

Der »heilige Krieg« und der »Bann« in der Bibel

Von Norbert Lohfink SJ

Eigentlich müßte man, will man vom Alten Testament her etwas im Blick auf die Seligpreisung der »Friedensstifter« sagen, ganz andere Melodien erklingen lassen als die, welche die Überschrift dieses Beitrags andeutet. Man müßte von jener Fülle an Gütern und Glück sprechen, die im biblischen Wort *šalom* zusammengefaßt ist; man müßte die prophetische Verheißung eschatologischen Völkerfriedens nachzeichnen; man müßte vom Ethos des persönlichen Rache- und Rechtsverzichts reden, in dem schon die Gesetze der *Tora* Moses, nicht etwa erst die Bergpredigt, gipfeln. Vor allem müßte man vom Gott Israels handeln, der ein Gott des Friedens ist.

Aber all dies ist in einem »christlichen« Bewußtsein, das das Alte Testament verdrängt hat und insgeheim wohl auch immer noch aus verdeckten antisemitischen Quellen gespeist wird, verdunkelt durch Themen wie »heiliger Krieg« und »Bann«. So ist es vielleicht vernünftiger, nur auf diese Themen einzugehen, und auf sie dann etwas gründlicher.¹

Der »heilige Krieg« im Alten Testament

Wenn immer wieder einmal von einer islamischen Fundamentalistengruppe der »heilige Krieg« ausgerufen wird und diese für uns eher exotisch klingende Nachricht durch den Äther eilt, oder überhaupt, wenn der wallende Bart von Ajatollah Khomeini wieder einmal häufiger auf den Bildschirmen erscheint, pflegen in unseren Medien die Assoziationen an das »Alte Testament« evoziert zu werden, sei es mit dem Satz: »Auge um Auge, Zahn um Zahn«, sei es direkt mit dem Stichwort »heiliger Krieg«. Richtigstellende oder differenzierende Leserzuschriften helfen nichts. Bei der nächsten Gelegenheit drucken die gleichen Redakteure eine neue Variante der gleichen Ignoranz. Im folgenden ist es natürlich nicht möglich, auf islamische Kriegskonzeptionen einzugehen. Aber wie steht es um den »heiligen Krieg« im Alten Israel?

Den Terminus gibt es in den biblischen Schriften nicht. Am nächsten kommt ihm noch die Wendung »einen Krieg heiligen«. Einer der wenigen Belege dafür ist ein ironischer Prophetentext im Joëlbuch. Dort werden die Völker aufgefordert, doch ruhig ihrem Drang nachzugeben und Gottes Israel

1 Zur wissenschaftlichen Begründung der folgenden Ausführungen sei hingewiesen auf N. Lohfink, Art. »haram«, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. III, S. 192-213; E. Haag u. a., Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. Freiburg 1983. Dort finden sich ausführliche weitere Literaturhinweise.

mit Krieg zu bedrohen – Gott werde sie schon seinem Gericht unterwerfen: »Heiligt doch den Krieg! Mobilisiert doch die Soldaten! Alle Heereskontingente mögen zusammentreten und ins Feld ziehn! Schmiedet selbst Schwerter aus euren Pflugscharen und Spieße aus euren Winzermessern« (Joël 4,9f.). Der Text schildert dann weiter, wie Gott die Völker im Tal Joschafat (d. h. »Jahwe richtet«) richten wird, während er für sein Volk auf dem Zion »eine Zuflucht ist, eine Burg für Israels Söhne« (4,16).

Die Wendung ›den Krieg heiligen‹ ist hier also nicht von Israel gebraucht. Es muß gar nicht in den Krieg ziehen. Es wird auf andere Weise von seinem Gott gerettet. Die kriegslüsternen Weltvölker »heiligen« den Krieg. Der Zusammenhang zeigt, was die Wendung meint. Sie steht neben Aussagen über die Mobilmachung, die Konstitution einer Truppe und eilige Waffenproduktion. Sie meint die Opferhandlungen, Orakelinhaltungen und anderen Riten, ohne die in der gesamten antiken Welt nicht nur Kriege, sondern auch alle anderen Staatsaktionen gar nicht denkbar waren. Es gab keinen Krieg, der nicht von religiösem Ritual umrankt gewesen wäre.

In diesem Sinne war, wenn man den Begriff schon prägen will, jeder Krieg ein »heiliger Krieg«, so wie jeder Staatsempfang ein »heiliger Empfang« (»sakrales Königsritual«), jedes Festessen ein »heiliges Bankett« (ein »Opfermahl«) war. Selbstverständlich war das auch in Israel, wenn man einen Krieg führte, einen Staatsempfang arrangierte oder ein Festessen veranstaltete, so. Israel partizipierte am religiösen Charakter der gesamten damaligen Weltkultur. Dies ist wirklich kein Spezifikum Israels. Um Beispiele sakral umrahmter Kriege der Antike zu zitieren, hätte man einen weiteren Fundus als nur die Bibel. Warum also immer dieser Seitenhieb?

Was Israel von anderen Völkern der Antike unterscheidet, ist gerade, daß es aus dieser alles, selbst die Gewalt sakralisierenden Welt im Laufe einer langen und keineswegs leichten Geschichte ausstieg. Die Bibel ist Dokumentation dieses Ausstiegs. Sie ist ein getreuer Spiegel und verschleiert nichts.

Der Ausstieg hat mehr als ein Jahrtausend gedauert. Es gab unglaubliche Rückfälle. Es gab Probleme des Begreifens und der Sprache, weil für das Ziel, eine Welt ohne Gewalt, die Vorstellungen, Begriffe und Wörter einfach nicht vorhanden waren. So fließt in der Bibel im Endeffekt mehr Blut und erklingt mehr Kriegsgeschrei als in vielen anderen Zeugnissen vergangener Welten, wo die Gewalt nicht überwunden, sondern nur verdeckt und beschönigt wurde. Es kommt alles darauf an, daß man den Grundduktus der Schriften Israels und der in ihnen gespiegelten Geschichte wahrnimmt. Die Bergpredigt Jesu ist keineswegs eine völlige Überraschung.

Um ein Einzelphänomen aus den alttestamentlichen Schriften, wie der sogenannte »Bann« es darstellt, einigermaßen einordnen zu können, muß man zunächst diesen oft gar nicht gesehenen Weg Israels aus der Welt der Gewalt grundsätzlich ins Auge fassen.

Das Alte Testament und die Gewalt

Vor allem *entlarvt* das Alte Testament die Gewalt. Damit Gesellschaften, die durch sakrifizielle oder juristisch fundierte Gewalt zusammengehalten werden, funktionieren können, müssen deren Gewaltaspekte ja möglichst verschleiert werden. Diese Schleier werden in Israel weggerissen. Das ist der Grund, weshalb das AT mehr als andere nationale und religiöse Literaturen von Gewalt spricht. Die faktisch an Israel, in Israel und durch Israel geschehende Gewalt wird erzählt, ohne daß bei den Erzählern eine verschleiende Zensur am Werk wäre. Das ist also positiv zu bewerten. Wer das nicht mag, muß sich fragen lassen, ob er nicht selbst durch Verschleierung von Gewalt zur Stabilisierung gewaltbestimmter Strukturen beitragen will.

Zudem kommt in Israel die Gewalt als die *zentrale* menschliche Sünde in Sicht. Das geschieht z. B. bei der Begründung der Sintflut (Gn 6,11), in Zusammenfassungen der prophetischen Predigt (Hos 4,2; Mi 7,2), bei der Begründung für den Untergang der jüdischen Monarchie (2 Kön 24,4).

Obwohl Israel selbst im Innern stets Rechtssysteme mit Gewalt-Sanktionen hatte und nach außen nicht nur Kriege führte, sondern sich sogar eines höchst gewalttätigen Eroberungskriegs am Anfang der eigenen Volksgeschichte rühmte, deckte es doch zugleich in seiner Bibel die Sündenverbundenheit solcher Strukturen auf, etwa in der Kainsgeschichte (Gn 4). Dort stiftet Gott das Rechtssystem geordneter Blutrache, um die durch Brudermord ausgelöste, sich uferlos ausbreitende Gewalttätigkeit einzudämmen. Dieser Text ist eine erschreckend klarsichtige Ätiologie von Recht, Staat, Kultur und Technik. Nichts davon ist harmlos. Alles hängt in der Welt, wie sie ist, mit dem menschlichen Hang zur Gewalttätigkeit zusammen.

In der prophetischen Kultkritik wird selbst der (Opfer-)Kult als gewaltverbunden erkannt: »Was soll ich mit euren Schlachtopfern? ... Wenn ihr eure Hände ausbreitet, verhülle ich meine Augen vor euch. Wenn ihr noch so viel betet, ich höre es nicht. Eure Hände sind voller Blut« (Jes 1,11-15). Israels Theologen entlarven nicht nur die Gewalt, sie entdecken und *verheißen* auch gewaltfreie Möglichkeiten menschlichen Zusammenlebens.

Das frühe Israel stand zur kanaanäischen Gesellschaft vor allem dadurch in Kontrast, daß es auf Freiheit und Egalität aus war. Dem zuliebe war es eher streitbar, also auch der Gewalt zugeneigt. Doch spiegelt schon das am Ende der Richterzeit anzusetzende *Bundesbuch* das Bewußtsein, innerhalb Israels habe man seinem »Feind«, wenn er in Not gerate, zu helfen. Dem deuteronomischen Gesetz aus der ausgehenden Königszeit gelten alle Israeliten als »Brüder«. Das innerfamiliäre Verhalten wird also zum Maßstab des Verhaltens im Raum der Großgesellschaft gemacht. Das exilische *Heiligkeitsgesetz* stellt aus gleicher Tendenz das Prinzip der »Liebe« zum Nächsten auf, das auch auf den Fremden ausgedehnt wird. Im narrativen Bereich ist die

Josefserzählung der *Genesis* eine Parabel von der Versöhnung von Todfeinden. In all dem spiegeln sich wachsende Erfahrungen eines innerhalb einer von Jahwe her lebenden Gesellschaft möglichen gewaltfreien Umgangs miteinander.

Vielleicht haben die Israeliten in ihren Bittgebeten zunächst nur dann Jahwe gebeten, ihr verletztes Recht in seine Hand zu nehmen, wenn ihnen persönlich die »Rache« (d. h. die Bestrafung von Verbrechen in Gesellschaften, wo das noch Aufgabe der Sippen und noch nicht von staatlichen Instanzen war) aus diesem oder jenem Grunde unmöglich erschien. Doch entwickelte sich daraus eine neue Haltung, die »Racheabwälzung auf Gott« – was praktisch auf menschlichen Racheverzicht hinauslief. In diesen Zusammenhang gehören die vielgeschmähten »Fluchpsalmen«. Sie dokumentieren – genau umgekehrt zu unserem spontanen Empfinden – einen entscheidenden Schritt auf eine Welt der Gewaltlosigkeit zu.

Schon Propheten des 8. Jahrhunderts haben die Erkenntnis, daß man sein Recht nicht selbst in die Hand nehmen sollte, auf die »internationale Politik« übertragen. So hat Jesaja in einer höchst gefährlichen Situation den König von Juda aufgefordert, keinen Verteidigungskrieg vorzubereiten, sondern auf Jahwes Hilfe zu vertrauen (Jes 7,4-9). In Geschichten wie der Schilfmeer-erzählung (Ex 14) ist die Aufforderung an Israel, stille zu halten und die Rettung allein Jahwe zu überlassen, beispielhaft verdichtet. Die Propheten Jeremia und Ezechiel lehnen den gewaltsamen Aufstand gegen die babylonischen Eroberer ab und sehen eher dann eine Zukunft für das Gottesvolk, wenn es den Verlust seiner politischen Selbständigkeit akzeptiert.

Im babylonischen Exil ist schließlich endgültig die Erkenntnis gewachsen, daß es für Israel besser ist, sich in der Position des Verfolgten als in der des Verfolgers zu befinden. Deutero-Jesaja verdichtet dies im Bild des Gottesknechtes. Jahwe rettet gerade den von den Völkern verfolgten »Gottesknecht« (Israel) aus dem Tod zu neuem Leben. Dieses Wunder löst die Bekehrung aller Völker und die »Völkerwallfahrt« nach Jerusalem aus (Jes 42,1-4; 50,4-9; 52,13-53,12).

Kein Wunder, daß nun auch prophetische Bilder einer eschatologischen Heilszeit entworfen werden, in der es keinen Krieg und keinerlei Gewaltausübung mehr gibt und die Völker auf dem Zion lernen, was eine gewaltlose Gesellschaft ist: etwa Jes 2,1-5 (= Mi 4,2f.) oder Sach 9,10.

Mit diesem Abbau des grundlegenden gesellschaftlichen Konstruktionselements »Gewalt« kann auch das Gottesbild neue Züge entfalten.

In den Anfängen war Jahwe zwar von den Göttern Kanaans abgehoben, aber zunächst noch durchaus als »Jahwe der Krieger«. Selbst da, wo Israel durch die »Racheabwälzung auf Gott« schon Schritte auf Gewaltlosigkeit hin tat, wurde das Gottesbild eher noch einmal mehr mit Zügen der Gewalttätigkeit belastet. Doch wurde in solchen Zusammenhängen schon deutlich, daß

der wahre Gott niemals (und erst recht nicht legitimierend) auf der Seite der Verfolger, sondern stets auf der der Verfolgten steht.

Den Propheten ging schließlich auf, daß Jahwe zur Durchsetzung seiner Herrschaft in der Welt die Gewalt nicht nötig hat. Im *Jonabuch* wird geschildert, daß Ninive, das Symbol der gewalttätigen Weltmacht, zur Bekehrung fähig ist und wie Jahwe dann auf Strafe verzichtet.

Im Buch *Zefanja* entfaltet Jahwe zunächst die weltweiten Gewaltorgien des »Tages Jahwes«, ohne sein Ziel, die Bekehrung Jerusalems, durch solche Mittel zu erreichen. Dann kippt sein Handeln um: Er wirkt die Bekehrung der Völker, und nun ziehen diese nicht als die Sünde Israels strafende Horden, sondern als die Bringer neuer Jahweverehrung nach Jerusalem, wo aus den »Armen« Judas ein neues Israel entsteht (Zef 3,8-15).

Deutero-Jesajas Geschichtsdeutung vom Geschick des Gottesknechtes her rechnet damit, daß die Wende der Weltgeschichte nicht ohne Gewalt und maßloses Leid zustandekommt – doch es ist von den gewaltbestimmten Gesellschaften bewirktes Leid, das der »Gottesknecht« im Namen seines Gottes sühnend und stellvertretend selber auf sich nimmt.

Neben solchen Aussagen steht aber bis zum Ende des alttestamentlichen Israel auch die andere Vorstellung, daß Jahwe die eschatologische Gottes-herrschaft nur durch ein letztes, alles Frühere an Gewaltausmaß übertreffendes göttliches Völkergericht herstellen kann. So bleibt das Alte Testament hinsichtlich von Gewalt und Gewaltlosigkeit gerade in seinem Gottesbild letztlich ambivalent. Ist die Aussage über Jahwe, den gewalttätigen Weltenrichter, vom Ganzen des Alten Testaments her wörtlich zu nehmen, oder ist sie letztlich eine Chiffre für das Gegenteil? Entscheidend ist, daß man notwendig bis zu dieser Frage gelangt, wenn man die Texte ohne Vorurteil liest, auch wenn man die Frage aus dem Alten Testament allein nicht mehr eindeutig beantworten kann.

Die Gemeinschaft von Qumran hat ganz als gewaltfreie Gesellschaft leben wollen und offenbar lieber Gewalt erlitten als ausgeübt. Trotzdem hat sie sich, wie die »Kriegsrolle« zeigt, darauf vorbereitet, sich als Gottes irdische Kampftruppe an der erwarteten vierzigjährigen Völkerschlacht der Endzeit zu beteiligen. Auch der Täufer Johannes hat das göttliche Feuergericht erwartet und sah als Rettung nur die Taufe der Bekehrung.

Jesus dagegen hat verkündet, daß Gott die kommende Gottesherrschaft allen, und zwar ohne Vorbedingung, anbietet – also ohne jede richtende und reinigende eschatologische Gewalt. Diese Botschaft war sein »Evangelium«. Allein der Glaube an dieses Evangelium war gefordert.

Als diesem jedoch weithin Unglaube antwortete, hat Jesus dafür (für nichts vorher!) ein vernichtendes Gericht angekündigt. Dies ist der »Sitz im Leben« seiner Worte über ein gewaltsames Gericht Gottes. Doch hat er in der letzten Phase seines Lebens noch einmal »umgelernt« (vgl. Hebr 5,8).

Am Ende hat er ja, die eigene Gewaltlosigkeit durchhaltend, selbst am Kreuz die Gewalt dieses Gerichts für die anderen über sich ergehen lassen und dadurch für alle aufgrund seiner Auferstehung von neuem die Möglichkeit gewaltloser Gesellschaft, allerdings nur bei Bereitschaft zur Teilnahme an seinem eigenen Kreuzesgeschick, offengehalten. In diese Bereitschaft tritt man ein durch die Taufe, die seine Jünger nach der Auferstehung in Erinnerung an die Taufe des Johannes wieder einführten.

Von der letzten Phase des Lebens Jesu her ergibt sich eine eindeutige Hermeneutik für die Gewaltaussagen des Alten Testaments. Sie ist beispielhaft in Lk 22,35-38.49-51 in Jesus in den Mund gelegten Worten entfaltet. Es handelt sich um die Dialoge Jesu mit seinen Jüngern im Abendmahlsaal und in Gethsemani. Es lohnt sich, den lukanischen Text mit den Parallelstellen bei Markus und Matthäus zu vergleichen und zu sehen, wie Lukas hier die Frage nach der Gewalt narrativ klärt.

Die eschatologischen Gewaltankündigungen des Alten Testaments bleiben wahr (und alle anderen Gewaltaussagen des Alten Testaments sind von ihnen her zu lesen). Sie werden sich erfüllen, aber im Sinne des *Vierten Gottesknechtliedes* (Lk 22,37 zitiert Jes 53,12!). Also: Soweit die gewaltlose Gottesherrschaft nicht im Glauben angenommen wird, bleibt Gewalt in der Welt; sie wird stellvertretend gerade von denen erlitten, die an die Gottesherrschaft geglaubt haben.

Gott ist also insofern weiter mit Gewalt verbunden, als er denen, die auf die von ihm gewollte Gewaltlosigkeit eingehen, zumutet, selbst die Opfer der Gewalt der sich gegen das Evangelium wehrenden alten Gesellschaften zu werden. In dieser totalen Umkehrung von Subjekt und Objekt der eschatologischen Gewalt, die selbst ein Petrus nicht begreift, bleiben alle Aussagen über den gewalttätigen Gott wahr.

Der »Bann« in der Bibel

Erst im Rahmen dieser Gesamtsicht lassen sich die Phänomene, die das Wort »Bann« andeutet, sinnvoll einordnen. Das Wort findet sich im Alten Testament in (historisch wohl notwendigen) Zwischenstationen auf dem gekennzeichneten Weg. In der endgültigen Bibel dürfen sie nur im Licht der neutestamentlichen Gewalt-Hermeneutik zur Kenntnis genommen werden, nicht naiv-isolierend. Vor die gesamtbiblische Hermeneutik ist sogar noch eine mehrfache historische Relativierung zu schalten, will man hier der Sache wirklich gerecht werden.

»Bann« ist die im Deutschen traditionelle Übersetzung des hebräischen Wortes *heræm*. Sie ist schlecht. Sachgemäßer wäre die Wiedergabe der Einheitsübersetzung: »Vernichtungsweihe« und (für das Verb *haram* im Hifil) »der Vernichtung weihen, vernichten«. Diese »Vernichtungsweihe«

spielt vor allem in der deuteronomistischen Darstellung der Eroberung des Landes Kanaan unter Mose und Josua eine Rolle (Dtn 2-3; Jos 6-11).

Die nach diesen Darstellungen von Gott befohlene Vernichtung der vorisraelitischen Bevölkerung war schon für spätere biblische Autoren (etwa die streng pazifistische *Priesterschrift*) ein schweres theologisches Problem. Schon innerhalb des Alten Testaments hat man einiges in Bewegung gesetzt, um das offenbar nicht mehr aus den kanonischen Schriften Entfernbare doch noch zu entschärfen.

Was hat das Wort *heræm* in Israel bezeichnet? Zunächst einmal wurde in der Frühzeit Israels die auf dem Abfall von Jahwe – und das war zugleich so etwas wie Hochverrat gegen die gesamte Gemeinschaft Israel – stehende Strafe *heræm* genannt (Ex 22,19). Von der einfachen Todesstrafe unterschied sie sich, soweit wir das noch erkennen können, wohl dadurch, daß auch Familie und Habe des Delinquenten vernichtet wurden. Diese Strafe wird dann im Gang der Geschichte zunehmend zurückgenommen. Die deuteronomische Gesetzgebung sieht sie nur noch beim Abfall einer ganzen Stadt vor (Dtn 13,2-19). Nachexilisch wird die Strafe selbst abgemildert (vgl. Esr 10,8; Lev 27,29). Talmudisch wird sie nochmals später zum Ausschluß aus der Synagoge (deshalb auch das Wort »Bann« als traditionelle deutsche Übersetzung). So ist etwa der Philosoph Spinoza von seiner Synagoge dem synagogalen »Bann« unterworfen worden.

heræm bezeichnete ferner im alten Israel eine spezielle Weihe von Sachen oder Menschen für ein Heiligtum (Lev 27,21.28; Num 18,14; Ez 44,29). Der Unterschied zu anderen Weihegaben bestand zumindest darin, daß keine Ablösung der Sach- oder Personalleistung durch Geld möglich war. Der Brauch hatte sich wohl aus der *heræm*-Weihe von Kriegsbeute entwickelt (vgl. Mi 4,13).

Damit sind wir bei dem hier interessierenden Gebrauch des Wortes. Die Tabuisierung von Kriegsbeute oder Kriegsgegnern (zwecks Vernichtung oder Weihung) war ein in der antiken Welt verbreiteter Brauch. Er ist besonders gut für die Germanen bezeugt. Solche Vernichtungs-Tabuisierung war aber nirgends, auch nicht im frühen Israel, normale Kriegstechnik. Nur in Sonder-situationen führten ein Gelübde, ein Orakel oder ein Befehl des Feldherrn eine im einzelnen verschieden umschriebene »Vernichtungsweihe« herauf.

Im engeren Umkreis Israels haben wir nur einen einzigen sicheren Beleg: die »Vernichtungsweihe«, die Mešaʿ von Moab im 9. Jahrhundert über die israelitische Stadt Nebo verhängte. Dabei wurden 7000 Menschen getötet und die Kultgeräte Jahwes ins Kamoš-Heiligtum gebracht (KAI 181,14-18).

Aus Israels Frühzeit haben wir, so seltsam es klingen mag, keine einzige historisch zuverlässige Nachricht über eine kriegerische »Vernichtungsweihe«. In der staatlichen Zeit kam der Brauch aus der Übung, wie Erzählungen von prophetischen Protesten zeigen (vgl. 1 Sam 15; 1 Kön 20,35-

43). In der Frühzeit muß es jedoch zumindest gelegentlich »Vernichtungsweihen« zu Ehren Jahwes gegeben haben – sonst wären die Ätiologien und Legenden, die von »Vernichtungsweihen« in Israels Frühzeit erzählen (z. B. Num 21,2f.; Jos 6-8; Ri 1,17; 1 Sam 15), die prophetische Verwendung der Vorstellung bis in späte eschatologische Aussagen hinein (Jes 11,15; 34,2,5; 43,28; Jer 50,21.26; 51,3; Mi 4,13; Sach 14,11; Mal 3,24; Dan 11,44) und vor allem die deuteronomistische Landnahmetheorie nicht erklärbar. Israel wird seine Kriege am Anfang mit der gleichen Grausamkeit und zugleich mit der gleichen religiösen Einfärbung geführt haben wie die Völker seiner Umwelt. Mit dem, was der Vernichtung geweiht war, verband sich die Vorstellung materiell-kontaminöser negativer Sakralität (vgl. Jos 7; Dtn 7,25f.).

Das ist alles, was sich historisch über den Brauch der »Vernichtungsweihe«, den »Bann«, in Israel ausmachen läßt. Ganz anders allerdings klingt die Darstellung der kriegerischen Landeseroberung unter Mose und Josua im Buch *Deuteronomium* und im Buch *Josua*. Sie ist jedoch mehr als ein halbes Jahrtausend nach den Ereignissen verfaßt und kann nicht als historisch zuverlässige Quelle betrachtet werden. Doch was hat es zu bedeuten, daß so viel später eine so vom Gedanken einer ganze Völkerschaften vernichtenden »Vernichtungsweihe« geprägte Darstellung der Landnahme Israels geschrieben wurde?

Diese Darstellung gehört vermutlich zu einer ersten Fassung des sogenannten deuteronomistischen Geschichtswerks, die gegen Ende des 7. vorchristlichen Jahrhunderts in den Jahren Joschijas von Juda geschrieben wurde. Sie ist wohl nichts als literarische Gegenwehr gegen die assyrische Reichspropaganda, die bewußt den militärischen Terror Assurs herausstellte. Am Beispiel der entsprechend geschilderten nationalen Frühzeit zeigte das deuteronomistische Geschichtswerk, daß Jahwe zugunsten Israels zu eher noch größeren Vernichtungsaktionen fähig war als der Gott Assur zugunsten seiner Klienten.

Zugrunde lagen bei dieser literarischen Operation einige wenige alte *heræm*-Erzählungen. Sie wurden generalisiert, und der Begriff der Vernichtungsweihe wurde umgewandelt: Basis ist jetzt ein Jahwegebot (Dtn 7,2; 20,16-18); ausgerottet werden die Menschen; Vieh, Sach- und Grundbesitz dagegen bleibt erhalten und wird von den Israeliten übernommen; die »Vernichtungsweihe« darf nach dem dieser literarischen Schicht zuzuordnenden deuteronomischen *Gesetzbuch* jedoch nur an den zur Zeit Joschijas gar nicht mehr vorhandenen Völkern Kanaans vollzogen werden, gilt dagegen nicht für spätere Kriege (Dtn 20,10-15). So konnte die Landnahmeerzählung das Bewußtsein der Bevölkerung in Juda stärken, ohne in jetzt vielleicht noch bevorstehenden Kriegen eine vergleichbare Handlungsweise zu legitimieren.

Diese literarische und historische Einordnung des unseren Anstoß erregenden Erzählungskomplexes beseitigt zweifellos einen Teil des Ärgernisses.

Doch bleibt auch dann dessen Kern: daß solch ein Ethos und das zugehörige Gottesbild überhaupt Eingang in die Bibel fanden und auch darin geblieben sind.

Diesen Kern darf man nicht wegreden wollen. Er erklärt sich erst, wenn man alles als Zeugnis einer intermediären Phase in dem unglaublich langen und schwierigen Prozeß des allmählichen Auftauchens Israels aus einer gewaltbestimmten Welt und damit auch in dem erst allmählichen Offenbarwerden des wahren Antlitzes des wahren und einzigen Gottes zu sehen lernt.

Wie oben schon angeklungen ist, darf man diese im Gang der Offenbarungsgeschichte lange zurückliegenden Etappen auch nicht einfach als überholt beiseitetun. Innerhalb einer gesamtbiblischen Hermeneutik behalten sie einen Wahrheitskern, den wir nur zu schnell immer wieder abschieben möchten. In einem gewissen Sinne ist und bleibt Gott ein Gott der Gewalt und der Vernichtung alles Bösen. Er ist dies, obwohl er der Gott des Friedens ist und den Seinen Gewaltverzicht zumutet.

Er errichtet seine gewaltlose Herrschaft, indem er die gegen seine Weltpläne sich verschwörende Gewalt in der Welt sich ausrasen läßt. Sein eigener Sohn und alle, die sich ihm anschließen, sind ihre Opfer, und nur durch diese das eigene Leben preisgebende Gewaltlosigkeit setzt Gott seine Friedensherrschaft durch. Hätten wir nicht diese schrecklichen Erzählungen aus einer Zeit, in der Israel selbst noch zumindest in verbale Gewalttätigkeit zutiefst verstrickt war, dann bildeten wir uns vielleicht doch ein, die Welt des Friedens sei anders zu erreichen als durch Anschluß an den getöteten Messias: durch nette Reden, durch Sitzblockaden oder gar durch Vernunft.