

JAN ASSMANN

## Gotteszorn und Apokalypse

Über den Ernstfall totaler Religionen

- 1 Vgl. Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998; Die mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus, München 2003.
- 2 Vgl. Peter Schäfer: Geschichte und Gedächtnisgeschichte. Jan Assmanns ›Mosaische Unterscheidung‹, in: Memoria. Wege jüdischen Erinnerns. Festschrift für Michael Brocke zum 65. Geburtstag, Berlin 2005, S. 19–39.

Hier soll grundsätzlich über das Verhältnis von Religion und Gewalt nachgedacht werden, auch wenn ich meine Beispiele weitgehend aus dem Alten Testament – dem Deuteronomium und den ersten beiden Makkabäerbüchern – beziehe. Mein Interesse an diesen Texten ist in keiner Weise religionskritisch, sondern ideengeschichtlich. Das Alte Testament ist nun einmal die älteste Quelle, in der uns die Idee, um die es mir hier geht, greifbar wird. Ich muss das vorausschicken, weil meine bisherigen, ebenso ideengeschichtlich orientierten Beiträge zu diesem Thema<sup>1</sup> zu allermeist im religionskritischen (wenn nicht geradezu antisemitischen<sup>2</sup>) Sinne verstanden wurden. Diese Idee allerdings, nicht die Religionen, in denen sie eine Rolle spielt, werde ich in kritischer Absicht beleuchten. Was mich beschäftigt, ist die Frage, wo die Gewalt herkommt, die immer wieder und bis heute im Namen der Religion geübt wird. Meine Überzeugung ist, dass die Gewalt in der Religion nichts zu suchen hat, die in meinen Augen eine humanisierende Kraft darstellt. Daher liegt mir daran, ihre Quellen aufzuspüren und sie «dingfest» zu machen. Eine wichtige, vielleicht die entscheidende Quelle der Gewalt scheint mir in der polarisierenden Kraft der Religion zu stecken, das heißt, in ihrer Tendenz, die Menschheit in Christen und Heiden, Jews and Gentiles, Gläubige und Ungläubige, Hindus und Muslims, Katholiken und Protestanten, Sunniten und Schiiten, Rechtgläubige und Häretiker zu spalten, wobei gerade diese religionsinternen Differenzierungen und Polarisierungen oft mit besonderen Gewaltausbrüchen verbunden sind. Wo aber kommt diese polarisierende Kraft her?

Carl Schmitt definiert das Politische anhand der Unterscheidung zwischen Freund und Feind: «Die eigentlich politische Unterscheidung ist die Unterscheidung von Freund und Feind.»<sup>3</sup> Hier geht es nicht um eine Theorie des Politischen, für die ich diese Bestimmung unzureichend finde, sondern um die Dynamik der Polarisierung, für die die Unterscheidung von Freund und Feind auf der Hand liegt. Genau das heißt Polarisieren.

Schmitt definiert das Politische als das Polarisierende, nämlich als jenes Prinzip oder Kriterium, das die Menschen in Freund und Feind unterscheidet. Die Menschen gruppieren sich nach Freund und Feind. Das bleibt aber im normalen Leben verborgen. Da werden mit den anderen Verhandlungen geführt, Verträge geschlossen und es wird in verschiedensten Formen kommuniziert und kooperiert. Erst im Ernstfall des Krieges enthüllt sich der wahre Charakter des Prinzips, nach dem sich die Menschen assoziieren und dissoziieren. Der Begriff des «Ernstfalls» ist hier entscheidend. So wie Heidegger das Leben vom Ernstfall des Todes her als ein «Sein zum Tode», so bestimmt Schmitt vom Ernstfall des Krieges den Staat als Dasein zum Krieg. Die Wahrheit der Existenz enthüllt sich nicht im Alltag, im Normalen, sondern im Ausnahmezustand, wie Schmitt, oder in der Grenzsituation, wie Jaspers sagt. Der Begriff des Ernstfalls gehört zu einer Logik der Eskalation, die das «Wesen» einer Sache von deren äußerster Steigerungsform oder Grenze her bestimmt. Dieser Denkstil ist uns heute fremd geworden, aber in Bezug auf Gewalt scheint diese Logik plausibel. Dem Ausbruch von physischer Gewalt geht ja normalerweise ein Prozess der Eskalation voraus, in dem eine vorhandene Unterscheidung in Polarisierung und diese in offene Feindschaft übergeht. Rede den Menschen ein, so könnte man diese Logik umschreiben, dass der Ernstfall unmittelbar bevorsteht oder bereits eingetreten ist, und sie sind zu allen Opfern bereit, vergessen alle sonst relevanten Bindungen und Differenzen und kennen nur noch Freund und Feind, gegen den mit allen Mitteln vorzugehen sie fest entschlossen sind.

Carl Schmitt geht in zwei Schritten vor. In einem ersten Schritt geht es ihm darum, die *Autonomie* des Politischen als eines eigenständigen kulturellen Sachgebiets herauszuarbeiten. Solche Gebiete oder «Wertsphären», wie Max Weber sagen würde, konstitu-

3 Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1979 (im Folgenden: BP), S. 7.

- 4 Es wäre sicher reizvoll, Schmitts Methode der Begriffsbestimmung über «Letztunterscheidungen» in Luhmanns differenztheoretische Sprache zu übersetzen, was hier aber nicht geschehen kann. Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: Das Politische im Zeitalter der Systemtheorie. Eine neue Generation übernimmt die Carl-Schmitt Debatte, in: FAZ vom 5. März 1996, S. 39.
- 5 BP, S. 79-95.

ieren sich über Unterscheidungen: die Moral über gut und böse, das Recht über recht und unrecht, die Wirtschaft über Kosten und Nutzen, die Wissenschaft über Wahrheit und Irrtum, die Kunst über Kunst und Nicht-Kunst, die Religion über Glauben und Unglauben und die Politik eben über Freund und Feind. Max Weber, Niklas Luhmann und andere Modernisierungstheoretiker haben in diesen Ausdifferenzierungsprozessen die Signatur der Moderne gesehen.<sup>4</sup> Die Systeme relativieren sich gegenseitig; das ist der neue Polytheismus, den Max Weber heraufkommen sah. Kunst, Religion, Wissenschaft, Recht und Wirtschaft stellen daher auch ebenso viele Orte des Unpolitischen dar, die Politik darf ihnen nicht hineinreden, ebenso wenig wie sich die Politik ihre Entscheidungen von künstlerischen, religiösen, wissenschaftlichen, rechtlichen oder wirtschaftlichen Gesichtspunkten abhängig machen lassen soll. Daher ist die Moderne für Schmitt «das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen».<sup>5</sup>

Carl Schmitt will die Moderne aber nicht nur beschreiben, sondern überwinden, und daher genügt es ihm nicht, das Politische als ein autonomes «geistiges Gebiet» zu identifizieren. Das Politische soll gerade kein eigenes neues Sachgebiet, sondern nur von solchen Sachgebieten unabhängig sein. Er will das Politische gerade nicht gleichberechtigt neben die anderen stellen, sondern ihnen überordnen. Mit seiner Unterscheidung von Freund und Feind plädiert Schmitt nicht für die Autonomie, sondern für die Hegemonie des Politischen. «Das Politische», schreibt er,

kann seine Kraft aus den verschiedensten Bereichen menschlichen Lebens ziehen, aus religiösen, ökonomischen, moralischen und anderen Gegensätzen; es bezeichnet kein eigenes Sachgebiet, sondern nur den Intensitätsgrad einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen, deren Motive religiöser, nationaler, wirtschaftlicher oder anderer Art sein können [...] Die reale Freund-Feind-Gruppierung ist seinsmäßig so stark und ausschlaggebend, dass der nichtpolitische Gegensatz [...] seine bisherigen «rein» religiösen, «rein» kulturellen Kriterien und Motive zurückstellt. Politisch ist jedenfalls immer die Gruppierung, die sich an dem Ernstfall orientiert. Sie ist deshalb immer die maßgebende menschliche Gruppierung. (BP 38f.)

Die «reale Möglichkeit der Gruppierung von Freund und Feind», schreibt Schmitt, «genügt, um über das bloß Gesellschaftlich-Assoziative hinaus eine maßgebende Einheit zu schaffen, die etwas spezifisch anderes und gegenüber den übrigen Assoziationen etwas Entscheidendes ist. [...] In Wahrheit gibt es keine politische ‹Gesellschaft› oder ‹Assoziation›, es gibt nur eine politische Einheit, eine politische ‹Gemeinschaft›». (BP, 45) Daher ist das Politische das Totale, demgegenüber alle anderen Gruppierungen und Wertsphären, auf welchen Unterscheidungen sie auch immer basieren, verblasen. In seiner Schrift von 1932 plädiert Carl Schmitt für den «totalen Staat», der dieser Hegemonie des Politischen Rechnung trägt.

Diesen totalisierenden Anspruch gewinnt das Politische aus dem Ernstfall. Unter den Bedingungen des Ernstfalls steigert sich die Gesellschaft zur Gemeinschaft. Der Ernstfall ist, wie Schmitt immer wieder klarstellt, der Krieg. Für Schmitt ist der Krieg die Stunde der Wahrheit. Der Krieg offenbart die wahre Natur der politischen Gemeinschaft, die daher vom Ernstfall des Krieges her bestimmt werden muss. Mit diesem Argument kämpft Schmitt gegen die liberalistische Moderne mit ihrer funktionalen Ausdifferenzierung in autonome Gebiete wie Kunst, Wissenschaft, Recht und Wirtschaft, Politik und Religion. Er will den *ganzen* Menschen, das *einige* Volk, den *totalen* Staat. Daher bestimmt er das Politische als das Polarisierende und das Polarisierende als das Totalisierende, das alle anderen Differenzierungen aufhebt. Wir wissen, welche entsetzlichen Gewaltausbrüche sich mit dieser Engführung von Gewalt und Politik im Ideal des Totalen verbunden haben. Was können wir daraus für unsere Frage nach der Religion und der Gewalt lernen, die aus der *ihr* eigenen polarisierenden Kraft erwächst? Klar ist, dass auch die Religionen die Menschen verbinden und trennen. Klar ist auch, dass diese Verbindung und Trennung steigerbar sind und verschiedene Grade der Intensität annehmen können. Also müsste es auch hier so etwas wie einen Ernstfall geben, in dessen Licht sich das Kriterium der Assoziation und Dissoziation bis zu Freundschaft und Feindschaft steigern und zum Ausbruch von Gewalt führen kann.

Hier denkt man zunächst an den Gotteszorn.<sup>6</sup> Der Gotteszorn, der sich entweder bereits in einer furchtbaren Katastrophe manifes-

6 Ralf Miggelbrink: Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002; F. Fichtner: Der Zorn Gottes im Alten Testament, in: ThWNT 5, 1954, S.395-410.

tiert hat oder nach vorgefallenem Gottesfrevl als unmittelbar bevorstehend zu befürchten ist, lässt sich ähnlich wie der Krieg in Carl Schmitts politischer Theorie als ein Ernstfall verstehen, der etwas im Alltag Vergessenes und Verborgenes offenbart. Hierfür gibt es in der Religionsgeschichte viele Beispiele; ganz besonders prägnante Beispiele aber finden sich in der Hebräischen Bibel, angefangen von der Geschichte vom Goldenen Kalb über zahlreiche Massaker und Strafaktionen bis hin zur Geschichte von der Auffindung des vergessenen Buchs und der Josianischen Kultreform. Für alle diese Beispiele gelten zwei Eigentümlichkeiten, die sie ganz eindeutig in den Rahmen des Politischen stellen: Erstens stehen sie alle im Zusammenhang der Bundesidee, des Bündnisses, das Gott und Volk eingegangen sind, in dessen Rahmen der Gottesfrevl den politischen Charakter eines Vertragsbruchs annimmt, und zweitens implizieren sie alle den Einsatz menschlicher Gewalt, die sich für Gott einsetzt, indem sie die Bündnisbrecher als Gottesfeinde identifiziert und eliminiert. Das unterscheidet diese Gewalt z. B. von den ägyptischen Plagen, mit denen Gott die Freilassung der Kinder Israels aus ägyptischer Knechtschaft erzwingt: Das ist rein göttliche Gewalt, die Menschen greifen hier nicht ein, und vom *Zorn* Gottes ist hier auch nicht die Rede, ebenso wenig wie bei den anderen Strafaktionen Gottes vor Eintritt in das politische Bündnis mit Israel: bei der Vertreibung aus dem Paradies, der Verbannung Kains, der Sintflut, der Verwirrung der Sprachen – nie ist *Zorn* im Spiel und nie werden hier die Menschen selbst tätig, indem sie mit Gewalt gegen Gottesfeinde vorgehen. Das ist aber genau die Gewalt, die uns hier interessiert und nach deren Quelle wir fragen. Sie tritt erst nach dem Bundesschluss am Sinai auf.

Der absolute Zentraltext der JHWH-Religion ist der Dekalog. Hier stoßen wir auf die explizite Unterscheidung zwischen Freund und Feind:

Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.

Du sollst neben mir keine anderen Götter haben.

Du sollst dir kein Gottesbildnis machen, das irgend etwas darstellt am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde. Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen.

Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen und an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld. (Dtn 5.6-10)

Der Zorn Gottes entspringt seiner «Eifersucht», die wiederum mit der Bundesidee und der Treue zusammenhängt, die beide Bündnispartner einander zugeschworen haben. Diese Eifersucht, hebräisch *qin'ah*, ist ein politischer Affekt und motiviert auch menschliches Handeln. Sowohl Gottes Eifersucht als auch menschlicher Gotteseifer werden hebräisch als *qin'ah*, griechisch *zélōs* bezeichnet. Von *qin'ah* sind sowohl der *El-Qanna'*, der eifersüchtige Gott, als auch die *qana'im*, die Zeloten, getrieben, die sich Gottes Eifersucht zu eigen machen. Diese Spiegelbeziehung zwischen göttlicher Eifersucht und menschlichem Eifer kommt besonders deutlich in der Erzählung von Pinhas, dem Vorbild aller Eiferer, zum Ausdruck. Am Ende ihrer 40-jährigen Wüstenwanderung hatten die Israeliten ihr Lager aufgeschlagen und an einem Fest des Ba'al Pe'or teilgenommen. In rasendem Zorn über diesen Treuebruch schickt Jahweh eine Pest, der 24 000 Menschen zum Opfer fallen, und lässt sich erst von Pinhas versöhnen, der seinen Landsmann Zimri beim Liebesakt mit einer Midianiterin ermordet. Da sprach der Herr zu Mose:

Der Priester Pinhas, der Sohn Eleasars, des Sohnes Aarons, hat meinen Zorn von den Israeliten abgewendet dadurch, daß er sich bei ihnen für mich ereiferte. So mußte ich die Israeliten nicht in meinem leidenschaftlichen Eifer umbringen. (Num 25.11)

Die Ideen von Gottesbündnis und Treue, in denen die Vorstellungen von göttlicher Eifersucht und menschlichem Gotteseifer verwurzelt sind, entstammen der politischen Sphäre. Aus dieser Quelle entspringt daher auch die damit verbundene Form religiöser Gewalt – der Zelotismus. Das haben neuere Forschungen bestätigt. Sie haben gezeigt, dass die Konzepte von Bund und Treue aus der neo-assyrischen Herrschaftsideologie übernommen sind. Immer wieder ist darauf hingewiesen worden, in welchem Umfang hethitische und assyrische Staats- und Vasallenverträge das Modell ab-

- 7 Vgl. Eckart Otto: Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien, Berlin 1999; Hans Ulrich Steyrmann: Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel, Fribourg (CH) - Göttingen 1995.
- 8 Die Abfassungszeit des Deuteronomiums lässt sich noch genauer eingrenzen auf die Zeit zwischen 672, der Abfassungszeit der Loyalitätseide Asarhaddons, und 612, dem Ende des neuassyrischen Reiches, s. E. Otto: Das Gesetz des Mose, Darmstadt 2007, S. 119.

gegeben haben für Aufbau und Inhalt des Deuteronomiums und anderer deuteronomistisch inspirierter Texte, in denen Bund und Bundestheologie formuliert werden.<sup>7</sup> Die exklusive, unter den Bedingungen des Ernstfalls zum Töten und Sterben bereite Treue zu Gott hat ihren Ursprung im assyrischen Loyalismus, der absolute Treue zum assyrischen Großkönig fordert, von ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzem Vermögen, und Apostasie unter schwerste Strafen stellt. Aus dieser Quelle stammt also die Bundesidee, die aus der politischen auf die religiöse Ebene, das heißt von der Gott-Herrscher, Herrscher-Untertan- und Herrscher-Vasall-Beziehung auf die Gott-Mensch- bzw. die Gott-Volk-Beziehung übertragen wurde. Natürlich ist dieses Modell nicht einfach übernommen, sondern ganz entscheidend verändert, ja geradezu auf den Kopf gestellt worden. Aus dem Eroberer, der das eroberte Volk in die Vasallität zwingt und ihm einen Vertrag oktroyiert, ist ein Befreier geworden, der dem befreiten Volk einen Vertrag anbietet und ihm Annahme oder Ablehnung freistellt; die Freiwilligkeit des Bundes wird deutlich betont. So ist aus Loyalität Treue und aus Politik Religion geworden, indem aus dem Vasallenbündnis mit Assyrien der in Freiheit geschlossene Bund mit JHWH gemacht wurde.

Damit ist der zeitliche, politische, ideengeschichtliche und soziale Kontext recht genau umrissen, in dem die Idee des Gottesbundes mit ihrer Semantik der unbedingten, kompromisslosen Treue aufkam. Der zeitliche Kontext lässt sich auf die Epoche festlegen, in der Israel in assyrische Abhängigkeit geriet, das Nordreich im 8. Jh. bis zu seinem Untergang 722, das Südreich im 7. Jh. bis zu seinem Untergang 587 durch die neubabylonischen Nachfolger der Assyrer.<sup>8</sup> Damit werden wir auf eine ausgeprägte Leidenszeit verwiesen voller Not und Gewalt, vor allem aber voller politischer Spannung. Im Deuteronomium und dem ganzen darauf aufbauenden deuteronomistischen Geschichtswerk mit seiner scharfen Kritik am Königtum und seinem Hang zu fremden Göttern und religiösem Synkretismus meldet sich die Stimme einer Opposition zu Wort.

Bisher bewegen wir uns aber im Reich der Ideen und der Literatur. Nichts spricht dafür, dass diesen Szenen einer im Namen Gottes ausgeübten Gewalt irgendwelche historischen Tatsachen entsprechen. Die ersten Berichte, die man nicht mehr als rein lite-

rarisch verstehen kann, sondern auf reale Vorgänge beziehen muss, finden sich nicht mehr in der hebräischen Bibel, sondern in den Makkabäerbüchern und im Geschichtswerk des jüdischen Historikers Josephus Flavius.<sup>9</sup> Diesen Quellen zufolge gab es im Jerusalem des ersten Drittels des 2. Jhs. v. Chr. eine reformwillige Oberschicht, die die jüdische Religion gegenüber der internationalen, hellenistisch geprägten Kultur öffnen wollte und sich mit der seleukidischen Regierung gegen die konservative Partei verbündete.<sup>10</sup> Unter Antiochus IV. kommt es zu Gewaltmaßnahmen. In der Davidsstadt wird die «Akra», eine Zwingburg, errichtet mit nichtjüdischer Garnison und Jerusalem in eine Militärkolonie mit gemischter Bevölkerung verwandelt. Wenig später ergeht dann das in seiner Authentizität bis heute umstrittene «Religionsedikt» des Antiochus, das den Konflikt auf die Spitze treibt, indem es die Ausübung der jüdischen Religion bei Strafe des Todes verbietet.<sup>11</sup>

Der offene Konflikt bricht aus, als der Hohepriester Mattathias sich standhaft weigert, das geforderte heidnische Opfer darzubringen, dann aber sehen muss, wie ein Jude vorspringt, um es zu vollziehen.

Als Mattathias das sah, packte ihn leidenschaftlicher Eifer; er bebte vor Erregung und ließ seinem gerechten Zorn freien Lauf: Er sprang vor und erstach den Abtrünnigen über dem Altar. Zusammen mit ihm erschlug er auch den königlichen Beamten, der sie zum Opfer zwingen wollte, und riß den Altar nieder; der leidenschaftliche Eifer für das Gesetz hatte ihn gepackt, und er tat, was einst Pinhas mit Simri, dem Sohn des Salu, gemacht hatte.

Dann ging Mattathias durch die Stadt und rief laut: Wer sich für das Gesetz ereifert und zum Bund steht, der soll mir folgen. Und er floh mit seinen Söhnen in die Berge; ihren ganzen Besitz ließen sie in der Stadt zurück. (1 Makk 2, 24–28)

Mattathias nimmt sich also die schon erwähnte *literarische* Gewaltszene (Num 25) zum Vorbild einer *faktischen* Mordtat. Sein Sohn Jehuda Makkabi, der nach dem Tod des Mattathias die Führung des Aufstands übernimmt, geht noch weiter. Dazu muss man berücksichtigen, dass es sich bei dem Makkabäeraufstand

9 S. Gabriela Signori (Hg.): Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old Testament Faith Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective, Leiden-Boston 2012.

10 Martin Hengel: Judentum und Hellenismus. Studien ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung der Situation Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr., 3. Auflage, Tübingen 1988, S. 464–564.

11 Steven Weitzman: Plotting Antiochus's Persecution, in: Journal of Biblical Literature 123, 2 (2004), S. 219–234.



um einen Zweifrontenkrieg handelte, der sich als *Widerstand* gegen die seleukidische Besatzungsmacht und als *Religionskrieg* gegen die eigenen Landsleute richtete. Judas Makkabäus hat nämlich, wenn man dem 1. Makkabäerbuch glauben will, das Leben ganzer jüdischer Städte ausgelöscht, die sich dem Hellenismus assimiliert hatten. Diesem Krieg hat er die Kapitel 13 und 20 des Deuteronomiums zugrunde gelegt. Dort wird zwischen einem normalen und einem Vernichtungskrieg unterschieden. Normale Kriegsregeln gelten für weit entfernte Städte. Sie besagen, dass man der belagerten Stadt zunächst Frieden und Tributpflichtigkeit anbieten muss; wenn sie das zurückgewiesen hat, darf man sie belagern und Beute nehmen.

Wenn du vor eine Stadt ziehst, um sie anzugreifen, dann sollst du ihr zunächst eine friedliche Einigung vorschlagen. Nimmt sie die friedliche Einigung an und öffnet dir die Tore, dann soll die gesamte Bevölkerung, die du dort vorfindest, zum Frondienst verpflichtet und dir untertan sein. Lehnt sie eine friedliche Einigung mit dir ab und will sich mit dir im Kampf messen, dann darfst du sie belagern. Wenn der Herr, dein Gott, sie in deine Gewalt gibt, sollst du alle männlichen Personen mit scharfem Schwert erschlagen. Die Frauen aber, die Kinder und Greise, das Vieh und alles, was sich sonst in der Stadt befindet, alles, was sich darin plündern läßt, darfst du dir als Beute nehmen. Was du bei deinen Feinden geplündert hast, darfst du verzehren; denn der Herr, dein Gott, hat es dir geschenkt. So sollst du mit allen Städten verfahren, die sehr weit von dir entfernt liegen und nicht zu den Städten dieser Völker hier gehören. (Dt 20, 10–15)

An den kanaanäischen, d.h. heidnischen Städten im Gelobten Land jedoch muss der Bann vollstreckt werden:

Aus den Städten dieser Völker jedoch, die der Herr, dein Gott, dir als Erbesitz gibt, darfst du nichts, was Atem hat, am Leben lassen. Vielmehr sollst du die Hetiter und Amoriter, Kanaaniter und Perisiter, Hiwiter und Jebusiter der Vernichtung weihen, so wie es der Herr, dein Gott, dir zur Pflicht gemacht hat, damit sie euch nicht lehren, alle Greuel nachzuahmen, die sie beginnen, wenn sie ihren Göttern dienen, und ihr nicht gegen den Herrn, euren Gott, sündigt. (Dt 20, 16–19)

Das heißt, es darf nichts Lebendiges am Leben gelassen und es darf keine Beute gemacht werden, um sich nicht mit dem Heidentum, das heißt den Gottesfeinden zu kontaminieren. Das Gleiche gilt für die Städte, die vom Gesetz abgefallen sind und sich wieder der kanaanäischen Lebensweise angeschlossen haben. Wenn sich nach einer Denunziation der Tatbestand des Abfalls bestätigt,

...dann sollst du die Bürger dieser Stadt mit scharfem Schwert erschlagen, du sollst an der Stadt und an allem, was darin lebt, auch am Vieh, mit scharfem Schwert den Bann vollstrecken.

Alles, was du in der Stadt erbeutet hast, sollst du auf dem Marktplatz aufhäufen, dann sollst du die Stadt und die gesamte Beute als Ganzopfer für den Herrn, deinen Gott, im Feuer verbrennen. Für immer soll sie ein Schutthügel bleiben und nie wieder aufgebaut werden. Von dem, was dem Bann verfallen ist, soll nichts in deiner Hand zurückbleiben, damit der Herr von seinem glühenden Zorn abläßt und dir wieder sein Erbarmen schenkt. (Dt 13, 13-18)

Judas und seine Anhänger sehen in der entstehenden hebräischen Bibel, der «Schrift», bereits die hochverbindliche Kodifizierung des Willens Gottes, den es mit allen Kräften und glühendem Eifer zu vollstrecken gilt.

Dieser Eifer motiviert jedoch nicht nur zum Morden, sondern auch zum Sterben für Gott. Mord und Martyrium gehören zusammen wie zwei Seiten einer Medaille. Das scheint nun aber etwas völlig Neues zu sein. Der Makkabäeraufstand bedeutet den Ursprung nicht nur des religiös motivierten Mords, sondern auch des Martyriums.

Das Martyrium ist etwas Neues in der Religionsgeschichte, vielleicht nicht auf der literarischen Ebene, wo man auf die Gottesknechtlieder von Jesaja 53 verweisen könnte, aber jedenfalls auf der Ebene der Geschichte.<sup>12</sup> Dem scheint mir nun auch eine ganz neue Vorstellung von Ernstfall und Enthüllung zu entsprechen, deren Aufkommen mit der Makkabäerbewegung genau zusammenfällt. Das ist die Idee des Paradieses und die damit unlösbar verbundene Unterscheidung von Heil und Verdammnis. Diese Unterscheidung gehört in den Rahmen einer ganz anderen Semantik als die Bundestheologie, und die hierhin gehörende Vorstellung des

12 Zum jüdischen Begriff des Martyriums (kiddush ha-shem, «die Heiligung des Namens»), Verena Lenzen: Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes, München 1995.

13 Aharon Agus: *The Binding of Isaac and Messiah*, New York 1988.

Ernstfalls ist die Idee des Weltgerichts, wo Gott selbst die letzte Unterscheidung zwischen Freund und Feind trifft und die Freunde ins Paradies eingehen lässt, die Feinde aber in die Hölle wirft.

Es scheint mir nun alles andere als ein Zufall, dass das Schicksalsjahr des Ausbruchs der Makkabäerkriege auch den Ursprung der biblischen Apokalyptik bezeichnet. In diesem Jahr 165 v. Chr. entstand das Buch Daniel. Die für die apokalyptische Semantik entscheidende Szene ist neben den beiden Träumen, in denen der geschichtliche Weltlauf enthüllt wird, vor allem die Menetekel-Szene mit dem Bild der Waage: das ist die Waage des Weltgerichts, auf der Nebukadnezar als zu leicht befunden und verworfen wird. Offenbarung bedeutet die Enthüllung des Ernstfalls, und dieser besteht in Weltende und Weltgericht wie in Matthäus 25 und in der Johannes-Offenbarung. Entscheidend bei dieser Enthüllung ist, dass der Ernstfall als etwas unmittelbar Bevorstehendes erscheint.

Wer weiß, was die Stunde geschlagen hat, sieht sich vor die Entscheidung gestellt, sich auf die Seite der Seligen oder der Verdammten zu schlagen. Jetzt, in diesem Licht, erreicht das Prinzip der religiösen Assoziation und Dissoziation, mit Carl Schmitt zu reden, seinen höchsten Intensitätsgrad. Im Licht der apokalyptischen Semantik mit ihrer Idee eines Weltgerichts und der Unterscheidung zwischen Heil und Verdammnis eröffnet sich dem Menschen im Martyrium die Chance, mit einem einzigen Schritt sich definitiv auf die Seite des Heils zu stellen und ins Paradies einzugehen.<sup>13</sup> Versteht man Offenbarung in diesem prägnanten Sinne, dann lassen sich Offenbarungsreligionen als «totale Religionen» charakterisieren, die ihre totalisierende Kraft von der stets gegebenen, jederzeit unmittelbar bevorstehenden «realen Möglichkeit» des Weltgerichts beziehen. Eine totale Religion ist eine Religion, die einen hegemonialen Anspruch auf die Kultur und den Menschen erhebt, wie Carl Schmitt das für den totalen Staat definiert und gefordert hat, und die diesen Anspruch mit dem Verweis auf den Ernstfall, d.h. mit dem Prinzip Offenbarung begründet. Durch das Konzept des Ernstfalls etabliert sich die totale Religion als ein zugleich aus dem Ganzen der Kultur ausdifferenziertes und die Kultur in allen ihren sonstigen Gebieten dominierendes Prinzip.

Damit scheint mir das, was im Bereich des Religiösen als der Ernstfall zu gelten hat, ziemlich eindeutig bestimmt. Es geht auch hier, genau wie in Carl Schmitts Konstruktion des Politischen, um Identität und Zugehörigkeit, um Assoziation und Dissoziation, nur dass hier Gott als Partner einbezogen ist, und zwar in der neuartigen Konstruktion des Gottesvolks. Das Kriterium der Zugehörigkeit bestimmt sich für die Juden durch das Gesetz und für die Christen durch den Glauben. Jude ist, wer das Gesetz hält, Christ ist, wer an Jesus Christus glaubt. Beides hängt eng zusammen, denn der Glaube an Jesus Christus ist in den Augen der Christen die Überbietung und Nachfolgeinstitution des jüdischen Gesetzes. Es geht um die Assoziation mit oder die Dissoziation von Gott, wofür die theologischen Begriffe der Treue (hebräisch/jüdisch *emuna*) und des Glaubens (griechisch/christlich *pistis*) stehen. Das ist als die allgemeine oder normale Struktur der Religion dieses Typs zu beschreiben, die dann unter den Bedingungen des Ernstfalls, d.h. im Rahmen einer apokalyptischen Semantik, den höchsten Intensitätsgrad der totalen Religion annimmt. Diese Semantik kündigt sich im Alten Testament erst andeutungsweise an, sie gewinnt stärkere Konturen im Neuen Testament und ist allgegenwärtig im Koran, wo ständig von Gericht, Heil und Verdammnis sowie Freunden und Feinden Gottes die Rede ist. Diese Semantik gilt es auf ihre Ursprünge hin zu durchleuchten und zu überwinden.

Auch die deuteronomistische Konzeption des Gottesbunds lässt sich als Entwurf einer totalen Religion verstehen, die alle sonstigen Differenzierungen und Bindungen relativiert. Man kann hier durchaus von einer «totalen» Religion sprechen, denn alle anderen Gebiete der Kultur werden ihr untergeordnet. Sie alle werden vom Gesetz, das die Grundlage des Bündnisvertrages mit Gott bildet, reguliert, die Kunst durch das Bilderverbot, Recht und Wirtschaft durch entsprechende Gesetze, der Kult durch die Ritualgesetze und vor allem das Politische, das Königtum, das nun völlig eindeutig und klar dem Gesetz untergeordnet wird: Wenn der König seinen Thron bestiegen hat, so heißt es im 17. Kapitel des Deuteronomiums,

soll er sich von dieser Torah, die die levitischen Priester aufbewahren, auf einer Schriftrolle eine Zweitschrift anfertigen lassen. Sein Leben lang soll er die Torah mit sich führen und in der

Rolle lesen, damit er lernt, den Herrn, seinen Gott, zu fürchten, auf alle Worte dieser Torah und dieser Gesetze zu achten, sie zu halten, sein Herz nicht über seine Brüder zu erheben und von dem Gebot weder rechts noch links abzuweichen, damit er lange als König in Israels Mitte lebt, er und seine Nachkommen.  
(Dt 17, 14-20)

Das Königtum erscheint hier als ein mehr oder weniger notwendiges Übel, dessen Gefahren durch die Schrift möglichst wirkungsvoll eingeschränkt werden müssen.

Die totale Religion – um diesen Punkt noch einmal zu betonen – bezeichnet nicht eine bestimmte Religion, sondern einen Aggregatzustand oder Intensitätsgrad von Religion, den verschiedene Religionen annehmen können. Im Judentum haben ihn in den Jahrhunderten von Jehuda Makkabi bis Bar Kokhba immer wieder einzelne zelotische Gruppen und Bewegungen proklamiert, das Christentum hat vor allem im Mittelalter verschiedene Phasen kirchlicher, d.h. päpstlicher Dominanz, aber dann unter Calvin und Oliver Cromwell auch protestantische Phasen religiöser Gleichschaltung durchgemacht und der Islamismus konfrontiert uns heute mit Erscheinungsformen der totalen Religion.

Darin liegt in meinen Augen das Problem des Monotheismus. So etwas wie eine totale Religion hat es vorher nicht gegeben. Die «heidnischen» Religionen hatten ihr Zentrum im Kult, und dieser Kult war oft blutig und gewalttätig genug. Aber sie polarisierten die Menschen nicht in Freund und Feind anhand von Kriterien einer Orthodoxie, sei es des Gesetzes oder des Glaubens. Kriege wurden aus Habgier, Rache oder Angst geführt, aber nicht aus religiösen Gründen. Die Idee eines Ernstfalls wie des jüngsten Gerichts, der Apokalypse und des Martyriums war diesen Religionen fremd, und nur von der Idee eines Ernstfalls her (in diesem Punkt möchte ich Carl Schmitt durchaus Recht geben) ist das Totale im Religiösen wie im Politischen denkbar.

Zwei Ergebnisse dieser Rückbesinnung auf die Ursprünge der religiösen Gewalt möchte ich festhalten. Das eine ist der von Carl Schmitt aufgezeigte Zusammenhang zwischen Gewalt und Ernstfall als der Bedingung, unter der die immer gegebene Dialektik von Assoziation und Dissoziation in die Unterscheidung von

Freund und Feind und damit in ein totalisierendes Prinzip umschlägt. Diese Dynamik gehört in den Bereich der Politik, sie ist über die als Modell der kollektiven Gottesbindung aus der Politik übernommene Bundesidee in die Religion eingedrungen, die es zu ent-politisieren und zu ent-totalisieren gilt. An derartigen Ansätzen hat es nicht gefehlt. Schon der jüdische Messianismus bedeutet mit seinem Aufschub der politischen Verwirklichung bis ans Ende der Tage eine Entpolitisierung der Bundesidee. Auch die Jesus-Worte «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist» (Mt 22,21, Mk 12,17, Lk 20,25) und «mein Reich ist nicht von dieser Welt» (Joh 18,36) plädieren für eine Entpolitisierung der Religion. Die hebräische Bibel ist auf Grund ihrer Vieltimmigkeit ohnehin gegen allzu monolithische, totalisierende Lesarten gefeit.

Das andere ist der Zusammenhang zwischen Offenbarung und Schrift. In dieser Allianz hat die Aufklärung das Problem von Intoleranz und Gewalt ausgemacht. Dafür möchte ich noch einen kurzen Blick auf Mendelssohn und Lessing werfen.<sup>14</sup> Beide verstehen unter Offenbarung nicht die Apokalypse, sondern die hebräische bzw. christliche Bibel als eine in Wort und Schrift kodifizierte Darstellung des göttlichen Willens und sehen das Problem in dem Widerspruch, dass sie zugleich exklusiv, *einer* Religion gegeben, und universal, für alle Menschen gültig ist. In diesem Widerspruch sehen sie die Wurzel von Intoleranz und Gewalt. Es kommt ihnen darauf an, den Offenbarungsbegriff zu relativieren.

In der endlosen Polemik zwischen Lessing und dem Hauptpastor Goeze, auf die ich hier nicht näher eingehen möchte<sup>15</sup>, geht es um das Problem der Schrift, an die sich Goeze mit dem starren *sola scriptura* Prinzip der lutherischen Orthodoxie klammert und die Lessing im Hinblick auf eine Religion der Vernunft relativieren will. In dieselbe Richtung einer Relativierung der Offenbarung weist auch die Ringparabel, die er seinen Juden Nathan den Weisen vor dem Sultan Saladin vortragen lässt. Ein Vater, drei Söhne, drei Ringe – welcher der echte ist, lässt sich nicht entscheiden und jeder Sohn muss wetteifern, durch sein Gott und Menschen wohlgefälliges Handeln seinen Ring als den echten zu erweisen, in voller Anerkennung der Tatsache, dass auch der Ring des anderen der echte sein könnte.<sup>16</sup> Noch radikaler äußert sich Lessings Freund

- 14 Jan Assmann: *Religio Duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Berlin 2010, S. 165–196.
- 15 Ernst-Peter Wieckenberg: *Johan Melchior Goeze*, Hamburg 2007, sowie *Religio Duplex*, S. 169–172.
- 16 *Religio Duplex*, S. 165–172. Guy Stroumsa: *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge, Mass. 2010, S. 143, weist die bisher älteste Variante der Erzählung in einer ostchristlichen Quelle aus dem 8. Jh. nach. Lessing übernahm sie von G. Boccaccio. Siehe hierzu umfassend Friedrich Niewöhner: *Veritas sive Varietas*, Heidelberg 1988, S. 30–34 und passim, sowie weiterführend K.-J. Kuschel: *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen*, Düsseldorf 1998; Martin Mulrow: *Die drei Ringe*, Tübingen 2001.

- 17 Moses Mendelssohn:  
Schriften über Religion und  
Aufklärung, hg. v. Martina  
Thom, Berlin 1989, S. 407f.
- 18 Ebd., S. 420.
- 19 Ebd., S. 411.
- 20 Ebd., S. 415.
- 21 Ebd., S. 415.

Moses Mendelssohn in seiner Schrift *Jerusalem oder Über religiöse Macht im Judentum* zum Problem der Offenbarung und der Existenz heiliger Offenbarungsschriften, durch die sich die konkurrierenden Weltreligionen (und nur diese) im Besitz ausschließender Heilswahrheiten wähnten. In Mendelssohns Augen ist das Judentum gar keine Offenbarungsreligion. «Ich glaube», schreibt er, «das Judentum wisse von keiner geoffenbarten Religion. Die Israeliten haben [...] Gesetze, Gebote, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes [...], aber keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeinen Vernunftsätze. Diese offenbart der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch Natur und Sache, nie durch Wort und Schriftzeichen.»<sup>17</sup> Mendelssohn unterscheidet also zum einen zwischen Dogmen und Lebensregeln und zum anderen zwischen natürlicher und schriftlicher Offenbarung. Dogmen beziehen sich auf «ewige Wahrheiten»; sie werden nach jüdischer Auffassung allen Menschen in der Schöpfung offenbart und kraft der ihnen vom Schöpfer mitgegebenen Vernunft zumindest andeutungsweise lesbar. Sie sind daher Sache der Vernunft, nicht des Glaubens; nach jüdischer Auffassung können und dürfen sie nie schriftlich kodifiziert werden. «Sie wurden dem lebendigen, geistigen Unterrichte anvertrauet, der mit allen Veränderungen der Zeiten und Umstände gleichen Schritt hält.»<sup>18</sup> Niederschreiben kann und darf man nur «historische», keine «ewigen» Wahrheiten, und eine solche historische Wahrheit ist das Gesetz, das dem Mose geoffenbart wurde. «Bloß in Absicht auf Geschichtswahrheiten», schreibt Mendelssohn, «sei es der allerhöchsten Weisheit anständig, die Menschen auf menschliche Weise, d.h. durch Wort und Schrift, zu unterrichten.»<sup>19</sup> Die historische Wahrheit des Gesetzes gilt nur für die Juden, die ewige Wahrheit für die gesamte Menschheit. Vernunftwahrheiten sind «allgemeine Menschenreligion, nicht Judentum; und allgemeine Menschenreligion, ohne welche die Menschen weder tugendhaft noch glücklich werden können, sollte hier nicht geoffenbart werden.»<sup>20</sup> «Das Judentum rühmet sich keiner ausschließenden Offenbarung ewiger Wahrheiten, die zur Seligkeit unentbehrlich sind; keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem man dieses Wort zu nehmen gewohnt ist. Eines ist geoffenbarte Religion, ein anderes geoffenbarte Gesetzgebung.»<sup>21</sup>

Mit der Idee einer Menschheitsreligion, die sich nicht an die Stelle der einzelnen Religionen setzt, sondern neben oder über ihnen zu denken ist, sind wir in der Gegenwelt des Carl Schmitt angekommen, von dem wir ausgegangen sind. «Wer Menschheit sagt», stellt Schmitt lapidar fest, «will betrügen.» (BP, 55) Die Menschheit gibt es für ihn nicht, weil sie den Begriff des Feindes ausschließt. «Hört die Unterscheidung von Freund und Feind auch der bloßen Eventualität nach auf, so gibt es nur noch politikreine Weltanschauung, Kultur, Zivilisation, Wirtschaft, Moral, Recht, Kunst, Unterhaltung usw., aber weder Politik noch Staat [...] Die Menschheit als solche kann keinen Krieg führen, denn sie hat keinen Feind, wenigstens nicht auf diesem Planeten. Der Begriff der Menschheit schließt den Begriff des Feindes aus.»<sup>22</sup> Für Schmitt war das der Grund, diesen Begriff zu verabscheuen, für Lessing, Mendelssohn, Herder war es der Grund, ihn zu propagieren und für uns heute, im Zeitalter der Globalisierung, erscheint er als der alternativlose Ausweg aus dem prophezeiten Kampf der Kulturen.

Die Idee der Menschheit, die das 18. Jh. gegen die Intoleranz der Offenbarungsreligionen mit ihrem Widerspruch von exklusivem Besitz und universaler Geltung ins Feld führen wollte, hat der Kritik nicht Stand gehalten, weil sie in westlichen Vorstellungen von gemeinsamem Ursprung und Wesen des Menschen verankert war. Heute, wo sich das Problem mit ganz anderer Dringlichkeit stellt, verankern wir die Idee der Menschheit nicht im Ursprung, sondern im Ziel und leiten die Ideen der Menschenrechte, Freiheit, Demokratie, Gewaltenteilung nicht aus der Natur des Menschen, sondern aus gemeinsamen Zielen und Bedürfnissen ab. Ob die Idee westlichen oder östlichen Ursprungs ist, ist völlig unerheblich; wichtig ist, dass sie in Ost und West angestrebt wird. Wir würden auch nicht mehr von Menschen-«Religion» sprechen; was hier im Blick steht als ein die religiösen und kulturellen Differenzen relativierendes, wenn auch respektierendes Prinzip ist seinerseits gerade nicht religiös, sondern säkular und beruft sich nicht auf Gott und Offenbarung, sondern auf Vernunft und Einsicht. Das sollten aber keine Gegensätze sein. In dem Maße, wie sich auch die Religionen diese Ziele zu eigen machen, wirken sie nicht polarisierend, sondern humanisierend.

22 BP, 54f. Der neue, nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte Begriff der Menschenrechte und der «Verbrechen gegen die Menschlichkeit» gibt Schmitt unrecht. Die Menschheit im Sinne von humanity hat Feinde genug.