (vgl. Wiesel 2015:73). Dabei gilt: „Wenn das Volk Israel geeint und befriedet ist, sagt Raschi, dann ist der Name Gottes oben gelobt“ (vgl. Wiesel 2015:73). Raschi bezieht sich hier auf Gen 33,5.

Ein anderer Ansatz kann in der Dichotomie von Licht und Frieden gesehen werden: So bildet ein Kreis am Wohnort Gottes in den Wolken „die Grenze zwischen Licht und Dunkel“ (Hiob 26,10) und in Hiob 28,3 sagt Hiob, dass Gott sich von der Finsternis nicht hindern lässt und bis in den tiefsten Winkel der Dunkelheit vorstösst. Dunkelheit oder die Mächte des Chaos (vgl. Hiob 26,10) können dem Licht nicht widerstehen, nur Gott kennt den Ort der Weisheit und den Weg zu ihr (vgl. Hiob 28,19f.). Und in Gottes Rede in Hiob 38,24 teilt das Licht (‘ōr)⁴³ den Weg. Licht ist auch Leben (vgl. Hiob 3,20: „Warum gibt Gott den Menschen Licht und Leben?“). Man könnte somit folgende Gleichung aufstellen:

Gott = Licht = Weisheit = Frieden = Leben

Chaos = Dunkelheit = materielle Natur = Tod

Hiob schliesst in 28,8 den ersten Teil seiner Rede ab: „Gott gab dem Menschen die Regel: ‚Den Herrn stets ernst zu nehmen, das ist Weisheit. Und alles Unrecht meiden, das ist Einsicht‘“. Ebach (1996b:55) übersetzt noch schärfer, prägnanter: „Aber zum Menschen sprach er: ‚Schau: Die Furcht vor dem Herrn – das ist Weisheit, sich fernhalten vom Bösen – das ist Einsicht‘.“

Ähnlich formuliert Sprüche 1,7: „Wer klug und tüchtig werden will, muss vor allem Gott ernst nehmen, wer ihn missachtet, verachtet auch die Lebensklugheit und lässt sich nichts sagen“. Enger am hebräischen Text übersetzt Ebach (1996b:63f.): „Die Furcht Jhwhs ist der Anfang des Wissens (*datat*), Weisheit (*hakmā*) und Zucht missachten die Törichten“.

In den Sprüchen 24,17 steht: „⁴⁷ Freu dich nicht über den Sturz deines Feindes, dein Herz juble nicht, wenn er strauchelt, ⁴⁸ damit nicht der Herr es sieht und mißbilligt und seinen Zorn von ihm abwendet“ (Einheitsübersetzung). Wenn auch der Vers 18 friedensethisch nicht unproblematisch ist, ist die Botschaft doch klar: Die Niederlage des Feindes soll keine Euphorie oder Freude auslösen.

Ein besonderes Regierungs- und Herrschaftsverständnis kommt im Buch Esther zum Ausdruck. Der Judenfeind und erster Minister von Xerxes, Haman, will alle verstreut im Land lebenden Juden töten lassen (Esther 3,12ff.). Es gelingt ihm, im Namen des Königs einen entsprechen-

43 In der Einheitsübersetzung wird „Licht“ hier mit „Sonne“ übersetzt.

den Erlass herauszugeben, wonach an einem bestimmten Tag die gesamte jüdische Bevölkerung getötet werden soll und ihr Besitz zur Plünderung freizugeben sei. Esther, die jüdische Königin, erfährt dies von ihrem Onkel und königlichen Ratgeber Mordechai und will das Verbrechen verhindern. Aus Gründen der Staatsraison will jedoch König Xerxes den einmal ergangenen Befehl nicht ausser Kraft setzen: „.... denn ein Schreiben, das im Namen des Königs verfaßt und mit dem königlichen Siegelring gesiegelt ist, kann nicht mehr rückgängig gemacht werden“ (Esther 8,8b; Einheitsübersetzung). Doch Xerxes stellt Mordechai und Esther frei, in seinem Namen einen zusätzlichen Erlass herauszugeben, welche die Juden retten soll: „¹⁰ Man verfaßte die Schreiben im Namen des Königs Artaxerxes, siegelte mit dem königlichen Siegelring und verschickte sie mit Eilboten auf Postpferden, die aus den königlichen Gestüten stammten. ¹¹ Mit diesem Erlaß gestattete der König den Juden in allen Städten, sich zusammenzutun, um für ihr Leben einzutreten, um in jedem Volk und in jeder Provinz alle ihre Gegner samt ihren Frauen und Kindern zu erschlagen, zu ermorden und auszurotten und ihren Besitz zu plündern“ (Esther 8,10ff.; Einheitsübersetzung).

Interessant daran ist, dass mit dem der jüdischen Minderheit durch den König gewährten Recht auf Selbstverteidigung und Vergeltung faktisch eine despotische Massnahme gegen eine Minderheit nicht nur unwirksam gemacht sondern auf der Ebene der Selbstverteidigung und Vergeltung beantwortet wird, was nicht zuletzt auch für grössere Stabilität und Gerechtigkeit im Reich führt. Dabei übten die Hebräer nicht nur ihr Recht auf Selbstverteidigung und Vergeltung aus, sondern sie schufen ein innenpolitisches Verhältnis, das sie längere Zeit von Übergriffen schützen sollte. Faktisch wurde damit eine Politik der Stärke verfolgt, allerdings nicht ohne problematische Seite: ¹ Am dreizehnten Tag im zwölften Monat, dem Monat Adar, sollte der Erlaß des Königs und sein Befehl ausgeführt werden. Es war der Tag, an dem die Gegner der Juden gehofft hatten, sie zu überwältigen. Doch nun überwältigten umgekehrt die Juden ihre Feinde. ² In allen Provinzen des Königs Artaxerxes taten sich die Juden in den Städten zusammen und überfielen die, die den Untergang der Juden geplant hatten. Niemand konnte ihnen standhalten; denn alle Völker hatte Schrecken vor ihnen befallen; ³ auch alle Fürsten der Provinzen, die Satrapen, Statthalter und königlichen Beamten, waren auf seiten der Juden; denn Schrecken vor Mordechai hatte sie

befallen. ⁴ Mordechai war nämlich im Königspalast hoch angesehen, und es war in allen Provinzen bekannt geworden, daß er immer einflußreicher wurde. ⁵ So metzelten die Juden alle ihre Feinde mit dem Schwert nieder; es gab ein großes Blutbad. Sie machten mit ihren Gegnern, was sie wollten. ⁶ In der Burg Susa brachten die Juden fünfhundert Männer um, ⁷ und auch Parschandata, Dalfon, Aspata, ⁸ Porata, Adalja, Aridata, ⁹ Parmaschta, Arisai, Aridai und Wajesata, ¹⁰ die zehn Söhne des Judenfeindes Haman, des Sohnes Hammedatas, töteten sie, aber sie vergriffen sich nicht an ihrem Besitz. ¹¹ Als man an jenem Tag dem König meldete, wie viele Menschen in der Burg Susa erschlagen worden waren, ¹² sagte er zur Königin Ester: In der Burg Susa haben die Juden ein Blutbad angerichtet; man hat fünfhundert Männer, auch die zehn Söhne Hamans, umgebracht. Was haben sie dann wohl in den übrigen königlichen Provinzen getan? Hast du einen Wunsch? Er wird dir erfüllt werden. Hast du eine Bitte? Sie soll erfüllt werden. ¹³ Ester antwortete: Wenn es dem König gefällt, soll den Juden in Susa erlaubt werden, auch morgen nach dem Gesetz von heute zu handeln. Außerdem soll man die zehn Söhne Hamans an den Galgen hängen. ¹⁴ Der König befahl, es solle so geschehen. Man gab also in Susa noch einen Erlaß heraus und hängte die zehn Söhne Hamans auf. ¹⁵ Auch am vierzehnten Tag des Monats Adar taten sich die Juden in Susa zusammen und töteten dort dreihundert Männer; aber an ihrem Besitz vergriffen sie sich nicht. ¹⁶ Die übrigen Juden in den königlichen Provinzen versammelten sich, um für ihr Leben einzutreten; sie verschafften sich Ruhe vor ihren Feinden und töteten fünfsundsiebzigtausend ihrer Gegner; aber an ihrem Besitz vergriffen sie sich nicht“ (Esther 9,1ff.; Einheitsübersetzung).

Wie bereits an anderen Stellen wurde damit der Friede durch einen Sieg über die Feinde gesichert, was danach und bis heute liturgisch in Form der Purimfests gefeiert wurde (vgl. Esther 9,24ff.)⁴⁴. Friedensethisch zeigt sich dabei wiederum das Problem, dass der Friede im Grunde mit der Vernichtung oder der Niederlage der – innen- oder aussenpolitisch

44 Zenger (2012a:385) hat die – umstrittene – Bedeutung des Purimfestes wie folgt umschrieben: „Est[er] ist die Festrolle des Purimfestes und als solche Israels Rettungs- und Gottesgewisheit inmitten von Verfolgung sowie allen Ausrottungsversuchen zum Trotz lebendig gehalten. Diesen kontrafaktischen Sinn des Purimfestes, an dem sich die Kinder verkleiden und wo die freudige Feier der Zusammengehörigkeit ganz zentral ist, haben die christlichen Kritiker nicht begriﬀen“. Im Grunde bestätigt diese Aussage die oben erwähnte Ambivalenz.

schen – Feinde erkauft wird. Anders gesagt: Wie bereits in Tora- und Nevi'im-Texten erscheint neben einer Friedensvision als Heilsordnung Gottes auch eine Friedensvision als Sieg über oder gar Vernichtung der Gegner, wodurch das Friedenskonzept im Tanach ambivalenten, ja sogar widersprüchlichen Charakter erhält.

Eine ähnliche, in Bezug auf den Willen Gottes instrumentelle Rolle des Friedens zeigt Spr 16,7: „Wenn Gott mit deinem Tun einverstanden ist, dann macht er sogar deine Feinde bereit, mit dir Frieden zu schliessen“. Dabei erscheint der Friede als mittelbare Folge des Gehorsams gegenüber Gott, was auch eine gewisse Mittelbarkeit des Friedens beinhaltet.

In diesem Zusammenhang ist auch die Vision von Zion zu erwähnen. Laut Zenger und Hossfeld (2012:433) sind die zwölf Korachpsalmen, also die Psalmen 42–49 sowie 84–85, 87 und 88 „zionstheologisch bestimmt. In Aufnahme mythischer Vorstellungen (Zion als Götter-, Schöpfungs- und Weltberg) betonen sie die chausbekämpfende Funktion des auf dem Zion als seiner königlichen Residenz und in seiner Gottesstadt residierenden Gottkönigs JHWH. Anders als die Asafpsalmen⁴⁵, die die katastrophischen Geschichtserfahrungen Israels (Untergang des Nordreichs 722 v. Chr., Zerstörung Jerusalem 586 v. Chr.) reflektieren und dabei auch Nordreichtheologie einbringen, feiern die Korachpsalmen die Unzerstörbarkeit des Zion und seine ‚ewige‘ Funktion als Quellort des Lebens“ (Zenger und Hossfeld 2012:433).

Der Talmud hat das Buch Esther lange Zeit als Geschichte der Rettung durch den Herrn gelesen (vgl. Carruthers 2008:10) und als pragmatische Überlebensgeschichte jüdischer Identität in der Fremde, doch man könnte das Buch genauso gut als „Assimilationsgeschichte“ des Judentums im Exil lesen – oder als erfolgreiche „Integrationsgeschichte“. Laut Carruthers (2008:105) gibt bereits der Doppelname Hadassah-Esther einen Hinweis auf die interkulturelle Doppelrolle Esthers: als jüdisches Mädchen und persische Königin.

Interessant ist, dass die christliche Rezeption lange Zeit am Buch Esther desinteressiert war (vgl. Carruthers 2008:12), unter anderem weil kein Bezug zur Kirche herzustellen war, weil darin das Evangelium nicht erwähnt wurde, weil keine Messiaspropheteiung vorkommt und weil keine grundlegenden Lehren vermittelt werden (vgl. Carruthers 2008:13). Luther wollte das Buch Esther sogar aus dem biblischen Kanon werfen.

45 Psalmen 50, 73–83 (vgl. Zenger und Hossfeld 2012:433).

Vielleicht gerade deswegen wurde das Buch Esther im Talmud breit rezipiert, ein eigenes Buch – die Meguillah – ist weitgehend dem Buch Esther und dem Purim gewidmet.

Mann und Frau

Der stark patriarchal geprägten Sicht der Tora stehen Texte im Tanach gegenüber, die eine deutlich andere Sicht von Mann und Frau – und vor allem letzterer – entwickeln. Allen voran ist dabei das Buch Rut zu nennen, das Zenger (2012b:280) „**das** Frauenbuch des Ersten Testaments“ nennt. Rut, eine junge ausländische Frau, rettet die alte Jüdin Noomi und wird sogar zur Urgrossmutter des für die jüdische Tradition so zentralen König Davids (vgl. Rut 4,18). Das macht das Buch Rut „zu einem kämpferischen Frauenbuch, das sich auch mit der einseitig androzentrischen Sicht der Ursprungsgeschichte Israels auseinandersetzt“ (Zenger 2012b:281). Nach Zenger (2012b:288f.) kann das Buch Rut als Frauenbuch, als Fremdengeschichte oder als Hoffnungsgeschichte gelesen werden. Dabei zeigt die Rut-Geschichte auf eindrückliche Art, wie klug wohlgesonnene Akteurinnen und Akteure die Hebräische Bibel mit patriarchalischen Regelungen umgehen: Auf der einen Seite legt sich Rut auf Rat ihrer Schwiegermutter zu Boas, um ihn zu gewinnen, auf der anderen Seite erreicht Boas durch sein geschicktes Handeln gegenüber des Mannes, der für die Versorgung Noomis aufgrund seines Verwandtschaftsgrades zuständig war, dass dieser darauf auf sein Recht, Rut zu heiraten, verzichtet⁴⁶, wodurch Boas zum Zug kommt. Am Schluss und sozusa-

46 Diese Regelung der Leviratsehe wird in Dtn 25,5ff. wie folgt umschrieben: „⁵ Wenn zwei Brüder zusammen wohnen und der eine von ihnen stirbt und keinen Sohn hat, soll die Frau des Verstorbenen nicht die Frau eines fremden Mannes außerhalb der Familie werden. Ihr Schwager soll sich ihrer annehmen, sie heiraten und die Schwagerehe mit ihr vollziehen. ⁶ Der erste Sohn, den sie gebiert, soll den Namen des verstorbenen Bruders weiterführen. So soll dessen Name in Israel nicht erloschen. ⁷ Wenn der Mann aber seine Schwägerin nicht heiraten will und seine Schwägerin zu den Ältesten ans Tor hinaufgeht und sagt: Mein Schwager will dem Namen seines Bruders in Israel keinen Bestand sichern und hat es deshalb abgelehnt, mit mir die Schwagerehe einzugehen!, ⁸ wenn die Ältesten seiner Stadt ihn dann vorladen und zur Rede stellen, er aber bei seiner Haltung bleibt und erklärt: Ich will sie nicht heiraten!, ⁹ dann soll seine Schwägerin vor

gen als Happyend entsteht eine grosse Nachkommenschaft, zu der auch König David gehört (vgl. Rut 4,18ff.).

Grossman (2015:9f.) hat darauf hingewiesen, dass die Meinungen über die Entstehungszeit des Rut-Buchs äusserst kontrovers sind: Während einige Kommentatoren die Entstehung des Buchs Rut auf die Zeit von Davids oder Salomos Herrschaft legen, datieren andere die Entstehung auf die Zeit des Zweiten Tempels. Erzählhistorisch positioniert Grossman (2015:19) das Buch Rut als „Brückentext“ zwischen dem Richterbuch und dem Buch Samuel. Das Buch nimmt explizit Bezug auf die Richterzeit (Rut 1,1), während es mit dem Verweis auf die Abstammung Davids von Rut schliesst. Die jüngere Exegese datiert das Rut-Buch auf die nachexilische Zeit, und zwar ungefähr ins 5. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung (vgl. Zenger 2012b:285). Fischer (2001:91) datiert das Rut-Buch sogar auf frühestens die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts. Als Argumente für seine Datierung nennt Zenger die Tatsache, dass das Buch Rut bestimmende Frauenperspektive vorexilisch nicht vorstellbar gewesen sei. Ausserdem könnte die starke Betonung der Familie und des Clans eine Reaktion auf den Zusammenbruch des Staates sein. Schliesslich deute die Tatsache, dass sich an der Solidarität der „fremden“ Frau Rut die Solidarität JHWs offenbare, und auch, dass die Figur der moabitischen Rut zu früheren, stark moabiterfeindlichen Texten kontrastiere, auf eine spätere, nachexilische Entstehung. Für eine vorexilische Entstehung spreche eigentlich nur der davidische Bezug, weil damals die davidische Dynastie noch bestand (vgl. Zenger 2012b:285). Auch Grossman (2015:22) ist der Meinung, dass das Rut-Buch als Brücken-Text inhaltlich auf die Zeit des Zweiten Tempels passe, weil Freundlichkeit und Leid-

den Augen der Ältesten zu ihm hintreten, ihm den Schuh vom Fuß ziehen, ihm ins Gesicht spucken und ausrufen: So behandelt man einen, der seinem Bruder das Haus nicht baut.¹⁰ Ihm soll man in Israel den Namen geben: Barfüßerhaus“ (Einheitsübersetzung). Köhlmoos (2010:74) kommentierte die Institution der Leviratsehe wie folgt: „Der Levirat ist eine gemeinorientierte Institution, die kulturspezifisch variabel ist. Es liegen keine atl. Berichte über eine Durchführung eines regulären Levirats vor, so dass vieles bis heute unklar ist: Handelt es sich um eine Zeugungsgemeinschaft oder eine Ehe, dient der Levirat der Witwenversorgung oder dem Erbrecht? Soviel ist klar: Die Leviratsvorschrift macht deutlich, dass Brüder vom Tod ihres Bruders nicht profitieren können, verhindert also Bodenkonzentration in einer Hand und berührt sich darin mit der Funktion der Lösung“.

denschaft über Konventionen gestellt werden, und der Geist des Gesetzes über dessen Buchstabe. Dabei werde das Verhalten der Hauptakteure ganz klar von freien Wahlentscheiden bestimmt (vgl. Grossman 2015:35). Unvergessen sind die Worte von Rabbi Zeira in Ruth Rabbah: „This Book contains neither impurity nor purity, neither prohibition nor permission, so why was it written? To teach you the magnitude of the reward of doers of kindness“ (zitiert nach Grossman 2015:38).

Es ist wenig überraschend, dass ausgerechnet im Rut-Buch, das faktisch eine Kontraposition zum patriarchalen Rollendenken aufbaut, das Gottesbild ausgesprochen gütezentriert ist. Obwohl Gott direkt weder Noomi noch Rut oder Boas anspricht, und sprachlich „allenfalls in der 3. Person Singular als einer [erscheint], über den geredet wird“ (Hausmann 2005:93), schimmert das vorsehende und fürsorgende Handeln Gottes durch die gesamte Erzählung durch, obwohl an der Oberfläche nur schwer zu erkennen: „Im erzählten Geschehen sind seine Gnade und seine bewahrende Fürsorge zu entdecken“ (Hausmann 2005:93). In ihrem hervorragenden Kommentar zum Buch Rut weist Irmgard Fischer (2001:41) darauf hin, dass das Gottesbild im Rut-Buch dem der späten Erzählung von Gen 24 entspricht, als Rebekka in die Fussstapfen ihres Schwiegervater Abraham tritt. Fischer (2001:42) meint auch, dass es im Rut-Buch keine negativ gezeichneten Personen gibt, und dass auch nicht eine „zwei-Wege-Theologie“ im Sinne der Weisheitsliteratur vertreten wird. Dabei wird Rut von Boas mehr gegeben, als ihr von Rechts wegen zusteht oder was das Standard-Ethos in Israel fordert: „Indem er Rut am Feld zu essen und zu trinken gibt und sie auch zwischen den Erntenden lesen lässt, lässt er mehr zu und ist mehr zu geben bereit, als verlangt ist“ (Fischer 2001:44). Dabei segnet Boas und wird auch selbst gesegnet, und er spricht von JHWH und dessen Güte. Und Rut ihrerseits erweist sich in ihrer Zuwendung zur Schwiegermutter bereit, weit über das Übliche hinauszugehen: „Gerade darin erweist sich offensichtlich die Güte JHWHS, des Anwalts der Witwen, Waisen und jener, die keinen Helfer haben, noch deutlicher als in der quasi ‚normalen‘ Zuwendung von Frau und Mann, in der allerdings ebenso die Güte Gottes zum Ausdruck kommt“ (Fischer 2001:43). Damit ist die Rut-Boas-Geschichte viel mehr als eine Liebesgeschichte, die sie zweifellos auch ist und als das sie auch immer wieder gedeutet wurde. Es ist eine Geschichte der vorausschauenden Güte Gottes und der gelebten Fürsorge von Menschen

untereinander, welche Herkunft, sozialen Status und Geschlechterrollen in den Hintergrund rückt.

Zur Einschätzung des Rut-Buchs meint Steinberg (2006:217), dass man erst in der Gegenüberstellung zu Deuteronomium 23,4ff. erkennen könne, wie rebellisch im Grunde diese Buch gegenüber der Tora ist. Hungersnot, Kinderlosigkeit von Kiljon und Orpa sowie Machlon und Ruth über 10 Jahre hinweg sowie die Tatsache, dass die Protagonisten ausge rechnet Hilfe im Land der Moabiter suchen, dem Land ihrer Erbfeinde, könne nur als Absage an den Bund gelesen werden und als Entzug des Wohlwollens des Herrn. Im Grunde werden die klassischen Werte umgekehrt: „Nach Dtn 23,4–7 sind die Moabiter für alle Zeit aus der – Versammlung des Herrn“ ausgeschlossen, weil sie nicht bereit waren, vom Volk Israel auf dem Durchzug Brot und Wasser zu verkaufen (vgl. Dtn 2,26–29), und weil sie das Volk durch Bileam verfluchen lassen wollten (Num 22–24). Im Gegenteil dazu kümmert sich Ruth in eigener Initiative um Nahrung für sich und ihre Schwiegermutter (Ruth 2,18, 3,17). Auch im weiteren Sinne wird sie zur Versorgerin und zum Segen für Noomi (4,15). Die Begründung des Gesetzes und damit auch das Gesetz selbst werden somit für den Fall Ruth obsolet“ (Steinberg 2006:217). Oder mit den etwas weniger radikalen Worten Grossmans (2015:39): Die Erzählung im Buch Rut enthält „einen komplexen Dialog mit der Gesetzeswelt und seinen normativen Konventionen im Verlauf der Geschichte“, wobei die Erzählung bemüht ist, das Gesetz in seinen Grenzen darzustellen und auch im Gegensatz zu menschlichen Leidenschaften.

Ausserdem bilden die Frauen im Buch Rut ein „Frauennetzwerk“ und leben so Solidarität zwischen Frauen (vgl. Hausmann 2005:66), die sich auch im Verhalten Boas gegenüber Rut und Noomi zeigt, „da sein helfendes Handeln von Anfang an ganz ohne den sonst häufigen Begleitaspunkt der Erniedrigung bleibt (Hausmann 2005:69). Obwohl zwar die Solidarität von Frauen nach Hausmann (2005:75) „das Leben stiftende Element“ ist, bleiben die männlichen Bezugspersonen und auch die patriarchalische Ordnung wichtig. Der Ehe- oder Witwenstatus ist bestim mend für den sozialen Status der Frauen. Letztlich bleibt das Gebären eines Sohnes entscheidend für das (patriarchalische) Ehe- und Frauenideal, denn erst ein männlicher Nachkomme sichert schliesslich die gesellschaftliche Integration der beiden Frauen und damit auch die Altersversorgung von

Noomi (vgl. Hausmann 2005:79). Nichtsdestoweniger bleibt die Frauen-solidarität entscheidend.

Nach Ansicht von Hausmann (2005:70) kommt die Solidarität auch auf der Textstruktur zum Tragen: „In Kapitel 1 ist die Geschichte eher eine Naomi-Geschichte, alles ist in erster Linie auf sie hin erzählt. In Kapitel 4 wird am Ende dieser Bezug wieder hergestellt und so der Bogen nahezu geschlossen. Im Zentrum der Erzählung hingegen steht Rut. Beide werden aufeinander bezogen, die ‚Rehabilitation‘ Naomis wird durch Rut möglich, Naomi wiederum bringt in Kapitel 3 auch Rut auf dem Weg zu ihrer Lebenssicherung voran. Der Aufbau der Erzählung dürfte so kein zufälliger sein“. Für Hausmann (2005:71) steht Rut in einer Reihe von Frauen, die ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen, um ein Kind oder einen Sohn zu bekommen: Dazu gehören „Sara, die sich der Hagar bedient (1. Mose 16), ... Lots Töchter, aus deren Verführung ihres eigenen Vaters die Söhne Moab und Ammon hervorgehen (1. Mose 19), und Tamar, die sich von ihrem Schwiegervater Nachwuchs verschafft (1 Mose 38)“ (Hausmann 2005:72).

Die rabbinische Exegese hat das Buch Rut auf der einen Seite als eine Reflexion des Eintritts einer Fremden in das „Haus Israel“ gelesen, und auf der anderen Seite als Konversionsgeschichte von Ruth (vgl. La Bible d’Alexandrie 2009:54). Die Grosszügigkeit von Boas gegenüber Rut nahm man als Ausdruck der Fähigkeit Israels, die Nichtjüdin Rut zu ernähren und ihr Überleben zu garantieren, und allgemein „den Heiden zu retten, den Fremden zu integrieren und so zu einer universellen Religion zu werden“ (La Bible d’Alexandre 2009:54, Übersetzung aus dem Französischen durch CJ). Gleichzeitig wurde das Buch Rut im Midrasch auch eschatologisch gelesen, wobei jede Konversion eine allgemeine Konversion am Ende der Zeit ankündige.

Kessler (2017b:515) meinte, dass nicht nur im Kohelet, sondern in der gesamten Weisheitsliteratur eine Frauenfeindlichkeit festzustellen sei. Vermutlich meint er damit Stellen wie etwa Spr 11,16: „Eine Frau kommt durch Liebenswürdigkeit zu Ansehen; Männer kommen durch Tatkraft zu Vermögen“. Doch „Jahrzehnte feministischer Arbeit an den Texten der Hebräischen Bibel haben gezeigt, dass die androzentrische Imprägnierung der Texte nicht auf die Weisheitsliteratur beschränkt ist. Zum Teil spiegeln sich darin einfach die patriarchalen gesellschaftlichen Verhältnisse wider“.

Im Kohelet ist laut Ilse Müller (2006:80) die Haltung zu den Frauen vor allem in zwei Textstellen umschrieben. Zum einen in Kohelet 7,25ff.: „²⁵ So habe ich, genauer: mein Verstand, mich umgestellt. Ich wollte forschend und suchend erkennen, was dasjenige Wissen wirklich ist, das Einzelbeobachtungen zusammenrechnet. Ferner wollte ich erkennen, ob Gesetzesübertretung mit mangelnder Bildung und Unwissen mit Verblendung zusammenhängt. ²⁶ Immer wieder finde ich die Ansicht, stärker als der Tod sei die Frau. Denn: Sie ist ein Ring von Belagerungstürmen, und ihr Herz ist ein Fangnetz, Fesseln sind ihre Arme. Wem Gott wohlwill, der kann sich vor ihr retten, wessen Leben verfehlt ist, wird von ihr eingefangen. ²⁷ Aber sieh dir an, was ich, Beobachtung um Beobachtung, herausgefunden habe, sagte Kohelet, bis ich schließlich das Rechenergebnis fand, ²⁸ oder vielmehr: wie ich immer wieder suchte und nichts fand: Von tausend Menschen habe ich nur einen wiedergefunden, aber der, den ich von ihnen allen wiedergefunden habe, war keine Frau. ²⁹ Sieh dir an, was ich als einziges herausgefunden habe: Gott hat die Menschen rechtschaffen gemacht, aber sie haben sich in allen möglichen Berechnungen versucht“ (Einheitsübersetzung). Die andere Stelle, welche die Haltung zu den Frauen umschreibt, findet sich in Kohelet 9,9: „⁹ Mit einer Frau, die du liebst, genieß das Leben alle Tage deines Lebens voll Windhauch, die er dir unter der Sonne geschenkt hat, alle deine Tage voll Windhauch. Denn das ist dein Anteil am Leben und an dem Besitz, für den du dich unter der Sonne anstrengst“ (Einheitsübersetzung). Während die zweite Textstelle eher unproblematisch sei, gebe es im ersten Text eine klar frauenfeindliche Stelle, nämlich in Kohelet 7,26, wo das Herz der Frau als Fangnetz und ihre Arme als Fesseln bezeichnet werden (vgl. Müller 2006:81). Allerdings kommt Müller (2006:85) in ihrer Untersuchung zum Schluss, dass die Theorie, „dass eine generell frauenfeindliche Aussage von Kohelet als Zitat aufgegriffen und im weiteren Verlauf der Argumentation ‚widerlegt‘ wird“, hohe Plausibilität habe – auf jeden Fall mehr als die These der „Frauenfeindlichkeit“ des Kohelet.

Doch ist es so einfach, ist der folgende Text am Ende des Buchs der Sprüche tatsächlich als frauenfeindlich zu lesen? „¹⁰ Eine tüchtige Frau, wer findet sie? Sie übertrifft alle Perlen an Wert. ¹¹ Das Herz ihres Mannes vertraut auf sie, und es fehlt ihm nicht an Gewinn. ¹² Sie tut ihm Gutes und nichts Böses alle Tage ihres Lebens. ¹³ Sie sorgt für Wolle und Flachs und schafft mit emsigen Händen. ¹⁴ Sie gleicht den Schiffen des

Kaufmanns: Aus der Ferne holt sie ihre Nahrung.¹⁵ Noch bei Nacht steht sie auf, um ihrem Haus Speise zu geben [und den Mägden, was ihnen zusteht].¹⁶ Sie überlegt es und kauft einen Acker, vom Ertrag ihrer Hände pflanzt sie einen Weinberg.¹⁷ Sie gürtet ihre Hüften mit Kraft und macht ihre Arme stark.¹⁸ Sie spürt den Erfolg ihrer Arbeit, auch des Nachts erlischt ihre Lampe nicht.¹⁹ Nach dem Spinnrocken greift ihre Hand, ihre Finger fassen die Spindel.²⁰ Sie öffnet ihre Hand für den Bedürftigen und reicht ihre Hände dem Armen.²¹ Ihr bangt nicht für ihr Haus vor dem Schnee; denn ihr ganzes Haus hat wollene Kleider.²² Sie hat sich Decken gefertigt, Leinen und Purpur sind ihr Gewand.²³ Ihr Mann ist in den Torhallen geachtet, wenn er zu Rat sitzt mit den Ältesten des Landes.²⁴ Sie webt Tücher und verkauft sie, Gürtel liefert sie dem Händler.²⁵ Kraft und Würde sind ihr Gewand, sie spottet der drohenden Zukunft.²⁶ Öffnet sie ihren Mund, dann redet sie klug, und gütige Lehre ist auf ihrer Zunge.²⁷ Sie achtet auf das, was vorgeht im Haus, und isst nicht träge ihr Brot.²⁸ Ihre Söhne stehen auf und preisen sie glücklich, auch ihr Mann erhebt sich und röhmt sie:²⁹ Viele Frauen erwiesen sich tüchtig, doch du übertrifft sie alle.³⁰ Trügerisch ist Anmut, vergänglich die Schönheit, nur eine gottesfürchtige Frau verdient Lob.³¹ Preist sie für den Ertrag ihrer Hände, ihre Werke soll man am Stadttor loben“ (Spr 31,10ff.; Einheitsübersetzung). Ist dieser Text nicht vielmehr ein Loblied auf die (rechtschaffene) Frau? Nicht umsonst wird dieser Text in verschiedenen Bibelausgaben – etwa in der Ausgabe der Deutschen Bibelgesellschaft – mit „Lob der tüchtigen Frau“ überschrieben.

Man kann Teile des Buchs der Sprichwörter auch als „Erziehung der Männer“ lesen. In den Sprichwörtern 1–7 tritt Frau Weisheit als Lehrerin und als „tüchtige Frau“ auf, welche Männer vor Ehebruch und treulosen Frauen warnt: „Deshalb, ihr jungen Männer, hört auf mich! Wie glücklich sind alle, die mir folgen! Schlagt meine Unterweisungen nicht in den Wind, sondern nehmt sie an und werdet klug! Wie glücklich ist jeder, der mir zuhört, der jeden Tag an meiner Haustür steht und an der Schwelle auf mich wartet. Wer mich findet, findet das Leben, und der Herr hat Freude an ihm. Doch wer mich verfehlt, der schadet sich selbst. Alle, die mich hassen, lieben den Tod“ (Sprüche 8,32ff.). Tönt so eine frauenfeindliche Sichtweise? Wohl kaum. Wenn auch die Frau klar in den Rahmen einer patriarchalen Haus- und Familienordnung verortet wird – etwas anderes ist doch in der Entstehungszeit der Weisheits-

literatur kaum zu erwarten – erscheint sie als starkes, selbstverantwortlich handelndes Subjekt, das sich ihres Wertes und auch ihrer Macht sehr wohl bewusst ist, was auch klar auf ihre Umgebung abfärbt.

Allerdings fällt insbesondere im Buch der Sprüche die doppelte, ja dichotomische Sicht der Frauen auf. Junge Männer werden vor treulosen Frauen gewarnt (z. B. Spr 7,5), Frauen in ehrbare Frauen und Huren unterteilt: „Eine tüchtige Frau bringt ihren Mann zu höchsten Ehren; aber eine Schlampe bringt ihn um wie eine langsam fressende Krankheit“ (Spr 12,4).

Interessant in diesem Zusammenhang ist das Hohelied. Entstanden entweder in der frühen Königszeit, also im 10./9. Jahrhundert v. u. Z., in der mittleren Königszeit (8.–6. Jahrhundert v. u. Z.) oder in der hellenistischen Zeit (3. Jahrhundert v. u. Z.) wurde das Hohelied (Hld) schon sehr früh allegorisch gedeutet. Laut Schwienhorst-Schönberger (2012b:481) geht das allegorische Verständnis im Judentum bis in die 2. Hälfte des 1. Jahrhunderts vor unsere Zeitrechnung zurück: „Es zeigt sich heute noch darin, dass das Hld als Festrolle beim Pesach-Fest gelesen wird, jenem Fest, das die Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens als Ausdruck der Liebe Gottes zu seinem Volk feiert. Die Kirche hat das allegorische Verständnis des Hld vom Judentum übernommen und weiter entfaltet, und zwar in den drei Hauptrichtungen der ekklesiologischen (Liebe zwischen Christus und seiner Kirche), der mystischen (Begegnung und Vereinigung der Seele mit Gott) und der mariologischen Deutung (Liebe zwischen Christus und Maria)“ (Schwienhorst-Schönberger 2012b:481, vgl. auch Steinberg 2006:342). Laut Schwienhorst-Schönberger (2012b:482) „entziehen sich die Liebenden weitgehend den Ansprüchen einer patriarchalen Gesellschaft. Es kommt zu Konflikten, aber die Liebenden und die Liebe setzen sich durch (1,6; 3,1–5; 5,2–6,3; 8,1–4; 8,8–10)“. Die neuere exegetische Diskussion ist zum Schluss gekommen, dass die „profane“, also personale und die allegorische Deutung der Liebe nicht gegeneinander ausgespielt werden sollten (vgl. Schwienhorst-Schönberger 2012b:483). Die christliche Rezeption sah in der Abfolge der Bücher Sprichwörter-Kohelet-Hoheslied „in Analogie zu den drei Fächern der antiken Philosophie (Ethik, Physik, Theologie) drei Etappen auf dem Weg des Menschen zu Gott“ (Schwienhorst-Schönberger 2012b:483). Auf jeden Fall interessant ist im Hohelied, dass es – zumindest ansatzweise – die ausschliesslich patriarchale Sicht von Mann und Frau durchbricht.

Dieser Meinung ist auch Zakowitch (2004:45), wenn er schreibt: „Die Vorstellung von der Überlegenheit des Mannes über die Frau ist in Hld wie weggeblasen. Die Worte der Frau an den Mann ‚ich bin meines Freundes, und nach mir ist sein Verlangen‘ (7,11) klingen wie das Echo des Verses, durch den in der Paradies-Erzählung die Unterwerfung der Frau unter den Mann besiegelt wird: ‚nach deinem Mann ist dein Verlangen, und er wird über dich regieren‘ (Gen 3,16); diese Gegenüberstellung lässt die in Hld bestehende Gleichheit der Geschlechter umso deutlicher hervortreten. Im (neuen) Paradies der Liebesdichtung herrschen ideale Verhältnisse: Es gibt weder Scham noch Verbote oder Schuld“. Ja, Zakowitch (2004:45) vertritt die Meinung, dass es sich beim Hohelied – oder mindestens bei einigen Liedern darin – um Frauen-Lyrik handelt, die zwar der biblischen Literatur nicht fremd ist – wie etwa das Siegeslied (vgl. Ex 15,20ff.; Ri 11,34; 1 Sam 18,6ff.), das Spottlied (vgl. 2 Sam 1,20ff.), das Trauerlied (vgl. Jer 9,16ff.; 2 Chr 35,25) und das Hurenlied (Jes 23,16) –, aber auch nicht häufig vorkommt. Für das Hohelied als Frauenlyrik spricht laut Zakowitch (2004:46) unter anderem, dass die Gestalt der Frau vielseitiger und plastischer gezeichnet wird als die des Mannes, dass die Geliebte kühner ist als ihr männlicher Partner, dass die Initiative der Annäherung von ihr ausgeht, was sowohl in den Dialogen als auch in den Monologen ersichtlich ist. Nur in zwei Dialogen hat der Mann das letzte Wort, alle übrigen Gespräche enden mit einer Äusserung der Frau (vgl. Zakowitch 2004:46). Das einzige ausgewiesene Liebeslied in der Hebräischen Bibel ausserhalb des Hohelieds ist das so genannte Freundschaftslied in Psalm 45, wobei der Psalm inhaltlich ein Hochzeitslied ist (vgl. Zakowitch 2004:50). Demgegenüber kommt das Thema Hochzeit im Hohelied „vergleichsweise wenig“ vor (Zakowitch 2004:59).

Es stellt sich die Frage, wie das Esther-Buch, in dessen Zentrum ja neben einer jüdischen Männergestalt (Mordechai) eine jüdische Frau (Esther) steht, in die kritische Sicht des Androzentrismus hineinpasst. Auf der einen Seite spielt die Geschichte ja in einer patriarchal strukturierten Monarchie, und sie beginnt damit, dass die Königin Waschi ihren – wie auch immer verstandenen – Pflichten gegenüber dem persischen König nicht nachkommt. Als die junge, hübsche Jüdin Esther als Ersatzkönigin einspringt, durchbricht dies weder das monarchische noch das patriarchale System. Doch aus der Solidarität mit ihrem Volk entsteht rasch eine Dynamik, die politische und persönliche Folgen hat.

Durch das aktive Handelns Esthers und die intellektuelle Beweglichkeit des Königs – Zusatzerlass, ohne den Ersterlass aufzuheben – verändert sich nicht nur die Herrschaftsstruktur, sondern auch das Verhältnis des Königs zu seiner Königin: Es entsteht einerseits eine neue inter-ethnische Beziehung zum jüdischen Bevölkerungsteil, der aufgrund seines legitimen und auch aktiv ausgeübten Selbstverteidigungs- und Vergeltungsrechts zu einem gleichberechtigten und ernst zu nehmenden Partner im Land wird. Andererseits setzt sich die neue Stärke der hebräischen Bevölkerungsgruppe liturgisch im Purimfest fort, das nicht nur den Sieg über die Gegner, sondern auch die Rettung und neue Sicherheit feiert – zweifellos auch eine Folge des Einflusses der starken Figur Esthers.

Crawford (2003:72) hat in ihrem Vergleich des Esther- und des Judith-Buchs ersterem vorgeworfen, dass die Hauptfigur – Esther – weder versucht, die patriarchalen Strukturen zu verändern noch Gender-Stereotypen zu überwinden. Sie handle nur unter dem Vorbehalt der Erlaubnis des Königs, und sie erfülle sämtliche Frauenrollen in Bezug auf ihre Familie und ihren Ehemann. Dagegen handle Judith als eine der stärksten hebräischen Heldenfiguren und überwerfe sich mit den patriarchalen Sozialnormen ihrer Zeit (vgl. Crawford 2003:73). Und Judith als unbeschützte Frau im feindlichen Lager unterwirft sich am Schluss im Gegensatz zu Esther auch nicht den patriarchalen Normen.

Zenger (2012a:383) sieht in der Esthergeschichte auch eine Fortsetzung der Josefsgeschichte, und zwar nicht nur vom Motiv des an einem fremden Königshof zu Macht und Ansehen gekommenen Regentenvertreters, sondern auch für den erfolgreichen Kampf in der Fremde für das Überleben. Interessant und besonders ist dabei an der Esthergeschichte, dass hier die Hauptakteurin eine Frau ist. Und im Gegensatz zum Buch Rut erhält die weibliche Hauptperson auch eine politisch herausragende Rolle.

In diesem Zusammenhang ist interessant, dass auch immer wieder Frauen als Prophetinnen oder Richterinnen – oder beides – aufgetreten sind, so etwa die bereits erwähnte Debora in Richter 4,4ff. oder Hulda in 2 Könige 22,14ff, die König Joschija den Untergang und die Zerstörung Jerusalems voraussagt. In der jüdischen Tradition werden insgesamt sieben Prophetinnen aufgezählt, nämlich Sarah, Miriam, Deborah, Hannah, Abigail, Hulda und Esther (vgl. Carruthers 2008:106). So erwähnt Micha 6,4 neben Mose und Aaron ausdrücklich Miriam als Führerin Israels aus Ägypten.

Dabei ist – so Jost 2006:132 – auffällig, dass „allen Richterinnen und Richtern gemeinsam [ist], dass sie charismatisch legitimiert sind, dass sie keine Dynastie begründen und dass sie das Ideal der ‚Wildnis‘ verteidigen“. Und das gilt natürlich für die Frauen, aber ebenso auch für die Männer. Jost (2006:132) erklärt diese Tatsache mit dem nomadischen Hintergrund der Richterzeit, doch wäre hier einzuwenden, dass die Hebräer in dieser Zeit bereits grösstenteils sesshaft waren und bereits über fest zugeteilten oder angeeigneten Landbesitz verfügten. Aber es ist schon bemerkenswert, dass zwar Prophetinnen und Richterinnen (bzw. Regentinnen) auftreten, aber keine (hebräischen) Königinnen, wenn man einmal von Salome Alexandra bzw. Schлом-Zion absieht, die von 139–67 v. unserer Zeitrechnung lebte und Frau des Hasmonäerkönigs Aristobulos I. war (vgl. Navè Levinson 1989:104).

Renate Jost (2006:10) hat die Frage gestellt, ob in der Hebräischen Bibel „durchgängig von patriarchalen Strukturen ausgegangen werden“ muss. Wenn ja, „wie lassen sich die starken Rollen erklären, die Frauen in manchen biblischen Texten zugeschrieben werden?“ Eine Erklärung sieht Jost (2006:11) in der Hypothese „einer für Frauen relativ egalitären Gesellschaft ausserhalb der Städte“. Doch lässt sich diese Hypothese tatsächlich belegen? Auch hier ist zu bedenken, dass die biblischen Erzählungen nicht einfach 1:1 auf historische oder sozio-kulturelle Lebenslagen der damaligen Zeit zurückgeführt werden können – die Erzählungen schaffen eine Art literarische Fiktion, die jedoch sehr wohl intentional und damit ethisch-moralisch aufgeschlüsselt werden können⁴⁷. Auch ist zu bedenken, dass die Autorenschaft und die Redaktionsgeschichte etwa der Tora-Texte und Schriften wie das Buch Rut völlig unterschiedlich sind, ja sogar vielleicht anti-thetisch zueinander.

Wie bereits erwähnt hat Jost (2006:11) als Schlüsselfigur für die Auslegung den Begriff der „Wildnis“ vorgeschlagen, wobei sie dieses Wort in einem doppelten Sinn verwendet: „Einmal beschreibt es das in königskritischer Absicht entwickelte positive Bild einer egalitären Gesellschaft, das das Verhältnis der Geschlechter mit einschliesst, wenn es geschlechtsasymmetrisch zugunsten der Frauen oder geschlechtssymmetrisch dargestellt wird; und es benennt die gegensätzliche Vorstellung einer gewalttätigen Anarchie, die sich in einer extremen Asymmetrie zu Ungunsten der Frau niederschlägt“. Jost sieht diesen Begriff der „Wildnis“ als „heuristisches

47 Vgl. dazu auch Kapitel 1 dieser Arbeit.

Modell, als Metapher, um mögliche Gender-Konstruktionen der Richterzeit auf der Grundlage anthropologischer Forschungen zu beschreiben“. Doch geht das auf? Ist Lévi-Strauss' (1973:253ff. sowie 1976:812) Konzept des „wilden Denkens“ als Kategorie für die (De-)Konstruktion von Gender-Asymmetrien und feudaler Gewaltformen auf der einen Seite und einer egalitären Vision von Genderbeziehungen und politischer Gleichheit auf der anderen Seite tatsächlich brauchbar? Einmal abgesehen von der Ambivalenz oder genauer Multivalenz des von Jost verwendeten „Wildnis“-Begriffs werden dabei äusserst unterschiedliche Kategorien und semantische Konzepte vermischt: Gewalt versus Nicht-Gewalt, politische vertikale Struktur versus politische Strukturlosigkeit („Anarchie“ – also wörtlich: „ohne Erste“ oder „ohne Höchste“), Symmetrie versus Asymmetrie der Geschlechter und – last but not least – Patriarchat versus Gender-Egalitarismus, bzw. Matriarchat. Es stimmt zwar, dass nicht-patriarchale Gesellschaften sowohl in Wildbeutergesellschaften als auch in frühagrarischen Gesellschaften vorzufinden sind, aber die Forschung hat auch gezeigt, dass die Wahrscheinlichkeit patriarchaler Strukturen mit der zunehmenden Segmentierung und Strukturierung von Gesellschaften zu nimmt. Und wie wir gesehen haben, kann die (narrative) Geschichte des Alten Israels von Genesis bis zu den hinteren Propheten durchaus auch als Darstellung und Legitimierung – oder gar nachträgliche Konstruktion – einer zunehmenden Strukturierung der hebräischen Gesellschaft und Geschichte gelesen werden.

Interkulturelle Kommunikation

Immer wieder sind handelnde Hauptpersonen in der Hebräischen Bibel Ausländerinnen oder Ausländer. Abraham, der Stammvater, wohnte selbst als Fremder in *Gerar*, also in der Fremde (vgl. Gen 20,1). Hagar, die „Leihmutter“ Abrahams ist Ägypterin, und ihr Name bedeutet wörtlich sogar „die Fremde“ (vgl. Goodman-Thau 2006:50). Und die Hauptperson im Buch Rut ist eine Moabiterin und gleichzeitig Stammutter von König David.

Auch im Hiobbuch sticht die Tatsache hervor, dass die Hauptperson, Hiob, Ausländer ist. Er kein Israelit, sondern ein Bewohner des Landes Uz, am Rand der arabischen Wüste (vgl. Kaiser 2006:16). Hiob glaubt an

Jahwe, ist aber eben doch ein Fremder. Damit stellt sich eine ganz interessante Frage, inwieweit sich das Gerechtigkeitskonzept im Buch Hiob über das Volk Israel hinaus auf alle Menschen bezieht, zumindest auf diejenigen Menschen, die an Gott glauben. Damit ist eigentlich die Frage nach der Gerechtigkeit interreligiös und interkulturell gestellt.

Ausserdem stammen laut Ebach 1996a:43 die drei Freunde Hiobs aus unterschiedlichen Gegenden: Elifas ist Temaniter, Bildad stammt aus Schuach und Zofar aus Naama (vgl. Hiob 2,11). Elifas ist Edomiter und stammt aus dem Süden, der Name Bildad weist auf den Osten (vgl. Gen 25,2.6) und Naama (Zofar) sieht Ebach (1996a:43) im Norden.

Aus interreligiöser Sicht ist auch die Tatsache interessant, dass im ersten Teil der Hiob-Geschichte zweimal eine „Götterversammlung“ stattfindet. Ähnliche himmlische Versammlungen gibt es in Ps 82, Jes 6 und 1 Kön 22 – hier allerdings als Versammlung der Propheten. Ebach (1996a:10) sieht in den Götterversammlungen bei Hiob einen Bezug zu den polytheistischen Religionen im Umfeld Israels: „Dort kennt man Ratsversammlungen, bei denen zahlreiche Gottheiten auf einem Berg oder in einer himmlischen Wohnstatt gemeinsam beraten und entscheiden“ (Ebach 1996a:11). Nahe liegt da auch der Gedanke an den Olymp als Wohnstatt der griechischen Götter. Aus religionshistorischer Sicht könnte man hier auch einen Bezug auf die monolatrische Phase des frühen Israels sehen.

Interessant ist auch, dass in den erzählenden Teilen der Hiobgeschichte Gott mit dem Eigennamen Jhwh genannt wird, während im Dialogteil Gott als El bzw. Eloah, Gottheit und Schaddaj bezeichnet wird. Auch das könnte auf die Entwicklung von der Monolatrie zum Monotheismus in der Geschichte Israels hinweisen.

Ist also Gott der Eine, Gott aller, oder nur Gott der Juden?

Jesaja 45,22ff. gibt darauf eine ganz klare Antwort: „²² Kommt zu mir und lasst euch helfen, ihr Menschen der ganzen Erde! Denn nur ich bin Gott und sonst keiner. ²³ Ich schwöre bei mir selbst, und was ich sage, das geschieht auch: Jeder wird vor mir niederknien und feierlich bekennen: ²⁴ „Nur beim Herrn gibt es Hilfe und Schutz““. Anders gesagt: Die Hebräische Bibel postuliert einen inklusivistischen Monotheismus und eine weltweit gültige Gerechtigkeitsvision, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig lassen. Doch für die friedensethische Reflexion stellt sich dabei die Frage, was dann mit Andersgläubigen und ihren Rechtsvorstellungen zu geschehen hat.

Deshalb wird von den Fremden erwartet, dass sie den Glauben an Gott respektieren, wenn nicht gar übernehmen. So sagt der Psalm 10,16: „Du Herr, bist König für immer und ewig. Die Fremden, die nichts von dir wissen wollen, müssen aus deinem Land verschwinden.“

Eine besondere Konnotation hat die Erzählung in Esra 4,1ff, als die Samaritaner, also die Nachkommen von eingewanderten Assyrern und verbliebenen Hebräern, den Judäern und Benjaminiten vorschlagen, den Tempel gemeinsam zu bauen, weil sie ja den gleichen Gott verehren. Doch die Sippenoberhäupter Israels verweigern den Samaritanern dies mit dem Argument, dass nur sie das Recht hätten, Gott einen Tempel zu bauen. Daraus scheint sich ein tieferer Konflikt ergeben zu haben: „Von da an unternahmen diese Leute, die mit ihnen im gleichen Land wohnten, alles, um die Heimgekehrten mutlos zu machen und vom Weiterbauen abzuschrecken. Sie bestachen sogar königliche Beamte, die Pläne der Juden zu vereiteln. Diese Politik verfolgten sie von der Zeit des Königs Kyros bis in die Regierungszeit des Königs Darius hinein“ (Esra 4,4f).

Man könnte diese Erzählung als implizite Kritik an einer exklusivistisch-monoreligiösen Sicht interpretieren, anstelle einer mindestens inklusivistischen, wenn nicht gar interreligiösen Haltung der Gottesordnung.

2.4 Talmud, Mischna und rabbinische Quellen

Elisa Klapheck (2018:97) hat das Verhältnis von Mischna und Talmud wie folgt zusammengefasst: „Nach der klassischen Definition bilden die Mischna und ihre Kommentierung, d. h. die Gemara, zusammen den Talmud. Gemara bedeutet ‚Abschluss‘. Die Kombination von Mischna und Gemara gibt es in zwei Versionen. Im 4.–5. Jahrhundert erschien sie in Palästina als *Jerusalemer Talmud* – und etwa zwei Jahrhunderte später erschien unter der Redaktorenschaft der im persischen Sassaniden-Reich lebenden Rabbinen eine erweiterte Version der Gemara zusammen mit der Mischna: der babylonische Talmud. Er enthält viele Auslegungen aus den Midraschim, zitiert aus der Tosefta und führt ganze Argumentationsstränge aus dem Jerusalemer Talmud an. Zugleich gehen seine Diskussionen weit darüber hinaus“. Nach Angaben von Tirosh-Samuelson (2006:25) sind die rabbinischen Schriften und Auslegungen in der Zeit

nach der Zerstörung des Zweiten Tempels (70 u. Z.) bis ungefähr 600 unserer Zeitrechnung entstanden.

Diesen Zeitrahmen sollte man sich in Erinnerung rufen, wenn man sich mit Talmud, Mischna und den rabbinischen Schriften befasst.

Exkurs: Realpolitische Entwicklungen in der talmudischen Zeit

Die gesellschaftliche und politische Situation im ersten Jahrhundert u. Z. bis zur Zerstörung des Tempels war „eine wirtschaftliche und geistig-geistliche Blütezeit des jüdischen Volkes in Palästina“ (Krupp in Die Mischna 2008:294), auch wenn das Land Israel unter Fremdherrschaft stand. Doch die jüdischen Siedlungen florierten, wenn auch die Juden in den Städten nicht immer die Mehrheit der Bevölkerung stellten. Auf dem Land, in den Städten und an der Küste lebten Gruppen nicht-jüdischer Herkunft, so etwa Reste früherer oder in der Zeit der Fremdherrschaft eingewanderter Gruppen und pensionierte Legionäre. *Lingua franca* – auch der römischen Verwaltung – war das Griechische, das vom Grossteil der Bevölkerung verstanden wurde (vgl. Krupp in Die Mischna 2008:295). Erst durch die Aufständischen und nach 70 u. Z. rückte die hebräische Sprache wieder vermehrt ins Zentrum, und theologisch-politisch herrschten drei Strömungen vor: Die aristokratische Partei der Saduzäer, die Reformströmung der Pharisäer – die sogar eine Art Volkspartei darstellten – und die Essener (vgl. Krupp in Die Mischna 2008:298). Laut Krupp (in Die Mischna 2008:298) waren die Pharisäer und die Saduzäer aus der Gruppe der „Frommen“, der Chassidim (*hasidim*), hervorgegangen, die sich mit den Makkabäern mit Erfolg gegen „die Überfremdung“ und gegen den Verlust des Glaubens an den Gott Israels gestellt hatten. Die Pharisäer, die sich als „eigentliche Lehrer der Nation“ (Krupp in Die Mischna 2008:299) verstanden, schlossen sich zu besonderen Zirkeln, eine Art Genossenschaften (*ḥaverut*) zusammen, um die mosaischen Gesetze ernst zu nehmen.

Im Jahr 66 u. Z. brach ein Aufstand gegen die Römer aus und wurde mit dem Fall von Massada 73 endgültig niedergeschlagen. Der Aufstand scheint spontan ausgebrochen zu sein, nicht zuletzt gegen die Schreckenherrschaft des römischen Kaisers Nero (37–68), wobei der unmittelbare Anlass für den Aufstand verschärfte Massnahmen des Prokuratoren

Gessius Florus (reg. 64–66) gegen die Juden gewesen waren (vgl. Krupp in Die Mischna 2008:303). Nach Strassenkämpfen verliessen viele Einwohner die Stadt Jerusalem, und als Florus den Tempelschatz beschlagnahmte (oder raubte), konnte auch der jüdische König Agrippa II nicht mehr vermitteln. Krupp (in Die Mischna 2008:304) fasste das Ergebnis des Aufstandes wie folgt zusammen: „Der fünfjährige Aufstand endete faktisch mit der Einnahme Jerusalems und der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 u. Z. Wenn man den Fall Massadas im Jahr 73 mit einbeziehen will, dauerte er sogar noch länger“.

Als Folge des Aufstandes wurden grosse Besitztümer der Juden vom Staat beschlagnahmt, das Land zum Teil verkauft und viele Juden mussten als Pächter ihres eigenen Landes arbeiten. Ihr Status lag laut Krupp (in Die Mischna 2008:305) irgendwo zwischen Freien und Sklaven. Viele Juden wurden auch von den Römern auf den Sklavenmärkten des Imperiums und in der Hauptstadt Rom verkauft.

Infolge der Verlegung römischer Besatzungslegionen und der Entlassung der Hilfstruppen nach dem ersten Aufstand verschärfte sich die Repression. Gleichzeitig kam es zu einer Erstarkung der jüdischen Bevölkerungsgruppe und zu einem wirtschaftlichen Aufschwung (vgl. Krupp in Die Mischna 2008:310). Dabei initiierten sie trotz Aufschwung 132–135 einen weiteren Aufstand. Obwohl die Ursachen für diesen zweiten Aufstand lange Zeit im Dunkeln lag, könnte ein Grund die Gründung einer rein nicht-jüdischen Stadt Aelia Capitolina auf den Trümmern der Stadt Jerusalem gewesen sein, die laut einem Münzenfund vor dem Aufstand gegründet worden war (vgl. Krupp in Die Mischna 2008:311f.).

Obwohl die Aufständischen unter Bar-Kochba Jerusalem nie betreten hatten, war Jerusalem zur Zeit des Aufstands wahrscheinlich ein Trümmerfeld und von der römischen Zehnten Legion beherrscht (vgl. Krupp in Die Mischna 2008:313). Im Zusammenhang mit dem Bar-Kochba-Aufstand wurde das jüdische Kernland vollkommen verwüstet, jüdische Ansiedlungen verblieben in Judäa nur noch in den Randregionen, an der Küste und im Süden, in den Bergen Hebrons. Der Schwerpunkt der jüdischen Bevölkerung verlagerte sich nach dem Krieg nach Galiläa und in die transjordanischen Gebiete. Usha in Galiläa entwickelte sich um 140 u. Z. nach Aufhebung der antijüdischen Gesetze zum Zentrum der neuen rabbinischen Führung.

Politische Vorstellungen in Mischna und Talmud

Eveline Goodman-Thau (2006:29) hat daran erinnert, dass das Lesen und Interpretieren biblischer Texte – und zwar das laute Lesen oder Rezitieren – ein „Interpretationsakt [ist], in dem die Bedeutung sich erst im Prozess entfaltet, der sich zwischen dem Buch und seinem Leser entwickelt. Die Gemeinschaft hat die persönliche Verbindung eines jeden Mitgliedes nötig, um als geschlossenes Glied die Kette der Tradition zu halten“.

Die Rabbinerin Elisa Klapheck (2014b:25) hat darauf hingewiesen, dass drei Epochen der Entstehung des Talmuds bezeugt sind:

- 1) Die Mischna im 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Palästina,
- 2) der Jerusalemer Talmud, kodifiziert im 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Palästina, und
- 3) der Babylonische Talmud, kodifiziert im 6. Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Babylonien.

Trotz dieser zeitlichen Staffelung der Entstehung sieht der Talmud die Menschheit aufgeteilt in verschiedene Kulturen oder „Nationen“, von denen jede ihre eigene Lebensform besitzt und ihren eigenen Beitrag an das Wohl der gesamten Menschheit zu leisten hat (vgl. Maccoby 2010:84).

Dabei hatten die Rabbinen der Mischna „ein grundsätzlich positives Verhältnis zu politischer Handlungsmacht“ (Klapheck 2014b:25). Demgegenüber entwickelten die Rabbinen des Jerusalemer Talmuds „anti-politische“ Gegenkategorien (*counterpart categories*) gegen die Übermacht des Römischen Reiches“ (Klapheck 2014b:25).

Wie an anderer Stelle (vgl. Jäggi 2019:153f.) dargelegt, besteht die Mischna zu einem grossen Teil aus gesetzlichen Erläuterungen der Tora, also der fünf Bücher Mose, und des übrigen Tanach (Prophetentexte und „Schriften“).

Für Fragen der gesellschaftlichen Ordnung sind vor allem diejenigen Traktate der 4. Ordnung bedeutsam, die sich mit Rechtsansprüchen im Falle von Körperverletzung und Diebstahl befassen. Wichtig sind auch viele Traktate der 3. Ordnung der Mischna, welche die Regelungen der Heirat, Ehe und der Ehescheidung thematisieren (vgl. Zinvirt 2009:25f.).

Im Traktat Avot (2008:I,10) verlangt Shema'ja: „... hasse das Herr-Sein und lasse dich nicht mit der Obrigkeit ein.“ Und noch deutlicher in II,3:

„Seid vorsichtig mit der Obrigkeit, denn sie kümmert sich um den Menschen nur, wenn sie ihn braucht, sie erscheint ihm wie ein Freund, wenn es ihm gut geht, sie steht aber niemandem bei in der Stunde der Not“

Und im Traktat Avot (2008:I,12) fordert Hillel die Schüler auf, den Frieden zu lieben und ihm nachzujagen. Doch der Friede kann nur durch das Königtum gesichert werden. So sagt Rabbi Hananja: „Bete für die Frieden der Königsherrschaft, denn wenn es nicht die Furcht vor ihr gäbe, würden wir jeden seinen Nächsten lebendig verschlingen“ (Traktat Avot 2008:III,2).

Eindrücklich ist der Spruch von Shim'on ben Gamli'el: „Auf drei Dingen steht die Welt – auf dem Recht, auf der Wahrheit und auf dem Frieden [wie es heißt: *Wahrheit und Recht, Frieden richtet in euren Toren* (Sach 8,16)]“ (Traktat Avot 2008:I,18).

Dabei ist weise zu handeln deutlich mehr wert als Weisheit: Weisheit bleibt nur bei weisem Handeln bestehen, nicht aber ohne entsprechende Taten (Traktat Avot 2008:III,9).

Im Traktat Sanhedrin (2008:I,6) der 4. Ordnung der Mischna, *Nesikin*, wird die Ratsversammlung der Ältesten ausführlich dargestellt. Dabei wird der grosse Sanhedrin (71 Älteste) vom kleinen Sanhedrin (23 Richter) abgegrenzt. Daneben besteht noch ein Lokalgericht, bestehend aus drei Richtern oder Laien. Dabei werden die Kompetenzen dieser drei Gerichtshöfe, die sowohl für das Zivil- als auch für das Strafrecht zuständig waren, gegeneinander abgegrenzt (vgl. Krupp in Die Mischna 2008:427). Ebenfalls im gleichen Traktat (Sanhedrin 2008: II,2) wird festgelegt, dass der König nicht richtet – „und man richtet ihn nicht“. Im Grunde bedeutet das eine der ersten Gewaltenteilungen der Geschichte.

Ein besonderes Thema im Talmud ist auch „der Fremde“. Meist wird er mit den hebräischen Begriffen *goy/goyim* (auch im Sinne von: „fremdes Volk“) oder *nohri* bezeichnet, wobei auch andere Begriffe zur Anwendung kommen (vgl. Spann 2010:55ff.). Auch „aher (wörtlich: anderer) wird immer wieder für Fremde benutzt (vgl. Spann 2010:57). In einer vorläufigen Analyse der Begriffsfelder „Fremd/Fremde“ in vier Mischna-Traktaten kommt Spann (2010:78) zu folgendem Ergebnis: „Während auf Israel der Segen Gottes ruht, sind die „Völker der Welt“ von der Präsenz der göttlichen Anwesenheit ausgeschlossen. „Goy“ kann sowohl für das rechtschaffene Israel als auch für die fremden Völker verwendet werden. ... Der ... Begriff „Goyim“ lässt sich mit „fremde Völker“ übersetzen,

was darauf hindeutet, dass mit den beiden Bedeutungen ‚fremdes Volk‘ und ‚Israel‘ gearbeitet wird“. Diese Dichotomie scheint sich durch die gesamte Tora und auch durch den übrigen Tanach hindurchzuziehen – und wird auch im Talmud weiter benutzt. Dabei erscheint diese Unterscheidung nicht immer als unproblematisch und wird teilweise auch abgestuft: „Mischna Brachot 7,1 überliefert das Gebot, den Samaritaner in den Tischsegen aufzunehmen, nicht aber den ‚Nōr̄i‘. Die gesellschaftliche Stellung des Fremden steht also im Verhältnis zu anderen Fremden“ (Spann 2010:92). Entscheidend ist dabei dessen Haltung zum jüdischen Glauben: „Der Fremde wird nicht als ‚Goy‘, sondern als Proselyt gesehen, der noch nicht alle Auflagen der Konversion erfüllt hat“ (Spann 2010:93). Ohne hier weiter auf die Frage nach Kategorien der Fremdheit einzutreten: Fremdheit wird definiert als Gegenpart zur eigenen Identität oder Zugehörigkeit zur Community. Und aus der Nationalismusforschung ist bekannt, dass die Grenzen der Zugehörigkeit zu einer Community verstanden als „imagined community“, also einer „vorgestellten politischen Gemeinschaft“ (Anderson 1988:15) dehnbar sind und auch nach Bedarf ausgeweitet oder eingeschränkt werden können. Grundsätzlich gilt jedoch, dass in der Tora und im Talmud Fremdheit immer in Bezug auf die jüdischen Glaubensvorstellungen, auf die Reinheitsgebote, die endogame Heiratspflicht und auf die angrenzenden oder im Land lebenden nicht-jüdischen Völker verstanden wird. Also ist nicht die Zugehörigkeit zu einer „anderen Ethnie“ ausschlaggebend, sondern die Nicht-Zugehörigkeit zur jüdischen Glaubensgemeinschaft.

Maccoby (2010:141) hat die Frage gestellt, ob die Rabbinen völlig anti-politisch gewesen seien und auf eine Theokratie fixiert, oder nicht. Die Frage ist insofern etwas verwirrend, als ja auch eine Theokratie durchaus politisch ist, nur nicht im üblichen, parteipolitischen Sinn. Laut Maccoby war das talmudische Diktum: „Das Gesetz des Königiums ist Gesetz“ teilweise dafür verantwortlich, dass die Juden ihren Ausschluss aus der Politik akzeptiert hätten, bei gleichzeitiger Abhängigkeit von den Regierungen. Erst mit der Gründung des Staates Israels 1948 habe sich das geändert. Maccoby (2010:141) meint wohl zu Recht, dass die Rabbinen auf der einen Seite den Anspruch auf eine (theokratische) Selbstregierung des jüdischen Volks auf der Grundlage der Tora nie ganz aufgegeben hätten, und auf der anderen Seite die Rabbinen selber eine nicht unerhebliche Macht besassen, etwa im Rahmen der Vertretung der jüdi-

schen Gemeinden gegenüber den Regierungen. Auch die Tatsache, dass es im Alten Israel immer wieder zu Konflikten zwischen den Königen Judas und Israels auf der einen Seite und der Propheten auf der anderen Seite gekommen sei, sei nicht als grundsätzliche Kritik an der Theokratie sehen, sondern eher als eine Art von Macht- oder Gewaltenteilung (vgl. Maccoby 2010:142). Doch das grundlegend Verschiedene von einem säkularen Staat, der ja auch auf einer Gewaltenteilung basiert, ist die Tatsache, dass in einer Theokratie neben politischer Regierung (König) und Regierten – je nach Sichtweise – ein oder zwei weitere politische Akteure vorzufinden sind: Gott als – mindestens ideeller – Regent und Offenbarer der Heilsordnung – und die Priester und Propheten als dessen Sprecher und Vertreter. So gesehen beruhen die Legitimität und auch die Machtausübung in einer Theokratie auf einer völlig anderen Grundlage als in einer Demokratie, die auf einem – wie auch immer gearteten – Repräsentations- oder Vertretungsprinzip der gesamten Bevölkerung bzw. der Bürgerinnen und Bürger eines Landes aufgebaut ist. Aus dieser Sicht erscheint eine Kombination von Theokratie und Demokratie als eher problematisch.

Krieg und Waffen in Mischna und in den halachischen Midraschim

Stemberger (2010:654) hat darauf hingewiesen, dass die Rabbinen in den Waffen nichts Positives mehr sahen, und das Tragen von Waffen gereichte dem Waffenträger nicht zur Ehre. Allerdings – und das ist die andere Seite – nimmt die Mischna nicht eine grundsätzlich pazifistische Position ein. So anerkennt etwa die Mischna im Anschluss an Dtn 20 die Möglichkeit eines Pflichtkriegs zur Eroberung oder Verteidigung des verheissen Landes oder sogar auch einen freiwilligen Angriffskrieg (vgl. Stemberger 2010:654). Allerdings darf der König nicht in den Krieg ziehen, ohne vorher den Hohen Priester zu konsultieren und „für sich die Entscheidung der [Orakelsteine von] Urim und Tummim erfragt [zu haben]“ (Tempelrolle 11Q19 58,18–19; zitiert nach Stemberger 2010:655). Stemberger (2010:655) meint, dass in der Zeit der Rabbinen, als es keinen König und keinen Sanhedrin, also einen Obersten Rat, mehr gab, keine ernsthafte Möglichkeit eines freiwilligen Angriffskrieg mehr geben konnte – oder vielleicht müsste man hier präzisieren: für eine Legitimation eines freiwilligen Angriffskriegs.

Laut Nachama et al. (2015:363) steht das friedliche Zusammenleben im Judentum an oberster Stelle. So sieht der Talmud den Frieden neben dem Recht und der Wahrheit als einen der drei Eckpfeiler, auf denen die Welt ruht. „Dabei bedeutet Frieden herzustellen in der jüdischen Tradition zuallererst, die oft gegensätzlichen Positionen zu versöhnen“ (Nachama et al. 2015:363). Entsprechend steht im rabbinischen Denken ein gewaltloses Miteinanders und der Friede zwischen den Ehepartnern, zwischen Eltern und Kindern und zwischen Nachbarn sowie zwischen Städten und Nationen im Zentrum der Überlegungen des Talmuds.

2.5 Mittelalterliche Quellen

Im Mittelalter war die jüdische Schriftproduktion vor allem durch Austausch, Diskussion und auch Apologetik zwischen jüdischen, christlichen und muslimischen Exegeten geprägt.

Drei wichtige Ausleger der Hebräischen Bibel im Mittelalter waren Maimonides (1135–1204), Rashi (1040–1105) und Rabad (1125–1198). Sie spielten „a foundational role in their respective cultures“ (Wimpfheimer 2018:109).

Dabei zielte die Ethik von Maimonides darauf ab, durch eine Verbesserung menschlichen Verhaltens eine sukzessive Verbesserung der Welt zu erreichen („aspiring toward human perfection is [for Maimonides] part oft he project of perfecting the world“; Jacobs 2018:165).

Dabei ist zu bedenken, dass die islamische Gesellschaft im Hochmittelalter säkularer war als die christliche Welt, weshalb dort für die jüdische Minderheit weitergehenden Möglichkeiten einer Akkulturation bestanden – zumindest nach Meinung von Kraemer (2008:3). Denn Wirtschaft und Gesellschaft waren in der christlichen Hemisphäre eng mit Kirche und Glauben verbunden. Demgegenüber war die islamische Zivilisation vorwiegend städtisch und handelsbezogen, mit einer an Wissen und Bildung interessierten Mittelschicht. Dazu kommt, dass die Muslime in weiten Teilen der islamischen Welt über Jahrzehnte eine – wenn auch bestimmende und mächtige – Minderheit darstellten. Außerdem besaßen sowohl in den jüdischen als auch in den islamischen Communities Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Bildung einen hohen Stellenwert, und die Schreibkultur war für wirtschaftliche und gesellschaftliche

Aktivitäten unabdingbar. Im 12. Jahrhundert stellten die muslimischen Herrscher die Juden vor die Wahl der (erzwungenen) Konversion zum Islam oder des Todes durch das Schwert (vgl. Kraemer 2008:104). Dabei ist die wiederholte Feststellung, dass die Juden zur Zeit der Kreuzzüge in den christlichen Gebieten eher das Märtyrertum und in den islamischen Gebieten eher die Konversion wählten (vgl. Kraemer 2008:104), in diesem allgemeinen Sinn nicht zutreffend. Sowohl im christlichen Europa als auch in den islamischen Gebieten gab es beides: So konvertierten beiderseits Juden aus ökonomischen Gründen zum jeweiligen dominanten Glauben, umgekehrt gab es in beiden Sphären jüdische Märtyrer, welche an ihrem Glauben festhielten. Interessant ist dabei, dass sowohl im islamischen Kontext – Umgehung der für Nicht-Muslime anderer Schriftreligionen im Rahmen des *dhimmi*-Status erhobenen zusätzlichen Steuern – als auch in christlich dominierten Gebieten – eingeschränkte wirtschaftliche Tätigkeit und Rechte für Juden – oft ökonomische Gründe für die Konversion ausschlaggebend waren.

Angesichts dieser Situation gab Maimonides den Juden den Rat, erstens den Islam provisorisch anzunehmen, um den Märtyrertod zu vermeiden, zweitens die Gebote soweit als möglich zu befolgen und drittens in Gebiete zu emigrieren, wo die Juden ihren Glauben offen und ohne Einschränkungen leben konnten (vgl. Kraemer 2008:111).

Nach Ansicht von Moses Maimonides sind die Gebote in zwei Kategorien zu unterteilen: In Gebote, „die das zwischenmenschliche Leben betreffen, und in Gebote, die auf die letzten Dinge, also auf eine intellektuelle Gotteserkenntnis ausgerichtet sind“ (Scherzinger 2014:58). Ob dabei Maimonides ein jüdisches Naturrecht vertritt oder nicht, ist umstritten. Während nach Meinung von Marvin Fox (1990:141) bei Maimonides von einer „Konsistenz des Gesetzes mit der menschlichen Natur gesprochen werden kann, aber unter keinen Umständen von einer naturrechtlichen Konzeption des Gesetzes, ganz zu schweigen der Moral“ (Scherzinger 2014:59; vgl. auch Fox 1990:143), sieht Novak (1983:300) durchaus ein Naturrechtsdenken bei Maimonides, insbesondere bei der Kommentierung der noachidischen Gebote⁴⁸ (vgl. Scherzinger 2014:61). Nach Mei-

48 Die noachidischen Gebote (Gen 9,1–7) können als breiter und gleichzeitig umfassender angelegte Gebote als der Dekalog, also die Zehn Gebote, verstanden werden. Sie richten sich an alle Menschen: „Dann segnete Gott Noach und seine Söhne und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, vermehrt euch, und bevölkert die

nung von Fox weist Maimonides kategorisch eine Naturrechtstheorie zurück, gerade weil die grundsätzlichsten Dinge der menschlichen Vernunft ohne Hilfe nicht zugänglich sind. So argumentiert Fox (1990:138), dass gerade diejenigen Gebote, welche das persönliche und soziale Leben ordnen, der Vernunft nicht zugänglich seien. Dabei kann letztlich nur die Tora zwischen den Regeln für den zwischenmenschlichen Bereich und den Erkenntnissen über die letzten Dinge vermitteln (vgl. Scherzinger 2014:57). Entsprechend gibt es vor allem für die gesetzlichen zwischenmenschlichen Regelungen keine vernünftigen Begründungen. Anders gesagt: Lediglich die ersten zwei Gebote, die sich direkt auf Gott beziehen, seien intellektuell einsichtig, die anderen Gebote dagegen nach Maimonides reine Konventionen (vgl. Scherzinger 2014:57). Deshalb seien moralische Normen – so Fox 1990:141 – zum Schutz der Gemeinschaft nur Konventionen, die jedoch rechtlichen Charakter annehmen können.

Maimonides (1135–1204) hat die Glaubensinhalte des Judentums in 13 Glaubensartikeln zusammengefasst:

1. Dasein Gottes,
2. Einheit Gottes,
3. Gottes körperloses Sein,
4. Ewigkeit Gottes,
5. Gott allein als Gegenstand der Anbetung,
6. Offenbarung durch die Propheten Gottes,
7. Vorrang von Mose unter den Propheten,

Erde! ² Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen, auf alle Vögel des Himmels, auf alles, was sich auf der Erde regt, und auf alle Fische des Meeres; euch sind sie übergeben. ³ Alles Lebendige, das sich regt, soll euch zur Nahrung dienen. Alles übergebe ich euch wie die grünen Pflanzen.

⁴ Nur Fleisch, in dem noch Blut ist, dürft ihr nicht essen. ⁵ Wenn aber euer Blut vergossen wird, fordere ich Rechenschaft, und zwar für das Blut eines jeden von euch. Von jedem Tier fordere ich Rechenschaft und vom Menschen. Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem seiner Brüder. ⁶ Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Denn: Als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht. ⁷ Seid fruchtbar, und vermehrt euch; bevölkert die Erde, und vermehrt euch auf ihr!“ (Einheitsübersetzung). Deutlicher als im Dekalog erscheint dabei hier auch eine ökologische Perspektive.

8. Der gesamte Pentateuch als göttliche Gabe an Mose,
9. Unwandelbarkeit des Gesetzes der Tora,
10. Gottes Wissen über Taten und Gedanken der Menschen,
11. Belohnung und Bestrafung,
12. das Kommen des Messias,
13. Auferstehung (in Anlehnung an die Zusammenfassung von Heschel 1988:371).

Dabei hat Heschel (1988:371) darauf hingewiesen, dass sich abgesehen von den Punkten 6, 8, 12 und 13 diese Glaubensartikel „auf Grundsätze oder das Reich der Ideen [beziehen], nicht auf Ereignisse und das Reich der Geschichte“. Dabei ist der folgende Hinweis von Heschel wichtig für das jüdische Glaubensverständnis: „Für den jüdischen Geist entsteht Gotteserkenntnis nicht wie bei den Griechen durch den Hinweis auf die zeitlosen Eigenschaften eines höchsten Seins, auf die Ideen des Guten und Vollkommenen, sondern durch das Gespür für die lebendigen Akte Seiner Zuwendung, Seiner nie ruhenden Anteilnahme am Menschen. Wir sprechen nicht von Seiner Güte im allgemeinen, sondern von Seinem Mitgefühl für den einzelnen Menschen in einer bestimmten Lage. *Gottes Güte ist keine kosmische Kraft, sondern ein spezifischer Akt des Mitleidens*“ (Heschel 1988:372; Hervorhebung durch CJ).

Demgegenüber kritisiert Novak (1983:248ff.) die Argumentation von Fox (1990:138ff.): So sei bei Maimonides durchaus ein Naturrechtsdenken vorhanden, was sich insbesondere bei der Kommentierung der noachidischen Gebote zeige (vgl. Novak 1983:300). Gerade hier schliesse sich – so Novak – Maimonides der rabbinischen Tradition an, in welcher die noachidischen Gesetze unmittelbarster Ausdruck des Naturrechts seien und universale Geltung für die gesamte Menschheit hätten (vgl. Scherzinger 2014:61). Ausserdem sei es gemäss den Rabbinen so, dass bei der Ausführung eines Gebots, das nicht direkt Gott betreffe, keine religiöse Intention des Handelnden notwendig sei (vgl. Scherzinger 2014:63).

Doch welche Rolle schreibt Maimonides dem Gesetz zu? Nach Maimonides (1972:Buch 3:176) hat das Gesetz „den Endzweck jener wahren Kenntnisse, durch welche die letzte Vollkommenheit erreicht wird, ... im allgemeinen angegeben und befohlen ..., daran zu glauben, nämlich an das Dasein, die Einheit, die Allwissenheit, die Allmacht, den unbeschränkten Willen und die Ewigkeit Gottes“, wobei Gott die Weisheit (des Geset-

zes) in die Natur gelegt habe, weshalb manches Individuum die Fähigkeit zum Regieren besitze. Deshalb schreibe Maimonides dem Gesetz die Fähigkeit zu, das menschliche Zusammenleben trotz grossen Unterschieden in der menschlichen Natur zu ermöglichen (vgl. Scherzinger 2014:65). Dabei ermögliche die Teleologie des Gesetzes die intellektuelle Perfektionierung des Menschen, deren Bedingung und Vorstufe das Gesetz sei (vgl. Scherzinger 2014:65). So seien etwa das Mordverbot, das Verbot unsittlicher Sexualität oder das Diebstahlverbot „Mittel zum Zwecke einer sicheren und geordneten Gemeinschaft“ (Scherzinger 2014:66).

Novak (1992:24) sieht in der jüdischen Gesetzestradition eine gewisse Nähe zu einem rechtspositivistischen Verständnis, und zwar aufgrund der theozentrischen Grundstruktur des Judentums (vgl. Scherzinger 2014:74). Dies, weil die Legitimität der Gesetze darauf zurückzuführen sei, dass sie von Gott erlassen wurden und damit göttliche Autorität besitzen. Dahinter müsse auch jede natur- oder vernunftrechtliche Sicht zurückstehen. Allerdings seien die positiven Gesetze „als historische Spezifikationen der allgemeinen und unveränderlichen, naturrechtlichen Prinzipien“ (Scherzinger 2014:74, vgl. auch Novak 1992:22ff.) zu sehen.

Geltung des Gesetzes für Nicht-Juden

Eine interessante Frage besteht darin, ob die Gesetze Mose für alle Menschen Geltung haben, oder nur für die jüdische Gemeinschaft. So vertrat Maimonides die Meinung, Mose sei am Berg Sinai von Gott beauftragt worden, alle Bewohner der Welt zu zwingen, die Gebote Noahs anzunehmen. Diejenigen, die das Gesetz nicht annehmen wollten, seien zu töten (vgl. Scherzinger 2014:77). Wer das Gesetz annahm, war ein so genannter *ger tosaf*, ein „Beisasse“.

Solidarität innerhalb und ausserhalb der Gemeinschaft

Im rabbinischen Denken war die Solidarität der Gemeinschaft ein Thema, jedoch nicht als ethische Lehre formuliert, „sondern eher wie eine Tatsache, die sich notwendigerweise aus der Abhängigkeit der Gemeinschaft vom einzelnen und dem Haftungsgesetz ergibt. Aus dem Bewusst-

sein, dass ‚es alle spüren, wenn einer leidet‘, folgt für das Judentum der Gedanke von der Solidarität mit dem andern“ (Ehrlich 2009:32). Maimonides verlangte – unter Bezug auf Dtn 10,19 und Dtn 6,5 – Liebe gegenüber den Fremden (vgl. Verband der deutschen Juden 1926:343). Und Simon ben Lakisch lehrte: „Wer das Recht des Fremden leugnet, hat gleichsam das Recht Gottes geleugnet“ (zitiert nach Verband der deutschen Juden 1926:379).

Heiligkeit

In diesem Zusammenhang ist interessant, dass Maimonides „Heiligkeit“ nicht als Eigenschaft oder „Essenz“ versteht, sondern als Folge guten oder moralischen Handelns (ausführlich dazu vgl. Jäggi 2019:165). So führe die Befolgung der Gebote zu einer „Heiligung“ des Menschen, während – spiegelverkehrt dazu – der Verstoss gegen die Gebote zu einer „Profanisierung“ führe (vgl. Kellner 2018:129). Wenn etwa jemand bei einem Kauf nicht prompt bezahle oder wenn er den Namen Gottes profanisire, führe das von der Heiligkeit weg. Laut Maimonides übertritt auch die Tora, wer den Lohn nicht pünktlich bezahlt (vgl. Verband der deutschen Juden 1926:293). Interessant ist an dieser Sicht, dass ökonomisch korrektes Verhalten in einem engen Zusammenhang mit ritueller Reinheit und Einhaltung der Gebote gesehen wird. Deshalb meint Kellner (2018:133), dass das Lehren der Tora, die Einhaltung der Gebote und auch diese Vorstellung der „Heiligung“ soziale Realität konstruiert, und damit letztlich auch die ökonomische und gesellschaftliche Grundordnung.

2.6 Moderne jüdische Quellen

In der 1927 erstmals erschienenen „Pharisäer-Studie“ kam Leo Baeck (1934:71ff.) zum Schluss, dass erst das pharisäische Gesetzesverständnis die „Gemeinde“ begründete (vgl. Klapheck 2014b:22). Als Rabbiner verstand Baeck die Gemeinde als einen „Ort, die dem Machtgedanken nicht dient“ (Klapheck 2014b:23). Im Gegensatz zur Staatsgewalt eröffne die Gemeinde einen Raum und einen Rahmen, in welchem die Menschen mittels freiwilliger Religiosität seine Freiheit pflegen könne. Insbeson-

ders nach der Zerstörung des Tempels übernahm – so Beck 1934:44 – die Gemeinde die geistige Führung und ging zu einem opferlosen und kleinräumigen, im engen Kreis gefeierten Gottesdienst über. Gerade durch ihre Absonderung von „den Völkern“ (Baeck 1934:12) konnte die jüdische Gemeinde die Verbindung mit dem Humanen vertiefen: „Gegenüber dem aristokratischen Tempel hat die Synagoge ihre Demokratisches“ (Baeck 1934:46). Dabei musste sich – so Baeck 1934:59 – durch den Midrasch, also durch die mündliche Lehre, der Gottesdienst der Synagoge erst erweisen. Damit wandte sich Baeck gegen eine zu ausgeprägte Staatsgläubigkeit, die auch unter den Mitgliedern der jüdischen Gemeinde verbreitet war (vgl. Klapheck 2014b:23). So war das Pharisäertum und die aus ihm hervorgehende Gemeinde nach Baeck (1934:70) „der heldenhafte geistige Versuch, dem Staat nicht in der Staatsräson, sondern im Gottesgesetz seine Maxime zu geben“.

Samson Hochfeld (1926a:98) schrieb zum Stichwort Gleichheit aller Menschen: „Die Ethik des Judentums wird beherrscht vom Prinzip des Universalismus, d.h. sie kennt in ihren Forderungen und Vorschriften keinen Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden. Was sie befiehlt, gilt schlechthin: die Scheidung der Menschen nach Abstammung und Glauben ist für sie bedeutungslose“. Dabei – so Hochfeld (1926a:98) – verkenne man die jüdische Sittenlehre, wenn man die Gebote der Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe als verbindlicher für das Verhalten von Juden untereinander als gegenüber Andersgläubigen ansehe. Auch widerspreche der Gedanke der Auserwählung Israels diesem Gleichheitsanspruch nicht, sondern bedeute vielmehr „die Aufgabe [Israels], beispielgebend auf die übrige Menschheit einzuwirken; es soll sein ethisches Gut nicht für sich behalten, sondern allen Völkern mitteilen, auf dass sie aufsteigen zu immer höherer Gesittung“ (Hochfeld 1926a:98).

Interessant und in einem gewissen Gegensatz dazu ist die Meinung Martin Bubers, der die Gebote auf der einen Seite als von einem Ich zu einem Du gesprochen sieht: „Ein Ich also ‚gebietet‘, und einem Du, nämlich jedem, der dieses ‚Du‘ hört, ‚wird geboten‘“ (Buber 1964b:897). Dabei *erzwingt* sich nach Buber (1964b:897) das Wort des Gebietenden und damit das Gebot **kein Gehör**. Und gerade darum, weil die Gebote auf einer „so unsicheren[n] Grundlage wie die Glaubensfrage – Hören-wollen oder Gehörverweigern“ (Buber 1964b:898) beruhen, ist die Gesellschaft gezwungen, Wenn-Dann-Regeln, Sanktionen und Vollzugsorgane

einurichten. Buber (1964b:899) spricht in diesem Zusammenhang von einer „Vermoralisierung und Verjurisierung der Zehn Gebote“ durch die Gesellschaft, gegen die er an sich nichts einzuwenden hat, sofern die Gesellschaft sich dabei nicht herausnimmt, in das Verhältnis zwischen „dem ohnmächtig-allmächtigen Sprecher und dem von ihm Angesprochenen“ (Buber 1964b:899) einzugreifen, und dabei zu vergessen, „dass es einen gibt, der er sich verbittet, von Bütteln und Henkern bedient zu werden“ (Buber 1964b:899).

Die politische Fruchtbarkeit und gleichzeitig die Brisanz des Ansatzes von Buber in „Ich und Du“ hat sich deutlich an seiner Haltung zum Israel-Palästina-Konflikt gezeigt. Politisch-gesellschaftlich hat Buber schnell und radikal das einengende Verständnis eines national gedachten Zionismus verlassen und sehr klar die politische Brisanz des israelisch-palästinensischen Konflikts erkannt. In einem Vortrag zum Thema „Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens“, den Martin Buber 1953 anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels hielt, stellte er fest: „Der grosse Friede ist etwas wesensmäßig anderes als der Niederkrieg“ (Buber 1953:7, vgl. auch Mendes-Flohr 2011:18). Nach Meinung von Buber war das Ziel des Dialogs wesentlich mehr als das Ende des Krieges oder nur ein Waffenstillstand (vgl. Mendes-Flohr 2011:18). Laut Mendes-Flohr (2011:21) war Buber Zionist, aber „seine Kritik an der zionistischen Politik den Arabern gegenüber kam von innen, als Ausdruck ‚kritischer Solidarität‘“. Dabei glaubte Buber, dass *Eretz Israel*, also das Land seiner Väter, zwei Völkern gehörte, die miteinander leben müssten (vgl. Mendes-Flohr 2011:21). Deshalb setzte sich Buber für das Konzept der Binationalität ein und trat bereits am 12. Zionistenkongress in Karlsbad 1921 als Sprecher einer nicht marxistischen, linksorientierten Zionistengruppe programmatisch für eine Verständigung mit den Arabern ein (vgl. Wolf 2011:29). Buber lehnte das Konzept eines jüdischen Nationalstaates ab (vgl. Wolf 2011:32) und forderte demgegenüber den sozialen „Aufbau einer Gemeinschaft sowie Menschwerdung“ (Wolf 2011:329). Buber vertrat eine im Grunde sozialistische Vision, in welchem jüdische und arabische Werktätige gemeinsam Boden bearbeiteten und das Land zum Blühen bringen sollten, unter Beibehaltung und Sicherung der je eigenen autonomen Entwicklung (vgl. Buber 1993:91). Allerdings zeigte sich bereits im Verlauf des zwölften Zionistenkongresses 1921, dass diese Position von der Mehrheit nicht geteilt

wurde. So rief die von Buber vorgelegte Resolution zur arabischen Frage bereits im Redaktionskomitee grossen Widerstand hervor, und der dort ausgearbeitete Kompromiss „hatte, nach Bubers eigenem Eindruck, nicht mehr viel mit seinem originalen Vorschlag zu tun“ (Mendes-Flohr in Buber 1993:92).

Politisch vertrat Buber eine föderative Einbindung Israels in den Nahen Osten (vgl. Wolf 2011:34). Die Begründung dafür sah Buber in der Erkenntnis, dass Gerechtigkeit in der nationalen und internationalen Politik nur dann möglich ist, wenn der Gerechtigkeitsbegriff auch die Sache der Anderen mit einschliesst (vgl. Mendes-Flohr 2011:21), weil Gerechtigkeit immer beide Seiten betrifft: Gerechtigkeit ist beidseitig oder gar nicht. Für Buber bedeutete das Festhalten des Zionismus und der zionistischen Bewegung an einer intransigenten Politik gegenüber den arabischen Palästinensern einen Verrat an Israels geistiger Berufung (vgl. Mendes-Flohr 2011:23).

Am 16. Zionistenkongress warnte Buber vor einer assimilatorischen Politik gegenüber den Arabern: „Ich spreche von der Araberfrage, den Blick ernst und klar auf die Tatsachen gerichtet, in all ihren harten und grausamen Schwierigkeiten. Trotzdem, nein, eben deshalb sage ich, dass sich auch in dieser Frage in unserer Mitte eine nationalistische Assimilation breitmacht. Erinnern wir uns daran – vielmehr, wir brauchen uns nicht erst zu erinnern, jede Stunde unseres Lebens trägt das Zeichen davon –, wie die anderen Völker uns angesehen haben und allerorten noch ansehen, als das Fremde, als das Niedrigere. Hüten wir uns davor, das was uns fremd und nicht genügend bekannt ist, als das Niedrigere anzusehen und so zu behandeln! Hüten wir uns davor, das, was uns widerfahren ist, nunmehr selbst zu tun!“ (Buber 1993:113). Leider sollte sich in der späteren Entwicklung, die im Grunde bis heute andauert, zeigen, wie recht Buber mit dieser Warnung hatte.

Josef Carlebach hat 1930 drei „Antinomien des Judentums“ formuliert. Dabei nannte er als zweite Antinomie die „Freiheit in der Gebundenheit ... das Geheimnis unserer persönlichen und geistigen Freiheit und das Wesen jüdischer Individualität“ (Carlebach 1988:46). Und als „dritte Antinomie des Judentums“ bezeichnete Carlebach (1988:48) folgende Aussage: „Strengster Partikularismus wird höchster Universalismus, Treue zur Tradition wird Trägerin des Messianismus“. Damit – so

zumindest in der Sicht Carlebachs – wird der jüdische Partikularismus im Grunde zu einem anthropologischen Universalismus.

1935 stellte Ignaz Maybaum (1988:67) die These auf, dass die Halacha als Weg der jüdischen Verwirklichung zwar keine politische Zielrichtung darstelle, aber als Lebensform trotzdem universellen Charakter hätte: „Jede Ordnung besitzt ihr Gesetz. Das Judentum *hat* ein Gesetz. Aber das Judentum *ist* nicht Gesetz, ist nicht Gesetzesreligion. Das Primäre ist das jüdische Sein, die unpolitische Existenz des Judentums unter dem Königtum Gottes. Erst das zum jüdischen Sein hinzukommende Gesetz, der ‚Zaun‘, der mitten in der Völkerwelt eine für Israel umgrenzte prieserliche Ordnung umschliesst, ist das die Halacha aufbauende Gesetz“ (Maybaum 1988:68).

2.7 Aktueller Diskurs

Emmanuel Levinas (1993:31f.) hat in seinen Aussagen zu Gott Folgendes geschrieben: „In gewissem Sinne ist Gott ja *das Andere* – und dennoch hängt mein Übereinkommen mit Ihm nur von mit ab. Ich habe das Instrument der Versöhnung in der Hand. Der Nächste dagegen, mein Bruder, der Mensch, der unendlich viel weniger ist als das absolut Andere, ist in gewissem Sinn mir mehr Anderer als Gott: Um an Jom Kippur von ihm Verzeihung zu erlangen, muss ich zunächst erreichen, dass er sich besänftigen lässt. Und wenn er sich weigert? Sobald zwei im Spiele sind, steht alles auf dem Spiel. Der Andere kann die Versöhnung verweigern und mich für immer ohne Versöhnung lassen. Das ist etwas, das interessante Aufschlüsse über das Wesen des Göttlichen bergen sollte!“.

Martin Buber hat 1928 die Frage aufgeworfen, ob es eine jüdische Dogmatik gebe. Er hat darauf geantwortet, dass es zwar im Judentum Dogmen gebe, wie etwa die dreizehn maimonidischen Glaubensartikel, die in die Gebetsordnung aufgenommen worden sind. Doch das Dogma bleibe sekundär: „Primär im religiösen Leben des Judentums ist nicht das Dogma, das ja erst in der Abhebung vom konkreten, gelebten Augenblick – die in der Dogmatik leicht als Erhebung über ihn missverstanden wird – erstehen kann, sondern Erinnerung und Erwartung einer konkreten Situation: der Begegnung Gottes mit dem Menschenvolk“ (Buber 1988:148).

Dabei kann man die moderne jüdische Theologie – so Ben-Chorin 1988a:15 – nicht ohne zwei Brennpunkte der modernen Geschichte des Judentums verstehen: den Holocaust und die Errichtung des Staates Israel. Dabei meint Ben-Chorin (1988a:15), dass jüdische Theologie „von einer politischen Komponente nie zu trennen“ sei. Entsprechend gibt es laut Ben-Chorin (1988a:15) eine „unlösbar Einheit“ von jüdischer Ethnizität und jüdischem Glauben – nach Ben-Chorin ein wesentlicher Unterschied etwa zum Christentum, aber wahrscheinlich auch zum Islam.

Schalom Ben Chorin hat den Versuch gemacht, eine jüdische Dogmatik zu entwickeln (vgl. Ben-Chorin 1988b:352ff.). Dabei hat Ben-Chorin (1988b:355) zwei grundlegende Feststellungen gemacht: Zum Einen bemühte sich nicht das israelische Judentum, sondern das Judentum in der Diaspora um die Reformulierung der Glaubensinhalte. Und zum Anderen war und ist Ausgangspunkt dieser Bemühungen die Geschichte, die als Heilsgeschichte verstanden wird. Dabei stellt laut Ben-Chorin das *Sch'ma Israel* im Sinne von Dtn 6,4ff. so etwas wie einen dogmatischen Kernsatz des Judentums dar: „⁴ Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. ⁵ Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft. ⁶ Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen“ (Einheitsübersetzung). Laut Ben-Chorin (1988b:357) hat das Judentum sehr wohl einige Dogmen entwickelt, „wenn auch sehr wenige“. Zu diesen Glaubensaussagen gehören gemäss Ben-Chorin unter anderem: „Es gibt nur einen Gott und dieser ist ewig und allgegenwärtig. Er ist der Schöpfer der Welt und des Menschen und der Herr der Geschichte. Dieser Gott schliesst in freier Gnadenwahl Bünde mit den Menschen. Diese Bünde kulminieren im Noah-Bund mit der ganzen Menschheit, im Bunde mit Abraham als dem Vater des Glaubens und mit ganz Israel als dem Volk der Erwählung. Diese drei Bünde weisen auf den endzeitlichen Neuen Bund (Jer 31,31) hin. Gott erweist sich als der Führergott Israels (und der anderen Völker), so dass seine Rettertat beim Auszug aus Ägypten konstituierenden Charakter erlangt. Das Ziel der Geschichte ist das Reich Gottes, in welchem alle Disharmonien zwischen der göttlichen Forderung und dem menschlichen Ungenügen aufgehoben sind“ (Ben-Chorin 1988b:357).

Allerdings meint Ben-Chorin (1988b:357f.), dass es im Judentum zwar Dogmen, also Glaubensaussagen gebe, aber keine ausformulierte Dog-

matik im Sinne systematisch dargestellter Lehrinhalte (vgl. auch Barton 2002:15). Dabei verweist Ben-Chorin (1988b:360) darauf, dass das jüdische Denken – im Unterschied zur griechischen Tradition – nicht vom Allgemeinen zum Konkreten, sondern vom Konkreten zum Allgemeinen, also „vom Einzelfall ins Allgemeine“ führe.

Gewalt

Walter Benjamin (1999:199) hat in seiner Schrift „Zur Kritik der Gewalt“ auf die reinigende Kraft göttlicher Gewalt hingewiesen, die mit Zerstörungskraft verbunden ist (vgl. Disegni 2014:60). Dabei ist die Anwesenheit Gottes in der Welt eng verbunden mit der Präsenz beim Volk Israel und mit den Aspekten Gerechtigkeit und Heiligkeit. Doch – implizit oder explizit – ist Gewalt in der Herrschaft Gottes immer auch mitgedacht. Umgekehrt schreibt etwa Scholem (1977:144) in seinen Schriften zur Kabbala vom „Epigramm“: „Die Sünde der Menschen entfernt die *Schechina*⁴⁹ aus der Welt“. Allerdings treffe die Aussage, wonach die *Schechina* eine Figur der Weisheit sei, nur für die spätere kabbalistische Symbolik zu, aber nicht für altrabbinische Quellen (vgl. Scholem 1977:145). So werde im Talmud nur an einer einzigen Stelle, und erst noch „ironisch-polemisch, eine Mehrzahl von Schechinias erwähnt“ (Scholem 1977:146). Erst Maimonides spreche von der *Schechina* als einem „erschaffenen Licht“ (Scholem 1977:150). Und Rabbi Akiba sagte: „Als Gott die Taten der Generation des Henoch bedachte und sah, dass sie verderbt und schlecht waren, da zog er sich und seine Schichina aus ihrer Mitte zurück“ (zitiert nach Scholem 1977:151).

Dabei „erscheint die *Schechina* an vielen Stellen des Sohars in einer merkwürdigen Verbindung mit der ‚anderen Seite‘, die die zerstörende, dämonische Macht ist. ... [Dabei] kommen Kräfte in ihr zur Vorherrschaft ..., die eben ihrer Natur nach als strafende Gewalten eine Affinität zur ‚anderen Seite‘ haben. Nun dringt die Finsternis in sie ein, überwältigt sie, und sie selbst wird finster und zerstörend!“ (Scholem 1977:183f.).

Nach Meinung von Lesch (2014:220) ging es Walter Benjamin um die Unterordnung des Politischen unter das Ethische. Benjamin beabsichtigte die Entwicklung eines Ortes der Ethik weit ab von Gewalt (vgl.

49 *Schechina* könnte mit Gottheit oder Göttlichkeit übersetzt werden.

Lesch 2014:220). Im Sinne von Benjamin bindet die *Schechina*, also der Präsenz des Göttlichen, die jüdische Vorstellung der Gerechtigkeit, der Gemeinschaft und des Rechts zusammen (vgl. Lesch 2014:220). Scholem (1995:419) hat darauf hingewiesen, dass das Konzept der *Schechina* eine kritische, ja unterschwellige Rolle im Denken Benjamins spielt, weil sie in der Dichotomie von Recht und Gerechtigkeit, von säkularem und heiligem Recht, eine verbindende Rolle einnehme (vgl. Lesch 2014:227). Dabei ist in den Augen Benjamins – so Scholem 1995:419 – das Wesen der *Schechina* Gerechtigkeit. Auch ist nach Benjamin (2010:107ff.) der Unterschied zwischen legitimer und illegitimer Gewalt nicht immer offensichtlich, er hängt auch mit der Beziehung von Recht, also der Rechtsordnung in Form von Gesetzen, und Gerechtigkeit zusammen (vgl. auch Lesch 2014:227).

Jedoch lag das Interesse Benjamins weniger bei der „hohen Politik“ (vgl. Lesch 2014:220), sondern er fasst die Politik eher als eine Art negative Kategorie auf, weil er sich um den Einfluss der Gewalt auf unser Alltagsleben und unser moralisches Verhalten sorgte. Entsprechend besteht laut Benjamin – so Lesch 2014:220 – die primäre Aufgabe der Menschheit in der Entwicklung einer ethischen Gemeinschaft unabhängig von der Politik.

Im Zusammenhang mit der Gewaltfrage ist auch zu erwähnen, dass – obwohl die Hebräische Bibel Menschenopfer rundum ablehnt (z. B. Ex 13,13; Jer 7,31; Mi 6,6ff.; Jes 66,3) – „Gott nach allen erdenklichen Massstäben, vor allem auch nach denen der Bibel selbst, von Abraham etwas Unmoralisches zu fordern scheint“ (Kessler 2017b:138), nämlich die Opferung seines eigenen Sohnes Isaak. Zu Recht moniert Kessler (2017b:138), dass dieser Aspekt in der Rezeption der Erzählung oft in den Hintergrund gerückt wird. In diesem Zusammenhang ist auch die Jiftach-Geschichte zu erwähnen, als Jiftach ein Gelübde ablegt, wonach er dem Herrn bei einem Sieg über die Ammoniter das erste Lebewesen als Brandopfer verspricht, das ihm bei seiner Rückkehr entgegenkommt. Die schreckliche Pointe dieser Geschichte ist, dass ihm bei seiner Rückkehr die eigene Tochter entgegenhüpft, und er – nach einer gewährten Frist von zwei Monaten – seine eigene Tochter auf dem Opferaltar tötet (Richter 11,30ff.). Neuere Exegeten (vgl. Focken 2014:170) sind der Meinung, dass die Opferung der Tochter „kein Bestandteil der ursprünglichen Jiftacherzählung“ ist. Doch selbst wenn dies stimmt – die Geschich-

te steht in auffallendem Gegensatz zum mehrfach wiederholten Verbot von Menschenopfern in der Hebräischen Bibel.

Interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis von Jost (2006:78ff.), wonach die meisten christlichen Exegeten und Exegetinnen davon ausgehen, dass die Tochter Jiftachs tatsächlich geopfert – bzw. getötet – wird, während jüdische Exegetinnen wie Navé Levinson (1989:127ff.) ähnlich wie die Rabbinen argumentieren, dass Gott ein solches Menschenopfer nie im Sinn gehabt habe: „Aus dem kulturellen Milieu heutiger methodisch reflektierter Exegeten und Exegetinnen gesprochen, könnte auch hier von einem Vorgehen im Sinne des Reader-Response-Criticism oder der Rezeptionsästhetik gesprochen werden. Vor allem die im Text vorhandenen ‚Leerstellen‘ werden von der Auslegung der Rabbinen kritisch gegen das Menschenopfer und entsprechend parteilich für die Tochter genutzt: So wird nach [Richter 11,]39c eine Lücke gesehen, die von volkstümlichen aramäischen Übersetzungen ausgefüllt wurde: ‚... dass kein Mann seinen Sohn und seine Tochter opfere, wie es Jiftach der Gileaditer tat, und fragte nicht den Priester Pinhas. Hätte er ihn gefragt, hätte er sie mit Blut ausgelöst‘“ (Jost 2006:81f.). Das ist sicher eine Möglichkeit. Aber es wäre auch denkbar, dass in der populären religiösen Erzähltradition die im Grunde nicht aushaltbare Tötung der eigenen Tochter einfach umgedeutet wurde. In der rabbinischen Tradition gibt es auch die Erklärung, dass die Tochter Jiftachs nicht getötet, sondern einfach der Gottheit geweiht wurde (vgl. Jost 2006:85).

Für Walter Benjamin (1999:199) stellt sich der mythischen Gewalt die Gewalt Gottes gegenüber. Dabei ist sie immer konträr zur mythischen Gewalt. Archetypisch ist das Gericht Gottes über die Rotte Korahs: „Wie in allen Bereichen dem Mythos Gott, so tritt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen. Und zwar bezeichnet sie zu ihr den Gegensatz in allen Stücken. Ist die mythische Gewalt rechtssetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entsühnend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal“ (Benjamin 1999:199). Benjamin hatte die Schrift „Zur Kritik der Gewalt“ 1921 verfasst, also nach dem Ersten Weltkrieg (vgl. Disegni 2014:65). Dabei scheint die Menschheit „dazu verdammt zu sein, dieselben Verschuldungsdispositive zur reproduzieren, dieselben Dynamiken der Überwältigung“ (Disegni 2014:65), weshalb die Gewalt

„mit unveränderlicher Zyklizität“ auf die historische Bühne zurückkehre. Dieses gewalttätige Wesen des Menschen sei in der mythischen Phase der Geschichte entstanden. Dabei stellten sowohl die Aufklärung als auch der jüdische Monotheismus „zwei durchgeföhrte und gescheiterte Versuche der Menschheit [dar], sich vom Mythos zu befreien“ (Disegni 2014:66)⁵⁰.

Doch trifft es zu – wie Lohfink (1978b:48) vor über 40 Jahren meinte – dass das Typische des Alten Testaments darin liegt, „dass die gesellschaftlich festgemachte Gewalt der Menschen, die als solche aber lügnerisch verhüllt ist, offengelegt, entlarvt wird“ – und dass sie vor Jesus „nicht wirklich“ überwunden, aber „wenigstens entlarvt“ (Lohfink 1978b:48) werde? Diese Position übersieht, dass Gewalt sowohl gegen den Willen des Herrn als auch in seinem Auftrag verübt wird – und dass die Haltung nicht nur der Menschen, sondern auch Gottes zur Gewalt höchst ambivalent ist. Problematisch ist auf jeden Fall, einem „gewalttätigen“ Alten Testament ein „gewaltloses“ Neues Testament entgegenzustellen – auch wenn dies Lohfink keinesfalls unterstellt werden soll. Fakt ist – und das gilt es zu konstatieren – dass die Gewaltproblematik in der Hebräischen Bibel ein Stein des Anstosses bleibt, aber auch eine immerwährende Herausforderung, die Rolle von Gewalt in der Dreheit Gott – menschliche Gemeinschaft – Um- und Welt ständig neu zu bedenken.

Robert D. Haak (2010:18) hat in seiner Gewaltstudie zu Zefanja 2 drei Arten von Gewaltsituationen unterschieden: Erstens Situationen, in denen Gewalt aus einem nationalen Sieg resultiert, zweitens Situationen, in denen Gewalt angedroht wird aber noch nicht stattgefunden hat, und drittens Situationen, in denen Gewalt erfahren wurde. In diesem Zusammenhang hat Haak (2010:25) mit Blick auf Zefanja folgendes Schema erstellt:

50 Dabei ist allerdings zu bedenken, dass Walter Benjamins Essay „Zur Kritik der Gewalt“ als Antwort auf Georges Sorels „Reflexions sur la violence“ (1936, erstmals 1908) erschienen ist, in der dieser Gewalt grundsätzlich positiv konnotierte und als Garant für den Erhalt der Sitten darstellte (vgl. Dorchain 2014:100).

Erfahrung	Erklärung	Theologie	Beispiele
Wir gewinnen	Wir verdienen es Wir verdienen es nicht	Gott ist für uns ein Geschenk Gottes	David und seine Feinde Joschua
Drohung (Fremdvölkersprüche)	Feind ist falsch Warnung für uns Drohender Verlust	Unser Gott wird gewinnen Gott gewinnt wenn wir bereuen Gott straft uns	Obermundschenk Ninive-Jona Jeremia
Wir verlieren	Wir verdienen es Wir verdienen es nicht Wir sind „glücklos“	Gott bestraft/göttliches Gericht → künftige Wiederherstellung Aber Verwandte testen Gott → wir bestehen Test Gott erlaubt → wir sind Märtyrer → Gott belohnt Gott machte Fehler → göttliche Ungerechtigkeit Mittel der Rettung Gott prüft/kontrolliert nicht Gott ist abwesend	Ezechiel „saure Trauben“ Makkabäer Makkabäer + NT Hiob div. NT Kohelet Gott wacht – Psalmen

Quelle: Haak 2010:25; Übersetzung aus dem Englischen durch CJ, leicht modifiziert.

Haak (2010:30) hat vorgeschlagen, Gewalt („*violence*“) als „Unterkategorie“ des breiteren Begriffs Macht („*power*“) zu verstehen, und er stellte die Frage, ob die Gewalt in den Prophetenbüchern nicht als Ausdruck göttlicher Macht zu verstehen sei, die sich dann sozusagen im Königtum fortsetze. Das Problem ist nur, dass Macht eine Abhängigkeitsstruktur ausdrückt, während Gewalt in einem sehr engen Zusammenhang mit Zerstörung, Tod (= Auslöschung von Leben) und Vernichtung steht.

Demgegenüber besteht die Funktion von Macht ja gerade darin, Leben – wenn auch in Abhängigkeit – zu strukturieren. Dabei stellen sich drei Fragen: Erstens, ob Macht immer mit Gewalt verbunden sein muss – was der Ansatz von Haak impliziert –; zweitens, was dann mit dysfunktionaler Gewalt ist, welche keine Funktion bestehender Machtstrukturen ist, sondern ihre Negation. Und drittens – um mit Galtung (1984:46f.) zu sprechen – inwieweit Gewalt nicht immer auch strukturelle Gewalt ist, also ob strukturelle Ungleichheit oder Armut nicht selbst Ausdruck oder Form von Gewalt sind. Mir scheint, mit diesem Ansatz kommt man – insbesondere aus der Perspektive einer politischen Ethik – nicht weiter.

Wie Haak (2010:31) mit Blick auf die Prophetenbücher vermerkt hat, stellt sich dort nicht die Frage nach Macht – ja oder nein, sondern vielmehr: wessen Macht. Die Antwort von Tora und Tanach ist klar: die Macht JHWHS. Obwohl die Frage nach dem Inhaber der Macht zweifellos auch eine zentrale Frage ist, stellt sich trotzdem die Frage nach der Notwendigkeit von Macht an sich und – falls diese bejaht wird – nach der Art und der Form der Macht.

Aber die drei Schlussfolgerungen von Haak (2010:36) in Bezug auf die Gewalt in der Hebräischen Bibel sind zweifellos richtig: Erstens sind Macht und Gewalt Bestandteil des Tanachs und – wie Haak 2010:36) meint – insbesondere der prophetischen Literatur. Das gilt es zu Kenntnis zu nehmen. Zweitens ist die Stellungnahme der Propheten zur Macht und Gewalt weder einstimmig noch widerspruchsfrei, vielmehr äusserst divers und multivok. Darum sollte auf jede simplizistische Interpretation verzichtet werden. Drittens: Das Scheitern oder mindestens die Fehler auch der besten Könige Judas und Israels bleiben eine theologische Herausforderung für alle, welche religiöse Macht und politische Strukturen verbinden wollen.

Das gilt sowohl für Machtansprüche, die im Namen Gottes gestellt werden, als auch für Machtansprüche, welche in bewusster Absetzung von göttlichen Heilsversprechungen oder Heilsordnungen gestellt werden. Letzteres gilt insbesondere auch nach den erschreckenden Erfahrungen der Schoah im Dritten Reich oder den Massenmorden der Roten Khmer in Kambodscha.

Alles, was Leben zerstört – egal unter welchen Vorzeichen – kann keine legitime Grundlage für eine politische Herrschaft sein.

Gehorsam

Novak (1992:27f.) hat darauf hingewiesen, dass es auf die Frage: „Warum akzeptierte Israel Gottes Weisungen?“ in der haggadischen Literatur drei Antworten gab:

- 1) Aus Furcht vor negativen Konsequenzen (z. B. Strafen),
- 2) aus Willkür oder
- 3) aufgrund des Glaubens an Gottes Güte.

Dabei sieht jedoch die Tradition einzig die dritte Antwort als legitim an (vgl. Scherzinger 2014:71).

Kierkegaard (1962:63ff.) hat die Meinung vertreten, dass in Grenzsituationen der Glaube über dem Ethischen steht (vgl. Kessler 2017b:141). Kierkegaard (1962:72) spricht im Zusammenhang mit der Abrahamsgeschichte und der Opferung Isaaks (Genesis 22) von einer teleologischen Suspension des Ethischen. Stimmt es, wie Kessler (2017b:145) meint, dass gerade diese Geschichte zeigt, dass es „auch die andere Seite Gottes gibt, die verborgene, die dunkle Seite“? Kann Gott „anstössig handeln“, und können solche Situationen „nur im Glauben daran ausgehalten werden ..., dass Gott das Leben will und nicht den Tod“ (Kessler 2017b:145)?

In diesem Zusammenhang sei auch auf die problematische Bedeutung des Begriffs ‚Opfer‘ hingewiesen. Martin Buber (1964a:1116) hat dazu geschrieben: „Das Wort, das allgemein durch ‚Opfer‘ wiedergegeben wird, *qorban*, hat mit den Assoziationen, die das deutsche Wort (das die Sinnlichkeit von *offerre* längst eingebüsst hat) erzeugt – Verzicht, Entäußerung usw. – nichts zu schaffen. Während gar der indische Opferbegriff ein Wesen, *dem* geopfert wird, nicht notwendig voraussetzt, ist *qorban* ein Beziehungsbegriff, d. h. er schliesst das Dasein zweier Personen ein, und zwar zweier, von denen die eine die Entfernung zwischen den beiden zu vermindern sucht, indem sie sich der andern, eben durch den *Qorban*, den sie ihr ‚herannaht‘, zu ‚nähern‘, ihr zu nahen sucht; *qorban* ist also deutsch nicht Opfer, sondern Darnahung, Nahung. Wer etwa die Geschichte von der Empörung Korachs und der Seinen (Numeri 16) liest und darauf achtet, welches Gewicht hier das ‚nahen‘ und das ‚Nahenlassen‘ hat, wird ermessen, was das Anklingen der Vorstellung von Ferne und Näherkommen für den ‚Opfer‘-Begriff der Bibel bedeutet hat. Verwand-

ter Art sind die Bezeichnung für Opferarten wie das sogenannte ‚Brandopfer‘, *ola*, und das sogenannte ‚Speiseopfer‘, *mincha*; mit Brand oder Speise haben die Wörter nichts gemein, *ola* ist das ‚Hochaufsteigende‘: ‚die ist es die hochaufsteigt auf ihrer Glut auf der Schlachtstatt die ganze Nacht bis zum Morgen‘, heisst es in der vielfach missverstandenen worterklärenden Stelle Leviticus 6,2, und zwar das, was der Opfernde, der es hinbringt und entzündet, im Rauch himmelwärts hochaufsteigen lässt, also seine Darhöhung oder Hochgabe“ (Buber 1964a:1116f.). Und ebenso sei *mincha* als „das Hingleitete“, also die Hinleitspende oder Hinleite“ zu verstehen (Buber 1964a:1117).

Zusammenfassend lässt sich zum Thema des Gehorsams im Tanach Folgendes sagen: Ernst Simon (1988:319) hat vor rund 60 Jahren⁵¹ Totalität und Antitotalitarismus als Wesenszüge des überlieferten Judentums bezeichnet, wobei er mit „überliefertem Judentum“ die „hebräische Bibel und die erläuternde, fortführende und kodifizierende mündliche Lehre sowie ... [den] sich daraus ergebende[n] jüdische[n] Lebensweg“ (Simon 1988:321) meinte. Dem ist voll und ganz zuzustimmen.

Friedensvision

Dietrich und Mayordomo (2005:105) haben darauf hingewiesen, dass den vielen Gewaltbeschreibungen insbesondere in der Hebräischen Bibel immer wieder Visionen und Utopien über Frieden und über das Ende der Gewalt entgegengestellt werden. Vor allem in den Prophetenbüchern (z. B. Jes 60) sind beeindruckende Friedensvisionen nachzulesen – Visionen, die – so Dietrich und Mayordomo 2005:105 – „etwas Zeitlos-Gültiges und Zukünftig-Derzeitiges“ haben.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach der Eschatologie in der Hebräischen Bibel. Nach Christian Stettler (2011:6) ist das Endgericht „eines der eschatologischen Motive des Alten Testaments“. Dabei sind die Meinungen darüber kontrovers, inwiefern überhaupt von einer „Eschatologie des Alten Testaments“ gesprochen werden kann. Horst Dietrich Preuss (1978:5) hat vorgeschlagen, von „Entwicklungslienien“ einer Eschatologie zu sprechen, jedoch nicht im Sinne eines zeitlich fertigen und abgeschlossenen Systems, also einer „voll ausgebildeten Escha-

51 Der Text erschien erstmals 1969.

tologie“ (Bieberstein 1998:4) oder gar einer „voll entwickelten Eschatologie“ zu sprechen, sondern eher als sich von Phase zu Phase kontinuierlich steigernde Prophetie. Laut Stettler (2011:7) ist dabei unklar, wo der Übergang zwischen „nicht eschatologisch“ und „eschatologisch“ zu setzen ist. Gemäss Preuss (1978:10) ist die eschatologische Erwartung in der Hebräischen Bibel „durch die Eigenart des israelitischen Jahweglaubens entstanden und bestimmt ..., da Jahwe der Gott ist, welcher sich durchsetzt, von Verheissung zu Erfüllung führt sowie Geschichte zielgerichtet gestaltet“. Dabei setze Eschatologie in diesem Sinn nicht erst bei Amos’ Ankündigung des „Tages JHWs“ ein, sondern bereits bei den Verheissungen an die Urväter (vgl. Gen 12,3) und an David (vgl. 2 Sam 7).

Klaus Koch (2005:217) hat in seinem Kommentar zum Buch Daniel zum Thema Eschatologie Folgendes festgehalten: „In den altorientalischen Kulturen fügen sich in der Regel göttliches Königtum oben und menschliches Königtum unten harmonisch ineinander. Israels Profeten haben aber die Lehre von Jahwe als dem eigentlichen König auf Erden ab Jesaja (Kap. 6) kritisch gegen die regierenden israelitischen Herrscher gewendet und dem überkommenen System die Legitimität abgesprochen. Aus dieser Antithese entwickelt sich dann in der apokalyptischen Literatur die grundsätzliche Entgegenseitung eines kommenden Reiches Gottes zu allen bekannten Königtümern“. Vor diesem Hintergrund wird dann auch die berühmte Traumdeutungsperikope in Daniel 2 verständlich.

Dabei spielte die Apokalyptik „anders als oft angenommen ... auch in der Diaspora eine entscheidende Rolle“ (Stettler 2011:183). Dies zeige sich etwa in vielen chassidisch geprägten Diasporaschriften, aber auch „an der apokalyptischen Stimmung breiter Massen im zweiten jüdischen Aufstand (115–117 n. Chr.)“ (Stettler 2011:183).

Doch ist es gerechtfertigt, in die Zeit hinein gesprochene und wiederholte Verheissungen etwa im Zusammenhang mit der Landnahme als Eschatologie zu verstehen? Steht hinter der Eschatologie (von griech. *to eschaton* = das Letzte, Ende) und Apokalyptik (von griech. *apokalyptein* = [den Plan Gottes] enthüllen, vgl. Koenen 2007:1) im Sinne der Lehre von den letzten Dingen nicht ein ganz anderes Weltbild, das gerade darin besteht, dass die historischen Entwicklungen zu ihrem Ende kommen und letztlich durch eine – wie auch immer geartete – Heilsvision abgelöst werden? Beinhaltet die Eschatologie nicht gerade ein „Ende der Geschichte“ – allerdings etwas anders als von Fukuyama (1992:11, vgl.

dazu auch Jäggi 2018:1) postuliert – in Form der definitiven Aufrichtung der Herrschaft Gottes?

Eine interessante These hat Christian Stettler (2011:107) im Zusammenhang mit der Eschatologie aufgestellt: „Die Krise der Weisheit, die bei Jeremia beginnt und in einigen Psalmen, bei Hiob und im Prediger greifbar wird, bricht den zeitlichen Horizont auf. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang wird durch die zuweilen ausbleibende Vergeltung von Gut und Böse vor dem Tod des Individuums infrage gestellt. Trotzdem hält die Weisheit Israels am Tun-Ergehen-Zusammenhang und somit an der Gerechtigkeit JHWs fest, erwartet aber die vollkommene Vergeltung nun erst nach dem Tod bzw. im Endgericht. Teilweise wird diese Erwartung mit dem Weiterleben der menschlichen Geistseele verbunden (Hiob, Sapientia Salomonis), teilweise mit der Erwartung der Auferstehung der Toten (Daniel, 2. Makkabäer). Andere lehnen – weitgehen unbeeinflusst durch die Krise der Weisheit – eine Vergeltung nach dem Tod bzw. am Ende der Zeit für alle Menschen aller Zeiten ab und bekräftigen eine rein innerweltliche Vergeltung (Prediger, Sirach)“.

Oder – auch hier eine Art Gegenpol – Gott wird aufgerufen, die Menschen nicht vor Gericht zu stellen: „Herr, zieh mich nicht vor dein Gericht; denn vor dir kann kein Mensch bestehen!“ (Psalm 143,2).

Stettler (2011:107) sieht im 2. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung eine „in Teilen des Judentums deutlich zutage tretende Auferstehungshoffnung“ als „Konsequenz der Universalisierung *und* Individualisierung der Gerichtserwartungen, wobei jedoch nicht alle jüdischen Strömungen diese Entwicklung mitmachten. Jedoch sieht Stettler (2011:110) in den spätalttestamentlichen Texten „eine Vielzahl unterschiedlichster Motive und Szenarien der Endgerichtserwartung“, nicht aber eine einheitliche apokalyptische Eschatologie oder eine Lehre von einem Endgericht. Gleichzeitig wird jedoch das Gericht in der Hebräischen Bibel als etwas von Grund auf Positives gesehen, nämlich „die Durchsetzung von Gottes Gerechtigkeit, seiner Wohlordnung, seines Schalom, seines Heils“ (Stettler 2011:111).

Weil die Frage der Eschatologie vor allem im christlichen Kontext grosse Bedeutung gewonnen hat, werde ich im folgenden Band „Bausteine einer politischen Friedensordnung im Christentum“ (vgl. Jäggi 2020) im Kapitel Friedensvision und Eschatologie) ausführlich darauf eingehen.

Hier deshalb nur soviel: Eine in die Geschichte hinein gedachte Verheissung der Herrschaft Gottes – so wie sie in der Tora und im weiteren Sinn im Tanach vorzufinden sind – müssen noch lange nicht bedeuten, dass diese Verheissung eschatologisch zu denken ist.

In diesem Zusammenhang ist auch der Trauerkaddisch interessant, der nicht die Trauer über den Verstorbenen, sondern die Lobpreisung Gottes und den durch ihn verheissenen Frieden stellt:

Trauer-Kaddisch (Nussach Aschkenas)

Sein grosser Name werde erhoben und geheiligt (Amen) in der Welt, die Er nach Seinem Willen erschaffen hat. Er errichte Sein Reich in eurem Leben und in euren Tagen und im Leben des ganzen Hauses Jisrael, bald und in naher Zeit, und sprechet: Amen.

Sein grosser Name sei gelobt für immer und für alle Ewigkeit.

Gelobt und gepriesen, verherrlicht und erhoben, erhöht und gefeiert, hoch erhoben und gerühmt sei der Name des Heiligen, gelobt sei Er, zwischen Rosch Haschana und Jom Kippur

erhaben hoch erhaben über allem Lob und Gesang, Preisungen und Trostworten, die in der Welt gesprochen werden, und sprechet: Amen.

Fülle des himmlischen Friedens und Leben werde uns und ganz Jisrael zuteil, und sprechet: Amen.

Der Frieden stiftet in Seinen Höhen, Er stiftet Frieden für uns und für ganz Jisrael, und sprechet: Amen.

Quelle: Lenzen 2018:8.

Gerechtigkeit

Franz Segbers (1999:87) hat mit Bezug auf Dietrich (1989:237) darauf hingewiesen, dass die übliche deutsche Übersetzung des Begriffs *sedaqa* im Grunde einseitig ist und weniger das hebräische Gerechtigkeitsverständnis wiedergibt als das griechisch-römische, und den eigentlichen Sinn von *sedaqa* geradezu irreführend wiedergebe: „*sdl*, das meint immer etwas dezidiert Positives: einen gerechten, richtigen Zustand (*saedael*), ein rechtes, Recht schaffendes Handeln (*sdl*, *sedaqah*), einen rechtschaffenen,

aufrechten Charakter (*saddiq*). Insgesamt also geht es um ausgeglichene, wohltuend geordnete, lebensfreundliche Verhältnisse: im menschlichen Zusammenleben wie in der Gottesbeziehung“ (Dietrich 1989:237). Daraus folgert Segbers: „Diese Begriffsbeschreibung zeigt, dass die übliche Übersetzung von *sedaqa* mit ‚Gerechtigkeit‘ eher die vom griechisch-römischen Denken geprägten Begriffsinhalte assoziieren kann, während das hebräische Verständnis von einer viel umfassenderen Vorstellungswelt ausgeht“ (Segbers 1999:87f.). *S'dekah* beinhaltet die ganze heile Existenz des Menschen, sein gemeinschaftsfähiges Verhalten, die Übernahme von Verantwortung und auch das Bestehen vor Gott: „Gerechtigkeit ist ein sozialer Relationsbegriff, der nach biblisch-hebräischem Verständnis mit Frieden, Befreiung, Erlösung, Heil, Gnade, Freiheit zusammenhängt“ (Segbers 1999:88). Eng verbunden mit diesem Gerechtigkeitsverständnis ist der Begriff „*mispat*“ (Gericht, Urteil) und bedeutet eine Handlungsweise, durch welche die gestörte Ordnung im Rahmen einer Rechtsgemeinschaft wieder hergestellt wird (vgl. Segbers 1999:89). „Gerechtigkeit (*sedaqah*) und Richten (*mispat*) verbinden den Gehorsam Gott gegenüber mit der Achtung vor dem Mitmenschen und der Sorge für ihn“ (Segbers 1999:89). Damit wird der zerbrochene *šalom* (Friede) wieder errichtet.

Oder mit den Worten von Emmanuel Levinas (1993:53): „Die drei Zeichen, an denen man Israel erkennt, kann man auch noch präziser verstehen. Zur Demut gesellen sich Gerechtigkeitssinn und der Elan selbstloser Güte hinzu. Doch die strikte Gerechtigkeit, auch wenn sie von selbstloser Güte und Demut flankiert ist, macht noch keinen Juden aus. Schon diese Mischung ist es, die das Wort *rachamim* bezeichnet, das wir mit ‚Mitleid‘ schlecht übersetzt haben. Es handelt sich um jene besondere Form des Erbarmens, die sich auf denjenigen richtet, der die Strenge des Gesetzes zu spüren bekommt“.

Dieses Dreieck von Gerechtigkeit – Richten – Friede stellt damit eine zentrale Figur in der Hebräischen Bibel dar. Das zeigt sich – umgekehrt – in der stetigen Erwähnung von „Armen, Witwen und Waisen“ in der Bibel (z. B. Ex 22,21, Dtn 10,18, Dtn 24,17). Doch erschöpft sich dieses Gerechtigkeitskonzept bereits in der „Option für die Armen“, so wie sie durch die Befreiungstheologie gesehen wird? Wenn Segbers (1999:90) schreibt: „Gemeinschaftsbezogene Gerechtigkeit soll sich so auswirken, dass die Armen und Schwachen zu ihrem Recht kommen. Die Ausgeschlossenen werden zum Massstab dafür, wie es um die Gerechtigkeit

steht“, ist das auf der einen Seite sicher richtig. Doch wird damit das hebräische Gerechtigkeitsverständnis nicht einfach „befreiungstheologisch umgekehrt“, von einer „Gerechtigkeit der Reichen“ zu einer „Gerechtigkeit der Armen“? Denn neben dem horizontalen Bezug von Mensch zu Mensch gibt es immer auch den vertikalen Bezug Mensch-Gott. Gerade das Buch Hiob zeigt deutlich, wie wichtig auch der vertikale Bezug des Menschen zu Gott ist, der zwar gebrochen sein kann, aber immer konsitutiv für den Menschen bleibt, selbst in seiner grössten Lebenskrise.

Für Klaus Berger (2007:13) ist Gerechtigkeit eng mit Weisheit verbunden, und zwar nicht als subjektive, individuelle Tugend, sondern als „komunitäre Leistung“: „Gerecht ist derjenige, der anderen das Zusammenleben mit sich ermöglicht“.

Entsprechend hat Levinas (1993:154) vorgeschlagen, das jüdische Recht nicht als „das unerträgliche Joch des Gesetzes [zu sehen], das den Hl. Paulus so ängstigte, sondern ... [als] Rosensaum. Die Verpflichtung, den Geboten – den *mizvot* – zu folgen, ist für uns kein Fluch, sie verschafft uns im Gegenteil einen Vorgeschmack aufs Paradies“. Levinas bezieht sich damit auf eine Talmud-Äusserung von Rav Kahana: „Die Tora zeugte für uns durch einen Rosensaum, denn selbst wenn die Grenze nur mit einem Rosensaum markiert ist, würden sie sie nicht durchbrechen“ (zitiert nach Levinas 1993:152).

Liebe

Moenikes (2007:177) hat völlig zu Recht auf die grosse Bedeutung des Nächstenliebegebots in der Tora und auf seine ausserordentliche Wirkungsgeschichte – etwa auch im Christentum – hingewiesen: „Der zentralen Bedeutung des Nächstenliebegebots in der Tora entspricht, dass es eine der ethischen Grundforderungen sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments darstellt. Mit dieser ethischen Grundforderung (Lev 19,18 zusammen mit V. 17) und vielen anderen Stellen in der jüdischen Bibel stimmt überein, dass später auch Jesus und Paulus das Herz und die innere Haltung hinsichtlich des Handelns und Verhaltens gegenüber den Mitmenschen in den Mittelpunkt stellen.“

Eindrücklich ist etwa die Einleitung zu Psalm 118,1ff.: „Dankt dem Herrn, denn er ist gut zu uns, seine Liebe hört niemals auf! Die Israeli-

ten sollen rufen: „Seine Liebe hört niemals auf!“ Die Priester sollen rufen: „Seine Liebe hört niemals auf“.

Dabei wird die Nächstenliebe bereits hier total gedacht, also auch als Antwort auf Feindschaft, Ungerechtigkeit und Gewalt. So fordert etwa Sprüche 25,2 die Menschen auf: „²¹ Hat dein Feind Hunger, gib ihm zu essen, hat er Durst, gib ihm zu trinken; ²² so sammelst du glühende Kohlen auf sein Haupt, und der Herr wird es dir vergelten“ (Einheitsübersetzung).

Nochmals: das interkulturelle Problem

Der Soziologe Max Weber (2005:195) hat – wenn auch historisch verklautuliert – ein vernichtendes Urteil über die Haltung der Hebräer gegenüber Fremden gesprochen: „Die bewusste Reaktion gegen die Fremden hatte von Seiten der Jahwepriester mit dem Import fremder Kulte durch die fremden Prinzessinnen eingesetzt und steigerte sich gegen diese im Lauf der Königszeit im Norden wie im Süden oft zu *fanatischer Wut*, wie der Erzählung über Jesebel (2 Könige 11,1–20) und Athalya zeigen. Die furchtbaren Raubkriege der Aramäer, Assyerer, Babylonier und die Hilfe, welche sie bei einem Teil der Nachbarstämme Israels dabei fanden, erzeugte die Theorie, dass alle Kriege Israels ‚heilige Kriege‘ seien, die Gegner also und ihre Habe ein für alle Mal Jahwe geweiht und abgeschlachtet werden müssten“. Doch ist es so einfach? Zweifellos besteht in extremen Not- und Überlebenssituationen die Tendenz, zur Stärkung der Legitimität des eigenen Handelns die eigene Gewalt gleichsam zu „sakralisieren“. Und ebenso sicher hatten die Priester ein starkes Eigeninteresse, ihren eigenen Kult gegenüber anderen, konkurrierenden Kulten, durchzusetzen. Doch es scheint, dass das Volk Israel durchaus eine besonders enge Beziehung zu Gott hatte, nicht zuletzt durch die doppelte Exilerfahrung in Ägypten und später in Babylonien, wobei im ersten Fall die Befreiung auf das direkte Handeln Gottes zurückgeführt und im zweiten Fall die Rückkehr als Ausdruck der Wirkmächtigkeit göttlichen Heils in der Geschichte gesehen wurde – und wird! Diese einzigartige Verbindung der engen Beziehung Israels zu Gott, der Befreiung und der Distanzierung von Fremden dürfte wohl als Spezifikum jüdischer Geschichte und Identität gesehen werden, das eine andere Qualität hat als die verbreiteten xenophoben Haltungen, die in vielen Kulturen vorzufinden sind

(vgl. Lévi-Strauss 1975:369f.)⁵². Es ist durchaus denkbar, dass diese dreifache Beziehung nicht unwesentlich zum verbreiteten Anti-Judaismus und Antisemitismus beigetragen hat, weil sie von nationalistisch oder ethnizistisch denkenden Menschen nie verstanden und als monodimensionale Ablehnung von allen Nicht-Jüdischen missinterpretiert wurde.

Wie stark die interkulturelle Problematik bis in die jüngste Politik hineinwirkt, zeigte die Haltung Martin Bubers zum jüdischen Staat. In seiner Rede am zwölften Zionistenkongress in Karlsbad 1921 betonte Buber (1993:91), dass die jüdische Einwanderung in Palästina „kein fremdes Recht beeinträchtigen [will]. In einem gerechten Bund mit dem arabischen Volke wollen wir die gemeinsame Wohnstätte zu einem wirtschaftlich und kulturelle blühenden Gemeinwesen machen, dessen Ausbau jedem seiner nationalen Glieder eine ungestörte autonome Entwicklung sichert“.

In seinem Artikel über jüdische Ethik und internationale Migration hat W. Gunther Plaut (1996:19) darauf hingewiesen, dass in der antik-jüdischen Geschichte Migration fast zwingend mit der Kriegsfrage und dem Erhalt des von Gott versprochenen Landes verbunden war, und zwar in einem doppelten Sinn: Auf der einen Seite waren die alten Hebräer ein migrierendes Volk, und auf der anderen Seite gab es im Zusammenhang mit Eroberungen Migrations- und Fluchtbewegungen im ganzen nahöstlichen Raum und darüber hinaus. Im 18. Jahrhundert wurde – so Plaut 1996:20 – das Bild der „wandernden Juden“ fast zu einem paradigmatischen Begriff, der dem Judentum lange Zeit anhaftete. In der Tora – so etwa in Exodus 23,9 und Leviticus 19,33ff. – werden die Juden immer wieder daran erinnert, dass sie Fremde in Ägypten waren und deshalb auch freundlich zu den Fremden in ihrer Mitte sein sollten. Und im Schulchan Aruch, dem traditionellen jüdischen Codex, werden die Juden aufgefordert: „It is essential to guard against taking advantage of the stranger, either physically or fiscally (as we have been cautioned many times) (Choshen Ha-Mishpat, 228:2)“ (zitiert nach Plaut 1996:20). Dabei habe die Tora versucht, eine Balance zu finden zwischen kulturellem und religiösem Zusammenhalt des Judentums und der Verhinderung von Fremdenfeindlichkeit und Rassismus (vgl. Plaut 1996:22). Plaut nennt dafür beispielhaft Amos 9,7: „⁷ Seid ihr für mich mehr als die Kuschiter, ihr

52 Nach Lévi-Strauss (1975:369) lässt sich zeigen, dass nicht wenige Stammeskulturen Menschen ausserhalb des eigenen Stammes nicht nur als „schlecht“ oder „böse“ titulierten oder gar nicht als „Menschen“ bezeichneten.

Israeliten? – Spruch des Herrn. Wohl habe ich Israel aus Ägypten heraufgeführt, aber ebenso die Philister aus Kaftor und die Aramäer aus Kir“ (Einheitsübersetzung).

Leider – so moniert Plaut (1996:23) – wurden die Lehren der Tora nicht auf die Juden im Exil angewendet, und oftmals genossen sie nicht die gleichen Rechte wie die anderen Bürgerinnen und Bürger. Dabei stellt sich die Frage der Ein- und Rückwanderung im Staat Israel bis heute in einem doppelten Sinn, wie Plaut (1996:24) meint: Sowohl die Juden als auch die Palästinenser beanspruchen ein Recht auf Rückkehr. Dabei stehen – wie Plaut 1996:24) richtig feststellt – zwei Rechtsvorstellungen im Konflikt: die Vorstellungen der Palästinenser und der Anspruch der jüdischen Bevölkerung auf einen eigenen Staat. Allerdings könnte sich dabei nur eine der beiden Positionen durchsetzen, und wie andere Konflikte gezeigt hätten – etwa die Vertreibung der Deutschen aus Polen, der Bosnienkonflikt oder auch der Krieg in Afghanistan, seien jeweils die Geflohenen im Aufnahmeland integriert worden, ohne Möglichkeit der Rückkehr.

Doch gibt es tatsächlich keine einvernehmliche Lösung im Palästinakonflikt?

Schon vor der Gründung des israelischen Staates standen die Vertreter eines binationalen Staates den Verfechtern eines jüdischen Staates gegenüber. Während die Binationalen den jüdischen Staat aufgeben wollten, um die Einheit Palästinas zu erhalten, war die zionistische Seite bereit, die Einheit Palästinas aufzugeben, um einen jüdischen Staat zu schaffen (vgl. Friedman 1999:346). Martin Buber hat sich vor der Ausrufung des jüdischen Staates „lange Zeit für unbegrenzte Immigration der Juden ausgesprochen, an sie geglaubt und behauptet, dass eine Verständigung mit den Arabern auf dieser Basis erreicht werden könne. Doch vier Jahre in Palästina hatten ausgereicht, um ihn zu überzeugen, dass dies ein Irrtum war“ (Friedman 1999:346). In einem ironischen Dialog von Martin Buber zwischen einem „Loyalen“ und einem „Verräter“ über den Biltmore-Plan, den Buber 1944 als Artikel veröffentlichte, fragte Buber den „Loyalen“, „warum es in den Strassen so viel Gerede über die Gibeoniten, die Nichtjuden gibt, denen von Joshua in biblischer Zeit erlaubt worden war, dort zu leben, die aber gezwungen worden waren, nur als Holzbauer oder Wasserträger zu leben“ (Friedman 1999:346). Im Verlauf des Gesprächs bestreitet der „Loyale“, dass der Biltmore-Plan Teile der Landesbevölkerung zu Bürgern zweiter Klassen machen wolle, aber der

„Verräter“ vertritt die Meinung, dass der Biltmore-Plan den Nicht-Juden einen Zweite-Klasse-Status geben werde, was eine zwingende Folge der Verweigerung von politischer Gleichheit sei. Dieser Voraussage widersprach Ernst Simon auf der Herausgeberbesprechung über den Beitrag von Buber mit dem Argument, dass jüdische Menschen als Opfer jahrhundertelanger Diskriminierung niemals andere Minderheiten ähnlich behandeln würden. Buber beharrte auf seiner Haltung. „Buber weigerte sich nachzugeben, aber siebzehn Jahre später, in der Einführung zu der Sammlung hebräischer Essays *Leute und Welt*, in der dieser Artikel wiederabgedruckt ist, gab Simon voller Bitterkeit zu, dass Buber recht gehabt hatte. Durch militärische Restriktionen und Arbeitsbeschränkungen waren die Araber in Israel in Wirklichkeit, wenn auch nicht legal, auf den Status von Bürgern zweiter Klasse gebracht worden“ (Friedman 1999:347). Und wie man aus der allerjüngsten Diskussion über das Nationalitätengesetz in Israel im Jahr 2018 (vgl. Deutschlandfunk 2018) weiss, wurde dieser Zweiklassen-Status sogar juristisch ausgebaut und auf andere Minderheiten wie die Drusen ausgeweitet.

Die grosse Tragik des jüdisch-arabischen Konflikts war von Buber mit grosser Klarheit erkannt worden. Im Mai 1948 schrieb Buber einen Artikel mit dem Titel „Zweierlei Zionismus“. Er beendete seinen Artikel mit folgender persönlichen Stellungnahme: „Als ich vor fünfzig Jahren um der Wiedergeburt Israels willen mich der zionistischen Bewegung anschloss, tat ich es mit einigem Herzen. Heute geht durch mein Herz ein Riss. Ein Krieg um politische Struktur droht ja immer in einen Krieg um die nationale Existenz umzuschlagen. Darum kann ich gar nicht anders, als an ihm mit meiner eigenen Existenz teilzunehmen, und mein Herz bebt heute wie das Herz jedes jüdischen Menschen. Aber auch einem Sieg entgegen vermag ich mich nicht zu freuen, denn ich fürchte, dass ein Sieg der Juden eine Niederlage des Zionismus bedeuten wird“ (zitiert nach Friedman 1999:358).

Versöhnung

Laut Levinas (1993:35) gibt es in der Gemara die Vorstellung, dass niemand von Gott Vergebung erlangen kann für Verfehlungen gegenüber Mitmenschen, wenn nicht zuvor der Gekränkte besänftigt wird und von

ihm Vergebung erlangt wird. Doch – wie Levinas (1993:35) meint – kollidiert diese Auffassung mit dem Bibelvers in 1 Sam 2,25: „Kränkt ein Mensch einen anderen, so versöhnt Elohim“ (zitiert nach der Übersetzung von Levinas). Dazu meint Levinas (1993:35), dass „Elohim“ nicht nur „Gott“, sondern auch „Richter“ bedeute. Deshalb – so die Mischna – müssten Streitigkeiten zwischen Menschen auch durch menschliche Gerichte gelöst werden, wobei neben den beiden Streitenden auch die Justiz in Form eines Richters beteiligt sei. Doch ein wesentlicher Unterschied zwischen menschlichen Konflikten und Fehlverhalten gegenüber Gott bleibt: „Wenn ein Mensch einen Fehl begeht gegen einen anderen Menschen und ihn *besänftigt*, verzeiht Gott. Doch wenn ein Fehl begangen wird gegen Gott – wer könnte für ihn eintreten? *Nur Busse und gutes Handeln*“ (zitiert nach Levinas 1993:36).

3. Ethische Folgerungen für aktuelle Probleme

Das moderne Judentum ist nach Novak (1998:1) vor allem durch drei Erfahrungen bestimmt: Erstens durch die Gewährung der individuellen Bürgerrechte an die Juden in den modernen Nationalstaaten, zweitens durch die Vernichtung eines Drittels des Judentums im Holocaust und drittens durch die Gründung des Staates Israel. Das hat sich auch auf die ethischen Grundkonzepte im modernen Judentum ausgewirkt. Laut Novak (1998:17) gibt es zwei grundlegende Sichtweisen Gottes: Bei der einen steht die Weisheit Gottes im Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit, während die andere Sicht die Bedeutung des Willens Gottes ins Zentrum stellt. Laut Novak (1998:18) stellt die erste Sicht eher eine universelle Sichtweise dar, während die zweite eher partikularistisch ist. So könne ein Jude problemlos in der Öffentlichkeit über das Verbot zu Töten sprechen, weil dieses universellen Charakter habe, während es viel schwieriger sei, über das Verbot, Schweinefleisch zu essen, zu reden. Dieses sei partikularistisch und darum schwieriger zu verstehen. Novak (1998:18) hat vorgeschlagen, die erste, universelle Art von Ge- und Verboten als Regelungen der „Gesellschaft(en)“ zu sehen, währen die zweite Form von Normen, als partikularistische Regelungen der Gemeinschaft, also der jüdischen Community, zu deuten sei. Dabei kann göttliche Weisheit unabhängig von einer bestimmten Quelle oder einer Offenbarung als „einsichtig“ erscheinen, während Gottes Wille immer in Verbindung mit einer konkreten, partikulären Offenbarung erscheint, was immer auch die Gefahr mit sich bringt, dass das, was als „Wille Gottes“ angesehen wird, instrumentalisiert und vereinnahmt wird. Umgekehrt erscheint die „Weisheit Gottes“ nicht selten als (zu) offen, zu abstrakt und wenig konkret. Doch was ist – so Novak (1998:19) –, wenn nicht die Gesellschaft, sondern die Glaubensgemeinschaft der primäre Ort menschlichen Zusammenlebens ist? Der jeweilige „Gemeinschaftsraum“ (*communal space*) beinhaltet auch

eine kosmisch-weltanschauliche Dimension, welche nicht an eine säkulare Gesellschaft delegiert werden kann. Diese kosmologische Sicht kann auch nicht einfach als „partikularistisch“ abqualifiziert werden, weshalb sich sehr wohl die Frage nach spezifisch jüdischen Vorstellungen von Ethik und Moral stellt. Das gilt – wie Novak (1998:19) zu Recht betont – genau gleich auch für andere religiöse Weltanschauungen, etwa für das Christentum oder den Islam.

Manfred Oeming (2012:138ff.) hat mit Blick auf Nehemia vorgeschlagen, von einer „Theologie der Mauer“ („theology of the Wall“) zu sprechen. Ausgehend vor der Zerstörung der Stadt und der Stadtmauer unter den Babylonier (2 Könige 25,10ff.). Im Sinne von Nehemia 3–6 könnte der Wiederaufbau der Stadtmauern Jerusalems als „verborgene Handlung Gottes auf Erden“ (Oeming 2012:141) betrachtet werden. Oeming (2012:142) umschreibt die Bedeutung des Jerusalemer Mauerbaus in einem dreifachen Sinn:

- Erstens als Ausdruck der Vollendung der Heilsgeschichte: Die Zerstörung Jerusalems und seiner Stadtmauern durch die Feinde Israels war Folge der Verfehlungen des Volkes Israel und Ausdruck der Bestrafung Gottes gewesen. Mit dem Wiederaufbau der Stadtmauern gelangte – so Oeming 2012:142 – die Heilsgeschichte an ihr Ende mit der *restitutio ad integrum*.
- Zweitens als Wiederherstellung kultischer Reinheit und ethischer Integrität: Innerhalb der Stadtmauern galten wieder die halachischen Regeln und die von Gott geoffenbarten Gesetze.
- Drittens die Wiederherstellung der heiligen Stadt als Wohnort Gottes: Gott, oder besser: der Name Gottes kann nur in einer Stadt mit einer Mauer anwesend sein, nur eine Mauer der Reinheit trennt Unreinheit oder Unglaube von Glaube an Gott.

Übersetzt auf heute könnte das heißen, dass wiederum eine Zweiteilung in eine profane und eine sakrale Zone, oder in eine materielle und in eine geistige Sphäre angedacht werden muss. Allerdings wäre dieser Sicht entgegen zu halten, dass das traditionelle Judentum laut Stemberger (2008:7) eine Unterscheidung von religiös und profan kennt.

Es gilt, auf eine weitere Tatsache das Augenmerk zu richten. Gerechte politische Herrschaft erscheint im Tanach immer in enger Verbindung mit

dem Glauben an den einen Gott: Exemplarisch ist dabei das Buch Daniel, wo der unerschütterliche Glaube von Daniel und seiner drei Vertrauten an Gott diese vor dem Tod retten, und die Könige Nebukadnezzar und Belschazzar immer nur mit dem Glauben an den einen Gott leben oder überleben können, während die Hinwendung zu anderen Göttern in den Untergang oder den Tod führt. Aus der Sicht einer politischen Ethik stellt sich damit die Frage, welchen Platz der Glaube an den einen, universellen Gott für die politische Ordnung und auch den politischen Alltag einzunehmen hat. Reicht es, den Glauben an einen Gott oder den Verzicht darauf, dem einzelnen Menschen zu überlassen und im Rahmen der individuellen, kollektiven und korporativen Religionsfreiheit (vgl. dazu Jäggi 2016:46ff.) in der Grundrechtsordnung zu regeln, und im Übrigen die Frage nach Gott aus dem politischen System auszuklammern – so wie das heute in den säkularen Staaten geschieht? Ich würde die These aufstellen, dass eine der zentralen Botschaften der Hebräischen Bibel darin besteht, immer wieder den Zusammenhang der von Gott geoffneten Heils- und Friedensordnung und des Glaubens an einen universellen Gott hervorzuheben. Aus dieser Sicht erscheint ein rein säkularistisches Staatskonzept als nicht befriedigend, oder anders gesagt: als zu minimal, weil es dieses zentrale Anliegen in den Bereich des individuellen Glaubens und damit der privaten Überzeugungen abschiebt.

Allerdings besteht darin auch eine grosse Gefahr: Wenn aus konfessionalistischer Sicht ein monoreligiöser oder gar ein eindimensionaler „Gottessstaat“ egal welcher Provenienz gefordert wird, droht dieser zu einer theokratischen Diktatur abzudriften, wie wir es leider im Rahmen der Geschichte bis in die heutige Zeit immer wieder erlebt haben.

Eine politisch-staatliche und überstaatliche Ordnung sollte weder antireligiös noch monokonfessionell und schon gar nicht fundamentalistisch sein, sondern gleichzeitig interreligiös und menschenrechtsbasiert.

In diesem Sinne könnten auch die Zion-Theologie und Ezechiel 40–48 gelesen werden. Auch der – unter anderem in Nehemia oder in Psalm 51,20 geforderte – Wiederaufbau der Stadtmauern Jerusalems könnten so als Errichtung eines demokratischen, interreligiösen und menschenrechtsbasierten Gottesstaates gelesen werden.

Dabei sei aber auch nicht verschwiegen, dass eine solche Zweiteilung auch eine grosse Gefahr darstellen kann, nämlich dann, wenn sie als eine ideologische oder soziologische In-Group- und Out-Group-Unterteilung

verstanden wird – so wie etwa in den USA von Präsident Donald Trump geforderte und heiss umstrittene Mauer an der Grenze zu Mexiko. Doch genau das war mit Bestimmtheit im Tanach nicht die Idee. Wenn die weltanschauliche Community-Zugehörigkeit nicht zu einer Ausgrenzung der jeweils Anderen, sondern zu einer Betonung der eigenen Geschichte und Identität im Sinne einer Bereicherung und einer Facette einer multireligiösen und interkulturellen Gesellschaft führt, dann könnte sie möglicherweise ein wichtiger Beitrag zur Überwindung von monokulturellen, abwehrenden und xenophoben Entwicklungstendenzen und letztlich zu einer friedvoller Welt beitragen.

Fazit

Ein *erstes Problem* ergibt sich aus der Frage nach *religiös motivierter und/oder begründeter Gewalt*, und zwar auf der einen Seite als Phänomen, und auf der anderen Seite in Bezug auf ihre Legitimierung. Dabei steht die Exegese vor der Aufgabe, Textstellen, in denen Gott direkt und unmittelbar zu Gewalt aufruft, Gewaltausübung befiehlt oder gar die Nicht-Ausübung von Gewalt bestraft (z. B. Dtn 13,10; Ex 21,12; Ri 3,8; Jes 34,2 oder 1 Sam 15,3) zu reflektieren, allenfalls zu kritisieren und neu zu deuten.

Eng mit der Frage nach religiös motivierter oder legitimierter Gewalt verbunden ist das Gottesbild: Unabhängig davon, ob es um einen Gott oder um mehrere Gottheiten geht: Entscheidend ist, ob Gott oder die Götter liebevoll, friedensfördernd und gewaltlos gesehen und gedacht werden oder nicht. Diese Sicht ist letztlich auch nicht vom Menschenbild zu trennen: Dabei geht es nicht nur um die Frage, ob der Mensch als gewalttägliches, triebgeschütteltes Wesen gesehen wird, dessen destruktiven Tendenzen notfalls mit Gewalt und Repression zu unterdrücken sind, oder um ein im Grunde positives, auf das Gute hin gerichtetes Lebewesen. Beide Sichtweisen sind zweifellos einseitig, ja naiv. In jedem Menschen stecken konstruktive *und* destruktive Energien. Deshalb geht es im Grunde darum, ob dem Menschen auch hinsichtlich Gewaltverhalten eine wirkliche Lernfähigkeit zugestanden wird oder nicht, und ob man ihm zutraut, sukzessive seine konstruktiven, verbindenden und liebevollen Seiten stärker zu entwickeln und seine gewalttätigen Neigungen mehr und mehr abzubauen.

Zusätzlich ist der Zusammenhang von Gewalt und Macht der neueren Diskussion – von Hanna Arendt bis zu Walter Benjamin – erneut zu hinterfragen und theologisch zu reflektieren.

Ein *zweites Problem* ist die Frage nach *Gottes Heilsordnung und der darin enthaltenen Vorstellung von Gerechtigkeit und Recht*. Paradigmatisch für die Sicht der Hebräischen Bibel sind dabei die folgenden beiden Bibelstellen:

„⁴ Er [= Gott, Anm. CJ] heißt: Der Fels. Vollkommen ist, was er tut; denn alle seine Wege sind recht. Er ist ein unbeirrbar treuer Gott, er ist gerecht und gerade“ (Dtn 32,4; Einheitsübersetzung).

„⁸ Nur an Noach hatte der Herr Freude. ⁹ Noach war ein rechtschaffener Mann und lebte in enger Verbindung mit Gott. Unter seinen Zeitgenossen fiel er durch seine vorbildliche Lebensführung auf“ (Gen 6,9f.).

Deutlich über die enge Sicht eines „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“ hinaus geht der „Guttat-Heil-Zusammenhang“ (Koch 1991b:92f.) hinaus, welcher nicht nur „richtiges Handeln“ des einzelnen Menschen verlangt, sondern auch seine Einordnung in Gottes Heilsplan. Besonderes Gewicht liegt dabei in der jüdischen Tradition auf der Rolle der jüdischen Gemeinschaft, die in der weiteren Diskussion – gerade vor dem Hintergrund christlicher und islamischer Glaubensvorstellungen – erneut und vertieft thematisiert werden muss.

Ein *drittes*, eher religionsspezifisches *Problem* besteht in der *Rolle* und in der *Rezeption der Gebote und Gesetze* und in der Frage, wie diese Normen zu konkretisieren sind. Dabei stellt sich auch das Problem, dass nicht alle Gebote und Gesetze, so wie sie im Kontext der Schrift formuliert sind, ohne weiteres mit den heutigen menschenrechtlichen Standards kompatibel sind. Besondere Fragen stellen sich dabei in Bezug auf die Gendergleichheit, Ehevorstellungen und Ehekonzepte, den Umgang mit Fremden, in Bezug auf die – heute mindestens theoretisch abgeschafften – Sklaverei und hinsichtlich einzelner strafrechtlicher Normen.

Damit verwandt ist das Problem nach einer optimalen Regierungsform, wobei die Lösung nicht einfach in einer säkularen Staatsform – etwa einer liberalen Demokratie – liegen kann, wie sich heute erschreckend in der

Zunahme skrupelloser Autokraten, lügnerischer Staatsoberhäupter und fremdenfeindlicher bis rassistischer Politclowns zeigt, und zwar sowohl in demokratischen, semidemokratischen und autoritären Staaten. Umgekehrt kann die Antwort aber ebenso wenig in religiös verbrämten Diktaturen oder „frommen“ Theokratien liegen, welche handfeste Partikularinteressen und den Machterhalt regierender Gruppen unter dem Mantel der Religion verfolgen. Bedenkenswert ist das in der Tora immer wieder dargestellte – und manchmal auch höchst prekäre – Gleichgewicht von König oder Regent, Propheten, Priestern und Volk. Offenbar braucht es ein System von Checks and Balances von politischen Kräften, religiösen und nicht religiösen Akteuren, säkularen und religiösen Ethikvorstellungen sowie persönlicher Integrität der Regierenden.

Eine *vierte Thematik* stellt der *Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Frieden* dar. Solange Ungerechtigkeit herrscht, einzelne Gruppen oder Menschen – etwa die Waisen, Witwen oder Fremden – ungerecht behandelt werden, kann es keinen Frieden geben. Beispielhaft sagt das etwa Psalm 72,2ff. über das gerechte Walten eines Königs: „² Er regiere dein Volk in Gerechtigkeit und deine Armen durch rechtes Urteil. ³ Dann tragen die Berge Frieden für das Volk und die Höhen Gerechtigkeit. ⁴ Er wird Recht verschaffen den Gebeugten im Volk, / Hilfe bringen den Kindern der Armen, er wird die Unterdrücker zermalmen. ⁵ Er soll leben, solange die Sonne bleibt und der Mond, bis zu den fernsten Geschlechtern. ⁶ Er ströme wie Regen herab auf die Felder, wie Regenschauer, die die Erde benetzen. ⁷ Die Gerechtigkeit blühe auf in seinen Tagen und großer Friede, bis der Mond nicht mehr da ist“ (Einheitsübersetzung).

Und *fünftens* – last but not least – stellt sich auch die *Frage nach einer globalen Friedensvision*, und zwar einerseits, wie der kommende Friede aussehen und institutionell ausgestaltet sein soll, und anderseits, wie ein solcher Frieden erreicht werden kann. Dabei ist zweifellos die Vorstellung des Bundes von Gott mit den Menschen – allen Menschen! – und der Schöpfung schwergewichtig einzubeziehen und ernst zu nehmen. Es scheint mir, dass das Potenzial des Bundesgedankens theologisch noch längst nicht ausgeschöpft ist.

Nicht zu trennen von der Friedensvision ist die Bereitschaft und die Fähigkeit zur Versöhnung. Beispielhaft dafür kann die Josefsgeschichte gelten (Gen 37 sowie 39–45). Persönliche und institutionelle Konflikte, Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Gruppen und kollekti-

ven Interessenträgern, aber auch Differenzen zwischen Ländern, Ethnien und religiösen Gruppen, können nur erfolgreich angegangen und gelöst werden, wenn starke Institutionen des Ausgleichs, der Versöhnung und der gemeinsamen Entscheidfindung geschaffen werden. Dabei ist der Versöhnungsgedanke möglichst auch institutionell aufzunehmen und umzusetzen, so gut es geht.

Die Lösung oder mindestens das Handling aktueller Fragen – die teilweise bereits im Tanach thematisiert sind – wie das Verhältnis zu anderen Völkern, Migration und Flucht, Rechte von Minderheiten, politische Gerechtigkeit, Sicherheit und Frieden – hängen von der Versöhnungsbereitschaft ab und auch von der Existenz deeskalierender und mächtteilender Institutionen.

Ein weiterer, *sechster Punkt* ist die Bedeutung des *Lernens* und der *Bildung* in der jüdischen Tradition. So betont Kohelet 4,13ff. die Bedeutung des Zuhörens und Lernens und kritisiert die Haltung der Ungebildeten. Entsprechend wird – wie gesagt – der Legitimität eines Königs oder eines Regierungssystems der Wert von Bildung entgegengestellt, was gleichzeitig auch ein ungeheures Potenzial zur Veränderung darstellt, wie gerade auch die Geschichte des Judentums gezeigt hat.

Daraus resultiert ein *siebter Punkt*: Die *Bedeutung von Geistigkeit* und dem *Geist Gottes*. In Anlehnung an Hiob haben wir folgende Gleichung aufgestellt:

Gott = Licht = Weisheit = Frieden = Leben

Chaos = Dunkelheit = materielle Natur = Tod

Dabei erscheint der Geist Gottes als Lebensspender, wie etwa in Jesaja 44,3: „³ Denn ich gieße Wasser auf den dürstenden Boden, rieselnde Bäche auf das trockene Land. Ich gieße meinen Geist über deine Nachkommen aus und meinen Segen über deine Kinder.“

Wenn es stimmt, dass im Tanach eine Abwendung von Gott gleichzusetzen ist mit dem Verlust des Geistes Gottes und das Überhandnehmen negativen Geistes, so bedeutet umgekehrt die Hinwendung zu Gott eine Zunahme von Geist und Geistigkeit.

Ausblick

Der vorliegende Band hat gezeigt, dass Fragen der Friedensordnung und der politischen Ethik ein grosses Thema in der jüdischen Tradition und insbesondere im Schriftgut des Judentums, also im Tanach und im Talmud, sind. In der weiteren Forschung wird es darum gehen, die Beiträge des Christentums und des Islams zu diesen Fragestellungen einzubringen, zu diskutieren und zu systematisieren. In einem abschliessenden Band werden alle Ergebnisse neben einander gestellt und auf mögliche Konvergenzen und Divergenzen hin überprüft.

Abkürzungen

Folgende Abkürzungen werden in dieser Arbeit verwendet (in alphabatischer Reihenfolge):

Abkürzung	Volle Textbezeichnung	Bemerkungen
Am	Amos	Prophet Amos
1 Chr	1 Chronik	Buch der Chronik
2 Chr	2 Chronik	Buch der Chronik
Dan	Daniel	Buch Daniel
Dtn	Deuteronomium	Fünftes Buch Mose
Esr	Esra	Buch Esra
Est	Esther	Buch Ester
Ex	Exodus	Zweites Buch Mose
Ez	Ezechiel	Prophet Ezechiel
Gen	Genesis	Erstes Buch Mose
Hi	Hiob	Buch Hiob (auch: Jirob oder Job)
Hab	Habakuk	Prophet Habakuk
Hag	Haggai	Prophet Haggai
Hld	Hohelied	Das Hohelied
Hos	Hosea	Prophet Hosea
Jer	Jeremia	Prophet Jeremia
Jes	Jesaja	Proto-, Deutero- und Tritojesaja
Joel	Joël	Prophet Joël
Jon	Jona	Prophet Jona

Jos	Josua (Joschua)	Buch Josua (Joschua)
Klgl	Klagelieder	Klagelieder
Ko	Kohelet	Kohelet, Ecclesiastes, Prediger
1 Kön	1 Könige	Buch Könige
2 Kön	2 Könige	Buch Könige
Lev	Leviticus	Drittes Buch Mose
1 Makk	1 Makkabäer	Makkabäerbuch
2 Makk	2 Makkabäer	Makkabäerbuch
Mal	Maleachi	Prophet Maleachi
Mi	Micha	Prophet Micha
Mt	Matthäus	Matthäus-Evangelium (Neues Testament)
Na	Nahum	Prophet Nahum
Neh	Nehemia	Buch Nehemia
Num	Numeri	Viertes Buch Mose
Ob	Obadja	Prophet Obadja
Ps	Psalm	Psalter (Psalmen 1-150)
Ri	Richter	Buch Richter
Rt	Rut	Buch Rut
Sach	Sacharja	Prophet Sachaja, Zacharia
1 Sam	1 Samuel	Buch Samuel
2 Sam	2 Samuel	2. Buch Samuel
Sir	Sirach	Sirach
Spr	Sprüche	Buch der Sprüche/Sprichwörter
Zef	Zefanja	Prophet Zefanja

Bibliographie

Achenbach, Reinhard

- 2017: Tora. In: Dietrich, Walter (Hrsg.): Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen. Stuttgart: Kohlhammer. 110ff.

Ackeret, Markus

- 2019: Die USA kündigen den Vertrag über nukleare Mittelstreckenraketen. In: Neue Zürcher Zeitung online vom 1.2.2019. <https://www.nzz.ch/international/inf-vertrag-die-usa-steigen-aus-dem-abkommen-mit-russland-aus-ld.1456446> (Zugriff 11.2.2019).

Albani, Matthias

- 2010: Daniel. Traumdeuter und Endzeitprophet. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Anderson, Benedict

- 1988: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt/Main: Campus.

Ansorge, Dirk

- 2009: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive. Freiburg/Br.: Herder.

Assmann, Jan

- 2000: Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie. In: Otto, Eckart (Hrsg.): Mose. Ägypten und das Alte Testament. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. 121ff.

Azzola, Axel

- 2006: Recht, Freiheit und Bündnis in der Tora. Grundlegung für eine jüdische systematische Theologie. Aus Religion und Recht Band 7. Berlin: Frank & Timme.

Backhaus, Franz Josef

- 2012: Das Buch Jeremia. In: Zenger, Erich et al. (Hrsg.): Einleitung in das Alte Testament. 8. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 548ff.

Baeck, Leo

- 1934: Die Pharisäer. Ein Kapitel jüdischer Geschichte. Berlin: Schocken Verlag.

Bar-Efrat, Shimon

- 2007: Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar. Aus dem Neuhebräischen übersetzt von Johannes Klein. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- 2009: Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar. Aus dem Neuhebräischen übersetzt von Johannes Klein. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Barr, James

- 1965: Bibellexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft. München: Kaiser.

Barres, Egon

- 1978: Vorurteile. Opladen: Leske + Budrich. UTB 704.

Barton, John

- 2002: Ethics and the Old Testament. 2. Auflage. London: SCM Press.
- 2012: The Theology of the Book of Amos. Cambridge: Cambridge University Press.

Bauer, Dieter

- 2011: Überlieferungen aus Prophetie, Weisheit und Apokalyptik. Altes Testament. Teil 2. Zürich: Theologischer Verlag.

Becking, Bob

- 2011: Ezra, Nehemiah, and the Construction of Early Jewish Identity. Tübingen: Mohr Siebeck.

Ben-Chorin, Schalom

- 1988a: Die Problematik jüdischer Theologie. In: Ben-Chorin, Schalom / Lenzen, Verena (Hrsg.): Lust an der Erkenntnis. Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch. München / Zürich: Piper. 9ff.
- 1988b: Dogma und Dogmatik im Judentum (1975/79). In: Ben-Chorin, Schalom / Lenzen, Verena (Hrsg.): Lust an der Erkenntnis. Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch. München / Zürich: Piper. 352ff.

Benjamin, Walter

- 1999: Zur Kritik der Gewalt. In: Benjamin, Walter: Aufsätze Essays Vorträge. Gesammelte Schriften. Band II/1. Frankfurt/Main: Suhrkamp Wissenschaft Taschenbuch. 179ff.
- 2004: Selected Writings: Volume I. 1913–1926. Eds. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge: Belknap of Harvard University Press.

- 2010: Zur Kritik der Gewalt. In: Benjamin, Walter: Sprache und Geschichte. Philosophische Essays. Stuttgart: Reclam. 104ff.

Berger, Klaus

- 2007: Die Wahrheit ist Partei. Öffentliches Handeln und biblische Weisheit. Freiburg: Herder.

Berlejung, Angelika

- 2016a: Erster Hauptteil: Quellen und Methoden. In: Gertz, Jan Christian (Hrsg.): Grundinformationen Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments. 5., überarbeitete und erweiterte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 21ff.

- 2016b: Zweiter Hauptteil: Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israels. In: Gertz, Jan Christian (Hrsg.): Grundinformationen Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments. 5., überarbeitete und erweiterte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 59ff.

Bieberstein, Klaus

- 1998: Der lange Weg zur Auferstehung der Toten. Eine Skizze zur Entstehung der Eschatologie im Alten Testament. In: Bieberstein, Sabine / Kosch, Daniel (Hrsg.): Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstösse zum Christsein heute. Festschrift für Hermann-Josef Venetz. Luzern: Exodus. 3ff.

Boccaccini, Gabriele

- 2014: Wurzeln des rabbinischen Judentums. Eine Geistesgeschichte von Ezechiel bis Daniel. Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (ANTZ). Band 11. Berlin/Dortmund: Institut für Kirche und Judentum.

Bos, James S.

- 2013: Reconsidering the Date and Provenance of the Book of Hosea. New York/London: Bloomsbury.

Braulik, Georg

- 2004: Faszination und Unlust. Gerhard von Rads Verhältnis zum Deuteronomium. In: Levinson, Bernard M. / Eckart, Otto (Hrsg.): Recht und Ethik im Alten Testament. Münster: Lit Verlag. 29ff.
- 2012: Das Buch Deuteronomium. In: Zenger, Erich et al. (Hrsg.): Einleitung in das Alte Testament. 8. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 163ff.

Brunner, Emil

- 1943: *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*. Zürich: Zwingli-Verlag.

Buber, Martin

- 1950: *Der Glaube der Propheten*. Zürich: Manesse.
- 1953: *Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens. Dankesrede bei der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels*. <https://archive.org/details/MartinBuberDasEchteGesprchUndDieMglichkeitDesFriedens1953> (Zugriff 03.01.2019).
- 1964a: *Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift. Dem Gedächtnis Franz Rosenzweigs*. In: Buber, Martin: *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*. München/Heidelberg: Kösel/Lambert Schneider: 1111ff.
- 1964b: *Was soll mit den zehn Geboten geschehen? Antwort auf eine Rundfrage*. In: Buber, Martin: *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*. München/Heidelberg: Kösel/Lambert Schneider. 897ff.
- 1988: *Der Glaube im Judentum (1928)*. In: Ben-Chorin, Shalom / Lenzen, Verena (Hrsg.): *Lust an der Erkenntnis. Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch*. München / Zürich: Piper. 147ff.
- 1993: *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*. Frankfurt/Main: Jüdischer Verlag.

Campbell, Antony F.

- 2005: *2 Samuel. The Forms of the Old Testament Literature. Volume VIII*. Michigan / Cambridge/UK: Eerdmans / Grand Rapids.

Carlebach, Josef

- 1988: *Das traditionelle Judentum (1930)*. In: Ben-Chorin, Shalom / Lenzen, Verena (Hrsg.): *Lust an der Erkenntnis. Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert*. München/Zürich: Piper. 39ff.

Carruthers, Jo

- 2008: *Esther Through the Centuries*. Malden/USA and Oxford/GB: Blackwell Publishing.

Cathcart, Kevin J.

- 2010: „Law is paralysed“ (Habakkuk 1.4): Habakkuk's Dialogue with God and the Language of Legal Disputation. In: Day, John (Hrsg.): *Prophecy and Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. New York/London: T & T Clark. 339ff.

Cohen, Hermann

- 1929: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Zweite Auflage. Frankfurt/Main: J. Kauffmann Verlag.

Crawford, Sidnie White

- 2003: Esther and Judith: Contrasts in Character. In: Crawford, Sidnie White / Greenspoon, Leonard J. (Hrsg.): *The Book of Esther in Modern Research*. London/New York: T & T International. 61ff.

Crüsemann, Frank

- 2003a: *Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament*. Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus.
- 2003b: *Massstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik*. Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus.

Crüsemann, Frank / Dietrich, Walter / Schmitt, Hans-Christoph

- 2004: *Gerechtigkeit – Gewalt – Leben*. In: Levinson, Bernard M. / Eckart, Otto (Hrsg.): *Recht und Ethik im Alten Testament*. Münster: Lit Verlag. 145ff.

Crüsemann, Marlene

- 2014: *Gott ist Beziehung. Beiträge zur biblischen Rede von Gott*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Dahmen, Ulrich

- 2001: *Das Buch Joel*. In: Dahmen, Ulrich / Fleischer, Gunther: *Das Buch Joel. Das Buch Jona*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. 11ff.

Dangl, Oskar

- 2014: *Das Buch Habakuk. Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 25/1*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.

Davies, P. R.

- 1995: *Scenes from the Early History of Judaism*. In: Edelman, D. V. (Hrsg.): *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms*. Kampen/NL: Pharos. 145ff.

Dearman, J. Andrew

- 2010: *The Book of Hosea*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK: Eerdmans Publishing.

De Jonge, Henk Jan / Tromp, Johannes

- 2007: *Introduction*. In: De Jonge, Henk Jan / Tromp, Johannes (Hrsg.): *The Book of Ezekiel and its Influence*. Aldershot: Ashgate. ivff.

De Jong, Matthijs J.

- 2007: *Ezekiel as a Literary Figure and the Quest for the Historical Prophet*. In: De Jonge, Henk Jan / Tromp, Johannes (Hrsg.): *The Book of Ezekiel and its Influence*. Aldershot: Ashgate. 2ff.

Deutschlandfunk

- 2018: Nationalitätengesetz in Israel: „Dieses Gesetz wird alle Nichtjuden im Lande treffen“. 19.7.2018. https://www.deutschlandfunk.de/nationalitaetengesetz-in-israel-dieses-gesetz-wird-alle.694.de.html?dram:article_id=423387 (Zugriff 13.1.2019).

Die Bibel in heutigem Deutsch

- 1982: Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments. Gemeinsame Bibelübersetzung im Auftrag und in Verantwortung von: Deutsche Bibelgesellschaft (Evangelisches Bibelwerk), Katholisches Bibelwerk, Österreichische Bibelgesellschaft, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Schweizerische Bibelgesellschaft, Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, Bibelwerk in der Deutschen Demokratischen Republik, Biblisch-Pastorale Arbeitsstelle der Berliner Bischofskonferenz. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Die Mischna

- 2008: Schädigungen. Seder Neziqin. Aus dem Hebräischen übersetzt von Michael Krupp. Frankfurt/Main / Leipzig: Insel Verlag / Verlag der Weltreligionen.

Dietrich, Walter

- 1989: Der rote Faden im Alten Testament. In: Evangelische Theologie 49 (1989). München: Chr. Kaiser Verlag. 232ff.

Dietrich, Walter / Mayordomo, Moisés

- 2005: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel. Zürich: Theologischer Verlag TVZ.

Disegni, Manuel

- 2014: Unblutige Revolution. Der Aufstand von Korah zwischen rabbinischer Literatur und der Kritik Walter Benjamins – Eine Figur zur Frage von Recht und Gewalt. In: Dorchain, Claudia Simone / Speccher, Tommaso (Hrsg.): Täter und Opfer. Verbrechen und Stigma im europäisch-jüdischen Kontext. Würzburg: Königshausen & Neumann. 41ff.

Dohmen, Christoph

- 2003: Die Bibel und ihre Auslegung. 2. Auflage. München: C.H. Beck.

Dorchain, Claudia Simone

- 2014: Der „grosse Verbrecher“ als negativer Held und Spiegel der Sanktion. Walter Benjamins Meta-Ethik im Essay „Zur Kritik der Gewalt“. In: Dorchain, Claudia Simone / Speccher, Tommaso (Hrsg.): Täter und Opfer. Verbrechen und Stigma im europäisch-jüdischen Kontext. Würzburg: Königshausen & Neumann. 99ff.

- Drews, Wolfram
- 2004: Medieval Controversies about Maimonidean Teachings. In: Hasselhoff, Görge K. / Fraisse, Otfried (Hrsg.): Moses Maimonides (1138–1204). His Religious, Scientific, and Philosophical *Wirkungsgeschichte* in Different Cultural Contexts. Würzburg: Ergon Verlag. 113ff.
- Duchrow, Ulrich / Ulrich, Hans G.
- 2015: Die Reformation radikalisieren – provoziert von Bibel und Krise. 94 Thesen. In: Duchrow, Ulrich / Ulrich, Hans U. (Hrsg.): Befreiung vom Mammon – Liberation from Mammon. Berlin: Lit Verlag. 24ff.
- Duhm, Bernhard
- 1968: Das Buch Jesaja. 5. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Duke, Rodney K.
- 2005: Books of Chronicles. In: Arnold, Bill T. / Williamson, Hugh G. M. (Hrsg.): Dictionary of the Old Testament Historical Books. Downers Grove: InterVarsity Press. 161ff.
- Ebach, Jürgen
- 1996a: Streiten mit Gott. Hiob. Teil 1. Hiob 1–20. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- 1996b: Streiten mit Gott. Hiob. Teil 2. Hiob 21–42. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Eco, Umberto
- 1992: Die Grenzen der Interpretation. München: Carl Hanser.
- 1994: Überzogene Textinterpretation. In: Eco, Umberto: Zwischen Autor und Text. Interpretationen und Überinterpretationen. München: Carl Hanser. 52ff.
- Edelman, D.
- 1990: The Deuteronomist's Story of King Saul. Narrative Art or Editorial Product? In: Brekelmans, C. / Lust, J. (Hrsg.): Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Lelven 1989. BTh 94 (1990). Leuven. 207ff.
- Ehrlich, Ernst Ludwig
- 2009: Von Hiob zu Horkheimer. Gesammelte Schriften zum Judentum und seiner Umwelt. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Ellens, Deborah L.
- 2008: Women in the Sex Text of Leviticus and Deuteronomy. A Comparative Conceptual Analysis. New York / London: t&t Clark.

Engel, Helmut

- 2012: Die Bücher de Makkabäer. In: Zenger, Erich et al. (Hrsg.): Einleitung in das Alte Testament. 8. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 387ff.

Fahlgren, Karl Hjalmar

- 1932: *Šdākā nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament*. Uppsala: Almqvist & Wiksells.
- 1972: Die Gegensätze von *sedakā* im Alten Testament. Urspr. 1932. In: Koch, Klaus (Hrsg.): Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments. Wege der Forschung. Band 125. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 87ff.

Faur, José

- 1968: Understanding the Covenant. In: Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought. 9/4 (1968). 33ff.

Fischer, Charis

- 2002: Die Fremdvölkersprüche bei Amos und Jesaja. Studien zur Eigenart und Intention in AM 1,3–2,3.4f. und JES 13,1–16,14. Berlin: Philo.

Fischer, Georg

- 2011: Die Anfänge der Bibel. Studien zu Genesis und Exodus. Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 49. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- 2012: Theologien des Alten Testaments. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- 2015: Jeremia. Prophet über Völker und Königreiche. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Fischer, Irmtraud

- 2001: Rut. Übersetzt und ausgelegt von Irmtraud Fischer. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (HThK). Herausgegeben von Erich Zenger. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Focken, Friedrich-Emanuel

- 2014: Zwischen Landnahme und Königtum. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zum Anfang und Ende der deuteronomistischen Richtererzählungen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Fox, Marvin

- 1990: Maimonides and Aquinas on Natural Law. In: Fox, Marvin (Hrsg.): Interpreting Maimonides. Studies in Methodology, Metaphysics und Moral Philosophy. Chicago.

- Freuling, Georg
 2004: „Wer eine Grube gräbt ...“ Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Frevel, Christian
 2012: Grundriss der Geschichte Israels. In: Zenger, Erich et al. (Hrsg.): Einleitung in das Alte Testament. 8. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer, 701ff.
 2016: Gottesbilder und Menschenbilder. Studien zur Anthropologie und Theologie im Alten Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Friedman, Maurice
 1999: Begegnung auf dem schmalen Grat. Martin Buber – ein Leben. Münsster: Agenda Verlag.
- Fukuyama, Francis
 1992: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler Verlag.
- Gabriel, Ingeborg
 2011: Einleitung. Gerechtigkeit von Globalisierung, die katholische Kirche und die Religionen. In: Gabriel, Ingeborg / Schwarz, Ludwig (Hrsg.): Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven internationaler Gerechtigkeit. Paderborn: Ferdinand Schöningh. 9ff.
- Galtung, Johan
 1984: Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Giercke-Ungermann, Annett
 2010: Die Niederlage im Sieg. Eine synchrone und diachrone Untersuchung der Erzählung von 1 Sam 15. Erfurter Theologische Studien. Band 97. Würzburg: Echter.
- Gies, Kathrin
 2016: „Warum hat der Freyler Gott verachtet?“ (Ps 10,13). Die Klage über Gottferne und menschliches Tun. In: Schnocks, Johannes (Hrsg.): „Wer lässt uns Gutes sehen?“ Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen. Zum Gedenken an Frank-Lothar Hossfeld. Freiburg / Basel /Wien: Herder. 144ff.
- Girard, René
 2010: Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung? Berlin: Matthes & Seitz.

Goodman-Thau, Eveline

- 2006: Liebe und Erlösung. Das Buch Ruth. Schiboleth – Forum Jüdische Kulturphilosophie. Studien zu Religion und Moderne. Band 4. Münster: Lit Verlag.

Gorges-Braunwarth, Susanne

- 2002: „Frauenbilder – Weisheitsbilder – Gottesbilder“ in Spr 1–9. Münster: Lit.

Gross, Walter

- 2009: Richter. Übersetzt und ausgelegt von Walter Gross mit Karten von Erasmus Gass. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Herausgegeben von Erich Zenger. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Grossman, Jonathan

- 2015: Ruth: Bridges and Bondaries. Bern/Berlin: Peter Lang.

Haak, Robert D.

- 2010: Mapping Violence in the Prophets: Zefaniah 2. In: O'Brien, Julia M. / Franke, Chris (Hrsg.): The Aesthetics of Violence in the Prophets. New York/London: T & T Clark. 18ff.

Häusl, Maria

- 2018: Einleitung. Begründungen für die Neukonstituierung des nachexilischen Israel. In: Häusl, Maria (Hrsg.): Denkt nicht mehr an das Frühere! Begründungsressourcen in Esra/Nehemia und Jes 40–66 im Vergleich. Göttingen: V&R unipress. 9ff.

Hausmann, Jutta

- 2005: Rut. Miteinander auf dem Weg. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- 2006: Jerusalem und die Völker. Beobachtungen zu Sacharja 14. In: Lux, Rüdiger / Waschke, Ernst-Joachim (Hrsg.): Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Festschrift für Arndt Meinholt. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 389ff.

Heilenthal, Roman

- 2004: Das Alte Testament. In: Heilenthal, Roman/ Schneider, Thomas Martin (Hrsg.): Einführung in das Studium der Evangelischen Theologie. Überarbeitete Neuauflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 20ff.

Hentschel, Georg

- 2012: Das Buch der Richter. In: Zenger, Erich et al. (Hrsg.): Einleitung in das Alte Testament. 8. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 67–162 sowie 269ff.

- Hepner, Gershon
 2010: Legal Friction. Law, Narrative, and Identity Politics in Biblical Israel. New York: Peter Lang.
- Heschel, Abraham Joshua
 1988: Gott sucht den Menschen (1955, dt. 1980). In: Ben-Chorin, Schalom / Lenzen, Verena (Hrsg.): Lust an der Erkenntnis. Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch. München / Zürich: Piper. 368ff.
- Hieke, Thomas
 2005: Die Bücher Esra und Nehemia. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
 2014: Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellungen. Ruhstorfer, Karlheinz (Hrsg.): Gotteslehre. Modul 7. Paderborn: Ferdinand Schöningh. 19ff.
- Hochfeld, Samson
 1926a: Gleichheit aller Menschen. In: Verband der deutschen Juden (Hrsg.): Die Lehren des Judentums nach den Quellen. Leipzig: Gustav Engel Verlag. 98ff.
 1926b: Nächstenliebe. In: Verband der deutschen Juden (Hrsg.): Die Lehren des Judentums nach den Quellen. Leipzig: Gustav Engel Verlag. 332ff.
- Holzmann, M.
 1926: Gerechtigkeit. In: Verband der deutschen Juden (Hrsg.): Die Lehren des Judentums nach den Quellen. Leipzig: Gustav Engel Verlag. 231ff.
- Hunziker-Rodewald, Regine
 2010: Replik zu Baruch Halpern. In: Schäfer-Lichtenberger, Christa (Hrsg.): Die Samuelbücher und die Deuteronomisten. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Zehnte Folge. Heft 8. Stuttgart: W. Kohlhammer. 92f.
- Irsigler, Hubert
 2015: „Denk an deinen Schöpfer“. Studien zum Verständnis von Gott, Mensch und Volk im Alten Testament. Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Band 60. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Jacobs, Jonathan
 2018: Aristotle and Maimonides on Virtue and Natural Law. In: Angier, Tom (Hrsg.): Virtue Ethics. Critical Concepts in Philosophy. Volume II: Religious Virtue Ethics. London/New York: Routledge. 140ff.
- Jäggi, Christian J.
 1991a: Fundamentalismus heute – eine vielschichtige Erscheinung. In: Jäggi, Christian J. / Krieger, David J.: Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart. Zürich / Wiesbaden: Orell Füssli. 7ff.

- 1991b: Fundamentalistische Bewegungen in aller Welt. In: Jäggi, Christian J. / Krieger, David J.: Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart. Zürich / Wiesbaden: Orell Füssli. 73ff.
- 2016: Doppelte Normativitäten zwischen staatlichen und religiösen Geltungsansprüchen – am Beispiel der katholischen Kirche, der muslimischen Gemeinschaften und der Baháí-Gemeinde in der Schweiz. Münster: Lit-Verlag.
- 2017: Hidden Agendas. Geopolitik, Terrorismus und Populismus. Zusammenhänge Erklärungsmodelle Lösungsansätze. Nordhausen: T. Bautz Verlag.
- 2018: Frieden, politische Ordnung und Ethik. Fragestellungen – Erklärungsmodelle – Lösungsstrategien. Baden-Baden: Tectum Verlag.
- 2019: Elemente einer ökologischen und nachhaltigen Gesellschaftsordnung im Judentum. Bausteine ökologischer Ordnungen. Band 2. Marburg: Metropolis.
- 2020: Bausteine einer politischen Friedensordnung im Christentum. Baden-Baden: Tectum.

James, Joshua T.

- 2017: The Storied Ethics of the Thanksgiving Psalms. London: Bloomsbury.

Janowski, Bernd

- 2013: Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.

Jost, Renate

- 2006: Frauenmacht und Männerliebe. Egalitäre Utopien aus der Frühzeit Israels. Stuttgart: Kohlhammer.

Jüngling, Hans-Winfried

- 2012: Das Buch Jesaja. In: Zenger, Erich et al. (Hrsg.): Einleitung in das Alte Testament. 8. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 521ff.

Kaiser, Gerhard

- 2006: Das Buch Hiob. In: Kaiser, Gerhard / Mathys, Hans-Peter: Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Kaiser, Otto

- 2003: Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments Teil 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht /UTB.

Kalimi, Isaak

- 2012: In the Persian Period: New Perspectives on Ezra-Nehemia. An Introduction. In: Kalimi, Isaac (Hrsg.): *New Perspectives on Ezra-Nehemia. History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation*. Winona Lake/Indiana: Eisenbrauns. 1ff.
- 2013: Das Chronikbuch und seine Chronik. Zur Entstehung und Rezeption eines biblischen Buches. Freiburg: Herder.

Kang, Chol-Gu

- 2017: Behemot und Leviathan. Studien zur Komposition und Theologie von Hiob 38,1–42,6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kaplan, Nathan Lee

- 2018: Ökonomie. In: von Braun, Christina / Brumlik, Micha (Hrsg.): *Handbuch Jüdische Studien*. Köln: Böhlau Verlag. 241ff.

Keel, Othmar

- 1978: Jahwes Entgegnung an Ijob. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 2007: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kelley, Shawn

- 2016: Genocide, the Bible, and Biblical Scholarship. Leiden / Boston: Brill.

Kellner, Menachem

- 2018: Maimonides on Holiness. In: Mittleman, Alan L. (Hrsg.): *Holiness in Jewish Thought*. Oxford: Oxford University Press. 112ff.

Kennedy, Elisabeth Robertson

- 2011: Seeking Homeland. Sojourn and Ethnic Identity in the Ancestral Narratives of Genesis. Leiden/Boston: Brill.

Kessler, Rainer

- 1999: Micha, übersetzt und ausgelegt. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg/Br.: Herder.
- 2017a: Der „Rest Edoms und aller Völker“ in Am 9,12: Gewaltsame Unterwerfung oder friedliche Konvivienz? In: Müller, Christoph Gregor / Helmer, Matthias (Hrsg.): „Darum, ihr Hirten, hört das Wort des Herrn“ (Ez 34,7.9). Studien zu prophetischen und weisheitlichen Texten. Freiburg/Basel: Herder. 129ff.
- 2017b: Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Kierkegaard, Sören

- 1962: Furcht und Zittern. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag. In: Kierkegaard, Sören. Gesammelte Werke. Vierte Abteilung.

Kipfer, Sara

- 2015: Der bedrohte David. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu 1 Sam 16–1 Kön 2. Berlin / Boston: Walter de Gruyter.

Klapheck, Elisa

- 2014a: Ethik im Judentum. In: Yousefi, Hamid Reza / Seubert, Harald (Hrsg.): Ethik im Weltkontext. Geschichten – Erscheinungsformen – Neuere Konzepte. Wiesbaden: Springer VS. 95ff.

- 2014b: Magarete Susman und ihr jüdischer Beitrag zur politischen Philosophie. Berlin: Henrich & Henrich.

- 2018: Die rabbinische Literatur. In: von Braun, Christina / Brumlik, Micha (Hrsg.): Handbuch Jüdische Studien. Köln: Böhlau Verlag. 81ff.

Klein, Johannes

- 2002: David versus Saul. Ein Beitrag zum Erzählsystem der Samuelbücher. Stuttgart: Kohlhammer.

Koch, Klaus

- 1972: Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? In: Koch, Klaus (Hrsg.): Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Wege der Forschung. Band 125. 130ff.

- 1991a: Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten. In: Koch, Klaus: Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Band 1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 146ff.

- 1991b: Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? In: Koch, Klaus: Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Band 1. (zuerst in: ZThK 52 (1955) 1ff.). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 65ff.

- 2005: Daniel. 1. Teilband: Dan 1–4. Biblischer Kommentar Atles Testament Band XXII/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Koenen, Klaus

- 2007: Eschatologie (AT). WiBiLex. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20917/ (Zugriff 30.9.2018).

- 2015: Einleitung. In: Koenen, Klaus: Klagelieder (Threni) 1,1–5,22. Biblischer Kommentar Altes Testament. Band XX. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.

Köhlmoos, Melanie

- 2010: Ruth. Das Alte Testament Deutsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
 2011: Altes Testament. Tübingen/Basel: A. Francke Verlag/UTB basics.

Koorevaar, Hendrik J.

- 2018: The Twelve and the Fifteen: About the Size, Order, and Relationship inside the Writing Prophets. In: Wenzel, Heiko (Hrsg.): The Book of the Twelve. An Anthology of Prophetic Books or The Result of Complex Redactional Processes? Osanbrück: Universitätsverlag / V & R Unipress. 119ff.

Körting, Corinna

- 2006: Zion in den Psalmen. Tübingen: Mohr Siebeck.

Kraemer, Joel L.

- 2008: Maimonides. The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds. New York: Doubleday.

Krauss, Heinrich / Küchler, Max

- 2010: Saul. Der tragische König. Freiburg/Ue / Stuttgart: Paulusverlag / Kohlhammer.
 2011: David – Der kämpferische König. Erzählungen der Bibel V. Das zweite Buch Samuel in literarischer Perspektive. Freiburg/Ue / Stuttgart: Paulusverlag / W. Kohlhammer.

Kratz, Reinhard Gregor

- 2011: Prophetenstudien. Kleine Schriften II. Forschungen zum Alten Testament 74. Tübingen: Mohr Siebeck.

Kreuch, Jan

- 2014: Das Amos- und Jesajabuch. Eine exegetische Studie zur Neubestimmung ihres Verhältnisses. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.

Kumpmann, Christina

- 2016: Schöpfen, Schlagen, Schützen. Eine semantische, thematische und theologische Untersuchung des Handelns Gottes in den Psalmen. Bonn: University Press / V&R unipress.

Kunz-Lübcke, Andreas

- 2006: Eschatologisierung von Krieg und Frieden in der späten Überlieferung der Hebräischen Bibel. In: Schweitzer, Friedrich (Hrsg.): Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie. 18.–22. September 2005 in Berlin. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 267ff.

Laato, Antti

- 2017: Understanding Zion Theology in the Book of Isaiah. In: Wasserman, Tommy / Andersson, Greger / Willgren, David (Hrsg.): *Studies in Isaiah. History, Theology and Reception*. London et al.: Bloomsbury. 22ff.

La Bible d'Alexandrie

- 2009: Ruth. 8. Traduction du texte grec de la Septante. Introduction et annotation par Isabelle Assan-Dhôte et Jacques Moatti-Fine. Paris: Les Edition du Cerf.

Langer, Gerhard

- 2016: *Midrasch. Jüdische Studien*. Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

Lehnart, Bernhard

- 2003: Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischä-Überlieferungen. Leiden/Boston: Brill.

Leibold, Steffen

- 2014: Raum für Konvivienz. Die Genesis als nachexilische Erinnerungsfigur. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Lenzen, Verena

- 2018: Der jüdische Lebenszyklus. Einblicke in jüdische Ethik, Religion und Kultur. Vorlesungsskript. 10. Vorlesung (19.11.2018): Lebensende: Alter, Tod und Trauer. Luzern: Universität Luzern / Institut für Jüdisch-Christliche Forschung.

Lesch, Charles H. T.

- 2014: Walter Benjamin on Justice, Judaism, and the Possibility of Ethics. In: *the American Political Science Review*. Vol 108, No. 1 (February 2014). 218ff.

Levinas, Emmanuel

- 1993: *Vier Talmud-Lesungen*. Frankfurt/Main: Verlag neue Kritik.

Lévi-Strauss, Claude

- 1973: *Das wilde Denken*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- 1975: *Strukturelle Anthropologie II*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag. Wissenschaftliche Sonderausgabe.
- 1976: *Mythologica IV. Der nackte Mensch 2*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Liedke, Gerhard

1981: *Im Bauch des Fisches*. 2. Auflage. Stuttgart/Berlin: Kreuz Verlag.

Liss, Hanna

2005: *Tanach. Lehrbuch der jüdischen Bibel*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.

Lohfink, Norbert

1978a: Altes Testament – Ethos der Weltgestaltung. In: Lohfink, Norbert / Pesch, Rudolf (Hrsg.): *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz*. Düsseldorf: Patmos. 9ff.

1978b: Altes Testament – Die Entlarvung der Gewalt. In: Lohfink, Norbert / Pesch, Rudolf (Hrsg.): *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz*. Düsseldorf: Patmos. 45ff.

2005: Gewalt und Monotheismus. Beispiel Altes Testament. *ThPQ* 153 (2005). 149ff.

Luz, Ulrich

1993: *Die Jesusgeschichte des Matthäus*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Maccoby, Hyam

2010: *The Philosophy of the Talmud*. London/New York: Routledge.

Maier, Michael, P.

2016: *Völkerwallfahrt im Jesajabuch*. Berlin/Boston: De Gruyter.

Maimon, Mose Ben

1972: *Führer der Unschlüssigen. Zweites und drittes Buch*. Hamburg: Felix Meiner Buch.

Mandolfo, Carleen R.

2007: *Daughter Zion Talk Back to the Prophets. A Dialogical Theology of the Book of Lamentations*. Leiden / Boston: Brill.

2014: *Language of Lament in the Psalms*. In: Brown, William P. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of The Psalms*. Oxford: Oxford University Press. 114ff.

Matthews, Victor Harold

2002: *A Brief History of Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox.

- Maybaum, Ignaz
1988: *Haggada und Halacha (1935)*. In: Ben-Chorin, Schalom / Lenzen, Vere-na (Hrsg.): *Lust an der Erkenntnis. Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert*. Ein Lesebuch. München / Zürich: Piper. 59ff.
- Mendes-Flohr, Paul R.
2011: Der Dialog und die Möglichkeit des Friedens. In: Krone, Wolfgang / Reichenert, Thomas / Siegfried, Meike (Hrsg.): *Dialog, Frieden, Menschlichkeit. Beiträge zum Denken Martin Bubers*. Berlin-Brandenburg: VBB. 17ff.
- Metzler, Luise / Keita, Katrin
2009: *Fragen und Antworten zur Bibel in gerechter Sprache*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Min, Yoo Hong
2015: *Die Grundschrift des Ezechielbuches und ihre Botschaft. Forschungen zum Alten Testament*. 2. Reihe 81. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Moenikes, Ansgar
2007: *Der sozial-egalitäre Impetus der Bibel Jesu und das Liebesgebot als Quintessenz der Tora*. Würzburg: Echter.
- Mulack, Christa
2016: *Gewalt im Namen Gottes. Ursachen und Hintergründe im biblischen Monotheismus*. Marburg: Tectum.
- Müller, Ilse
2006: *Das hörende Herz. Weisheit in der hebräischen Bibel*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nachama, Andreas / Homolka, Walter / Bomhoff, Harmut
2015: *Basiswissen Judentum*. Freiburg/Br.: Herder.
- Navé Levinson, Pnina
1989: *Was wurde aus Saras Töchtern? Frauen im Judentum*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Nees, Albin
2000: *Gerechtigkeit zwischen den Generationen. Eine Betrachtung aus politischer Perspektive*. In: Schmidt, Susanna (Hrsg.): *Was die Zehn Gebote heute bedeuten können. Anstösse zum Glücklichsein*. Ostfildern: Schwanenverlag. 114ff.

Neis, Helene

- 2011: Vernichtet werdet ihr, vernichtet! Narrative und paränetische Entfaltung des Gewaltmotivs in der ersten Moserede Dtn 1,1-4,40. Frankfurt/Main u. a.: Peter Lang.

Newman, Louis E.

- 1991: Covenant and Contract: A Framework for the Analysis of Jewish Ethics. In: *Journal of Law and Religion*. Vol 9, No. 1 (1991). 89ff.
- 2005: An Introduction to Jewish Ethics. Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall.

Novak, David

- 1983: The Image of the Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws. New York / Toronto: Edwin Mellen Press.
- 1992: Jewish Social Ethics. New York: Oxford University Press.
- 1998: Natural Law in Judaism. Cambridge: Cambridge University Press.

Obermayer, Bernd

- 2014: Göttliche Gewalt im Buch Jesaja. Untersuchungen zur Semantik und literarischen Funktion eines theologisch herausfordernden Aspekts im Gottesbild. Göttingen: V&R unipress / Bonn University Press.

O'Connor, Kathleen M.

- 2010: Reclaiming Jeremiah's Violence. In: O'Brien, Julia M. / Franke, Chris (Hrsg.): The Aesthetics of Violence in the Prophets. New York/London: T & T Clark. 37ff.

Oeming, Manfred

- 2012: The Real History: The Theological Ideas behind Nehemiah's Wall. In: Kalimi, Isaac (Hrsg.): New Perspectives on Ezra-Nehemia. History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation. Winona Lake/Indiana: Eisenbrauns. 131ff.
- 2017: Krieg und Frieden. In: Dietrich, Walter (Hrsg.): Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen. Stuttgart: W. Kohlhammer. 226ff.

Otto, Eckart

- 1994: Von der Gerichtsordnung zum Verfassungsentwurf. Deuteronomische Gestaltung und deuteronomische Interpretation im „Ämtergesetz“ Dtn 16,18–18,22. In: Kottsieper, Ingo et al. (Hrsg.): „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“ Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. Festschrift für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 142ff.

- 2007: Das Gesetz des Mose. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 2009: Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- 2016: Deuteronomium 12–34. Erster Teilband: 12,1–23,15. Übersetzt und ausgelegt von Eckart Otto. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- 2017: Deuteronomium 12–34. Zweiter Teilband: 23,16–34,12. Übersetzt und ausgelegt von Eckart Otto. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Park, Kyung-Chul

- 2003: Die Gerechtigkeit Israels und das Heil der Völker. Kultus, Tempel, Eschatologie und Gerechtigkeit in der Endgestalt des Jesajabuches (Jes 56,1–8; 58,1–14; 65,17–66, 24). Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums. Band 52. Frankfurt/Main: Peter Lang.

Pava, Moses L.

- 1998: The Substance of Jewish Business Ethics. In: Journal of Business Ethics. Vol. 17, No 6 (April 1998). 603ff.

Petuchowski, Elizabeth

- 2008: Vorwort. In: Petuchowski, Jakob J.: Das grosse Buch der rabbinischen Weisheit. Geschichten der Meister. Freiburg/Basel/Wien: Herder. 11ff.

Philpott, Daniel

- 2012: Just an Unjust Peace. An Ethic of Political Reconciliation. Oxford: Oxford University Press.

Plaut, W. Gunther

- 1996: Jewish Ethics and International Migration. In: The International Migration Review. Vol. 30, No. 1 (Spring 1996). Special Issue: Ethics, Migration, and Global Stewardship. New York: Sage Publications. 18ff.

Plevan, William

- 2018: Holiness in Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, and Martin Buber. In: Mittleman, Alan L. (Hrsg.): Holiness in Jewish Thought. Oxford: Oxford University Press. 181ff.

Polaski, Don

- 2012: Nehemia: Subject of the Empire, Subject of Writing. In: Kalimi, Isaac (Hrsg.): New Perspectives on Ezra-Nehemia. History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation. Winona Lake/Indiana: Eisenbrauns. 37ff.

Poser, Ruth

- 2012: Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur. Leiden/Boston: Brill.

Poulsen, Frederik

- 2014: God, His Servant, and the Nations in Isaiah 42:1–9. *Forschungen zum Alten Testament*. 2. Reihe. Band 73. Tübingen: Mohr-Siebeck.

Premstaller, Volkmar

- 2005: Fremdvölkersprüche des Ezechielbuches. *Forschung zur Bibel*. Band 104. Würzburg: Echter Verlag.

Preuss, Horst Dietrich

- 1978: Einleitung. In: Preuss, Horst Dietrich (Hrsg.): *Eschatologie im Alten Testament. Wege der Forschung* Band 480. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. iff.

Reemts, Christiana

- 2009: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Samuel. Mit Texten und deutscher Übersetzung von Origenes, 1. und 5. Samuelhomilie und Ambrosiaster, Quaestio 27 und 46. Münster: Aschendorff.

Reinmuth, Titus

- 2002: Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. Freiburg/Schweiz / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht.

Rendtorff, Rolf

- 2002: Der „Tag Jhwhs“ im Zwölfprophetenbuch. In: Zenger, Erich (Hrsg.): „Wort Jhwhs, das geschah ...“ (Hos 1,1). *Studien zum Zwölfprophetenbuch*. Freiburg: Herder. iff.

Römer, Thomas

- 2014: Der Pentateuch. In: Dietrich, Walter / Mathys, Hans-Peter / Römer, Thomas / Smend, Rudolf: *Die Entstehung des Alten Testaments*. Neuauflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 53ff.

Rothenbusch, Ralf

- 2012: „.... abgesondert zur Tora Gottes hin“. Ethnisch-religiöse Identitäten im Esra/Nehemiabuch. *Herders Biblische Studien*. Band 70. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Rüterswörden, U.

- 1987: Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. *Studien zu Dtn 16,18–18,22*. Bonner Biblische Beiträge. Band 65. Frankfurt a. M.: Athenäum.

Samuel, Harald

- 2014: Von Priestern zum Patriarchen. Levi und die Leviten im Alten Testamente. Berlin/Boston: De Gruyter.

Scherzinger, Gregor

- 2014: Normative Ethik aus jüdischem Ethos. David Novaks Moraltheorie. Studien zur theologischen Ethik. Band 141. Freiburg/Ue. / Freiburg/Br.: Academic Press Fribourg / Herder.

Schmid, Konrad

- 2013: Zion bei Jesaja. In: Pilger, Tanja / Witte, Markus (Hrsg.): Zion. Symbol des Lebens in Judentum und Christentum. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 11ff.

Schnocks, Johannes

- 2014: Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.

Scholem, Gershom

- 1977: Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch.
- 1995: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 1. Halbband 1913–1917. Frankfurt/Main: Jüdischer Verlag.

Schönemann, Eva

- 2006: Bund und Tora. Kategorien einer im christlich-jüdischen Dialog verantworteten Christologie. Göttingen. V & R unipress.

Schöpflin, Karin

- 2002: Theologie als Biographie im Ezechielbuch. Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schreiner, Stefan

- 2018: Oralität und Literalität. Mündliche Überlieferung und ihre Verschriftung. In: von Braun, Christina / Brumlik, Micha (Hrsg.): Handbuch Jüdische Studien. Köln: Böhlau Verlag. 147ff.

Schroer, Silvia

- 2014: Tod und Gender im alten Israel und seinen Nachbarkulturen. In: Schroer, Silvia (Hrsg.): Sensefrau und Klagemann. Sterben und Tod mit Gendervorzeichen. Zürich: Theologischer Verlag. 43ff.

Schüngel-Straumann, Helen

- 1993: Biblisches Ethos aus feministischer Perspektive. In: Lesch, Walter / Loretan, Matthias (Hrsg.): *Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Krzysztof Kieślowskis „Dekalog“-Filme als ethische Modelle*. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag. 131ff.
- 2017: Altes Testament. In: Schüngel-Straumann, Helen / Berger, Klaus: *Geist Gottes. Themen 12. Die Neue Echter Bibel*. Würzburg: Echter Verlag. 9ff.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger

- 2012a: *Das Buch Kohelet*. In: Zenger, Erich et al. (Hrsg.): *Einleitung in das Alte Testament*. 8. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 464ff.
- 2012b: *Das Hohelied*. In: Zenger, Erich et al. (Hrsg.): *Einleitung in das Alte Testament*. 8. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 474ff.

Sedlmeier, Franz

- 2013: *Das Buch Ezechiel. Kapitel 25–48. Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 21/2*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.

Segbers, Franz

- 1999: *Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik*. Luzern: Edition Exodus.
- 2015: *Ökonomie, die dem Menschen dient, die Menschenrechte als Grundlage einer christlichen Wirtschaftsethik*. Kevelaer / Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker / Neukirchener Verlagsgesellschaft.

Seibert, E.

- 2012: *The Violence of Scripture. Overcoming the Old Testament's Troubling Legacy*. Minneapolis: Fortress.

Simon, Ernst

- 1988: *Totalität und Antitotalitarismus als Wesenszüge des überlieferten Judentums (1969)*. In: Ben-Chorin, Schalom / Lenzen, Verena (Hrsg.): *Lust an der Erkenntnis. Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch*. München / Zürich: Piper. 319ff.

Smith, Anthony D.

- 1999: *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press.
- 2004: *The Antiquity of Nations*. Cambridge: Polity.
- 2009: *Ethno-Symbolism and Nationalism. A Cultural Approach*. London / New York: Routledge.

- Smith-Christopher, Daniel L.
2002: *A Biblical Theology of Exile. Overtures to Biblical Theology*. Minneapolis: Fortress.
- Sorel, Georges
1936: *Reflexions sur la violence*. Paris: M. Rivière.
- Spann, Korbinian
2010: Beschreibung und Wahrnehmung des Fremden in der rabbinischen Literatur. Eine Interpretation anhand der Traktate Brachot, Schabbat, Jebamot und Sanhedrin. *Judaica et Christiana*. Band 25. Bern/Berlin: Peter Lang.
- Spans, Andrea
2015: *Die Stadtfrau Zion im Zentrum der Welt. Exegese und Theologie von Jes 60–62*. Göttingen: V&R unipress / Bonn University Press.
2018: Wie sich Identität Raum greift. Exemplarische Untersuchungen zur Bedeutung des Raumes in Jes 40–66. In: Häusl, Maria (Hrsg.): *Denkt nicht mehr an das Frühere! Begründungsressourcen in Esra/Nehemia und Jes 40–66 im Vergleich*. Göttingen: V&R unipress. 183ff.
- Spieckermann, Hermann
1994: *Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch*. In: Kottsieper, Ingo et al. (Hrsg.): «Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?» Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. Festschrift für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 431ff.
- Steinberg, Julius
2006: *Die Ketuvim – ihre Aufbau und ihre Botschaft*. Bonner Biblische Beiträge. Band 152. Hamburg: Philo / Europäische Verlagsanstalt.
- Steingrímsson, Sigerdur Örn
2008: *Im Lichte des Herrn. Literaturwissenschaftliche Beobachtungen zur Redaktion von Jes 2,2–25,10A*. St. Ottilien: Eos Verlag.
- Steins, Georg
2012a: *Die Bücher der Chronik*. In: Zenger, Erich et al. (Hrsg.): *Einleitung in das Alte Testament*. 8. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 313ff.
2012b: *Die Bücher Esra und Nehemia*. In: Zenger, Erich et al. (Hrsg.): *Einleitung in das Alte Testament*. 8. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 332ff.
2012c: *Noch einmal von vorn. Die Bücher der Chronik als Rezyklat*. In: Negel, Joachim / Gruber, Margareta (Hrsg.): *Figuren der Offenbarung. Biblisch Religionstheologisch Politisch*. Münster: Aschendorff Verlag. 61ff.

- Stemberger, Günter
- 2008: *Der Talmud. Einführung – Texte – Erläuterungen*. München: C.H. Beck.
 - 2010: *Judaica Minora. Teil II: Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums. Texts and Studies in Ancient Judaism*. Band 138. Tübingen: Mohr Siebeck.
 - 2017: *Einführung in die Judaistik*. 2. Auflage. München: C.H. Beck.
- Stettler, Christian
- 2011: *Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. 2. Reihe. Band 299. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Süssenbach, Claudia
- 2005: *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42–83*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Tilly, Michael
- 2015: *Das Judentum*. 6. Korrigierte und ergänzte Auflage. Wiesbaden: Matrixverlag.
- Tirosh-Samuelson, Hava
- 2006: Judaism. In: Gottlieb, Roger S. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. Oxford/New York: Oxford University Press. 25ff.
- Tobias, Rochelle
- 2012: Irreconcilable: Ethics an Aesthetics for Hermann Cohen and Walter Benjamin. In: *MLN*. 127 (2012) 3. German Issue: Walter Benjamin, Gereshom Scholem, and the Marburg School (April 2012). 665ff.
- Traktat Avot
- 2008: In: *Die Mischna. Schädigungen. Seder Neziqin*. Aus dem Hebräischen übersetzt von Michael Krupp. Frankfurt/Main / Leipzig: Insel Verlag / Verlag der Weltreligionen. 244ff.
- Traktat Sanhedrin
- 2008: In: *Die Mischna. Schädigungen. Seder Neziqin*. Aus dem Hebräischen übersetzt von Michael Krupp. Frankfurt/Main / Leipzig: Insel Verlag / Verlag der Weltreligionen. 116ff.
- Uehlinger, Christoph
- 1990: Weltreich und „eine Rede“. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). Freiburg/Ue / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Orbis Biblicus et Orientalis 101.

Utzschneider, Helmut / Nitsche, Stefan Ark

- 2014: *Literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments.* 4. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Verband der deutschen Juden (Hrsg.)

- 1926: *Die Lehren des Judentums nach den Quellen.* Leipzig: Gustav Engel Verlag.

Von Rad, Gerhard

- 1964: *Das erste Buch Mose.* 7. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1969: *Theologie des Alten Testaments II. Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels.* München: Chr. Kaiser.
- 1973: *Das Gottesvolk im Deuteronomium.* BWANT 11 (Stuttgart 1929). In: Von Rad, Gerhard: *Gesammelte Schriften zum Alten Testament II.* THB 48 (1973). 9ff.

Wagner-Tsukamoto, Sigmund

- 2009: *Is God an Economist? An Institutional Economic Reconstruction of the Old Testament.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Wälchli, Stefan H.

- 2012: *Gottes Zorn in den Psalmen. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments und des Alten Orients.* Göttingen/Freiburg/Ue.: Vandenhoeck & Ruprecht / Academic Press Fribourg.
- 2014: *Zorn (AT).* In: Bibelwissenschaft.de. Das wissenschaftliche Bibelportal der Deutschen Bibelgesellschaft. <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/zorn-at/ch/e23e1eo8fabdoca483e2d50a99f3f08/> (Zugriff 8.11.2018).

Washington, Harold C.

- 1997: *Violence and the Construction of Gender in the Hebrew Bible. A New Historicist Approach.* In: *Biblical Interpretation* 5. 324ff.

Wasserman, Tommy / Andersson, Greger / Willgren, David (Hrsg.):

- 2017: *Studies in Isaiah. History, Theology and Reception.* London et al.: Bloomsbury.

Webb, Barry G.

- 2012: *The Book of Judges.* Michigan / Cambridge/UK: Eerdmans / Grand Rapids.

Weber, Max

- 2005: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Schriften und Reden 1911-1920. In: Weber, Max: Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Reden. Band 21. 1. Halbband. Tübingen: J. C. B. Mohr / Paul Siebeck.

Wellhausen, Julius

- 1981: Prolegomena zur Geschichte Israels. 6. Ausgabe – Neudruck (urspr. 1927). Berlin/Leipzig: De Gruyter.

Wiesel, Elie

- 2015: Raschi. Ein Portrait. Freiburg/Br.: Herder.

Willi-Plein, Ina

- 2011: Das Buch Genesis. Kapitel 12–50. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- 2012: Davidhaus und Prophetie. Studien zu den Nebiim. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.

Wimpfheimer, Barry Scott

- 2018: The Talmud. A Biography. New Jersey: Princeton University Press.

Witte, Markus

- 2012a: Gerechtigkeit als Thema der Theologie. In: Witte, Markus (Hrsg.): Gerechtigkeit. Themen der Theologie Band 6. Tübingen: Mohr Siebeck. 1ff.
- 2012b: Von der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen im Alten Testament. In: In: Witte, Markus (Hrsg.): Gerechtigkeit. Themen der Theologie Band 6. Tübingen: Mohr Siebeck. 37ff.
- 2013: Einheit und Vielheit Gottes im Spiegel der alttestamentlichen Weisheit. In: Schwöbel, Christoph (Hrsg.): Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie. (11.–15. September in Zürich). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 36ff.

Wolbert, Werner

- 2000: Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot. Freiburg/Br. / Freiburg/Ue.: Herder / Universitätsverlag Fribourg.

Wolf, Siegbert

- 2011: „Zion wird mit Gerechtigkeit erlöst“: Martin Bubers Konzeption der Binationalität zur Lösung des Israel-Palästina-Konfliktes – und was davon geblieben ist. In: Krone, Wolfgang / Reichert, Thomas / Siegfried, Meike (Hrsg.): Dialog, Frieden, Menschlichkeit. Beiträge zum Denken Martin Bubers. Berlin-Brandenburg: VBB. 25ff.

Zakowitch, Yair

- 2004: Das Hohelied. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testamente. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Zenger, Erich

- 2004: Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen. Düsseldorf: Patmos.
- 2012a: Das Buch Esther. In: Zenger, Erich et al. (Hrsg.): Einleitung in das Alte Testament. 8. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 376ff.
- 2012b: Das Buch Rut. In: Zenger, Erich et al. (Hrsg.): Einleitung in das Alte Testament. 8. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 280ff.
- 2012c: Das Zwölfprophetenbuch. In: Zenger, Erich et al. (Hrsg.): Einleitung in das Alte Testament. 8. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 622ff.
- 2012d: Heilige Schrift der Juden und der Christen. In: Zenger, Erich et al. (Hrsg.): Einleitung in das Alte Testament. 8. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 11ff.

Zenger, Erich / Frevel, Christian

- 2012a: Die Bücher der Tora/des Pentateuch. In: Zenger, Erich et al. (Hrsg.): Einleitung in das Alte Testament. 8. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 67–162 sowie 189–231.
- 2012b: Die Bücher der Weisheit. In: Zenger, Erich et al. (Hrsg.): Einleitung in das Alte Testament. 8. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 405ff.

Zenger, Erich / Hossfeld, Frank-Lothar

- 2012: Das Buch der Psalmen. In: Zenger, Erich et al. (Hrsg.): Einleitung in das Alte Testament. 8. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. 428ff.

Zinvirt, Yaakov

- 2009: Tor zum Talmud. Jüdisches Lehrhaus – lebendiges Judentum. Band 1. Berlin: Lit.