



Johannes Schmitt

Christentum und Gewalt

In den beiden vergangenen Jahren hat IMPRIMATUR mehrere Artikel dem Zusammenhang von Christentum und Gewalt gewidmet, dabei auch einen weiten Bogen bis in die Entstehung der Testamente und zu einer differenzierenden Kirchen- und Dogmengeschichte geschlagen. Heute soll ein resümierendes Ergebnis zur Diskussion gestellt werden.

Gewalt spielte – und dies wird sogar jeder kritische heutige und auch der zeitgenössische Beobachter, könnte er noch befragt werden, bestätigen – im Christentum bis ins 4.

Jahrhundert allenfalls eine marginale Rolle als sprachliche in der Auseinandersetzung mit Juden, Heiden und Häretikern (Impr., H.1, (2016), 15 f.). Paulus, und diese Leistung war zukunftsweisend, öffnete das Christentum zum Römischen Rechtssystem durch den Verzicht auf die jüdische Beschneidung und durch die Anerkennung des römischen Staates als gottgewollte Obrigkeit. Das Christentum oszillierte dann gewissermaßen zwischen „Weltflucht“ und „Weltbejahung“, am augenfälligsten im 4. Jahrhundert, als zu Tausenden, überwiegend Männer, in Ägypten und Syrien die spätantike Zivilisation verließen und als einzelne Mönche, Eremiten, und in Gemeinschaften, Koinobiten, ein weltabgewandtes Leben, einen neuen „Askesekult“ propagierten.

Spätestens in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts hatten sich die Christengemeinden rechtlich aus den jüdischen Normen endgültig herausgelöst, hatten im römischen Vereinsrecht eine gültige Rechtsform gefunden, die auch den Erwerb und die Verwaltung von Gemeindegut ermöglichte. Die nun grundlegenden kirchlichen Organisationsstrukturen orientierten sich weitgehend an autonomen Bischofskirchen in Sukzession zu den Aposteln an der Spitze und glichen sich den weltlichen an. Die Patriarchate von Rom, Konstantinopel, Alexandria und Antiochia amtierten schließlich gleichrangig. In gewisser Weise waren die Christen so im Römischen Reich angekommen, allerdings als ein Mysterienkult unter vielen anderen, der sich auch vehement gegen grassierende massive Unterstellungen und Vorurteile wie Kindesmord, Kannibalismus, Blutopfer, sexuelle Orgien usw. wehren und sich rechtfertigen musste. Christen sahen sich zudem genötigt, ihre religiösen Fundamente philosophisch, hier neuplatonisch, zu begründen und zu verbreiten.

Seit der Mitte des 3. und bis in das 4. Jahrhundert hinein störten allerdings sporadisch „Christenverfolgungen“, zumeist ausgehend von der Staatsspitze, das gedeihliche Zusammenleben von Christen und „Heiden“: Die Martyrologien, Verzeichnisse der hingerichteten Christen, nennen neben anonymen Opfern namentlich mehr als viertausend Personen.

Die Konstantinische Wende

Nach der Begründung der „Tetrarchie“ (293 n. Chr.), einer Teilung des Imperiums durch Diocletian und Maximian, dem Auslaufen der gegen die Christen verhängten letzten staatlichen Verfolgungsmaßnahmen in mehreren Edikten, gewann die „Kirchenpolitik“ des Kaisers Konstantin, sukzessive im 4. Jahrhundert realisiert, nach dem bis heute einhelligen Urteil der Zeitgenossen und späteren Historiker von nicht nur erheblicher, sondern grundlegender Bedeutung, auch im Zusammenhang zu dem Thema: „Religion und Gewalt“ (Imp., H. 1, (2016), S. 16 ff.).

Die Bedeutung Konstantins für die weitere Entwicklung des Christentums – so das einhellige Urteil und der Konsens der Historiker – war nicht nur „erheblich“, sondern in Bezug auf den hier behandelten Zusammenhang von „Religion und Gewalt“ grundlegend und paradigmatisch.

Der Kaiser war zwar noch kein Christ – wahrscheinlich ließ er sich erst auf dem Totenbett taufen –, aber er hat dem Christentum zum endgültigen Durchbruch verholfen, obwohl bei seinem Herrschaftsantritt die weit überwiegende Mehrheit der Bevölkerung noch nicht dem Siegeszeichen des Kreuzes huldigte.

Nach dem Sieg über seinen Mitkonkurrenten im Westen, Maxentius, den Konstantin wohl dem Christengott als „Schlachtenhelfer“ zuschrieb, erließ der Kaiser das so genannte „Toleranzedikt von Mailand“ (313), das den Christen Kultfreiheit im gesamten Imperium zugestand und so die Einrichtung der Kirche als Korporation garantierte. Nach dem Erringen der Alleinherrschaft durch den Sieg über Licinius (324) berief der Kaiser zur Wahrung der Einheit des Glaubens und zum Kampf gegen Häresie das, wie es später charakterisiert und eingeordnet wurde, erste ökumenische Konzil nach Nicäa, um über die Häresie des Arius, Christus sei nicht Gott, sondern dessen vornehmstes Geschöpf, zu urteilen. Die Lehre des Arius wurde zwar vom Konzil als Irrlehre verdammt, allerdings fand diese bis über die Schwelle zum Mittelalter weiterhin Anhänger, insbesondere im westlichen Reichsteil, sogar „staatliche“ Unterstützung in germanischen, in erster Linie gotischen Nachfolgestaaten im Rahmen der Völkerwanderung.

Nun erst, um so auf die Fragestellung des Titels einzugehen, war im Christentum, bildlich gesprochen, die Tür geöffnet, durch die auch die Gewalt in die Kirche eintrat. Der Kaiser selbst und mehr noch und intensiver seine Nachfolger liehen nun der sich allmählich ausbildenden „Reichskirche“ ihren „Schwertarm“ im Kampf um den rechten Glauben, die „Orthodoxie“, gegen Häretiker, gegen die „Heiden“ und auch, wenn auch noch nicht generell, gegen die eine Bekehrung ablehnenden Juden, die in Christus nicht den Messias sehen und anerkennen konnten.

Theodosius (379-395) - nach seinem Tode wurde das Imperium geteilt - erhob das Christentum, wie es vom Bischof von Rom, in Nachfolge des heiligen Petrus, und von dem Bischof in Alexandria ausgeübt wurde, zur Staatsreligion. Den Abweicklern, „Häretikern“, nun auch schon als „Verrückte“ und Wahnsinnige“ abqualifiziert, wurden kirchliche und weltliche Strafen angedroht, die „Heiden“ so zur Verfolgung gewissermaßen „freigegeben“. Nun erst brannten auch Synagogen und wurden heidnische Tempel zerstört.

Augustinus und die Legitimierung der Gewalt

Als einer der ersten begrüßte der Kirchenvater und -historiker Eusebius als Zeitgenosse die Konstantinische Wende. Er „betrachtete die Monarchie, die Herrschaft eines Einzelnen (*monos*), als die natürliche Folge des Monotheismus. Es gab nur noch einen Gott, ein Reich und einen Kaiser (...) Indem er eine imperiale Christenheit erkannte und formulierte (...), hatte Eusebius die ursprüngliche Botschaft Jesu vollkommen auf den Kopf gestellt“, wie die heutige Kirchenhistorikerin Karen Armstrong dezidiert urteilt (Impr., H. 3, (2015), S. 150). Kritik von einzelnen Bischöfen an dieser – man muss jetzt schon sagen – „staatskirchlichen“ Anwendung von Gewalt, die sukzessive bis in das 7. Jahrhundert, kulminierend bei Justinian, ausgebildet wurde und sich verfestigte, war sehr verhalten und partiell, so etwa bei dem Mailänder Bischof Ambrosius, der einzelne Maßnahmen des Kaisers Theodosius rügte und beanstandete.

Die deutlichste Stellungnahme, hier die Legitimierung, der Gewalt gegen Häretiker, findet sich indes in der Auseinandersetzung des Kirchenvaters Augustinus (354-430) mit den Donatisten, eine Abspaltung von der Kirche, die fast hundert Jahre lang in Nordafrika Anhänger fand und gegen die schon Konstantin gewaltsam vorgehende Soldaten eingesetzt hatte (Impr., H.1, (2016), S. 17 ff.). Formal ging es bei diesem Streit theologisch um die gültige Spende von Sakramenten durch abgefallene und nicht rechthabende Priester.

In mehreren Briefen, die bis heute noch nicht systematisch ausgewertet zu sein scheinen, legitimierte Augustinus die Anwendung von Gewalt gegen die Donatisten: Mit Konstantins Hinwendung zum Christentum habe ein neues Zeitalter begonnen. Christliche Herrscher könnten und sollten nunmehr dem Herrn dienen, auch durch den Schrecken der Gesetze (*legum terror*), um die Häretiker zum wahren Glauben zurückzubringen. An anderer Stelle heißt es bei Augustinus, die Kirche dürfe legitimer Weise Gewalt anwenden, indem sie die Gegenseite zu deren eigenem Besten in Schrecken versetze und nötige, um sie vor der Verdammnis zu bewahren und zur Einheit zurückzuführen (Impr., H. 1, (2016), S. 18).

Die theologische Rechtfertigung der Gewalt durch Augustinus erhielt ihre kanonische Geltung dadurch, dass ihre Grundsätze (s. u.) im 12. Jahrhundert in die kirchenrechtliche Sammlung Gratians, das so genannte Decretum Gratiani, aufgenommen wurden und seitdem die rechtliche Grundlage für die Ausübung von Gewalt gegen Häretiker bildeten.

Gewalt und Mission

Im frühen Mittelalter, herausragend durch das karolingische, folgend durch das ottonische Kaisertum, gehörte staatliche Gewalt zum Alltag des Verhältnisses von Staat und Kirche. Karls Königtum und Kaisertum, seine Stellung und sein Selbstverständnis als Herrscher, hier paradigmatisch angeführt, waren zutiefst religiös geprägt (Impr., H. 1, (2015), S. 11 ff.). Im Rückgriff auf die Bibel, insbesondere das Alte Testament und hier die Königszeit, und auf Augustinus, vermittelt durch seinen Berater Alcuin, gewann Karl eine bis dahin nicht gekannte und, was wichtiger erscheint, auch praktizierte Vorstellung von Herrschaft: Als „Neuer David“ wollte er „rector“ und „doctor“, Lenker und Lehrer des Gottesvolkes sein, für „Pax“ und „Concordia“ der Untertanen und für „Iustitia“ in seinem Reich sorgen. In einer Fülle von Kapitularien, also Verordnungen und Gesetzen, versuchte er, dieses Programm umzusetzen und die Gesellschaft zu reformieren.

Allen voran ist hier die große, so genannte „Admonitio generalis“ – wiederum von Alcuin inspiriert – zu nennen, ein Bildungs- und Staatsprogramm sui generis von 789. Das in zahlreichen Exemplaren überlieferte Dokument bezeugt schon in der Form der Titulatur die spezifische Funktion des fränkischen Königs: Karl versteht sich zugleich als „rex“ und „rector“ des „regnum Francorum“ und „defensor“ und „adiutor“ der Kirche, auch die Mission der Heiden ist Aufgabe des Herrschers. Ein Rückgriff auf das alttestamentarische Vorbild des Königs Josias sollte den Eingriff des Königs in kirchliche Angelegenheiten legitimieren und war als Argument gegen die gedacht, die das Ansinnen des Königs als anmaßend ansahen. Auch die Antwort Karls des Großen auf die Wahlanzeige des neuen Papstes, Leo III., vom Jahre 796, als deren Verfasser Alcuin ausgewiesen ist, belegt dieses für das Frühmittelalter neue Herrscherethos: In diesem Schreiben bekräftigte der angehende Kaiser gegenüber dem Papst das unverletzliche Bündnis der Treue und Liebe und stellte seine Pflicht als Defensor der Kirche heraus. Für sich beanspruchte er die Aufgabe, die Kirche nach außen – „foris“ – gegen die Heiden – damit war wohl auch, vielleicht sogar in erster Linie die „gewaltsame“ Sachsenmission gemeint – mit Waffengewalt zu verteidigen und im Inneren – „intus“ – zur Festigung des rechtmäßigen Glaubens beizutragen, auch durch Anwendung von Gewalt gegen Häretiker. Die Rolle, die der fränkische König dabei dem Papst zuwies, symbolisierte ein aus dem Alten Testament übernommenes Bild: Dem Papst sei vorbehalten, wie Moses mit erhobenen Händen für den Erfolg der Waffen zu beten, damit das christliche Volk schließlich den Sieg erringe.

Dieses Programm eines „politischen Augustinismus“, wie man es bezeichnet hat, zielte auf nichts weniger als auf eine Fundamentalchristianisierung einer in vielen Bereichen und Regionen noch halbarchaisch-paganen Gesellschaft.

So wurde auch in Bezug auf den Zusammenhang von „Gewalt und Religion“, auch von „Gewalt und Missionierung“, die karolingische Zeit, dabei spezifisch Karl der Große, zur Leitepoche bzw. Leitfigur des Abendlandes, bis Aufklärung und Französische Revolution die Legitimierung der Monarchie durch Gott selbst – Gratia Dei – theoretisch und „gewaltsam“ – praktisch beendeten.

Biblische Begründung von Gewalt im Investiturstreit und zur Zeit der Kreuzzüge

Schien die Anwendung von Gewalt bis ins 11. Jahrhundert dadurch zumeist manifest, dass Gewalt von außen gewissermaßen der Kirche geliehen erschien, so erhob die Kirche im Zusammenhang mit dem Investiturstreit, durch Gregor VII. „neue Geltungsansprüche“ und lieferte zugleich deren „biblische Begründung“ (Impr., H. 1, (2017), S. 90 ff.).

Dieser Papst sieht sich als Nachfolger Petri im Besitz der Wahrheit, die mit der „Übertragung der Binde- und Lösegewalt“ auf ihn, Gregor, gelangt sei. Diese Wahrheit Christi, an der Gregor als Vicarius Christi teilhabe, ist Grundlage für die angestrebte päpstliche Vorherrschaft (Suprematie) in Kirche und Welt (Gerd Althoff, Selig sind (...) Päpste und Gewalt im Mittelalter, Stuttgart 2013, S. 39 ff.).

Zu der „neuen Gewalttheorie“ indes führt ein alttestamentliches Exempel, das Gregor mehrmals heranzog, um die Anwendung der Gewalt wegen Ungehorsams gutzuheißen: Gemäß 1 Samuel 15 hatte Gott durch den Propheten Samuel an König Saul den Befehl erteilt, einen „Vernichtungsbann“ zu vollziehen, d. h. König und Volk der Amalekiter zu töten und

auch deren gesamtes Vieh zu vernichten. König Saul aber missachtete diese strikte Anordnung, ließ den Amalekiterkönig am Leben, und auch die besten Stücke Vieh blieben als mögliche Opfertiere verschont. Samuel bezichtigte deshalb im Auftrag Gottes König Saul des Ungehorsams, des Trotzes und der Widerspenstigkeit und erklärte ihn im Namen Gottes für abgesetzt („Weil du das Wort des Herrn verworfen hast, verwirft er dich als König“.). Die „Entdeckung und Verwendung“ des Zitats ist als eine „originäre Leistung des Gregor-Kreises“ (S. 52) anzusehen und basiert auf dem rigorosen „Vernichtungsbefehl“ und der „Bannideologie“ des Alten Testaments (S. 52), durch die Ungehorsame als Häretiker stigmatisiert und vernichtet werden konnten.

War die „Gewalttheorie“ Papst Gregors VII. für alle Gläubigen konzipiert, die sich, Fürsten, Könige und den Kaiser eingeschlossen, ungehorsam gegenüber dem Papst gezeigt und damit als Häretiker indiziert waren, so war eine Generation später, unter Urban II., „die „Hinwendung der Kirche zur Gewalt“ (S. 121) in der Kreuzzugsbewegung gewissermaßen nach außen gegen die Heiden im Heiligen Land vollzogen: Im Jahre 1095 hatte Papst Urban II. für die europäische Christenheit durch eine Predigt in Clermont-Ferrand den ersten Kreuzzug ausgelöst und sich dabei ebenfalls argumentativ auf das Alte Testament berufen. Mit dem Massaker von 1099 – fast die gesamte jüdische und muslimische Bevölkerung Jerusalems wurden in einem Blutbad hingestreckt – fand der 1. Kreuzzug seinen Höhepunkt und Abschluss, vergleichbar dem „Vernichtungsbann“ des Alten Testaments, wo Jahwe dem Volke Israel befohlen habe, eine Stadt oder ein Königreich völlig auszurotten (vgl. Impr., H. 3, (2016), S.171). „Zeitgenössische wie spätere Quellen“ erlauben das Fazit, dass der Papst „mithilfe alttestamentlicher Textstellen und Vorstellungen ein Modell entwickelt, das die gewaltsame Befreiung der heiligen Stätten aus der Hand der Ungläubigen dadurch legitimierte, dass deren Riten diese heiligen Stätten verunreinigt hatten und dies eine Beleidigung Gottes bedeutete, die Gott erzürnt habe. Um diesen Zorn Gottes zu besänftigen, war es nach Psalm 79 und anderen Stellen des Alten Testaments folgerichtig, dass diejenigen mit ihrem Blute büßten, die diese Verunreinigung verursacht hatten. Wer als Werkzeug Gottes diese Sühne durch Blut ins Werk setzte, handelte Gott wohlgefällig und verdiente sich himmlischen Lohn. *Deus lo vult*, Gott will es“ (S. 140).

Gewalt – im Decretum Gratiani kirchenrechtlich zementiert

Die „Gewaltdiskurse“ (S. 147) des Investiturstreits, von „diametral unterschiedlichen Weltsichten“ geprägt, schienen indes auch einen „Verrechtlichungsprozess in Kirche und Welt“ gewissermaßen zu provozieren, um aus den bestehenden Aporien herauszuführen (S. 147). In der Mitte des 13. Jahrhunderts intendierte dies eine Sammlung kirchenrechtlicher Entscheidungen, das so genannte Decretum Gratiani – die Autorschaft einer Person oder einer Gruppe ist noch nicht identifiziert –, um „systematisch“ die „Leitfrage nach den Bedingungen“ zu beantworten, „unter denen die Kirche Gewalt anwenden dürfe“, somit „Gewalt erlaubt und Gott wohlgefällig sei“ (S. 155). Gratian erörterte dazu die widersprüchlichen Zeugnisse aus dem Alten und Neuen Testament, der Kirchengeschichte, Zitate der Kirchenväter, Augustinus vor allem, usw., um seine „Tendenz der Argumentation“ (S. 161) zu erarbeiten: Diese endet „so gut wie immer mit dem Ergebnis, dass Strafe, Vergeltung, Tötung legitime Mittel sind, um die Bösen zum Guten zu zwingen und damit ihre Interessen und die der Kirche zu wahren“ (S. 161).

In seiner Monographie über „Päpste und Gewalt im Hochmittelalter“ gelingt es Gerd Althoff in überzeugender Weise darzustellen, wie die Gewalt in der zweiten Hälfte des 11.

Jahrhunderts gewissermaßen endgültig in das Christentum eingezogen war und dort bis heute unaufgearbeitet – zumindest theologisch und kirchenrechtlich abgesichert – blieb: Gregor VII. für die Kirchenreform und Urban II. für den ersten Kreuzzug legitimierten, gestützt auf eine neue Interpretation des Petrusamtes in der Nachfolge Christi, die Anwendung von Gewalt gegen Reformgegner = Häretiker und die Befreiung des Heiligen Landes von den Heiden. Dabei beriefen sie sich auf Exempla des Alten Testaments, wie sie die so genannte „Bannideologie“ entwickelt hatte: Der Pentateuch und das deuteronomistische Geschichtswerk kennen, wie jüngst erst Rüdiger Schmitt herausgearbeitet hat und den Gerd Althoff zustimmend anführt und rezipiert, einen gewissermaßen „gewaltsamen“ und strafenden Gott (Impr., H. 3, (2016), S. 170 ff.). Er firmiert zugleich als Kriegsgott, der von dem Volk Israel unbedingten Gehorsam bei der

Vernichtung von Städten und Völkern verlangte (Rüdiger Schmitt, Der „Heilige Krieg im Pentateuch und deuteronomistische Geschichtswerk ...“, Münster 2011). Erst während und nach der Babylonischen Gefangenschaft indes - und das gilt es historisch-hermeneutisch und kritisch aufzuarbeiten, zu relativieren und zu problematisieren - haben die Redaktoren der heute kanonisch anerkannten Bibel dieses Gottesbild, wie es in der assyrischen Historiographie und in der altvorderasiatischen Herrscherideologie ausgeprägt war, in das Alte Testament eingefügt und ihm angepasst. Es hat daher auch keine genuin jüdischen Wurzeln, und jede kritische theologische Aufarbeitung der Gewaltproblematik im Christentum hat deshalb zu thematisieren, ob diesen Teilen des Alten Testaments noch kanonische Geltung zukommt und noch Offenbarungscharakter zuzusprechen ist.

Die „biblischen Kriegstexte als kanonisch gewordene Heilige Schrift“ haben „im Abendland eine unheilige Wirkungsgeschichte“ entfaltet (S. 50).

„Sakralisierung des Krieges“ – „Herem“

Dem Buch Deuteronomium weist Rüdiger Schmitt in der „Traditionsgeschichte des ‚Heiligen Krieges‘“ eine besondere Rolle zu, nämlich als „Trägerin der Kriegsideologie des Alten Testaments“ zu gelten (S. 51), hier insbesondere der „Propagierung der Vernichtungsweihe, des herem“ (S. 55). Dieser verdient, ausführlicher referiert und zitiert zu werden (Deut 20,10-18):

Lehnt eine Stadt bei einer Eroberung durch das Volk Israel eine Übergabe ab, so darf dieses die Stadt belagern und nehmen.

„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 die Greise, das Vieh und alles, was sich sonst in der Stadt befindet, alles, was sich darin plündern lässt, darfst du dir als Beute nehmen (...) So sollst du mit allen Städten verfahren, die sehr weit von dir entfernt liegen und nicht zu den Städten dieser Völker hier gehören. Aus den Städten dieser Völker jedoch, die der Herr, dein Gott, dir als Erbbesitz gibt, darfst du nichts, was Atem hat, am Leben lassen. Vielmehr sollst du die Hetiter und Amoriter, Kanaaniter, 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 begingen, wenn sie ihren Göttern dienten, und ihr nicht gegen den Herrn, euren Gott, sündigt.“

Der Herem ist somit nicht nur eine, sondern die Grundlage des alttestamentlichen Bundes, den Jahwe mit dem Volke Israel geschlossen hat: Israel ist das von Jahwe auserwählte Volk. Gott gibt diesem Volk, solange es ihm treu ist und seine Gebote befolgt, das „gelobte Land“, die Städte der genannten Völker, die von Jahwe zur Vernichtung geweiht, d. h. gebannt und an denen der Herem vollzogen werden muss. Dieser stellt, im modernen heutigen Sinne verstanden, einen „Genozid“ dar und ist als solcher zu qualifizieren. Gott wird seinem Volk seine Gunst entziehen, wenn es gegen diese Vereinbarung verstößt, also auch den Herem nicht vollstreckt, wie etwa am Beispiel des Königs Saul demonstriert und exemplifiziert wird. Der Herem ist auch Teil der „Kriegsgesetze des Buches Deuteronomium“, die – so die These von Rüdiger Schmitt – den „Dreh- und Angelpunkt der biblischen Konzeptualisierung des Krieges“ darstellt (S. 209), allerdings in einer Form, die erst im so genannten „deuteronomistischen Geschichtswerk“ ausgebildet wurde, das in der Zeit des Exils und nach diesem, also erst nach der Eroberung Jerusalems und der Vernichtung des jüdischen Königtums im Jahre 597 v. Chr. entstanden ist. Es hat redaktionell die heute nicht mehr erhaltenen diversen biblischen Vorlagen rezipierend bearbeitet und den Herem gleichsam als roten Faden – bildlich gesprochen – in die Textur der Bibel eingeflochten. Er hat somit selbst im Rahmen der Thora seine kanonische Geltung eigentlich bis heute bewahrt.

Hätte man zumindest hier erwartet, dass der Autor – wie er einleitend programmatisch angekündigt hat –, die „Trägergruppen und Adressaten in ihrer Lebenswelt“ benennt und profiliert, die diese Texte der „Kriegsideologie bzw. Kriegstheologie“ (S. 209) in exilischer und nachexilischer Zeit verantwortet haben, so gibt er nur allgemeine und summarische Vermutungen. Sie lassen allerdings die Intentionen dieser Redaktoren im Kern erahnen: Diese modellierten und schufen in der Zeit eines gleichsam „totalen“ Verlustes der national-jüdischen Identität und Staatlichkeit eine – wie Rüdiger Schmitt den Begriff von Jan Assmann übernimmt – „kontrapräsentische Geschichtskonstruktion, die die eigene exilisch-

nachexilische Gegenwart durch den Rückbezug auf die glorreiche Vergangenheit zu transzendieren sucht und ebenso den Besitzanspruch auf das Verheißungsland mit der Mytho-Historie der gewaltsamen Landnahme begründet“ (S. 209). Israel kann aber so, auf die Zukunft bezogen, nach der staatlichen Niederlage neue Hoffnung schöpfen, aber nur, wenn es künftig den Geboten Jahwes bedingungslos gehorcht.

Auch die spannende Frage, in welchen Abhängigkeiten und Traditionen die Redaktoren des deuteronomistischen Geschichtswerkes sich damit befanden, ist bei Rüdiger Schmitt eher durch allgemein-summarische Hinweise beantwortet, die künftig ausführlicher zu recherchieren und darzustellen sind: Die „benutzte militärische Terminologie und ihre Semantik hat (sic!) deutliche Parallelen zumal in der assyrischen Historiographie und den westsemitischen Königsinschriften. Auch die deuteronomistischen Kriegsgesetze mit ihrer *herem*-Theologie fußen auf dem Boden des Symbolsystems der altvorderasiatischen Herrschertheologie“ (S. 213). Sie haben also auch keine genuin jüdischen Wurzeln. In diesen Kontext der assyrisch-persischen Herrscherideologie, -theologie und -philosophie ist auch die Entstehung und Modellierung des nun erst sich formenden jüdischen Monotheismus zu verorten: Nicht Moses hat den Monotheismus „erfunden“, sondern dieser ist eine Adaptation durch die Redaktoren des deuteronomistischen Geschichtswerkes.

Dieser „gefährliche und religiös legitimierte Gewalt begründende Aspekt der biblischen Kriegstexte darf auf keinen Fall“ – so das zu Recht apodiktische resümierende Urteil von Rüdiger Schmitt – „wegdiskutiert werden und kann auch“ – so die notwendige Folgerung des Autors – „durch keine hermeneutischen und theologische Kunstgriffe relativiert werden. Dies gilt ebenso für das Gottesbild der Kriegsgesetze und Landnahmeerzählungen: Jahwe ist durch und durch Kriegsgott in der Tradition der altvorderasiatischen Kriegsgötter, der unbedingten Gehorsam und die erbarmungslose Ausrottung der Feinde fordert“ (S. 210).

Prekäre Rezeptionsgeschichte

Das deuteronomistische Geschichtswerk bildete und pointierte in Bezug auf Gewalt und Krieg nicht nur den Kanon des Alten Testaments, sondern es gewann auch durch die Übernahme in die Heiligen Schriften des Christentums normative Geltung, eigentlich bis in die Gegenwart: Die „biblischen Kriegstexte sind in der Geschichte des christlichen Abendlandes auf vielfältige Weise zur religiösen Legitimierung, aber auch“ – wenn auch weit weniger, so möchte man relativierend ergänzen – „zur Delegitimierung von Kriegen herangezogen worden“ (S. 213).

Rüdiger Schmitt differenziert dabei – künftige Forschungen haben dort ein noch sehr weites Exerzierfeld – „typische Rezeptionsmuster“: So galten etwa die „biblischen Kriegstexte“ als „typologische Präfiguration“ (Kreuzzüge und Frühe Neuzeit), als Allegorie des geistlichen Kampfes“ (Luther, Calvin), sind etwa als „unmittelbare Handlungsanweisung im Literalsinn“ (Kreuzzüge, Thomas Müntzer) verstanden worden, werden sogar „als den Krieg delegitimierend“ ausgelegt, wenn etwa Luther den Krieg der Bauern (1525) als Krieg gegen die gottgewollte Obrigkeit ablehnt und denunziert (S. 213 f.).

Rüdiger Schmitt hat mit seiner Monographie zum „Heiligen Krieg“ sicher ein neues Kapitel in der Diskussion: „Religion und Gewalt“ aufgeschlagen, das künftighin die Theologie provozierend beunruhigen sollte. Er indiziert im deuteronomistischen Geschichtswerk einen „Gott der Gewalt“, der von seinem auserwählten Volk bei der Landnahme nach dem „Exodus“ in bestimmten Situationen die „Vernichtungsweihe“, den Herem, einen Genozid an der indigenen Bevölkerung, verlangt, als Treuebeweis in seinem Bündnis mit Israel.

Da das deuteronomistische Geschichtswerk zum Kanon des Alten Testaments gehörte, gewann der „Kriegsgott“ Jahwe auch im Christentum kanonische Bedeutung und legitimierte in dessen Geschichte auf vielfältige Weise Krieg und Gewalt. Allerdings ist zu bedenken, dass die Zugehörigkeit zum christlichen Kanon nur auf der Basis einer *interpretatio christiana* gilt – und nicht im Wortsinn (was aber Missbrauch nicht ausschloss).

Der Berliner Theologe Notger Slenczka hat neuerdings eine Diskussion darüber ausgelöst, ob das Alte Testament generell vom Christentum traditionsbildend zu übernehmen sei oder ob manche Teile gerade nicht als „Offenbarung Gottes“ zu gelten hätten. Die von Rüdiger Schmitt zum „Heiligen Krieg“ vorgelegten Forschungsergebnisse können in dieser Auseinandersetzung gewichtige Argumente beisteuern.

Dokumentation der imprimatur-Beiträge zur Thematik: Christentum und Gewalt

Johannes Schmitt, Religion und Gewalt: „Schwertmission“, in: imprimatur, H.1, (2015), S. 11-13.

Johannes Schmitt, Gott der Gewalt? Zur Monotheismus-Debatte, in: imprimatur, H. 2, 2015), S.80-85.

Johannes Schmitt, Wie die Gewalt in das Christentum kam. Religion und Gewalt: Konstantin und Augustinus, in: imprimatur, H. 1, (2016), S.15-18.

Johannes Schmitt, „Heiliger Krieg“. Wie die Gewalt in das Alte Testament kam. Zu: Rüdiger Schmitt, Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk, in: imprimatur, H. 3, (2016), S.170-172.

Johannes Schmitt, „Selig sind, die Verfolgung ausüben...“ Wie die Gewalt endgültig ins Christentum kam, in: imprimatur, H. 1, (2017), S. 90-92.