

Journal of Ethics in Antiquity and Christianity

7 (2025)

je/ac

ISSN 2627-6062

www.jeac.de

Herausgegeben vom Forschungsbereich
„Ethik in Antike und Christentum“

Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer
Dorothea Erbele-Küster
Esther Kobel
Michael Roth
Ulrich Volp
Ruben Zimmermann

Inhalt: Friedensethik**Content: Peace Ethics**

Editorial: Friedensethik	3
Editorial: Peace Ethics	5
Artikel	6
Friedenskonzeption im Alten Testament	7
<i>Sebastian Grätz</i>	7
Gott des Friedens – Gott der Gewalt	21
<i>Moisés Mayordomo</i>	21
Dialog	36
What kind of speech makes for peace?	37
<i>Morwenna Ludlow</i>	37
<i>David Newheiser</i>	37
Miszellen	49
Das vergessene ethische Stichwort: <i>Humilitas</i>	50
<i>Sara Contini</i>	50
Friedensethik im Kontext des russischen Angriffskriegs gegen die Ukraine	58
<i>Regina Elsner</i>	58
Rezensionen	66
Review of: Manuel Vogel (ed.), Heiliger Krieg. Antike Texte – moderne Kontexte	67
<i>Andreas Lehnardt</i>	67
Review of: Alexander Merkl, „Si vis pacem, para virtutes“. Ein tugendethischer Beitrag zu einem Ethos der Friedfertigkeit.....	70
<i>Benedikt Brunner</i>	70
Sammelrezension zur Ethik Augustins	72
<i>Ulrich Volp</i>	72
Freie Beiträge	82
The Ethics of Hebrew Narrative: A Typology of Modes for Moral Analysis with a Case Study (Gen 19:30–38) ...	83
<i>Arthur J. Keefer</i>	83
Impressum JEAC 7 (2025).....	105

Editorial: Friedensethik

**Ulrich Volp, Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer,
Dorothea Erbele-Küster, Esther Kobel, Michael Roth, Ruben Zimmermann**

Forschungsbereich Ethik in Antike und Christentum (*e/ac*)

Evangelisch-Theologische Fakultät

Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Deutschland

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v7i1.1519>



Liebe Leserin, lieber Leser!

Wir freuen uns, Ihnen die neueste Ausgabe unserer Zeitschrift zu einem klassischen Thema der Ethik vorlegen zu dürfen – auch wenn die Aktualität des Themas eigentlich wenig Anlass zur Freude gibt. Antike und Gegenwart verbindet die ethische Reflexion über Krieg und Frieden, was nicht zuletzt in kirchlichen Kreisen seit dem Einmarsch russischer Truppen in die Ukraine wieder stärker ins Bewusstsein gerückt zu sein scheint (siehe dazu hier die Miszelle von Regina Elsner). Die neue Friedensdenkschrift des Rats der EKD (https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/denkschrift-welt-in-unordnung-EVA-2025.pdf), formuliert, dass sie sich „der Herausforderung [stellt], das biblisch-theologische Zeugnis mit gegenwärtigen Erfahrungen [...] in Zusammenhang zu bringen.“ (S. 6). Die antike wie neuzeitliche Friedensethik beschäftigt sich damit, wie Frieden geschaffen, bewahrt oder wiederhergestellt werden kann und welche moralischen Maßstäbe dabei gelten sollen. Sie fragt: Was ist der „richtige“ Umgang mit Gewalt, Konflikten und Krieg? Wie ist „Frieden“ begrifflich zu fassen – ist es nur die Abwesenheit von Gewalt und Krieg oder vielleicht doch mehr als das? Welche Formen der Konfliktlösung – oder gar der Gewaltanwendung – sind ethisch legitim? Welche Pflichten haben Einzelne in Zeiten wie diesen? Gibt es eine christliche bzw. biblisch fundierte Friedensethik, die sich von anderen friedensethischen Ansätzen unterscheidet? Etwa durch ihre Bindung an die Offenbarung oder an Gottes (Schöpfungs-)Willen zum Frieden? Welche „christlichen Tugenden“ sind in diesem Zusammenhang von Relevanz?

Die Beiträge von JEAC 7 blicken auf die biblischen Grundlagen dieser Fragen (siehe dazu die Beiträge von Sebastian Grätz und Moisés Mayordomo). Der Dialog (Morwenna Ludlow und David Newheiser) widmet sich der Frage nach der „richtigen Sprache“, die zu Frieden führt oder ihm angemessen ist: Können Worte Frieden bringen? In unserer Rubrik des (vergessenen) „ethischen Stichworts“ blickt Sara Contini auf die Rolle der Tugend *humilitas* im Friedenskonzept des antiken Denkers Origenes. Drei Rezessenten (Andreas Lehnardt, Benedikt Brunner, Ulrich Volp) beschäftigen sich mit einer Vielzahl von Neuerscheinungen zum Thema und der freie Beitrag von Arthur Keefer entwirft eine neue Typologie moralischer

Analyse biblischer Erzählungen anhand einer Fallstudie der Geschichte von Lot und seinen Töchtern in Gen 19,30–38.

Unser herzlicher Dank für Korrektur und Satz gilt diesmal Eleonor Harrow, Rachel Friedrich, Viviane Herrmann und Jutta Nennstiel.

Wir wünschen eine anregende Lektüre.

Editorial: Peace Ethics

**Ulrich Volp, Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer,
Dorothea Erbele-Küster, Esther Kobel, Michael Roth, Ruben Zimmermann**

Research Centre “Ethics in Antiquity and Christianity” (*e/ac*)

Protestant Faculty of Theology

Johannes Gutenberg University of Mainz

Germany

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v7i1.1520>



Dear esteemed reader!

We are delighted to present the latest issue of our journal on a classic topic in ethics. Regrettably, the continued relevance of this topic offers little cause for celebration. Ancient and modern times are linked by ethical reflection on war and peace, which seems to have become more prominent in church circles since Russian troops invaded Ukraine (see Regina Elsner's miscellany in this issue). For example, the recent peace memorandum of the Council of the Evangelical Church in Germany (EKD) states that it “takes up the challenge of relating the biblical-theological witness to contemporary experiences” (https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/denkschrift-welt-in-unordnung-EVA-2025.pdf). Ancient and modern peace ethics deal with how peace can be created, preserved or restored and what moral standards should apply in this context. They raise the question: What is the ‘right’ way to deal with violence, conflict and war? How can ‘peace’ be defined – is it merely the absence of violence and war, or perhaps more than that? Which forms of conflict resolution – or even the use of force – are ethically legitimate? What duties do individuals have in times like these? Is there a Christian or biblically based peace ethics that differs from other approaches to peace ethics? For example, through its connection to revelation or to God’s (creative) will for peace? Which ‘Christian virtues’ are relevant in this context?

The articles in JEAC 7 examine the biblical foundations of these questions (see the articles by Sebastian Grätz and Moisés Mayordomo). This issue’s ‘Dialoge’ section (Morwenna Ludlow and David Newheiser) addresses the question of the ‘right language’ that leads to peace or is appropriate for peace: Can words bring peace? In our section on (forgotten) ‘ethical keywords,’ Sara Contini reflects on the role of the virtue of *humilitas* in the concept of peace developed by the ancient thinker Origen. Three reviewers (Andreas Lehnardt, Benedikt Brunner, Ulrich Volp) engage with a range of recent publications on the subject, and Arthur Keefer’s free contribution designs a new typology of moral analysis of biblical narratives based on a case study of the story of Lot and his daughters in Gen 19:30–38. Our sincere thanks for proofreading and typesetting this issue go to Eleonor Harrow, Rachel Friedrich, Viviane Herrmann and Jutta Nennstiel. We wish you an inspiring reading experience!

Artikel

Friedenskonzeption im Alten Testament

Eine Annäherung

Sebastian Grätz

Seminar für Altes Testament

Ev.-Theol. Fakultät

Johannes Gutenberg-Universität Mainz

55099 Mainz

graetz@uni-mainz.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v7i1.1496>



Abstract

The article explores the question of primarily theological concepts of peace in the Old Testament. A brief examination of the term ‘peace’ (*šlm* > *šālōm*) shows that it refers primarily to the ‘reparation’ of a loss. At the same time, it becomes clear that ‘justice’ (*s^edāqāh* and related terms) is a prerequisite for peace. Based on these insights, the article first outlines the created world as an initially peaceful and just world, then the existing world as a peaceless and unjust world and finally the possibilities of imagining a peaceful and just world.

1. Einleitung

So war Salomo Herr über alle Königreiche, vom Euphratstrom bis zum Land der Philister und bis an die Grenze Ägyptens; die brachten ihm Geschenke und dienten ihm sein Leben lang. 2 Und Salomo musste täglich zur Speisung haben dreißig Sack feines Mehl, sechzig Sack anderes Mehl, 3 zehn gemästete Rinder und zwanzig Weiderinder und hundert Schafe, ohne die Hirsche und Gazellen und Rehe und das gemästete Federvieh. 4 Denn er herrschte im ganzen Lande diesseits des Euphrat, von Tifsach bis nach Gaza, über alle Könige diesseits des Euphrat, und hatte Frieden (*šālōm*) mit allen seinen Nachbarn ringsum, 5 sodass Juda und Israel sicher wohnten, jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum, von Dan bis Beerscheba, solange Salomo lebte. (1Kön 5,1–5, Luther 2017)

Passend zu seinem Namen *Š^elomōh* „seine Unversehrtheit“¹, kann der König ein Friedensreich beherrschen, das zum einen im Kontrast zu den blutigen Eroberungen seines Vaters David steht und das zum anderen nun eine Ausdehnung erreicht, die dessen Eroberungen geographisch noch deutlich übertrifft. Historisch betrachtet, dürfte hinter dem bezeichneten

¹ Vgl. GESENIUS, WILHELM: hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Heidelberg 182013. Im gegenwärtigen literarischen Zusammenhang könnte dieser „Ersatzname“ auf den Verlust des ersten (illegitimen) Kindes von David und Batseba (2Sam 12,13–19) anspielen. Denkbar ist aber auch eine Reverenz an den älteren Jerusalemer Stadtgott Schalem/Schalim, der als theophores Element im Stadtnamen Jerusalem bis heute erhalten ist. Vgl. KEEL, OTHMAR: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Teil 1: Die Zeit bis zum Ende des ersten Tempels, Göttingen 2007 (Orte und Landschaften der Bibel 4,1), 49–51.

Gebiet – und damit auch dem Text – nicht mehr das eisenzeitliche Herrschaftsgebiet Salomos, sondern die persische Provinz Transeupratene stehen. Denn insbesondere V.4a ist auffällig: Luther (2017) gibt das Gebiet mit „diesseits des Euphrat“ wieder, doch im hebräischen Text steht „jenseits des Euphrats“ (‘ebær hannāhār): „In 4a verrät die Terminologie die Zeit der Sprecher. Sein Heimatland diesseits des Euphrats als ‚Transeupratien‘ zu bezeichnen, setzt das Perserreich voraus.“² So bildet das Perserreich mit seiner Herrscherideologie, die auf dem Einnehmen von Tributen („Geschenken“) und dem Errichten einer *pax persica* beruhte,³ die Folie vor der der Text mutmaßlich entstanden ist. Theologisch betrachtet, bildet der Text den Ausgangspunkt einer degenerativen geschichtlichen Entwicklung, die von einem unversehrten Heilszustand, einem „goldenen Zeitalter“ (in dessen Kontext der Tempel gebaut werden konnte), hin zur vollendeten Zerstörung Jerusalems (2Kön 25) reicht: Gott hatte es Salomo ermöglicht, in „Frieden“ (V.4: šālōm, LXX: εἰρήνη) ein Großreich zu beherrschen, doch die stetige Sünde der Könige und ihrer Untertanen führte zu Niedergang und Ende des Königiums und dem Verlust des Landes.

Wie ein Gegentext zu 1Kön 5 im Kontext der Salomoerzählung mutet 2Kön 9, die Erzählung von Jehus Revolte, an. In 2Kön 9,14 wird der entsprechende Abschnitt mit „und Jehu (...) verschwore sich gegen Joram“ (*qšr hitpa’el* + ‘æl/’al) eröffnet. Die Verwendung der hebräischen Wurzel *qšr* deutet auf einen subversiven, konspirativen Akt hin,⁴ der das Gegenteil von *šālōm* mit sich bringt. Dies wird dadurch verdeutlicht, dass die dem angreifenden Jehu entgegenkommenden Boten Jorams explizit nach „Frieden“ (*h^ašālōm*: „ist Frieden?“) fragen (2Kön 9,17.18.20.31, vgl. 9,19). Die Antworten Jehus sind unter Aufnahme dieses Begriffes jeweils abschlägig.⁵ Die Unmöglichkeit von „Frieden“ wird im Fall von 2Kön 9,22 deuteronomistisch⁶ mit den Verfehlungen Isebels begründet:

Und als Joram Jehu sah, sprach er: Jehu, ist’s Friede (hašālōm:)? Er aber sprach: Was, Friede (māh hašālōm:)? Deiner Mutter Isebel Abgötterei und ihre viele Zauberei haben noch kein Ende! (Luther 2017)

Doch im Gesamtkontext von 2Kön 9ff dürfte der fehlende „Friede“ nicht allein auf die Verfehlungen Isebels zu beziehen sein, sondern auf den friedensfernen Zustand des Nordreiches Israel insgesamt. Denn bereits der Herrschaftsbeginn Jehus wird in 2Kön 9f als über den Maßen blutig beschrieben. Der beständig fehlende „Friede“ führt schließlich auch zum

² KNAUF, ERNST AXEL: 1 Könige 1–14, Freiburg/Basel/Wien 2016 (HThKAT), 182. Zum königsideologischen Hintergrund, s. u. Abschnitt 4.

³ Vgl. BROSIUS, MARIA: Pax persica: Königliche Ideologie und Kriegsführung im Achämenidenreich, in: BERND MEIßNER / OLAF SCHMITT / MARTIN SOMMER (Hg.): Krieg – Gesellschaft – Institutionen. Beiträge zu einer vergleichenden Kriegsgeschichte, Berlin 2005, 135 –161, die insbesondere die Ikonographie des „Völkerthrons“ als Sinnbild einer ideologisierten harmonischen Beziehung des Monarchen mit den Untertanen hervorhebt (140–142).

⁴ Vgl. CONRAD, JOACHIM.: Art. נִשְׁרָא, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT), Bd. VII, Stuttgart 1993, 211–217, hier: 214–216.

⁵ Vgl. zu diesem Passus WISEMAN, DONALD J.: „Is it Peace? – Covenant and Diplomacy“, Vetus Testamentum 32 (1982), 311–326, hier: 319–321, der die beschriebene Handlung vor dem Hintergrund des diplomatischen Botenverkehrs interpretiert.

⁶ Hierauf weist insbesondere der Terminus *z^enūnîm* < znh („Prostitution betreiben“) hin, der in Luther 2017 mit „Abgötterei“ übersetzt wird, da im dtv. Sprachgebrauch die Missachtung des ersten Gebotes entsprechend ausgedrückt wird. Der Terminus *z^enūnîm* ist in dieser Bedeutung v. a. in Hos 1f geläufig. Die Verbindung der blutigen Revolte Jehus mit der „Abgötterei“ Isebels dient so der Rechtfertigung des Blutvergießens, das mit der Beseitigung der gesamten omridischen Nachkommenschaft einhergeht.

kiegerischen Untergang dieses Königreiches, der im Übrigen die Konsequenz wiederum einer Verschwörung (*qæšær*) gegen den assyrischen Oberherrn ist (2Kön 17,4).

So können die beiden Texte das Spektrum friedvoller und friedloser Herrschaft wiedergeben. Der Begriff *šālōm* spielt jeweils eine zentrale Rolle bei der Charakterisierung der Herrschaft: Die idealisierten und deutlich später als die erzählte Zeit anzusetzenden Erzählungen um Salomo vermeiden es tunlichst, den Herrscher mit jeder Form von Gewalt und Blutvergießen in Verbindung zu bringen – ebenfalls aus einer späteren Perspektive betrachtet, ist bei Jehu ben Nimschi das Gegenteil der Fall: Nicht nur die von den Deuteronomisten disqualifizierte Herrschaft der Omriden, sondern auch diejenige der Nimschiden wird als eine Herrschaft des Blutvergießens dargestellt (vgl. Hos 1,4). Auf diese Weise erreicht die Erzählung der Königebücher, dass für Juda eine idealtypische Friedenskonzeption geschichtlich greifbar wird, während dies für das Reich Israel nie der Fall war.

Die beiden kurz porträtierten Texte zeigen bereits, dass historische Gegebenheiten im Alten Testament einer deutlichen theologischen Wertung unterzogen sind. Dies erschwert oder verunmöglicht sogar den Blick auf z.B. eine reale Praxis einer (Friedens-)Politik der jeweiligen Herrscher. Die hier vorgestellten „Konzeptionen“ sind daher auch zuallererst theologische Vorstellungen, die das Alte Testament in seinem Gesamtbild prägen und die deshalb auch einen konzeptionellen Charakter haben. Als zentraler Begriff des „Friedens“ soll zunächst geklärt werden, was mit dem wichtigsten Begriff *šālōm*, gemeint ist. Sodann wird in kurzen Abschnitten nach dem „heilen“ Ausgangszustand der Welt, der vorfindlichen „unheilen“ Welt und schließlich nach der Möglichkeit von „Frieden“ gefragt werden.⁷

2. Die hebräische Wurzel *šlm*

Die Bedeutung der hebräischen Verbalwurzel *šlm*, die zumeist im Dopplungsstamm (*pi'el*) begegnet, lässt sich gut anhand ihres Gebrauchs in Rechtstexten erschließen. So heißt es in der Gesetzgebung des Bundesbuchs, Ex 21,33–36:

33 Wenn jemand eine Zisterne aufdeckt oder gräbt eine Zisterne und deckt sie nicht zu und es fällt ein Rind oder Esel hinein, 34 so soll der Besitzer der Zisterne mit Geld dem andern Ersatz leisten (*j^ešallem kæsæp*), das tote Tier aber soll ihm gehören. 35 Wenn jemandes Rind eines andern Rind stößt, dass es stirbt, so sollen sie das lebendige Rind verkaufen und das Geld teilen und das tote Tier auch teilen. 36 Ist's aber bekannt gewesen, dass das Rind zuvor stößig gewesen ist, und sein Besitzer hat es nicht verwahrt, so soll er ein Rind für das andere erstatten (*šallem j^ešallem*) und das tote Tier haben. (Luther 2017)

Der entstandene Schaden wird im Sinne einer Retribution oder Vergeltung „geheilt“, indem der vormalige, gerechte Zustand vollumfänglich⁸ durch eine geeignete Ersatzleistung wieder-

⁷ Der Aspekt des „gerechten“ oder „heiligen“ Krieges (vgl. OTTO, ECKART: Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne, Stuttgart/Berlin/Köln 1999 (Theologie und Frieden 18); KROCHMALNIK, DANIEL: Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und der rabbinischen Tradition, in: INES-JACQUELINE WERKNER / KLAUS EBELING (Hg.): Handbuch Friedensethik, Wiesbaden 2017, 191–200, soll hier nicht eigens behandelt werden, weil der Krieg im Gegensatz zum Frieden kein Selbstzweck ist, sondern nur ein Mittel, um den Zweck des Friedens zu erreichen. Vgl. etwa die Beispiele bei LEUNENBERGER, MARTIN: Konzeptionen von Frieden (und Krieg) im alten Orient und in der Hebräischen Bibel, Biblische Notizen Bd. 187 (2020), 15–38, 30–34. S. hierzu auch u. Abschnitt 4.

⁸ Vgl. ILLMANN, KLAUS-JÜRGEN: Art. מִשְׁׁלָשׁ, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. VIII, Stuttgart 1995, 93–101, 95: „Als Regel gilt, daß der Schaden voll wiedergutzumachen ist.“

hergestellt wird.⁹ Dies zeigt sich auch bei anderen Belegen, wo statt *šillem* die Verbalwurzel *šub* im Kausativstamm (*hif'il: hešib*) verwendet wird: „zurückgeben/vergolten“.¹⁰ Auch hier geht es darum, einen vormaligen intakten Zustand wiederherzustellen, einen Mangel in den intakten Zustand „zurückzuführen“ (*hešib*). Diese Vorstellung eines *status integrationis* prägt auch das weisheitliche Denken, das den Gedanken der Retribution („Tun-Ergehen-Zusammenhang“) ebenfalls hervorhebt. Die Grundeinsicht ist hierbei, dass alle Taten miteinander verschränkt sind und entsprechend vergolten werden.¹¹ Jan Assmann hat hierfür den Begriff der „konnektiven Gerechtigkeit“, die er als „Gegenseitigkeit und Solidarität“ versteht, etabliert und damit vor allem den sozialen Raum in den Blick gerückt.¹² Die Bedingung für den *status integrationis* ist demzufolge – wie im alttestamentlichen Recht – Gerechtigkeit. Es wird daher kaum Zufall sein, dass der eingangs zitierte Text aus Kön 5 bereits auf 1Kön 3,16–28 zurückblickt, wo Salomo am Beispiel des sprichwörtlichen „Salomonischen Urteils“ als weise und gerecht porträtiert wird. Sein Friedensreich ist daher von Gerechtigkeit geprägt. Die (wohl deshalb) ebenfalls Salomo zugeschriebenen Proverbia Salomonis können diesen Zusammenhang unterstreichen:

Wer eine Grube gräbt, der wird hineinfallen; und wer einen Stein wälzt, auf den wird er zurückkommen (*šub, qal*). (Prov 26,27, Luther 2017)

Der Kontext der bekannten Sentenz legt nahe, dass in beiden Fällen eine böse (ungerechte) Absicht gegen andere vorliegt. Es wird daraus aber kein Rechtsfall konstruiert, sondern eine Regel formuliert. Vor allem das Beispiel des gewälzten Steins zeigt durch die Verwendung des Verbums *šub*, dass hier über das konkrete Beispiel hinaus allgemein an das Prinzip der Vergeltung gedacht ist. Dabei wird indes nicht gesagt, wie und durch welche Instanz diese Vergeltung erfolgen soll, sondern, dass sie erfolgen wird.¹³ Doch die Vergeltung bleibt, alttestamentlich gesehen, nicht allein dem sozialen Raum überlassen. Andere Texte aus den Proverbien legen explizit eine göttliche Intervention nahe:

Hungert deinen Feind, so speise ihn mit Brot, dürstet ihn, so tränke ihn mit Wasser, 22 denn du wirst feurige Kohlen auf sein Haupt häufen, und der Herr wird dir's vergelten (j^ešallæm). (Prov 25,21f, Luther 2017)

Für den „Feind“ (wörtl. „dein Hasser“) als eine Person, die außerhalb des eigenen Sozialraums verortet ist, gilt hier, dass JHWH die Vergeltung (*šlm pi 'el*) anheimgestellt wird und er gewissermaßen in die menschlichen Taten hineinverschränkt ist. Dies ergibt vor allem dort einen Sinn, wo die mitmenschliche Vergeltung ausbleiben dürfte – wie im Beispiel des „Hassers“. Da aber die Herstellung von *šālōm* theologisch notwendig erscheint, wird JHWH als diejenige Instanz genannt, die hierfür Sorge trägt. Da das Nomen *šālōm* kein Primäronomen ist, sondern eine Bildung der Verbalwurzel *šlm*, liegt es nahe, *šālōm* als Resultat zu betrachten: *šālōm* ist das Ergebnis einer entsprechenden Bemühung (z. B. *šlm pi 'el, šub hif'il*) durch

⁹ Zu diesem Verständnis von „Vergeltung“ vgl. JANOWSKI BERND, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: ZThK 91 (1994), 247–271, 257f.

¹⁰ Vgl. FABRY, JOSEF: Art. בָּשֵׁר, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. VII, Stuttgart 1993, 1118–1139, hier 1135.

¹¹ Vgl. JANOWSKI, Tat, 258–260.

¹² Vgl. ASSMANN, JAN, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, 64f, mit Bezug auf die Rückkehr einer Tat zum Täter.

¹³ Die grammatische Form der Verben ist das jiqtol (Imperfekt), das indikativisch die Nachzeitigkeit erschließt. Vgl. zu diesem Verständnis JANOWSKI, Tat, 261.

Menschen oder Gott, dieses Ideal (wieder-)herzustellen.¹⁴ „Gerechtigkeit“ (*s^edāqāh*) ist dabei eine unabdingbare Voraussetzung für diesen „Zustand“.¹⁵ Dies kann Ps 85,11 sehr gut illustrieren:

(...) dass Güte und Treue (*hæsæd wæ “mæt*) einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede (*sædæq w^ešālōm*) sich küssen. (Luther 2017)

Der Kontext dieses Verses zeigt, dass das beschriebene Geschehen als von Gottes anwesender „Herrlichkeit“ (V.10: *kābōd*) abhängig gedacht ist: Das Einwohnen Gottes in seiner Schöpfung im intakten Tempelkult ermöglicht das Heilsgeschehen, das, so Ps 85, aber nicht den Ist-Zustand der Welt repräsentiert, sondern einen Soll-Geschehen, das im Wunschmodus formuliert ist.¹⁶

3. Der heile Ausgangszustand: Die Schöpfung

Die priesterliche Schöpfungserzählung (Gen 1,1–2,4a) zielt auf Perfektion:

So wurden vollendet (way^e kullū) Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer. 2 Und so vollendete (way^e kal) Gott am siebenten Tage seine Werke, die er machte, und ruhte am siebenten Tage von allen seinen Werken, die er gemacht hatte. (Gen 2,1f)

Die hebräische Wurzel *klh* steht für die „Vollendung“ eines Werkes, so wie es (hier von Gott) geplant ist. Die Feststellung der „Vollendung“ der Weltschöpfung durch Gott korrespondiert im Rahmen der Priesterschrift mit der „Vollendung“ der Stiftshütte in Ex 39,41, diese wiederum mit der „Vollendung“ des salomonischen Tempels in 1Kön 6,38. Dass auch hier zuvor der *šālōm*-Zustand des salomonischen Reichs (1Kön 5,4) festgestellt wird, zeigt, dass eben dieser für die „Vollendung“ des Heiligtums als notwendig erachtet wird.¹⁷ Inhaltliche Nähe zu *šlm* wird etwa in Jes 44,26 deutlich, wo die „Vollendung“ des göttlichen Willens durch Kyros in Bezug auf den Tempelbau entsprechend mit *yašlim* ausgedrückt wird. Gemäß des Veganismus von Mensch und Tier in Gen 1,29f ist der Urzustand der geschaffenen Welt ein unblutiges Miteinander, das priesterlich in Gen 9,2f den nachsintflutlichen Ist-Zustand der Welt kontrastiert, der von „Furcht und Schrecken“ der Tiere gegenüber dem

¹⁴ „(...) wichtig ist (...), daß *šlm* nicht ein Ding oder ein Ort, sondern ein Abstraktum ist, d.h. semantisch eine in ein Nomen komprimierte prädiktive Aussage, und zwar ein Qualitätsabstraktum, das eine adjektivische (bzw. auf ein Eigenschaftsverb zurückgehende) Prädikation beinhaltet („*šalem*-Sein“).“ JENNI, ERNST: „Gehe hin in Frieden“ (*lšlm/bšlm*), in: ZAH 1 (1988), 40–46, 42f. Vgl. LIWAK, RÜDIGER: Art. Friede/Schalom, in: WiBiLex: <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/friede-schalom> (29.10.2025); MEYER, RUDOLF Hebräische Grammatik. Mit einem bibliographischen Nachwort von Udo Rüterswörden, Berlin/New York 1992, [147], §37,1.

¹⁵ MICHEL, DIETHELM: Begriffsuntersuchung über *ṣädäq*–*ṣ^edaqa* und ‘ämät–‘ämunā, Habil. Maschinenschriftlich, Heidelberg 1965, 80, zufolge ist auch *s^edāqāh* kein eigentlicher Zustand, sondern ein nomen actionis/unitatis zur Wurzel *ṣdq*. Die herausragende Bedeutung der Vorstellung von „Gerechtigkeit“ im Alten Orient zeigt der Blick in den Codex Hammurapi: Es ist die vordringliche Aufgabe des Königs, für Recht und Gerechtigkeit (*kītu u mīšaru*) zu sorgen. Diese „theoretische“ Vorgabe des Prologs (I,32: *mīšaru*) wird sodann in den folgenden 282 Gesetzen praktisch vor Augen geführt. Vgl. RENGER, JOHANNES: Hammurapis Stele „König der Gerechtigkeit“: Zur Frage von Recht und Gesetz in der altbabylonischen Zeit, in WdO 8 (1976), 228–235, 228f. S. zur „ordnungstheologischen Dimension des Begriffsfelds von *šlm* auch LEUENBERGER, Konzeptionen, 17–22. Weitere Belege für diese Begrifflichkeit werden im Folgenden beigebracht werden.

¹⁶ S. hierzu auch u. Abschn. 5a.

¹⁷ Vgl. GERTZ, JAN CHRISTIAN: Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11, Göttingen 2018 (Altes Testament Deutsch 1),75f.

Menschen geprägt ist. Die geschaffene Welt ist mithin eine friedliche Welt ohne Blutvergießen. Dies spiegelt auch der zweite Schöpfungsbericht, hier insbesondere die Paradieserzählung (Gen 2,8–3,24): Im göttlichen Garten, in dem Gott (*Jhwh “*lohim**), der noch kindliche Mensch und die Tiere in Gemeinschaft leben, sind Gewalt und Blutvergießen undenkbar.¹⁸ Erst die Verführung der Frau durch die Schlange, von der verbotenen Frucht zu essen, ändert diesen Zustand, da der Mensch nun die Fähigkeit erlangt hat, zu „erkennen“, was „gut“ und „böse“ ist, und damit eine Qualität besitzt, die, zusammen mit der Unsterblichkeit, allein göttlich ist (Gen 3,22). Die Fähigkeit, zwischen „gut“ und „böse“ zu unterscheiden, weist den erwachsenen, post-paradiesischen Menschen aus, der nun auch der Sünde fähig ist (Gen 4,7) und dem schließlich das Verdikt gilt, quasi als andauernder *status quo*, dass das „Dichten und Trachten seines Herzens immer nur böse ist“ (Gen 6,5, vgl. 8,21). Die Flutgeschichte und ihr Ausgang (Gen 6–8; 9) ändern an dieser Disposition nichts: Der Mensch ist als verantwortlicher Gestalter der Welt zugleich Sünder und Gewalttäter. Oder andersherum formuliert: Trotz dieser Disposition ist ihm die Gestaltung der Welt weiterhin zugeschrieben. In diesem Licht betrachtet – und deshalb steht die, literaturgeschichtlich betrachtet, jüngere Urgeschichte auch den oben angesprochenen alttestamentlichen Rechts- und Weisheitstexten in Leserichtung voran –, ist die Herstellung von *šālōm* in sozialen und politischen Kontexten eine vordringliche Aufgabe, begründet mithin innerbiblisch die Rechtssammlungen und die weisheitliche Mahnung ethisch und theologisch – wenngleich weder Recht noch Weisheit, in diesem Licht betrachtet, für einen *šālōm*-Zustand der Welt hinreichend sein können.

4. Die unheile Welt

Insbesondere der alttestamentlichen Prophetie ist im Laufe des Redaktionsprozesses vor allem der „hinteren“ Prophetenbücher (Jes–Mal) die Rolle der Gesellschaftskritik zugewachsen. Hatte die Prophetie, historisch betrachtet, anfangs wahrscheinlich eine staatstragende Funktion und war im Umfeld des Herrschers in dessen Beraterstab angesiedelt, so bildete sich im Zuge der redaktionellen Prozesse der Prophetenschriften eine „Gerichtsprophetie“ heraus, die gesellschaftliche Missstände, entsprechend den deuteronomistischen Vorgaben oder einer vorausgesetzten Ordnung sozialer Gerechtigkeit, anprangerte („Schelterede“) und sodann die göttliche Bestrafung in Aussicht stellte („Gerichtsankündigung“).¹⁹ Wenngleich nur selten mit dem Begriff der „Vergeltung“ (*šlm pi.*) formuliert (z.B. in Jer 25,14), so dürfte das kulturell-religiöse Konzept einer gottgewollten „heilen“ Welt im Hintergrund stehen. Dies zeigt sich daran, dass die Begrifflichkeit um das Wortfeld „Gerechtigkeit“ (*s'đaqāh, mišpāt*) verwendet wird oder durch die Anprangerung des Gegenteils angespielt wird. Exemplarisch kann Jes 5,7 genannt werden:

Des Herrn Zebaoth Weinberg aber ist das Haus Israel und die Männer Judas seine Pflanzung, an der sein Herz hing. Er wartete auf Rechtsspruch (*mišpāt*), siehe, da war Rechtsbruch, auf Gerechtigkeit (*s'đaqāh*), siehe, da war Geschrei über Schlechtigkeit. (Luther 2017)

¹⁸ Vgl. BÖHLER, DIETER: Die Kleider in Gen 3,21: Zum Vegetarismus und Veganismus in der Urgeschichte, in: Biblica 104 (2023), 317–328, hier 325–328., der die Bekleidung in Gen 3,21 als nicht-tierische Bekleidung „für die menschliche Haut“ versteht – was dem gewaltlosen Zustand im göttlichen Garten entspreche.

¹⁹ Vgl. zusammenfassend KRATZ, REINHARD G.: Die Propheten der Bibel. Geschichte und Wirkung, München 2022, 55–63.

Der Text blickt augenscheinlich resümierend auf den Untergang Israels und Judas zurück und benennt als dessen Grund die fehlende Gerechtigkeit. Ob dies historisch richtig ist, ist natürlich fraglich, aber der Text dokumentiert die Perspektive der damaligen Weltsicht, in der es ein „Band zwischen allen Dingen“ gibt.²⁰ Hiernach schadet das Nichtvorhandsein von „Recht und Gerechtigkeit“ dem „heilen“ Weltzustand, es öffnet sich ein Fenster, durch das das Chaos in die Gesellschaft und die Balance zwischen den damaligen Ländern und Königreichen einzudringen vermag. Die deuteronomistische Bundestheologie kann als Interpretation dieser Sicht verstanden werden: Der hebräische Begriff *b'rit* „Bund“ ist wahrscheinlich von akkadisch *birtu* „Band“ abzuleiten²¹ und bezeichnet die „Verbindung“ von Tat und Folge als geschichtliches „Bündnis“ zwischen Gott und dem Volk Israel. So droht bei Bundesbruch der Zustand der Verfluchung, konkret: Krankheit, Hunger und Krieg (Dtn 28,20–29), bei Bundestreue wird dagegen Segen, Wohlfahrt und innerer Frieden verheißen (Dtn 28,3–13). Praktizierte „Gerechtigkeit“ (*s'dāqāh*) ist demzufolge das Halten des Bundes (Dtn 6,25).²² Das Deuteronomistische Geschichtswerk, das Martin Noth als „Ätiologie des Untergangs“ mit „einer einheitlichen Geschichtstheologie“²³ bezeichnet hat, deutet die Geschichte Israels im Lichte des ersten Gebots und stellt daher fest, dass jegliches Unheil, das Israel widerfährt, auf den Bruch dieses Gebotes und damit des Bundes zurückzuführen sein müsse. Fehlendes Heil, so die Jes 5,7 analoge Logik, ist ein Symptom des Bundesbruchs. In Spitzenaussagen wie Jer 4,23–26 mündet die Gerichtsankündigung dabei in der Rücknahme der Schöpfung durch den völligen Einbruch des Chaos (*tohû wabohû* // Gen 1,2) in die Welt bzw. das Land:

Ich sah das Land, und siehe, es war wüst und leer (*tohû wabohû*), sah zum Himmel, und er war finster (‘ēn ‘ōrām, vgl. Gen 1,3). 24 Ich sah die Berge an, und siehe, sie bebten und alle Hügel wankten. 25 Ich sah, und siehe, da war kein Mensch, und alle Vögel unter dem Himmel waren weggeflogen. 26 Ich sah, und siehe, das Fruchtland war eine Wüste, und alle seine Städte waren zerstört vor dem Herrn und vor seinem grimmigen Zorn. (Luther 2017)

Andersherum ist Frieden im Sinne des „heilen“ Zustands nur dort möglich, wo der Bund gehalten wird bzw. „Gerechtigkeit“ (*s'dāqāh*) herrscht bzw. getan wird (vgl. 1Kön 5). Doch dieser Zustand ist in der alttestamentlichen Gegenwartsanalyse eher eine fragile Ausnahme. So bietet auch die Darstellung der salomonischen Epoche mit ihrem Tempelbau, wie oben bereits angedeutet, einen späten Rückblick auf ein goldenes Zeitalter, das aus theologischen und herrscherideologischen Gründen in die vorliegende Form gebracht wurde: Salomo wird als ideale Herrscherfigur porträtiert, die in Zeiten des Friedens und der allgemeinen Wohlfahrt den Tempelbau vollenden kann. Vergleichbares ist auch aus altorientalischen Quellen bekannt. So heißt es z.B. im sog. Kyros-Zylinder (Z.12ff; 25ff, 36):

Kyros, den König von Anshan, berief er [sc. Marduk], zur Herrschaft über das gesamte All sprach er seinen Namen aus. Gutium und die Gesamtheit der Ummannda unterwarf er seinen Füßen. Die schwarzköpfigen Menschen, welche er seine Hände bezwingen ließ, hütete er in Recht und Gerechtigkeit. Marduk, der große

²⁰ MAUL, STEFAN M.: „Das Band zwischen allen Dingen“. Wissenskultur im Alten Orient, in: NEUMANN, HANS (Hg.): Wissenskultur im Alten Orient. Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken, Technologien, Wiesbaden 2012 (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 4), 1–14, hier 1.

²¹ Vgl. ¹⁸GESENIUS, s. v.

²² Dtn 6,10ff machen durch die Erwähnung von Exodus, Landgabe und Fremdgötterverbot das bundestheologische Setting von Dtn 6,25 deutlich.

²³ Vgl. NOTH, MARTIN: Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammlenden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Tübingen² 1957 (unveränderter Nachdruck der 1. Ausgabe von 1943), 5f.

Herr, der seine Leute pflegt, blickte freudig auf seine guten Taten und sein gerechtes Herz. (...) Die Stadt Babel und alle ihre Kultstätten hütete ich [sc. Kyros] in Wohlergehen. Die Einwohner von Babel, welche wider den Willen [der Götter] ein ihnen nicht ziemendes Joch [...], ließ ich in ihrer Erschöpfung zur Ruhe kommen, ihre Fron ließ ich lösen. Über meine [guten] Taten freute sich Marduk, der große Herr. (...) Die Länder insgesamt ließ ich einen Wohnsitz der Ruhe beziehen.²⁴

Auch hier begegnen die Begriffe „Recht und Gerechtigkeit“ (*kīttu u mīšaru*) sowie „Wohlergehen“ (*šalimtu*) und „Ruhe“ (*nēhtu*), die die (z.T. kriegerische) Herstellung inneren und äußeren Friedens bezeichnen, der auch den Kultus betrifft. Diese Begriffe entsprechen nicht zufällig den hebräischen *s^edāqāh / mišpāt*,²⁵ *šālōm* sowie der Wurzel *nw̫* („ruhen“), die häufig nach einer anstrengenden Beschäftigung oder einer kriegerischen Auseinandersetzung, für die sich anschließende friedvolle Pause steht.²⁶ Es handelt sich hierbei indes um Stereotypen, die herrscherideologisch verankert sind.²⁷ Der König verwandelt die unheile Welt in eine heile. Wie in 1Kön 5 wird keine historische Wirklichkeit wiedergegeben, sondern ein idealer Heilszustand, der regelhaft mit Antritt des neuen Herrschers eintritt.²⁸ Diese Perspektive öffnet nun den Horizont für den nächsten Abschnitt, der den Heils- und Friedenskonzepten im Alten Testament gewidmet ist.

5. Ist Frieden möglich?

5.1 Die Herrlichkeit Gottes

Bereits zuvor wurde auf Ps 88,11 verwiesen:

(...), dass Güte und Treue (*hæsæd wæ ‘a’mæt*) einander begegnen, Gerechtigkeit und Gerechtigkeit und Friede (*šædæq w^ešālōm*) sich küssen. (Luther 2017)

Die Bedingung für „Gerechtigkeit und Frieden“ ist hier die Anwesenheit der „Herrlichkeit“ (*kābōd*) Gottes (Ps 88,10).

Mit Blick auf Ex 40,34, wo die *kābōd* Gottes in die fertiggestellte Stiftshütte einzieht, wird deutlich, dass hier ein tempeltheologisches Konzept (vgl. insbs. Jes 6,3) vorliegt: Die Anwesenheit Gottes im Heiligtum ermöglicht Frieden, seine Abwesenheit, gemäß dem das altori-

²⁴ Übersetzung: TUAT I, 4, 408–410. Zum religiös-ideologisch (aber auch wirtschaftlich) begründeten engen Verhältnis des Herrschers zum Kult (Tempel, Feste, Administration) vgl. KLEBER, KRISTIN: Tempel und Palast. Die Beziehungen zwischen dem König und dem Eanna-Tempel im spätbabylonischen Uruk, Münster 2008 (AOAT 358), 255f, mit zahlreichen Beispielen zum Eanna-Tempel (Uruk) seit der neuassyrischen Zeit; zur Thematik des – im Auftrag der Götter – friedensbringenden Herrschers in neuassyrischer Zeit; vgl. OTTO, Krieg und Frieden, 45–57; LEUENBERGER, Konzeptionen, 26–29. Die Herrscher der aufeinanderfolgenden Großeiche Assyrien, Babylonien und Persien sind demnach herrscherideologisch auf einer Linie.

²⁵ S. o. Anm. 14.

²⁶ Vgl. ¹⁸GESENIUS, s. v.

²⁷ Vgl. MÜLLER, REINHARD: Herrschaftslegitimation in den Königtümern Israel und Juda: Eine Spurensuche im Alten Testament, in: CHRISTOPH LEVIN / REINHARD MÜLLER (Hg.), Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit, Tübingen 2017 (ORA 21), 189–230, 212–219.

²⁸ Dies ist insbesondere auch von Assurbanipal bezeugt, der in seinen Inschriften (Prisma B) einen kausalen Zusammenhang zwischen seinem Herrschaftsantritt und dem Wohlergehen der Natur herstellt: Durch entsprechende Zuwendungen an die Heiligtümer sind die Götter gnädig gestimmt und fördern durch ihre providentielle Aktivität die königliche Herrschaft. Vgl. POSTGATE, JOHN N.: Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad, in: JACK M. SASSON (Hg.): Civilizations of the Ancient Near East I/II, New York 1995, 395–422, hier: 408f; vgl. auch OTTO, Krieg und Frieden, 45–57. Vergleichbares findet sich im Alten Testament in den „messianischen“ Weissagungen, die im Folgenden behandelt werden.

entalische Denken prägende Notzeitmythem, Chaos.²⁹ Ez 43,1–5 bieten für die Anwesenheit Gottes eine tempeleschatalogische Perspektive:

Und er führte mich wieder zum Tor im Osten. 2 Und siehe, die Herrlichkeit (*kābōd*) des Gottes Israels kam von Osten und brauste, wie ein großes Wasser braust, und es ward sehr licht auf der Erde von seiner Herrlichkeit (*kābōd*). 3 Und es war ganz so wie das Gesicht, das ich geschaut hatte, als der Herr kam, um die Stadt zu zerstören, und wie das Gesicht, das ich gesehen hatte am Fluss Kebar. Da fiel ich nieder auf mein Angesicht. 4 Und die Herrlichkeit (*kābōd*) des Herrn kam hinein in das Tempelhaus durch das Tor, das nach Osten liegt. 5 Da hob mich ein Wind empor und brachte mich in den inneren Vorhof; und siehe, die Herrlichkeit (*kābōd*) des Herrn erfüllte das Haus. (Luther 2017)

Die Betonung des Begriffs der *kābōd* in diesem Text³⁰ ist offensichtlich. Der größere Zusammenhang zeigt, dass die Anwesenheit der göttlichen *kābōd* den Tempelbezirk als immerwährend (*l^e ‘olām*) gedacht und mit einer weitreichenden Strahlkraft versehen ist: Die Anwesenheit der göttlichen *kābōd* bewirkt so die Erneuerung der Schöpfung durch die paradiesische Tempelquelle (Ez 47,1–12),³¹ die Neuverteilung des Landes an das Volk Israel (Ez 47,21–48,29) und die Installation eines „Fürsten“ (*nāsī*'), der zwar ein Davidide und ein Heilsherrscher sein wird,³² aber im Rückgriff auf die Wüstenzeit (Num 7,11ff), wo dem „Fürsten“ auch kultische Aufgaben zukommen, nicht den (korrumptierten) *mælaek*-Titel führt (Ez 44,3). „Der *nāsī*‘ von Ez 40–48 ist der Davidide der Heilszeit“.³³ Gleiches gilt für das Heiligtum selbst, das die göttliche Präsenz (*kābōd*) auf Erden eschatologisch bestimmt und die Wirklichkeit des vorfindlichen Kultes transzendierte. Die Heilszeit ist erst angebrochen, wenn die göttliche *kābōd* wirklich in das Heiligtum eingezogen ist.

5.2 Der Heilsherrscher

Wenngleich auch in Ez 44,3 dem „Fürsten“ besondere Privilegien (v. a. im Kult) zugebilligt werden, tritt dessen Gestalt in Ez 40–48 deutlich hinter die alles bestimmende Gottespräsenz zurück. Insbesondere Jes 9 und 11 rücken eine eschatologische Herrschergestalt stärker in den Blick. So lautet Jes 9,1–6:

Das Volk, das im Finstern wandelt, sieht ein großes Licht, und über denen, die da wohnen im finstern Lande, scheint es hell. 2 Du weckst lauten Jubel, du machst groß die Freude. Vor dir freut man sich, wie man sich freut in der Ernte, wie man fröhlich ist, wenn man Beute austeilt. 3 Denn du hast ihr drückendes Joch, die Jochstange auf ihrer Schulter und den Stecken ihres Treibers zerbrochen wie am Tage Midians. 4 Denn jeder Stiefel, der mit Gedröhnen dahergeht, und jeder Mantel, durch Blut geschleift, wird verbrannt und vom Feuer verzehrt. 5 Denn uns ist ein Kind geboren, ein Sohn ist uns gegeben, und die Herrschaft (*miśrāh*) ist auf seiner Schulter; und er heißt Wunder-Rat, Gott-Held, Ewig-Vater, Friede-Fürst (*śar śālōm*); 6 auf dass seine Herrschaft (*miśrāh*) groß werde und des Friedens (*śālōm*) kein Ende auf dem Thron Davids und in seinem Königreich (*mamlākāh*), dass er's stärke und stütze durch Recht (*miśpāt*) und Gerechtigkeit (*śedāqāh*) von nun an bis in Ewigkeit. Solches wird tun der Eifer des Herrn Zebaoth. (Luther 2017)

²⁹ Vgl. HAAS, VOLKERT; Geschichte der hethitischen Religion, HdO I,15, Leiden/New York/Köln 1995, 708–710. Zur Übernahme des Notzeitmythems in das Alte Testament vgl. PODELLA, THOMAS: *Şōm*–Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament, Kevelaer 1989 (AOAT 224), 50–60, 121–132.

³⁰ Zu Aufbau, Kohärenz und innerbiblischen Querbeziehungen des Textes vgl. KONKEL, MICHAEL, Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechielis (Ez 40–48), Berlin/Wien 2001 (BBB 129), 75–82.

³¹ Vgl. KONKEL, Architektonik, 279–283.

³² Vgl. KONKEL, Architektonik, 271–279.

³³ KONKEL, Architektonik, 285.

Der bekannte und vieldiskutierte Text³⁴ kontrastiert in deutlicher Weise den Kriegszustand mit dem Friedensreich des *śar šālōm*, das von „Recht“ und „Gerechtigkeit“ geprägt ist.³⁵ Der gegenwärtige Kontext legt nahe, dass die Herrschaft des *śar šālōm* sich der Initiative Gottes, der den Kriegszustand beendet hat, verdankt; er ist in V.1f angeredet: „du“. Weiterhin fällt auf, dass die Herrschaft (*mīrāh*) des „Friedefürsten“ durch die verwendete Begrifflichkeit nicht als Königsherrschaft vorgestellt ist, sondern als diejenige eines *śar*.³⁶ Zugleich aber ist er Erbe des Thrones Davids und dessen Königreiches, dessen offenkundige vormalige Vergänglichkeit (V.1–4) nun durch seinen ewigen Bestand kontrastiert wird (vgl. 2Sam7,13). Es ist diskutabel, ob in die Beschreibung des „Friedefürsten“ ein herrscherideologisches Formular aus der Zeit des judäischen Königtums eingeflossen ist,³⁷ doch entsprechend dem *nāsī* aus Ez 40–48 dürfte der *śar šālōm* ein Davidide der von Gott selbst herbeigeführten Heilszeit sein. Denn im Unterschied zu dem in Jes 7,14 angekündigten „Immanuel“, der als Heilszeichen im Rahmen des drohenden, aber ausbleibenden Untergangs Judas und Jerusalems verstanden wird, geht dem *śar šālōm* bereits eine Zeit der „Dunkelheit“ (Jes 9,1) und der Kriegsverwüstung voraus. Es erscheint daher denkbar, dass der Text Jes 9,1–6 die Vorstellung des eingangs besprochenen salomonischen Groß- und Friedensreiches spiegelt – nun nicht mehr als geschichtliche Projektion eines „goldenen Zeitalters“, sondern als stets geschichtlich mitlaufende Hoffnung auf einen noch anonymen nachexilischen Heilsherrscherr, der als davidischer Dynast aber bereits geboren ist und zukünftig sein den göttlichen Willen spiegelndes Friedensreich errichten wird.³⁸ Insbesondere die Namenlosigkeit des angekündigten Herrschers macht ihn rezeptionsgeschichtlich für zahlreiche Projektionsflächen kompatibel.

Vergleichbar ist schließlich der nicht minder bekannte Text Jes 11,1–9, in dem der Heilsherrscherr ebenfalls mit „Recht“ (*sædæq*) und „Verlässlichkeit“ (*“mūnāh*)³⁹ regiert (V.4f). Der Text porträtiert seine Herrscherfigur als gerechten Richter nach salomonischem Vorbild, der sein Urteile nicht nach dem äußeren Anschein, sondern gerecht und weise fällt (1Kön 3,28).⁴⁰ Gegenüber Jes 9,1–6 sind jedoch zwei Züge des Textes auffällig: Zunächst wird die Nennung Davids als Heilsherrscherr vermieden. Stattdessen nennt V.1 das „Reis aus dem

³⁴ Vgl. die Übersicht bei BEUKEN, WIM A. M.: Jesaja 1–12, Freiburg/Basel/Wien 2003 (HThKAT), 239f.

³⁵ Zur Problematik der Zeitform vgl. BEUKEN, Jesaja 1–12, 236f.

³⁶ Vgl. RÜTERSWÖRDEN, UDO: Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu *śr* und vergleichbaren Begriffen, BWANT 117, Stuttgart u.a. 1985, 59.

³⁷ Zur Diskussion vgl. KAISER, OTTO: Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12, Göttingen⁵1981 (ATD 17), 207f, der den Text u.a. aufgrund seiner inhaltlichen Nähe zu Texten aus Hag und Sach der nachexilischen Zeit zuordnet., QUACK, JOACHIM FRIEDRICH: Ägyptische Einflüsse auf nordwestsemitische Königspräsentationen?, in: CHRISTOPH LEVIN / REINHARD MÜLLER (Hg.), Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit, Tübingen 2017 (ORA 21), 1–65, 35, weist den häufig angenommenen ägyptischen Einfluss auf die „Thronnamen“ in V.5 zurück. Insofern wäre in der Tat zu fragen, inwieweit das fragliche Ritual rekonstruierbar ist.

³⁸ Hierin sind sicher auch weitere Texte zu rechnen, die an dieser Stelle nicht näher besprochen werden: z.B. Mi 5,1–4 (V.4: „Er wird der Friede sein“ *w̄hājāh zeh šālōm*); Sach 9,9f sowie Mi 4,3f/Jes 2,4, jeweils mit der Ankündigung eines Endes der Waffengewalt und der Inaussichtstellung von Frieden. Auch hier sind Korrespondenzen mit dem salomonischen Friedensreich zu beobachten: 1.Kön 5,5//Mi 4,4. Zu nennen wäre auch das erste Lied vom „Gottesknecht“ (Jes 42,1–4), das die (königliche Aufgabe der) Verbreitung des restaurativen Rechts (*mišpāṭ*) als vordringlichste Aufgabe des „Knechtes“ beschreibt.

³⁹ Zu diesem Begriff und seiner formal-inhaltlichen Nähe zu *s̄dāqāh* als *nomen actionis* vgl. MICHEL, Begriffsuntersuchung, 207.

⁴⁰ Vgl. die Verwendung der Wz *šp̄t* in V.4 bzw. die Wendung *rūah hākmāh ūbīnāh* in V.2. Auch entspricht das Porträt den Vorgaben des Codex Hammurapi (s.o. Anm. 14).

Stamm Isais“ und den „Zweig aus seiner Wurzel“ (Luther 2017). Otto Kaiser sieht hierin das „endgültige Abdanken der Davididen“ impliziert, sodass das Königtum nun aus dem verzweigten Geschlecht des Ahnherrn (Isai) mit einem „zweiten David“ erneuert werden könne.⁴¹ Es fällt sodann auf, dass diese Erneuerung auch den Ist-Zustand der Geschichte erneuert bzw. restituiert:

Da wird der Wolf beim Lamm wohnen und der Panther beim Böcklein lagern. Kalb und Löwe werden miteinander grasen, und ein kleiner Knabe wird sie leiten. 7 Kuh und Bärin werden zusammen weiden, ihre Jungen beieinanderliegen, und der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind. 8 Und ein Säugling wird spielen am Loch der Otter, und ein kleines Kind wird seine Hand ausstrecken zur Höhle der Natter. (Jes 11,6–8 Luther 2017)

Als direkte Folge der gerechten Herrschaft des Sprösslings wird die Schöpfung in ihren heilen Ausgangszustand versetzt. Den Autoren des Textes war selbstverständlich klar, dass weder Löwen noch Bären dauerhaft grasen und Stroh fressen können. Insofern ist ebenso klar, dass die beschriebene *restitutio ad integrum* eigentlich nur auf den Schöpfer selbst zurückgeführt werden kann. Nach der Vorstellung, dass die soziale Gerechtigkeit nicht von der kosmischen Schöpfungsordnung getrennt werden kann,⁴² liest sich Jes 11,1–9 wie ein Gegentext zu Jer 4,23–26: Wird dort durch den Bundesbruch das zeitlose und chaotische *tohû wabohû* wieder ausgelöst,⁴³ so bringt die Herrschaft des gerechten Sprösslings paradiesische Zustände mit sich. Sehr wahrscheinlich handelt es sich in beiden Fällen um bildhafte Sprache, die vor allem die Gravität der jeweiligen Anliegen verdeutlichen soll: Bundesbruch bringt das Chaos, gerechte Herrschaft das Paradies auf Erden. Insofern ist Jes 11,1–9 trotz der verwendeten Vorstellungen paradiesischer Zustände kein eschatologischer Text, der, durch den gerechten Herrscher ermöglicht, die göttliche Öffnung der Pforten des Paradieses in Aussicht stellen würde. Dieses bleibt Mensch und Tier verschlossen. Vielmehr spiegelt der Text die Vorstellung, dass ein zu erreichender Heilszustand immer zugleich auch eine aktive Erneuerung bzw. Wiederherstellung des Ausgangszustandes durch das Tun der *s' dāqāh* ist – eben dies wurde oben ja bereits bezüglich des Wortfeldes um *šlm pi 'el/šub hif'il* herausgearbeitet.⁴⁴

6. Zusammenfassung

Nach alttestamentlicher Vorstellung ist eine friedliche Welt notwendigerweise auch eine gerechte Welt. Die Schadensregulierungen in Gesetzestexten, in denen *šlm pi 'el/šub hif'il* begegnen, zielen demzufolge auf Gerechtigkeit, indem durch eine entsprechende Vergeltung/Retribution der gerechte, richtige Zustand wiederhergestellt wird. Der Schaden wird gleichsam „geheilt“. Auch die alttestamentliche Spruchweisheit zielt mit ihrem Tun-Ergehen-Zusammenhang auf eine gerechte (Sozial-)Ordnung. Dem Tun eines Menschen folgt das Ergehen im Sinne der positiven oder negativen Vergeltung. Diese Tatentsprechung (*šlm pi 'el/šub hif'il*) ist notwendig, damit es in der Gesellschaft, so weit wie dies eben möglich ist, gerecht zugeht. Die Spruchweisheit ist mithin denselben Prinzipien unterworfen wie das

⁴¹ Vgl. KAISER, Buch, 241f.

⁴² S.o. Abschn. 4 mit Anm. 19.

⁴³ S.o. Abschn. 4. Selbstverständlich ist der Text auch in seinen näheren Kontext, Jes 1–10, eingebettet und in diesem redaktionellen Gefüge als Heilstext zu verstehen. Vgl. OTTO, Krieg, 128.

⁴⁴ S. o. Abschn. 2. Diese Deutung fügt sich auch zur altorientalischen Herrscherideologie, der zufolge die Akzeßion des neuen Herrschers eine Heilszeit einleitet. S.o. Abschn. 4 mit Anm. 23 und 27.

Recht – so wie es im gesamten Alten Orient begegnet und verstanden wird. Der Unterschied ist vor allem, dass die Spruchweisheit Lebensregeln bietet, die keiner Jurisdiktion unterworfen sind, und weil dies so ist, tritt auch Gott selbst als vergeltende Instanz auf. Es zeigt sich aber, dass die vorfindliche Welt als ganze selbst keine friedliche und gerechte Welt ist – und wohl auch gar keine sein kann. Selbst wenn Gott als Schöpfer eine heile Welt geschaffen hat (Gen 1–3), ist dieser Zustand unwiederbringlich verloren. Das Verdikt der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte, dass das „Dichten und Trachten des menschlichen Herzens immer nur böse ist“ (Gen 6,5//8,21), steht wie ein negatives Vorzeichen vor dem gesamten Alten Testament. Auch wenn dem Menschen die Fähigkeit eignet, Entscheidungen zu treffen und er dabei entsprechend immer wieder die Möglichkeit hat, die „richtige“ Entscheidung zu treffen, wie es insbesondere die deuteronomistische Bundestheologie betont (Dtn 6; 28), so bezeugt das Alte Testament zugleich dessen stetes Versagen. Friedensutopien wie das salomonische „goldene Zeitalter“ (1Kön 5) bestätigen dabei nur diese Perspektive, da diese Heilszeit eigentlich nur als Kontrastfolie für den nachmaligen Verfall dient (2Kön 9f; Jes 5; Jer 4). Da das Alte Testament wesentlich keine eschatologische Retribution kennt, ist der Zustand des Friedens nur durch die Präsenz, der göttlichen Herrlichkeit (*kābōd*) selbst oder eines Heils herrschers (*śar śālōm*), der die göttliche Gerechtigkeit durchsetzt (vgl. Jes 42,1–4), denkbar. Die jeweils verwendete Bildsprache zeigt, dass auch diesen Texten (Ez 40–48; Jes 9; 11) utopische Züge eignen, aber dass sie zugleich mit dem Hineinwirken der göttlichen Sphäre in die irdische Welt rechnen und Frieden auf diese Weise immer denkbar bleibt.

Literaturverzeichnis

- ASSMANN, JAN: Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990.
- BEUKEN, WIM A. M.: Jesaja 1–12, Freiburg/Basel/Wien 2003 (HThKAT).
- BÖHLER, DIETER: Die Kleider in Gen 3,21: Zum Vegetarismus und Veganismus in der Urgeschichte, in: Biblica 104 (2023), 317–328.
- BROSIUS, MARIA: Pax persica: Königliche Ideologie und Kriegsführung im Achämenidenreich, in: BERND MEIßNER / OLAF SCHMITT / MARTIN SOMMER (Hg.): Krieg – Gesellschaft – Institutionen. Beiträge zu einer vergleichenden Kriegsgeschichte, Berlin 2005, 135 –161.
- CONRAD, JOACHIM: Art. מְשֻׁרָּה, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT), Bd. VII, Stuttgart 1993, 211–217.
- FABRY, JOSEF: Art. בָּשָׂר, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. VII, Stuttgart 1993, 1118–1139.
- GESENIUS, WILHELM: hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Heidelberg¹⁸2013.
- GERTZ, JAN CHRISTIAN: Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11, Göttlingen 2018 (Altes Testament Deutsch 1).
- HAAS, VOLKERT: Geschichte der hethitischen Religion, HdO I,15, Leiden/New York/Köln 1995, 708–710.

- ILLMANN, KLAUS-JÜRGEN: Art. מִשְׁפָּט, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. VIII, Stuttgart 1995, 93–101.
- JANOWSKI, BERND: Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: ZThK 91 (1994), 247–271.
- KAISER, OTTO: Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12, Göttingen 51981 (ATD 17).
- KEEL, OTHMAR: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Teil 1: Die Zeit bis zum Ende des ersten Tempels, Göttingen 2007 (Orte und Landschaften der Bibel 4,1), 49–51.
- JENNI, ERNST: „Gehe hin in Frieden“ (lšlm/bšlm), in: ZAH 1 (1988), 40–46.
- KONKEL, MICHAEL: Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48), Berlin/Wien 2001 (BBB 129), 75–82.
- KLEBER, KRISTIN: Tempel und Palast. Die Beziehungen zwischen dem König und dem Eanna-Tempel im spätbabylonischen Uruk, Münster 2008 (AOAT 358).
- KNAUF, ERNST AXEL: 1 Könige 1–14, Freiburg/Basel/Wien 2016 (HThKAT).
- KRATZ, REINHARD G.: Die Propheten der Bibel. Geschichte und Wirkung, München 2022, 55–63.
- KROCHMALNIK, DANIEL: Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und der rabbinischen Tradition, in: INES-JACQUELINE WERKNER / KLAUS EBELING (Hg.): Handbuch Friedensethik, Wiesbaden 2017, 191–200.
- LEUENBERGER, MARTIN: Konzeptionen von Frieden (und Krieg) im alten Orient und in der Hebräischen Bibel, Biblische Notizen Bd. 187 (2020), 15–38.
- LIWAK, RÜDIGER: Art. Friede/Schalom, in: WiBiLex (29.10.2025) <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/friede-schalom>.
- MAUL, STEFAN M.: „Das Band zwischen allen Dingen“. Wissenskultur im Alten Orient, in: HANS NEUMANN (Hg.): Wissenskultur im Alten Orient. Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken, Technologien, Wiesbaden 2012 (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 4).
- MICHEL, DIETHELM: Begriffsuntersuchung über šädäq–ṣedaqa und ‘ämät–‘ämuna, Habil. Maschinenschriftlich, Heidelberg 1965.
- MEYER, RUDOLF: Hebräische Grammatik. Mit einem bibliographischen Nachwort von Udo Rüterswörden, Berlin/New York 1992.
- MÜLLER, REINHARD: Herrschaftslegitimation in den Königtümern Israel und Juda: Eine Spurensuche im Alten Testament, in: CHRISTOPH LEVIN / REINHARD MÜLLER (Hg.), Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit, Tübingen 2017 (ORA 21), 189–230.
- NOTH, MARTIN: Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Tübingen² 1957 (unveränderter Nachdruck der 1. Ausgabe von 1943).

- OTTO, ECKART: Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne, Stuttgart/Berlin/Köln 1999 (Theologie und Frieden 18).
- PODELLA, THOMAS: *Şôm–Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament*, Kevelaer 1989 (AOAT 224), 50–60.
- POSTGATE, JOHN N.: Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad, in: JACK M. SASSON (Hg.): *Civilizations of the Ancient Near East I/II*, New York 1995, 395–422.
- RENGER, JOHANNES: Hammurapis Stele „König der Gerechtigkeit“: Zur Frage von Recht und Gesetz in der altbabylonischen Zeit, in WdO 8 (1976), 228–235.
- RÜTERSWÖRDEN, UDO: Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu śr und vergleichbaren Begriffen, BWANT 117, Stuttgart u.a. 1985.
- QUACK, JOACHIM FRIEDRICH: Ägyptische Einflüsse auf nordwestsemitische Königspräsentation?, in: CHRISTOPH LEVIN / REINHARD MÜLLER (Hg.): *Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit*, (ORA 21) Tübingen 2017, 1–65.
- WISEMAN, DONALD J.: „Is it Peace? – Covenant and Diplomacy“, Vetus Testamentum 32 (1982), 311–326.

Gott des Friedens – Gott der Gewalt

Theologische Ambivalenzen im Neuen Testament

Moisés Mayordomo

Professor für Neues Testament
Theologische Fakultät, Universität Basel
moises.mayordomo@unibas.ch

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v7i1.1484>



Abstract

The present article (God of peace – God of violence. Theological ambivalences in the New Testament) examines the contradictory portrayals of God as both peaceful and violent in the New Testament. By taking into consideration perspectives from Plato, Philo of Alexandria, and Marcion of Sinope different views on divine violence are presented. These are contrasted with New Testament texts, focusing on the Sermon on the Mount’s message of unlimited love and the Book of Revelation’s depiction of divine vengeance. The study highlights the complex theological and ethical implications of these portrayals, emphasizing the need for a nuanced understanding of Scripture within its historical and cultural contexts.

1. Einleitung

Die Frage der Gewalt ist im Laufe des 20. Jahrhunderts zu einem Kernthema von Kirche und Theologie geworden. Dabei spielt die Bibel eine besondere Rolle.¹ Aus ihren Seiten lassen sich sehr unterschiedliche Haltungen begründen – wovon die Rezeptionsgeschichte redlich Zeugnis gibt. Dabei werden die biblischen, insbesondere aber die neutestamentlichen Texte meist im Rahmen der Ethik verhandelt. Sie werden gelesen als Appelle an unser moralisch verantwortliches Handeln und werden dadurch in politische und rechtliche Kontexte überführt. Die Bergpredigt im Matthäusevangelium (Kap. 5–7) ist ein besonders klares Beispiel für den Einbezug biblischer Texte in eine universell gültige Ethik. Dabei kann es leicht geschehen, dass die theologischen wie auch christologischen Begründungen in den Hintergrund treten. Bei aller Sympathie für die vielen Anschlussmöglichkeiten zwischen biblischen Friedensdiskursen und einer säkular begründeten normativen Ethik möchte ich im Folgenden den-

¹ Eine gesamtbiblische Perspektive habe ich in zwei Projekten mit einem alttestamentlichen Gesprächspartner in Angriff genommen: DIETRICH, WALTER; MAYORDOMO, MOISÉS: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005; KUNZ-LÜCKE, ANDREAS; MAYORDOMO, MOISÉS: Frieden und Krieg, Gütersloh 2022 (Lebenswelten der Bibel).

noch die spezifisch *theologische* Frage ins Zentrum rücken: Welche Begründungszusammenhänge bestehen zwischen Gott und Gewalt?

2. Theologische Optionen: drei historische Beispiele

Anhand der antiken Philosophie- und Theologiegeschichte möchte ich zunächst drei Positionen herausarbeiten, um einen historischen Denkrahmen für die anstehende Fragestellung zu umreißen.

2.1 Platon (427–347 v. Chr.)

In der *Politeia* entwirft Platon mittels seiner Hauptfigur Sokrates einen idealen Stadtstaat.² Die militärische und exekutive Gewalt liegt bei den „Wächtern“, deren Aufgabe darin besteht, die Stadt nach außen zu beschützen. Damit diese aber ihr Gewaltmonopol nicht gegen die eigene Bürgerschaft richten, sollen sie eine umfassende Bildung erhalten. Es gibt allerdings ein Problem: Die mythologischen Erzählungen, mit denen in der Antike jede Bildung verbunden war, sind für junge Männer völlig ungeeignet: Es sind in Wirklichkeit Lügengeschichten, die von Gewalt- und Unrechtstaten der Gottheiten erzählen (376e–378d). Solche Geschichten sind bildungspolitisch gefährlich, weil sie jungen Männern als Begründung für Verbrechen dienen könnten. Außerdem: Wenn die Götter sogar gegeneinander Krieg führen, wie kann man dann von den Bürgern einer Stadt erwarten, dass sie nicht in fortwährender Feindschaft leben (378c–d)? In Platons Idealstaat müssen die Theologen-Dichter von den Göttern im Wesentlichen zwei Aussagen machen: Sie sind gut (379a–380c) und unveränderlich (380d–383a). Sokrates (oder Platon) gibt der rechten Gottesrede ein Kriterium vor (379a: οἱ τύποι περὶ θεολογίας): „So, wie der Gott ist, so muss man ihn auch allezeit darstellen“ (οὕτος τυγχάνει ὁ θεὸς ὅν). Und da Gott im Wesentlichen gut ist, kann er nicht Ursache von etwas Schlechtem sein.³ Diese dualistische Konzeption lässt einen gewalttätigen Gott prinzipiell nicht zu und verweist ihn in den Bereich poetischer Phantasie.

2.2 Philo von Alexandria (15/10 v. Chr. – 45/50 n. Chr.)

Der jüdisch-hellenistische Philosoph steht zwar im Einflussbereich platonischer Philosophie, ist aber zugleich den Texten der Tora im Kontext einer äußerst lebendigen jüdischen „Community“ in Alexandria verpflichtet. Theologisch steht Philo damit vor der schweren Aufgabe, Aussagen über Gottes Zorn und Gericht in einem platonischen Rahmen zu deuten. Anders als Platon kann er nicht sagen, dass Mose ein Lügendifter war. Er kann aber, einer eigenen Auslegungstradition folgend, die Texte allegorisch deuten. Als Beispiel habe ich die Auslegung von Gen 18 gewählt, die Erzählung von den drei Männern, die Abraham besuchen (*Abr.* 107–131, bes. 119–131).⁴

Philo geht davon aus, dass Gott sich auf unterschiedliche Art und Weise zu erkennen gibt, je nachdem welchen Reifegrad eine Person hat. Ebenso wie die Sonnenstrahlen Objekte mit

² Platon: Der Staat (*Politeia*), griechisch-deutsch, übers. v. RUFENER, RÜDIGER, eingel. u. erl. v. SZLEZAK, THOMAS ALEXANDER, Düsseldorf; Zürich 2000 (Sammlung Tusculum). Ich beziehe mich auf den Abschnitt 364d–412b.

³ Vgl. dazu DORTER, KENNETH: The Transformation of Plato's Republic, Lanham (MD) 2006, 75–77.

⁴ Ich zitiere nach PHILO: Ueber Abraham, übers. v. COHN, J. in: Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. v. LEOPOLD COHN u.a., Bd. 1, Berlin 1962, 91–152.

unterschiedlichen Schattenwürfen erscheinen lassen, erleuchtet der wahre Gott den menschlichen Verstand und wirft dabei zwei „Schatten“ (119): In der Mitte ist der „Vater des Weltalls“, der „Seiende“ ($\delta\circ\lambda\mu\circ$), ohne Namen, ohne Körper und Form. Der Seiende wird begleitet von den zwei „höchsten und nächsten Kräften“ (121)⁵: Zur Rechten finden wir $\theta\epsilon\circ\zeta$, die schöpferische Kraft, durch die das Weltall entstanden ist, und zur Linken $\kappa\circ\rho\iota\circ\zeta$, die regierende Kraft, durch die Gott seine Herrschaft ausübt. Der Mensch, der nicht in die höchste Form der Gottesschau eingeweiht ist, kann das Göttliche nur in diesen beiden „Schattenwürfen“ wahrnehmen: entweder durch seine Schöpfung als $\theta\epsilon\circ\zeta$ oder durch seine Herrschaft als $\kappa\circ\rho\iota\circ\zeta$ (122). Diesen drei Erkenntnisklassen entsprechen drei menschliche Charakterformen (124 f., 128 f.): Die Vertreter der höchsten Tugend, die einen Zugang zu Gottes Wesen haben, leben in einem exklusiven Freundschaftsverhältnis mit dem „Einen“. Menschen, die Zugang zu Gott als „wohltuende Kraft“ und als Schöpfer $\theta\epsilon\circ\zeta$ haben, verehren den guten und barmherzigen Gott, um in den Genuss seiner Wohltaten zu gelangen. An letzter Stelle stehen jene Menschen, die nur in der Lage sind Gott als „strafende Macht“ zu erfahren, als $\kappa\circ\rho\iota\circ\zeta$, und ihn daher nur aus Angst vor Bestrafung verehren. Mit dieser dreifachen Ausdifferenzierung des Göttlichen schließt Philo das Gewaltsame Gottes nicht gänzlich aus. Er verweist diese Form der Gottesrede allerdings an einen besonderen Ort: Sie ist ein Schattenwurf des wahren Gottes, in dem sich der unreife Charakter von Menschen zeigt, die nur aus Angst zum Handeln bewegt werden können. Die Vorstellung eines guten und barmherzigen Gottes stellt demgegenüber eine höhere Form der Gotteserkenntnis dar. Die reine Schau des wahrhaft Seienden stellt den höchsten Grad dar.

2.3 Markion von Sinope (85–160)

Der Name Markion ist in der Kirchengeschichte synonym für „Irrlehrer“. Seine Position war für die Kirchenbildung im 2. Jahrhundert richtungsweisend. Radikaler als jeder vor ihm setzte er sich dafür ein, das Christentum von allen jüdischen Familienähnlichkeiten zu reinigen.⁶ Markion und seine Bewegung wurden so erfolgreich bekämpft, dass der Inhalt seines Hauptwerkes, die sog. *Antithesis*, nur aus Zitaten von Gegnern zugänglich ist.⁷ Wie jeder große „Irrlehrer“ hat Markion den Finger in eine offene Wunde gelegt: Wie kann der christliche Gott zugleich barmherzig und gewalttätig sein? Der Titel *Antithesis* zeigt, dass Markion keine theologische Harmonisierung anstrehte, sondern in scharfen unversöhnlichen Antithesen dachte:⁸ Josua z. B. erobert das verheiße Land mit großer Grausamkeit, während Jesus jede Anwendung von Gewalt verbietet; Mose erhebt seine Arme, damit Gott für ihn

⁵ Zu Philos Gebrauch von $\delta\circ\lambda\mu\circ\zeta$ im Plural vgl. CALABI, FRANCESCA: God’s Acting, Man’s Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria, Leiden 2008 (Studies in Philo of Alexandria 4), 73–109.

⁶ Eine gute Orientierung bietet ALAND, BARBARA: Marcion/Marcioniten, in: TRE 22, Berlin; New York 1992, 89–101; RÄISÄNEN, HEIKKI: Marcion, in: MARJANEN, ANTTI; LUOMANEN, PETRI (Hg.): A Companion to Second-Century Christian Heretics, Leiden 2005 (SVigChr 76), 100–124.

⁷ HARNACK, ADOLF VON: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1923 (TU 45) bleibt zusammen mit seinen Neuen Studien zu Marcion, Leipzig 1924 (TU 44/4) trotz seiner Sympathie für Marcion der Bezugspunkt für jede Studie über Markion und sein Werk. Die Beiträge in MAY, GERHARD; GRESCHAT, KATHARINA (Hg.): Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung, Berlin 2002 (TU 150) zielen auf eine kritische Überprüfung der Harnack’schen Konstruktion.

⁸ Die Rekonstruktion in HARNACK: Marcion, 85 (als Zusammenfassung der pseudo-klementinischen Homilien II,43) ist immer noch maßgeblich.

kämpfe und seine Feinde vernichtend schlage, während Christus am Kreuz seine Hände zur Rettung der Welt ausbreitet; der Schöpfergott befiehlt zwei Bären 42 Kinder zu töten, die sich über den Propheten Elisha lustig gemacht haben (2Kön 2,23 f.), während Christus befiehlt, die Kinder zu ihm kommen zu lassen.⁹ Markion zieht aus seiner Argumentation den Schluss einer radikalen Gegenüberstellung von einem gerechten Schöpfergott ($\delta\acute{\imath}\kappa\alpha\iota\omega\varsigma\theta\acute{\imath}\omega\varsigma$) und einem wesenhaft guten Gott ($\alpha\gamma\alpha\theta\acute{\imath}\omega\varsigma\theta\acute{\imath}\omega\varsigma$).¹⁰ Für den ersten steht das jüdische Gesetz, für den zweiten das paulinische Evangelium.¹¹ Der Schöpfergott handelt mit unbarmherziger Gerechtigkeit, Härte und Brutalität, mit Leidenschaft, Eifer und Zorn; er ist ein parteiischer, kleinlicher, limitierter, schwacher, widersprüchlicher, unmoralischer Gott; zusammengefasst ein *conditor malorum*, ein Verursacher des Bösen. Aufgrund dieser Haltung verwarf Markion den einzigen Schriftkanon, der in der Kirche des 2. Jahrhunderts in Gebrauch war, jene Sammlung, die wir heute „Altes Testament“ nennen. Er verdrängte auch christliche Schriften von hoher Autorität und griff in den Text des Lukasevangeliums und der Paulusbriefe ein. Damit schuf er einen eigenen Schriftkanon, der von der werdenden Großkirche verworfen wurde. Es wäre sicherlich verhängnisvoll gewesen, wenn sich die Kirche auf Markion eingelassen hätte. Wie sich allerdings das Verhältnis einer markionitischen Kirche zur Frage der Gewalt entwickelt hätte, wäre eine interessante Übung in alternativer Geschichtsschreibung.

2.4 Zwischenfazit

Dieser knappe Durchgang zeigt drei idealtypische Strategien, um mit der Frage nach einem gewalttätigen Gott umzugehen. Dieser kann Frucht der Phantasie von moralisch unverantwortlichen Mythopoeten sein (Platon); er kann der schwache Reflex oder Schatten des einzig wahren Gottes sein, so wie er sich einfachen und unreifen Menschen zu erkennen gibt (Philo); oder er kann die minderwertige Version des wahren Gottes sein, wie sie sich im Alten Testament zu erkennen gibt (Markion). Ich möchte von hier aus, zwei neutestamentliche Texte in den Blick nehmen, die in einem Spannungsverhältnis zueinanderstehen: die Bergpredigt in Mt 5–7 und die Johannesoffenbarung.

3. Die Bergpredigt: grenzenloser Gott

3.1 Nächstenliebe und Feindesliebe

Fragen von Gewalt und Gewaltvermeidung sind derart eng mit der Bergpredigt in Mt 5–7 verbunden, dass in der populären Imagination „Bergpredigt“ zum Inbegriff einer christlich-pazifistischen Lebenshaltung geworden ist. Dabei konzentriert sich die Diskussion im Wesentlichen auf die Auslegungsprobleme von Mt 5,38–48.¹²

„Liebt eure Feinde“ (Mt 5,44) gilt zu Recht als normative Zusammenfassung einer radikalen Haltung. Die Feindesliebe ergibt sich aus der intensiven Beschäftigung mit dem Nächs-

⁹ Texte in ebd., 89 f.272* f.

¹⁰ Ebd., 262*–264*.

¹¹ Vgl. TERT.: *adv. Marc.* I,19; IV,6; V,1. Zur markionitischen Lehre von den zwei Göttern vgl. MOLL, SEBASTIAN: The Arch-Heretic Marcion, Tübingen 2010 (WUNT 250), 47–76.

¹² Die Literatur zu diesem Text ist äußerst umfangreich. Vgl. die exegetischen Kommentare und meine beiden Beiträge: Gewaltvermeidung in der Bergpredigt, in: ZNT 24, 2009, 12–21; Gesetz und Ethik im Matthäus-evangelium. Ein Versuch zu Mt 5,17–48, in: JBTh 37, 2022, 181–212.

tenliebegebot aus Lev 19,18 im frühen Judentum und Christentum. Sie umreißt die maximale Ausdehnung des „Nächsten“ und läuft damit unseren Sozialinstinkten zuwider, Handlungen der Güte und Liebe über die eigene Familie oder Gruppe auszudehnen. Zur Begründung der Feindesliebe werden daher häufig altruistische oder pragmatische Modelle angeführt. Sie wäre Ausdruck jener Herzensreinheit, die in den Seligpreisungen gelobt wird (Mt 5,8); oder sie wäre das Ergebnis eines rationalen Kalküls, um aus Feinden Freunde zu machen. Im Zusammenhang sagt Jesus allerdings nicht, dass Feindesliebe dazu diene, den Feind zu ändern oder Feindschaft aus der Welt zu schaffen. Erst die spätere Verwendungsgeschichte dieses Wortes bewegt sich in diese Richtung.¹³ Jesus selbst nennt ein anderes Ziel:

- Mt 5,45 so dass ihr Kinder eures himmlischen Vaters werdet.
 Denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute
 und bringt Regen über Gerechte und Ungerechte.
- 46 Wenn ihr nämlich die liebt, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr?
 Tun die Zöllner nicht auch dasselbe?
- 47 Und wenn ihr nur eure Geschwister grüßt, was macht ihr Besonderes?
 Tun die von den Nationen nicht auch dasselbe?
- 48 Seid nun τέλειοι, wie euer Vater im Himmel τέλειος ist.

Mt 5,48 bildet den Abschluss der ganzen Reihe von Auslegungsworten in Mt 5,21–47. Leider hat die gängige Übersetzung von τέλειος mit „vollkommen“ diesem Vers einen unerreichbaren moralischen Wert verliehen.¹⁴ Doch ein Blick in die Parallelüberlieferung in Lk 6,36 sollte stutzig machen: „Seid barmherzig (οἰκτίρμονες), wie euer Vater barmherzig ist (οἰκτίρμων).“ Einige Jahrzehnte später gibt Justin dieses Wort so wieder: „Seid aber gütig und barmherzig (χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες), wie auch euer Vater gütig und barmherzig ist und seine Sonne aufgehen lässt über Sünder und Gerechte und Böse.“¹⁵ Die „Vollkommenheit“, von der hier die Rede ist, lässt sich besser als Integrität verstehen – eine Haltung, die darin ihre höchste Ausdrucksform findet, dass sie in der Lage ist, für das eigene liebevolle Verhalten sogar den persönlichen Gegner in den Blick zu nehmen.¹⁶ Der Text im Matthäusevangelium steht zudem in einem engen Verhältnis zur Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9). Nur in diesen zwei Texten wird im Matthäusevangelium erwähnt, dass die Nachfolger Jesu Kinder/Söhne Gottes sind.¹⁷

¹³ Röm 12,21: „Lasst euch nicht vom Bösen überwinden, sondern überwindet das Böse mit Gutem.“ 1 Petr 2,12: „Verhaltet euch unter den Ungläubigen so vorbildlich, dass sie euch zwar beschuldigen, Böses zu tun, aber eure guten Werke sehen und Gott am Tag des Heils verherrlichen.“ JUSTIN: *Apol.* I,14,3: „Hassten und mordeten wir einander [...], so leben wir jetzt nach Christi Erscheinen als Tischgenossen zusammen, beten für unsere Feinde und suchen die, welche uns mit Unrecht hassen, zu bereden, dass auch sie nach Christi schönen Weisungen leben und guter Hoffnung seien, dass auch sie dieselben Güter wie wir von dem allherrschenden Gott erlangen werden.“ (vgl. I,57,1)

¹⁴ Zur Geschichte des Adjektivs τέλειος in seinen griechischen und jüdischen Kontexten vgl. DELLING, GERHARD: Art. τέλειος, in: ThWNT, Bd. 8, Stuttgart 1969, 68–79; SCHNABEL, ECKHARD: Art. Anfang/Ziel, in: TBLNT², Bd. 1, Wuppertal; Neukirchen 1997, 38–47. In der ersten Auflage des TBLNT bringt es SCHIPPERS, REINIER: Art. Ziel, ThBLNT, Bd. 2, Wuppertal 1971, 1491 auf den Punkt: „Was zu seinem τέλος gekommen ist, ist τέλειος.“

¹⁵ *Apol.* I,15,13.

¹⁶ KLASSEN, WILLIAM: *Love of Enemies*, Philadelphia (PA) 1984, 76, übersetzt: „Be mature in your love as God is mature in his.“

¹⁷ SCHNACKENBURG, RUDOLF: Die Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9) im matthäischen Kontext, BZ 26, 1982, 161–178.

3.2 Die Rede von Gott

Der Text verrät eine Theologie, die auf denkbar einfache Form von Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt spricht.¹⁸ Der Evangelientext spricht ganz selbstverständlich von „*seiner Sonne*“ ($\tauὸν ἡλιον αὐτοῦ$). Die Vorstellung einer solchen schöpferischen Kontinuität zwischen Gott und Welt ist in der Antike nicht auf die jüdisch-christliche Vorstellungswelt beschränkbar. Die göttliche Sorge für die Welt findet sich in vielen religiösen Kontexten des Alten Orients ebenso in Griechenland und Rom.¹⁹ Das bedeutet, dass die *theologische* Grundlage für die Feindesliebe in der Bergpredigt leicht in einen Dialog mit anderen religiösen Traditionen treten kann. Für die spezifisch theologische Fragestellung möchte ich drei Aspekte hervorheben:

3.2.1 Die Vatermetapher

Jesus war nicht der erste, der auf die Vatermetapher zurückgriff, um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck zu bringen. Die Vorherrschaft dieser Metapher ist allerdings auffällig.²⁰ In der Bergpredigt treten zwei Momente der Sozialordnung Vater-Kind hervor:

Der Vater ist an erster Stelle für den Schutz und die Versorgung seiner Kinder zuständig. Entsprechend leben die Kinder in Abhängigkeit von der Fürsorge des Vaters (Mt 6,1.4.18). Diese metaphorische Dimension wird ganz explizit in der Schlussfolgerung in Mt 7,9–11 verwendet: Wenn sogar „schlechte Väter“ zu guten Gaben in der Lage sind, „wieviel mehr wird euer Vater im Himmel denen Gutes geben, die darum bitten!“ Die Fürsorge Gottes ist integraler Bestandteil seiner Eigenschaft als Schöpfer: Er lässt die Sonne aufgehen und lässt es regnen (Mt 5,45), er sorgt sich um die Vögel (Mt 6,26) und bekleidet die Felder (Mt 6,30). Das Gebet zum Vater – zu einem Vater, der im Voraus weiß, was der Mensch braucht (Mt 6,8.32) – ist die angemessenste Form, dieses Verhältnis auszudrücken (Mt 6,9–13). Deswegen steht im Zentrum der Bergpredigt nicht zufällig das Vaterunser. Dieses Gebet ist Ausgangs- und Zielpunkt für alle, die sich auf dem Weg der geistlichen Armut (Mt 5,3) machen.

An zweiter Stelle bilden Vater und Kind eine moralische Einheit. Sie sind Vertreter eines verbindlichen *Familienethos*; d. h.: Es gibt Verhaltensformen, die für die *familia dei* charakteristisch sind. Deswegen tragen die guten Taten der Gemeinschaft zur Ehre Gottes bei (Mt 5,16); deswegen werden die Jünger Jesu durch die Feindesliebe als Kinder Gottes erkennbar (Mt 5,45); deswegen gibt es ein Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung (Mt 6,14 f.), zwischen menschlichem und göttlichem Richten (Mt 7,1–5), zwischen göttlicher und menschlicher Barmherzigkeit (Mt 5,7); und deswegen lässt sich schlussendlich die Sozialethik der Bergpredigt in einem Satz zusammenfassen, der unerreich-

¹⁸ Die alttestamentlich-jüdische Tradition kennt vielfach Hinweise auf die Macht Gottes über seine Schöpfung; vgl. Gen 1,14–19; Hiob 9,7; Ps 19,1–6; äthHen 41,5 f.

¹⁹ Vgl. etwa XENOPHON: *Mem.* IV 3,10; CICERO: *De nat. deor.* 2,31; MARC: *Aur.* 7,70; 8,43; SENECA: *De ben.* IV 26,1; DION CHRYS.: *Or.* 30,28–31.

²⁰ Die Behauptung, dass Jesus als einziger von der Nähe Gottes als Vater sprach, ist vor allem auf die Arbeit von JEREMIAS, JOACHIM: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 59.63 zurückzuführen. Die seitdem geäußerte Kritik hat von der ursprünglichen These nicht viel übrig gelassen: vgl. bes. SCHELBERT, GEORG: *Abba Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias*, Göttingen 2011 (NTOA 81).

bar erscheinen mag (Mt 5,48): „Seid τέλειοι (d. h.: vollendet, unparteiisch, ungeteilt, integer, barmherzig) wir Gott τέλειος ist (d. h.: vollendet, unparteiisch, ungeteilt, integer, barmherzig).“

3.2.2 Inklusive Tendenz

Die göttliche Integrität oder Ganzheit wird daran ersichtlich, dass Sonne und Regen nicht als Ausdrucksformen eines trennenden Gerichts dienen. Sie bezeugen die ungeteilte Zugewandtheit Gottes zu seinen Geschöpfen. Es handelt sich hierbei um eine so elementare Form göttlicher Güte, dass die gängigen religiösen Grenzziehungen, die für jede soziale Ordnung unverzichtbar erscheinen, aufgehoben werden: die Unterscheidung zwischen „Bösen und Guten“ (*πονηροὶ καὶ ἀγαθοὶ*) oder „Gerechten und Ungerechten“ (*δίκαιοι καὶ ἄδικοι*). Damit möchte Jesus gewiss nicht in Abrede stellen, dass es in dieser Welt böse oder ungerechte Menschen gibt.²¹ Denn die Feindesliebe ist nur dann sinnvoll, wenn sie der Realität von Feindschaft ins Auge sieht. Aber: das Vorbild Gottes als Schöpfer und Erhalter zeigt, dass Tugenden wie Güte und Barmherzigkeit nicht selektiv zum Ausdruck kommen können. Es ist eben nichts Besonderes daran, wenn wir nur jene grüßen, die uns grüßen (Mt 5,46 f.; vgl. Lk 6,33 f.). Die Basileia-Ethik möchte genau diese Form von sozialem Austausch relativieren (Mt 5,20.47), damit – theologisch gesprochen – die Güte Gottes in der realen Welt erkennbar zum Vorschein kommt.

Dieses theologische Programm spiegelt sich in besonderer Form in der inklusiven Mahlpraxis Jesu wider. Pro-römische Steuereintreiber und konservative Pharisäer teilen sich den Tisch mit Frauen von zweifelhaftem Ruf und Menschen aus ganz unterschiedlichen sozialen und religiösen Milieus. Die Reaktionen darauf zeigen, was es bedeutet, wenn religiöse Grenzen nicht eingehalten werden.²² Am Tisch Jesu spiegelt sich jener Vater im Himmel wider, der die Sonne über Gerechte und Ungerechte aufgehen lässt. Ebenso finden wir später eine ähnliche Praxis unter den Christusgläubigen in Antiochien (Gal 2,12). Hier kommen Juden und Nichtjuden als Glaubende zum Mahl zusammen. Radikal in Worte gefasst wird dieser Angriff auf die religiöse Ordnung in der Taufformel in Gal 3,29: „Da ist nicht Jude noch Griech, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“

3.2.3 Das Verhältnis zwischen Theologie und Ethik

Die Jünger und Jüngerinnen Jesu sind „Licht der Welt“ (Mt 5,12), weil ihr öffentliches Zeugnis *transparent* ist. Ihr Verhalten in der Welt und für die Welt verweist nicht auf die eigene Tugend, sondern auf Gottes ungeteilte Güte. Feindesliebe, Friedensstiftung, Versöhnung und Vergebung sind Ausdruck einer „genetischen“ Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch. Obwohl die Bergpredigt von der Realität einer Welt ausgeht, die von Feindschaft, Verfolgung, Gewalt, Unrecht und politischer Unterdrückung geprägt ist, ruft sie in Mt 5,38–42 zu einer wahrlich extravaganten Güte auf.

²¹ In Mt 7,11 nennt Jesus die Eltern „böse“, in Mt 7,17 f. spricht er metaphorisch vom „guten/bösen“ Baum (vgl. auch Mt 12,34 f.; 22,10).

²² Im Gleichnis vom König, der die Hochzeit seines Sohnes feiern will, versammeln die Diener am Ende alle, die sie finden, „Böse und Gute, und der Hochzeitssaal füllte sich mit Gästen“ (Mt 22,10).

Die Nachfolge Jesu beinhaltet immer auch eine Nachahmung Gottes. Diese familiäre Nachahmung bezieht sich allerdings nicht auf Gottes Zorn, Gericht oder Rache, sondern auf seine Güte und Barmherzigkeit. Diese wichtige Unterscheidung macht sich in Mt 7,1–5 besonders klar bemerkbar: die Jünger sollen sich davon zurückhalten, ein definitives Urteil über andere auszusprechen, um nicht dem Urteil Gottes zu verfallen. Die Gemeinde nach der Bergpredigt bildet eine moralische Gemeinschaft, die das Ziel verfolgt, der Welt Gottes Güte (und nicht sein Gericht) so kreativ, unparteiisch und umfassend wie möglich mitzuteilen. Deswegen zahlt sie Böses nicht mit Bösem zurück:²³ Die andere Wange, der Mantel und die zweite Meile sind Beispiele – vielleicht etwas übertrieben – für ein symbolisches Handeln in der Welt, das sich der Gesetzmäßigkeit von Gewalt und Gegengewalt verweigert.

3.3 Zusammenfassend

Das Gottesbild der Bergpredigt trifft einen sensiblen Punkt in der Diskussion um Bedeutung und Entstehung von Gewalt. Gewaltakte dienen häufig dazu, Grenzen zwischen Individuen oder Gruppen zu markieren oder zu vertiefen. Das kann aus ganz unterschiedlichen Gründen geschehen: wirtschaftliche, religiöse, moralische, politische, nationale, kulturelle, rassistische, sexistische, etc. Der Glaube an einen Gott-Vater, dessen Barmherzigkeit keine Grenzen kennt, hat ein großes Friedenspotential. Er stellt ganz grundsätzlich Grenzziehungen, die zu Gewalt Anlass geben, radikal in Frage.²⁴

Ein theologisches Problem kann allerdings nicht verschwiegen werden: Die zentrale Vater-Metapher und die Beispiele (Wange, Gerichtssaal, zweite Meile) orientieren sich an der sozialen Realität von Männern und nicht von Frauen. Während wir hier alternative Formen von Männlichkeit sehen können, muss man auch fragen, ob es heute nicht theologisch geboten wäre, die metaphorische Welt des Matthäus um die Metaphern „Vater/Töchter“ oder „Mutter/Töchter“ zu erweitern. Soziologisch betrachtet, spiegelt der Matthäus-Text die Rolle des *pater familias* wider, dessen soziale Sichtbarkeit durch das öffentliche Verhalten der Söhne vermittelt wird. Wir können dem Text nicht vorwerfen, dass er seinen sozialen Kontext widerspiegelt. Es scheint mir aber Teil unserer theologischen Verantwortung zu sein, nach Erweiterungen zu suchen, die der sozialen Realität heutiger Menschen gerecht werden und die ihrerseits jene integrative Ethik, die der Text projiziert, angemessen zur Sprache bringen.

4. Die Johannesoffenbarung: Gott als gerechter Rächer²⁵

4.1 Hinführung und Wahrnehmung

Zum Bereich des Göttlichen gehört Macht und damit auch Gewalt. In Mt 26,52 f. ruft Jesus seine Jünger dazu auf, auf Gewalt zu verzichten, und begründet das mit einer rhetorischen Frage: „Glaubt ihr, dass ich jetzt nicht zu meinem Vater beten kann und er mir nicht mehr als

²³ Das griechische Verb ἀνθίστημι in Mt 5,39 hat die negative Bedeutung von „sich gegen jemanden wenden“. In Anbetracht des Kontextes in Mt 5,38 ist es offensichtlich, dass Jesus sich auf das Problem der Rache bezieht. Wir könnten frei übersetzen: „Setz dem Bösen nicht Böses entgegen.“ Oder: „Bekämpft Böses nicht mit Bösem.“

²⁴ Die symbolische Provokation, von der Jesus spricht, kehrt schließlich das Gesetz von Ehre und Rache, von gesetzlicher Gerechtigkeit und nationaler Ehre um.

²⁵ Vgl. meinen Beitrag: Gewalt in der Johannesoffenbarung als theologisches Problem, in: SCHMELLER, THOMAS u. a. (Hg.): Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt, Freiburg i. Br. 2013 (QD 253), 107–136.

zwölf Legionen von Engeln geben wird?“ Das Wort λεγιών erinnert daran, dass die himmlische Welt sich häufig auch mit militärischen Bildern verbindet. Hier setzt die Gottesrede der Johannes-Apokalypse an.

Von den Schriften des Neuen Testaments ist das letzte Buch des christlichen Bibelkanons zweifelsohne das blutigste.²⁶ In der erzählten Traumwelt des Sehers reicht das Blut bis an die Zügel der Pferde über eine Strecke von ca. 300 km (Apk 14,20). Gegen Ende erscheint Christus in einem blutigen Gewand auf einem weißen Pferd und schlägt die Gegner Gottes so vernichtend, dass sich die Aasvögel sättigen können (Apk 19,11–21; vgl. 17,15–17). Töten und Quälen gehören gleichermaßen zu den Aktivitäten Gottes wie seiner Gegner.²⁷ Das Blut der Märtyrer und das Blut der vom Zorn Gottes betroffenen Menschen werden in einer Engelsakklamation direkt zueinander in Beziehung gesetzt:

Apk 16,5–7: „Gerecht bist du, der Seiende und der Gewesene, der Heilige, dass du dieses [ταῦτα bezieht sich auf die bisherigen drei Plagen] als Gericht verfügt hast. Denn sie haben Blut von Heiligen und Propheten vergossen, und du hast ihnen Blut zu trinken gegeben – sie sind das wert / sie haben das verdient (ἄξιοί εἰσιν).“ Daraufhin spricht der himmlische Rauchopferaltar „Ja, Herr, Gott, Allmächtiger, wahrhaftig und gerecht sind deine Gerichte (ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαὶ αἱ κρίσεις σου).“ (eig. Übers., vgl. Apk 16,7; 19,2.)

Dieser himmlische Altar ist für die dramatische Entwicklung der apokalyptischen Visionen von großer Bedeutung. Denn von hier aus rufen die Verstorbenen im fünften Siegel (Apk 6,10): „Bis wann, heiliger und wahrhafter Herr, richtest du nicht und rächst unser Blut (οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν) an den Bewohnern der Welt?“ Dieser Wunsch nach Rache scheint sich in Apk 18,20 zu erfüllen: „Sei fröhlich über sie, du Himmel, und ihr Heiligen und Apostel und Propheten! Denn Gott hat für euch das Urteil an ihr [sc. Babylon] vollzogen!“

4.2 Kontexte

Wenn wir dieser besonderen Gottesrede auf den Grund gehen wollen, müssen wir uns vorab mit zwei Dingen beschäftigen: mit der historischen Situation und der Sprache der Offenbarung.

4.2.1 Historischer Kontext

Die Entstehungsgeschichte der Johannes-Apokalypse ist für die theologische Einschätzung der Gewaltfrage deswegen relevant, weil theologische Bilder, Symbole und Metaphern nicht in Isolation entstehen, sondern in Wechselbeziehung zur Wahrnehmung sozialer Realitäten stehen. Das Konstrukt eines kontextuellen Rahmens dient auch dazu, theologische Wahrnehmungen nicht ausschließlich von unseren modernen Empfindlichkeiten und Vorurteilen aus zu beurteilen, sondern einen Dialog mit den Texten in ihrer Fremdheit einzubauen.

Während der wahrscheinlichen Entstehung zur Zeit der Herrschaft Domitians (81–96 n. Chr.) ist eine systematische Christenverfolgung nicht zu belegen. Lokale Bedrohungen, wie in Pergamon (Apk 2,13) oder Smyrna (Apk 2,10), könnten auf soziale Spannungen oder

²⁶ Vgl. PEZZOLI-OLGIATI, DARIA: Täuschung und Klarheit. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung, Göttingen 1997 (FRLANT 175), 95–97.

²⁷ Töten (ἀποκτείνω): Gegner (Apk 2,13; 6,8; 9,15.18; 11,7; 13,15), göttliche Seite (Apk 2,23; 19,21); quälen (βασανίζω): Gegner (Apk 9,5), göttliche Seite (Apk 14,10 f.; 20,10; vgl. Apk 16,9–11; 18,7.10.15).

Anzeigen zurückgehen. Domitians Herrschaft wurde jedoch als eine Zeit der Angst in Erinnerung gehalten.²⁸ Dass er in auffälliger Weise den Titel *dominus et deus* für sich reklamierte, ist für die Bewertung des Kaisers durch das frühe Christentum bedeutsam.²⁹ Zudem schaut das frühe Christentum um das Jahr 90 auf zwei traumatische Erfahrungen der Vergangenheit zurück: Die neronische Christenverfolgung im Jahr 64 und die Einnahme Jerusalems durch Vespasian im Jahr 70.

Wesentlich wichtiger als der unmittelbare Einfluss des Kaisers war die Vorherrschaft des Kaiserults in Kleinasien.³⁰ Der Kaiserult war keine von Rom aufgezwungene Form politischer Loyalität. Vielmehr verfügten die hellenistischen Städte im Osten über eine lange Tradition des Herrscherultes. Dies stellte einen idealen Rahmen dar, um Roms imperiale Macht im Rahmen traditioneller Ausdrucksformen öffentlich anzuerkennen. Für die christlichen Gemeinden bedeutete ihre Ablehnung des Ults vor allem einen Bruch mit lokalen Eliten, nicht direkt mit dem römischen Staat. Die Johannes-Apokalypse reflektiert dies in der Darstellung freiwilliger Anbetung des „Tieres“ durch die Menschen (Apk 13,3–17).

Neben äußerem Druck kritisiert der Seher Johannes in den Sendschreiben (Apk 2–3) auch innere Spannungen: Falschapelost (Apk 2,2), abweichende Lehren (z. B. Nikolaiten in Apk 2,6.15 oder die Prophetin „Isebel“ in Apk 2,20–23) und der Streit um den Konsum von Götzenopferfleisch (Apk 2,14 f.). Solche Konflikte zeigen grundlegende theologische Differenzen – besonders für Christusglaubende mit ökonomischen Interessen und dem Wunsch nach gesellschaftlicher Integration.

4.2.2 Sprachlicher Kontext

Die Sprache der Johannes-Apokalypse stellt die größte Herausforderung für jede Interpretation des Textes dar. Die Sprache operiert an den Grenzen des Aussagbaren, entspannt ein komplexes intertextuelles Netz und bedient sich vielfältiger metaphorischer und mythologischer Sprachebenen. Ihre Kommunikationsweise oszilliert zwischen Offenbarung und Verhüllung, zwischen Orientierung und Desorientierung, was eine theologisch kohärente Deutung erheblich erschwert. Obwohl die Offenbarung formal als visionsgestützter Bericht in Briefform an sieben Gemeinden in Kleinasien erscheint, bleibt der Referenzrahmen der Visionen vielfach unklar. Die häufige Verwendung vergleichender Ausdrücke (wie, als ob, ähnlich) zeigt, dass die sprachliche Vermittlung nur Annäherungen an das Gesehene erlaubt. Die Hörenden werden zwar zu Teilhabenden der Vision, das beschriebene Geschehen bleibt jedoch dem eigenen Wahrnehmungshorizont entzogen. Zudem bleibt auch dem Seher selbst vieles unverständlich (vgl. 7,13 f.): Nur selten bringen begleitende Engel das Geschaute in eine eindeutig erkennbare Beziehung zur empirischen Wirklichkeit. Der Text ist durchzogen

²⁸ Die tendenziösen Domitian-Berichte von TACITUS (*Agr.* 39,42 f.), CASSIUS DIO 67, PLINIUS (*Paneg.* 48) (alle drei Senatoren!), PHILOSTRAT (*Vit. Apoll.* 7,4,14) und SUETON (*Dom.*) rekurren alle auf das Motiv der Tyranenfurcht gepaart mit Grausamkeit. Vgl. KNEPPE, ALFRED: Metus temporum. Zur Bedeutung von Angst in Politik und Gesellschaft der römischen Kaiserzeit des 1. und 2. Jhdts. n. Chr., Stuttgart 1994, 182–186.

²⁹ Zu Beginn hat Domitian vielleicht diese Anrede abgelehnt (wenn Stat.: *Silv.* I 83 f. nicht nur dem rhetorischen Topos kaiserlicher Bescheidenheit folgt). Zur späteren Entwicklung MARTIAL 5,8,1; 7,34,8 f.; 8,2,6; 9,66,3; 10,72; CASS. DIO 67,13,3 f.; SUETON: *Dom.* 13,2. Vgl. CLAUSS, MANFRED: Kaiser und Gott. Herrscherult im römischen Reich, Stuttgart; Leipzig 1999, 119–121.

³⁰ Vgl. PRICE, SIMON R. F.: Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor, Cambridge 1984.

von narrativen „Instabilitäten“, symbolische Metamorphosen, widersprüchliche Episodendetails, Leerstellen, extravagante Bildsprache sowie unterbrochene numerische Strukturen.³¹ Diese Elemente sind nicht allein historisch oder quellenkritisch erklärbar, sondern verweisen auf typische Merkmale visionärer Traumwelten, die womöglich eine theologische Kritik an vorherrschenden Wirklichkeitskonstruktionen ausdrücken.

In dieser Weise reflektiert die Sprache der Johannesoffenbarung eine doppelte Bodenhaftung der Realität: Nichts ist, wie es scheint. Die ständige Metamorphose von Bildern und Begriffen – etwa, wenn Löwen zu Lämmern werden oder Drachen Frauen verfolgen – destabilisiert nicht nur die Wahrnehmung, sondern auch die Bedeutungsebene. Besonders problematisch ist dies für die Frage nach Gewalt: Zwar erscheint sie visuell präsent, doch bleibt unklar, ob die dargestellte Gewalt real oder symbolisch ist – der Text entzieht sich einer eindeutigen Sinnfixierung.

4.3 Theologische Überlegungen: Die historische und sprachliche Verortung erlaubt zwei vorsichtige Thesen

4.3.1 Gerechtigkeit und Rache

Häufig wird betont, in der Johannes-Apokalypse gehe es nicht um persönliche Rachegelüste, sondern um die definitive Durchsetzung göttlicher Gerechtigkeit.³² Aber lässt sich die *Tatsache* der prophetischen Durchsetzung von Gottes Gerechtigkeit trennen von dem *Modus* dieser Durchsetzung? Rücken die Gewaltbilder dadurch in ein besseres Licht oder werfen sie nicht viel eher einen Schatten auf eine Gerechtigkeit, die sich zu ihrer Durchsetzung solcher (sprachlichen) Mittel bedient? Der Ruf nach Rache in Apk 6,9–11 kann m. E. nicht einfach mit Hinweis auf Gottes Gerechtigkeit neutralisiert werden.³³ Auch in der jüdischen Apokalyptik fordern die Unterdrückten Gerechtigkeit von Gott, weil es in der Welt keinen Zugang zu Gerechtigkeit gibt.³⁴ Der Wunsch nach Gerechtigkeit und der persönliche Wunsch nach Rache fallen dort zusammen, wo ungerechtes Leiden und völlige Ohnmacht sich einem absolutistischen Machtapparat gegenübergestellt sehen. Mit dem paulinischen Heilsverständnis der Gerechtigkeit Gottes hat dies zwar wenig gemeinsam, dennoch lässt sich die Johannesoffenbarung als apokalyptische Ausmalung von Röm 12,14–19 lesen: Gewaltverzicht gründet

³¹ Zur Symbolsprache vgl. bes. BIGUZZI, GIANCARLO: A Figurative and Narrative Language Grammar of Revelation, in: NT 45, 2003, 382–402; zur mythologischen Bildwelt meinen Artikel: Die Frau und der Drache. Betrachtungen zur mythologischen Bildwelt von Apk 12, in: ThZ 73, 2017, 40–68.

³² Typisch etwa RITT, HUBERT: Rachephantasie, infantiles Weltbild, psychischer Konflikt? Gewalt in der Offenbarung des Johannes, in: BiKi 51, 1996, 128–132, 128 (zu Apk 6,9–11): „Es handelt sich keinesfalls um Rachegier der Verfolgten noch um eine Angst vor dem möglichen Märtyrtod; vielmehr kommt an dieser Stelle der Hunger nach Gerechtigkeit und nach dem Sieg der Wahrheit zum Ausdruck.“

³³ Gegenüber allen Versuchen, diesen Text von Rachegedanken fernzuhalten, gilt weiterhin das griffige Diktum von BOUSSET, WILHELM: Die Offenbarung Johannes, Göttingen 1906 (KEK 16), 271: „Die starke Rachestimmung, welche dies Gebet atmet [...], abzuschwächen, müht man sich vergebens.“

³⁴ Vgl. äthHen 9,1.3.9 f.; 22,5–7; 47,1–4; 97,2–5; 99,3–16; 104,1–6; 4 Esra 4,33–36; 6,59; 7,71–74; syrBarApk 21,15–23.

letztlich darin, dass Gott Rache nimmt.³⁵ In gewisser Weise übergibt die Johannes-Apokalypse das Gewaltmonopol voll und ganz an Gott.³⁶

4.3.2 Gottes „Allmacht“ und Roms Macht

Der Gott der Johannes-Apokalypse ist in politischer Hinsicht der vollkommene Hobbes'sche Leviathan. Diese Übermacht kommt rein sprachlich darin zum Ausdruck, dass nur hier im Neuen Testament (2 Kor 6,18 ist ein AT-Zitat) und gleich neunmal Gott als *παντοκράτωρ* prädiert wird (Apk 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22).³⁷ Gott als der „Allherrscher“³⁸ wird zudem in der Thronsaalvision (Apk 4 f.) eindrücklich in Szene gesetzt. Der Thronende (Apk 4,1–8) ist derjenige, der alle irdische Macht überbietet. Die ganze Darstellung zielt darauf ab, alles in der Welt Bekannte in den Schatten zu stellen. Im Himmel konzentriert sich Gottes absolute Herrschaft; hier – und nicht in Rom – ist der alles „verwaltende“ Ordnungspunkt des Weltgeschehens.³⁹ Daran wird deutlich, dass der unendlich hohe Anspruch an Gottes Macht und Stärke eine politisch subversive Funktion erfüllt: Es kann neben dem göttlichen Absoluten keine politisch-systemischen Absoluta geben. Diese machtkritische Struktur der Theologie des Apokalyptikers bringt allerdings mit sich, dass Gott in Anknüpfung und Überbietung – natürlich eine sehr phantasievolle Überbietung – römischer Macht vorgestellt wird und dadurch zwangsläufig „Rom-hafte“ Züge von Gewalt und Willkür erhält. Generell kann die Erfahrung von Leid Sehnsucht nach einem allmächtigen Gott freisetzen, aber genauso auch Gottes Allmacht radikal hinterfragen. Der Wunsch nach Befreiung und der Wunsch nach Erklärung gehen theologisch in zwei unterschiedliche Richtungen. Die Johannes-Apokalypse setzt eindeutig auf den Gott, der Roms Macht begrenzen und beenden kann. Das ist nicht politische Vorausschau, sondern Hoffnung in Bedrängnis.

5. Zum Abschluss Pluralität und Konflikt

Die Johannesapokalypse hat das Christentum mit einem Repertoire an gewaltsauslösenden Bildern versehen, die im Notfall dazu geeignet sein können, Strategien des Widerstandes zu entwickeln. In diesem Sinne findet sich auch im Neuen Testament die Rede von Gott als Richter

³⁵ VOLF, MIROSLAV: Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation, Nashville (TN) 1996, 304: „The practice of nonviolence requires a belief in divine vengeance.“

³⁶ Vgl. allgemein zum Vergeltungsgedanken meinen Beitrag: Divine Retribution. Some Considerations on the New Testament and its Religious and Philosophical Contexts, in: HAMODOVIĆ, DAVID u. a. (Hg.): “Retribution” in Jewish and Christian Texts. A Concept in Debate, Tübingen 2019 (WUNT 2.492), 87–107.

³⁷ Vgl. dazu meinen Beitrag: Wie Gott allmächtig wurde. Stationen der Gottesrede bis zum frühen Christentum, in: BREITENSTEIN, URS (Hg.): Endlichkeit und Unendlichkeit. Interdisziplinäre Veranstaltungen der Aeneas-Silius-Stiftung, Basel 2023, 49–70.

³⁸ Ich stimme völlig überein mit BACHMANN, MICHAEL: Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons *pantokrator*, Stuttgart 2002 (SBS 188), 195: „Allherrscher“ ist geeigneter als Wiedergabe von *παντοκράτωρ* als die klassische Bezeichnung des „Allmächtigen“.

³⁹ Die ἐδόθη-Formel in Apk 13,5–8 zeigt, dass das erste Tier, obgleich es seine Macht und Befugnis vom Drachen erhält, letztendlich seine Wirkmacht von Gott erhält. Alle Macht wird auf Gott bezogen. Das ist zwar als Zusicherung von Trost und Zuversicht gedacht, stellt aber theologisch auch ein Problem dar. Die imperiale Rhetorik von Größe und Macht wird als göttliche Anmaßung und Beleidigung, als religiöse Grenzüberschreitung (*βλασφημία*) gedeutet. Sie beleidigt nach Apk 13,6 Gott selbst, seinen Namen (also seine Ehre und Reputation), sein Zelt (also seinen himmlischen Wohnort als Machtzentrum) und die, welche im Himmel wohnen (also seinen Hofstaat aus Engeln).

und Rächer wieder – für Platon wie Marcion wäre das unvorstellbar. Für Philo wäre diese Wahrnehmung Gottes Ausdruck eines angstgeleiteten Charakters und daher durchaus sinnvoll und notwendig.

Andererseits zeigt sich in der Lehre und Praxis, in Leben und Sterben Jesu, dass Gott sich in der Weise in der Welt zu erkennen gibt, dass sein Sohn Gewalt leidet und nicht solche ausübt. Das Neue Testament spricht auch nicht von einem Gott, dessen Wohltaten sich von nationalen, geschlechtlichen oder sozialen Grenzziehungen beschränken ließen. Die Anwendung von Gewalt gegen „den Anderen“ ist christlich nicht zu begründen. Die frühen Christen und Christinnen brauchten nicht den Schutz eines kriegerischen Gottes; doch zeigen die Visionen der Johannes-Apokalypse auf ästhetisch eindrückliche Art und Weise, dass zuweilen die *Vision* eines kriegerischen Gottes die Hoffnung und das Durchhaltevermögen am Leben erhalten kann. Anstatt einen Gegensatz zwischen einen gerechten und einen gütigen Gott zu konstruieren, lassen sich beide Dimensionen eher mit Situationen und Konflikten in Verbindung bringen, die zur Glaubensgeschichte des Christentums gehören. Der Pantokrator, der Allherrscher, ist nicht für jene, die an der Macht sind, sondern für jene, denen ein würdevolles Leben von einem totalitären Staat verunmöglich wird. Der Gott der Rache und Vergeltung ist vielleicht die *ultima ratio*, um Gewaltverzicht zu üben. Doch der Gott der Güte und Liebe ist die einzige Vorstellung, die dazu geeignet erscheint, in der Welt etwas erkennbar zu machen, was nicht zu den gesellschaftlichen Gegebenheiten gehört: die Überwindung von Grenzmarkierungen und Spaltungen.⁴⁰

Literaturverzeichnis

- ALAND, BARBARA: Marcion/Marcioniten, in: TRE 22, Berlin; New York 1992, 89–101.
- BACHMANN, MICHAEL: Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons *pantokrator*, Stuttgart 2002 (SBS 188).
- BIGUZZI, GIANCARLO: A Figurative and Narrative Language Grammar of Revelation, in: NT 45, 2003, 382–402.
- BOUSSET, WILHELM: Die Offenbarung Johannes, Göttingen 1906 (KEK 16).
- CALABI, FRANCESCA: God’s Acting, Man’s Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria, Leiden 2008 (Studies in Philo of Alexandria 4).
- CLAUSS, MANFRED: Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, Stuttgart; Leipzig 1999.
- DELLING, GERHARD: Art. τέλειος, in: ThWNT, Bd. 8, Stuttgart 1969, 68–79.
- DIETRICH, WALTER; MAYORDOMO, MOISÉS: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005.
- DORTER, KENNETH: The Transformation of Plato’s Republic, Lanham (MD) 2006.
- HARNACK, ADOLF VON: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1923 (TU 45).
- DERS.: Neuen Studien zu Marcion, Leipzig 1924 (TU 44/4).

⁴⁰ Ich danke Annina Völlmy für die präzise Korrekturarbeit.

- JEREMIAS, JOACHIM: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.
- KLASSEN, WILLIAM: *Love of Enemies*, Philadelphia (PA) 1984.
- KNEPPE, ALFRED: *Metus temporum. Zur Bedeutung von Angst in Politik und Gesellschaft der römischen Kaiserzeit des 1. und 2. Jhdts. n. Chr.*, Stuttgart 1994.
- KUNZ-LÜCKE, ANDREAS; MAYORDOMO, MOISÉS: *Frieden und Krieg*, Gütersloh 2022 (Lebenswelten der Bibel).
- MAY, GERHARD; GRESCHAT, KATHARINA (Hg.): *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung*, Berlin 2002 (TU 150).
- MAYORDOMO, MOISÉS: Wie Gott allmächtig wurde. Stationen der Gottesrede bis zum frühen Christentum, in: Breitenstein Urs (Hg.): *Endlichkeit und Unendlichkeit. Interdisziplinäre Veranstaltungen der Aeneas-Silvius-Stiftung*, Basel 2023, 49–70.
- DERS.: Gewaltvermeidung in der Bergpredigt, ZNT 24, 2009, 12–21. DERS: Gesetz und Ethik im Matthäusevangelium. Ein Versuch zu Mt 5,17–48, in: JBTh 37, 2022, 181–212.
- DERS.: Divine Retribution. Some Considerations on the New Testament and its Religious and Philosophical Contexts, in: Hamidović, David u. a. (Hg.): “Retribution” in Jewish and Christian Texts. A Concept in Debate, Tübingen 2019 (WUNT 2.492), 87–107.
- DERS.: Die Frau und der Drache. Betrachtungen zur mythologischen Bildwelt von Apk 12, in: ThZ 73, 2017, 40–68.
- DERS.: Gewalt in der Johannesoffenbarung als theologisches Problem, in: Schmeller, Thomas u. a. (Hg.): *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt*, Freiburg i. Br. 2013 (QD 253), 107–136.
- MOLL, SEBASTIAN: *The Arch-Heretic Marcion*, Tübingen 2010 (WUNT 250).
- PEZZOLI-OLGIATI, DARIA: Täuschung und Klarheit. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung, Göttingen 1997 (FRLANT 175).
- PRICE, SIMON R. F.: *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.
- RÄISÄNEN, HEIKKI: Marcion, in: Marjanen, Antti; Luomanen, Petri (Hg.): *A Companion to Second-Century Christian Heretics*, Leiden 2005 (SVigChr 76), 100–124.
- RITT, HUBERT: Rachephantasie, infantiles Weltbild, psychischer Konflikt? Gewalt in der Offenbarung des Johannes, BiKi 51, 1996, 128–132.
- SCHELBERT, GEORG: *Abba Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias*, Göttingen 2011 (NTOA 81).
- SCHIPPERS, REINIER: Art. Ziel, in: TBNT, Bd. 2, Wuppertal: Brockhaus 1971, 1491–1497.
- SCHNABEL, ECKHARD: Art. Anfang/Ziel, in: TBLNT², Bd. 1, Wuppertal; Neukirchen 1997, 38–47.
- SCHNACKENBURG, RUDOLF: Die Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9) im mattäischen Kontext, BZ 26, 1982, 161–178.

VOLF, MIROSLAV: Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation, Nashville (TN) 1996.

Verzeichnis antiker Autoren/Werke

CASSIUS DIO: Römische Geschichte, 5 Bde, übers. Otto Veh / Gerhard Wirth (Die Bibliothek der Alten Welt Griechische Reihe), Zürich / Stuttgart 1985–1987.

CICERO: Vom Wesen der Götter, Lateinisch-deutsch, hg. u. übers. Olof Gigon / Laila Straume-Zimmermann (Sammlung Tusculum), Zürich / Düsseldorf, 1996.

DION CHRYSOSTOMOS: Sämtliche Reden, übers. Winfried Elliger (Die Bibliothek der Alten Welt Griechische Reihe), Zürich / Stuttgart 1967.

JUSTIN: Erste Apologie, übers. v. Gerhard Rauschen, in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, München 1913 (Bibliothek der Kirchenväter 1. Reihe, Band 12), 65–138.

MARK AUREL: Selbsbetrachtungen, hg. u. übers. Rainer Nickel (Sammlung Tusculum), Mannheim ²2010.

MARTIAL, MARCUS VALERIUS: Epigramme. Lateinisch-deutsch, hg. und übers. von Paul Barié / Winfried Schindler (Sammlung Tusculum), Düsseldorf / Zürich 1999.

PHILO: Ueber Abraham, übers. v. Cohn, J. in: Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. v. Cohn, Leopold u.a., Bd. 1, Berlin ²1962, 91–152.

PHILOSTRATOS: Das Leben des Apollonios von Tyana, übers. u. hg. Vroni Mumprecht (Sammlung Tusculum), München / Zürich 1983.

PLATON: Der Staat (Politeia), griechisch-deutsch, übers. v. Rufener, Rüdiger, eingel. u. erl. v. Szlezák, Thomas Alexander, Düsseldorf; Zürich 2000 (Sammlung Tusculum).

PLINIUS DER JÜNGERE: Panegyrikus. Lobrede auf den Kaiser Trajan, hg. u. übers. Werner Kühn (Texte zur Forschung 51), Darmstadt ²2008.

SENECA, L. ANNAEUS: Philosophische Schriften, Lateinisch und Deutsch, Bd. 5. Über die Milde, Über Die Wohltaten, lat. Text von François Préchac, übers. Manfred Rosenbach, Darmstadt ²1995.

STATIUS: Silvae, Lateinisch-deutsch, hg., übers. u. komm. von Gottfried Kreuz (Sammlung Tusculum), Berlin 2025.

SUETONIUS TRANQUILUS: Die Kaiserviten (De Vita Caesarum), Berühmte Männer (De Viris Illustribus), hg. u. übers. Hans Martinet (Sammlung Tusculum), Düsseldorf / Zürich 1997.

TACITUS, P. CORNELIUS: Agricola, Lateinisch und deutsch, übers. u. hg. Robert Feger, Stuttgart 1973.

UHLIG, SIEGBERT. Das äthiopische Henochbuch (JSHRZ V 6), Gütersloh 1984.

XENOPHON: Erinnerungen an Sokrates. Griechisch-deutsch, hg. u. übers. Peter Jaerisch (Sammlung Tusculum), München / Zürich ⁴1987.

Dialog

What kind of speech makes for peace?

Morwenna Ludlow

Department of Classics, Ancient History, Theology and Religion,
University of Exeter, UK
m.a.ludlow@exeter.ac.uk

David Newheiser

Department of Religion
Florida State University, USA
dnewheiser@fsu.edu

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v7i1.1485>



Morwenna Ludlow

The issues I want to pursue in this conversation all relate to one key question¹: What is the relationship between peace and human discourse? This prompts one to think about the possibilities of establishing peace through words. What kind of speech makes for peace in a profound sense as opposed to speech which simply calms emotions and establishes a superficial cessation of hostility? What is the *quality* of the speech which is effective for peace? Is the kind of speech that makes for true, lasting peace, itself notably peaceful? Is it, for example (to use some adjectives from the Christian tradition) humble and gentle? Or is the speech that makes for peace more jagged and uncomfortable? Related to these questions is the concept of civility. Is civility a necessary *condition* for the kind of exchange of words that makes for peace? Or can civility only be one of the *ends* of peace? And what do we mean by civility anyway? Is there a kind of supposed civility of discourse which creates a superficial peace by, for example, restricting some awkward voices or some difficult topics, while preventing a deeper peace which is able to take such voices and subjects into account? Those are a lot of questions, so let me start my part of the conversation with two more concrete historical examples.

In 411 Augustine of Hippo preached two sermons on peace in the city of Carthage in the Roman Province of North Africa.² In the coming days Bishops from two parts of a fractured church were due to meet to talk and, Augustine hoped, to establish a lasting peace for the

¹ This piece was written while the author was a visiting researcher at the Evangelisch-Theologische Fakultät, Johannes Gutenberg-Universität Mainz. She is enormously grateful to her host Prof. Dr. Ulrich Volp and his colleagues for their hospitality and for the invitation to write this piece.

² Sermons 357 In Praise of Peace and 358 On Peace and Charity in AUGUSTINE, Sermons (341–400) on Various Subjects, ed. JOHN E. ROTELLE, trans. EDMUND HILL (Hyde Park, NY: New City Press, 1995) On-Line Edition: Charlottesville, Virginia, USA: InteLex Corporation, 2014.

church. Augustine himself had become the leading theologian and de facto spokesman for one side, the Catholics.³ His opponents were labelled Donatists after their leader, one Donatus. The points of division were deeply held: they concerned the church's response to persecution and specifically its attitude to those who were perceived to have betrayed their Christian faith. The Donatists wanted to exclude the lapsed from the church, fearing that such priests and those ordained by them would, as it were, contaminate the sacraments or render them ineffective. Catholics took a less strict line partly, one suspects, from pragmatic as much as compassionate reasons but partly because, as Augustine forcefully argued, it was not human priests but God who worked grace through the sacraments and God's grace could not be tainted by human fallibility. It was not that Augustine thought that there were no sinners in the church; rather, it was that he thought that it was through God's judgment and God's alone that the just would be separated from the unjust in the last days.

It was in this context that Augustine exhorted his Catholic audience to 'love peace and to pray to the Lord for peace'.⁴ Part of Augustine's aim is to inspire them to a spacious understanding of peace: peace is not a divisible good, so that if I have more you have less; rather, peace expands with our generosity: 'the more people it is possessed by the more extensive it will be'.⁵ But his advice on *how* his people should speak is intriguing: 'rather than provoking them and challenging them with harsh words, it's better for the time being to pacify them by just giving them factual information and even just keeping quiet'. If they insult you, the church or your priests, he advises, be patient and show 'persistent meekness': they have to be treated very, very gently. None of you, please, should engage in a dispute with them, none of you [should] wish even to defend your faith by hot argument, in case a spark should be lit by a dispute'.⁶

By contrast, one can find many other examples of bishops praising a very different kind of speech. John Chrysostom's homilies on the Acts of the Apostles, for example, repeatedly praise the first apostles for their boldness of speech, their *parrhesia* in Greek. The New Testament, followed by John Chrysostom, here uses a classical Greek term used for the open and frank speech which was bound to the truth. In fifth century BC Athens it signified the freedom of democratic discourse enjoyed by male citizens; by the Roman empire, however, it had come to mean the speaking of truth to a powerful superior. *Parrhesia* in the Roman Empire signalled a boldness of speech which bravely eschewed the silence or flattery that was born of fear. It was not peace-ful talk: it provoked anger, wonder, and dismay. In the early chapters of Acts, Peter and other disciples are described as using *parrhesia* as they sought to defend

³ The term 'Catholic' (from the Greek *katholikos*, 'universal') was claimed by one collection of churches in North Africa to express their communion with churches across the Roman Empire. Not least due to Augustine's leadership, they won the argument against the Donatists. However, they were for a period a minority in North Africa, due to the popularity of the Donatists in North Africa. The Donatists, of course, held themselves to be the true and therefore 'Catholic' church. For a lucid summary of the debate, with primary sources from Augustine and others, see WILLIAM HARMLESS, ed. 'Controversies (II) Against the Donatists'. In *Augustine in His Own Words* (Washington: Catholic University of America Press, 2010), 232–273.

⁴ AUGUSTINE, Sermon 357.1 (tr. Hill).

⁵ Sermon 357.1 (tr. Hill).

⁶ Sermon 357.1–2, 4 (tr. Hill).

their belief in the resurrection of Jesus Christ and their commitment to his teachings (Acts 4.13, 29, 31). They provoke anger in the rulers in Jerusalem and wonder in the wider crowds.

One might argue, perhaps, that Peter and the others are not aiming at peace. Or maybe the Acts of the Apostles radically redefines peace. But I think another important dynamic is in play. In Augustine's sermon he is speaking from a position of power. The Christian imperial authorities had decisively opted to support the Catholics against the Donatists. Augustine was therefore asking his audience to be magnanimous from a position of some advantage (although not a completely secure position, given the Donatists' historic popularity in North Africa). In Acts, on the other hand, as Chrysostom clearly spotted, the disciples were speaking as a small minority, fearing for their lives. Their speech is remarkable. It is also in one sense powerful, because inspired by the Holy Spirit. But in human terms they are not speaking from a position of power. I wonder whether this is what makes the difference between these two very different, but equally lauded, modes of discourse. Does the language of peace look completely different from different sides of a power dynamic?

David Newheiser

In 2023 the Florida Legislature passed a bill, SB 266, regulating the state's public universities. The new law reduced faculty involvement in hiring decisions, eroded tenure protections, and restricted course content. In particular, it proscribed general education courses that 'distort significant historical events' or teach 'that systemic racism, sexism, oppression, and privilege are inherent in the institutions of the United States'. An earlier law — titled 'Stop W.O.K.E.' ('Wrong to Our Kids and Employees') — has been blocked by the courts on the grounds that it restricts faculty speech based on its content. The new law is subject to a similar legal challenge, but - as I have found firsthand - its effect has already been chilling.

Several months ago, I took up a tenured position at Florida State University. My experience underlines the central point of your opening reflection: speech is inflected by relations of power. As you imply, Augustine's exhortation to love peace could seem like a general principle, a virtue to which everyone should aspire. However, you observe that Augustine is addressing people in positions of authority, whereas other Christians (like those John Chrysostom describes) lived as a persecuted minority. You suggest that this may explain why Augustine calls for peaceful speech while John Chrysostom praises *parrhesia*, frank speech that provokes anger and dismay. You begin by asking 'What kind of speech makes for peace?', but by the end it seems that conflict is sometimes required.

As we speak, Florida's state-level 'Department of Government Efficiency' is reviewing all available research written by staff, published or unpublished. In a letter to university presidents, the 'Department' indicated that it will also conduct site visits to ensure 'full compliance' with Florida law. According to Florida law, students are allowed to record their instructors without permission for use in a formal complaint. With layers of surveillance in place, merely raising a controversial question seems like a risk. To keep the peace, it is tempting to follow Augustine's advice - keep quiet and avoid disputation - but it seems important to say something honest and true.

Some theologians have argued that peaceful speech is the most suitable response to authoritarian politics. In response to Brexit and Donald Trump's first Presidency, Rowan Williams identified polarized conflict as a central problem facing the public life of Western societies, and he called for 'friendly curiosity' as the solution.⁷ Williams explains, 'At the moment, we're in a political environment or public culture where...people get their energy from extreme polarization, and this naturally fosters an unjust attitude'.⁸ In response, Williams argues that interpersonal generosity can overcome political divisions.

I think Williams is right that reflexive condemnation is morally and politically corrosive. However, when democracy is at risk, I suspect that civility is insufficient. In recent weeks the U.S. government has weaponized the levers of power to punish unions, universities, immigrants, and other perceived enemies. It has imprisoned people simply because they engaged in disfavored speech. It has arrested a mayor and a judge for apparently political reasons. Without due process and in defiance of the courts, it has deported people that have been convicted of no crime. In this context, it may be virtuous to address supporters of this regime with sympathy, seeking to understand why they see immigrants and academics as a threat. At the same time, when vulnerable people are suffering, resistance is also required.

As you describe it, the tension between peaceful speech and *parrhesia* seems to refuse any simple solution. This strikes me as instructive. In a book that began in earlier conversations with you, I argued that apophatic theology is a technique for inhabiting tension.⁹ In my reading, its classic exemplars describe *apophasis* as a discipline that juxtaposes speech and unsaying. This tension serves to keep Christian discourse always in motion, proliferating in a provisional mode, sustained by an uncertain hope.

It is for this reason, I argued, that mystical theology can help us understand politics today.¹⁰ Although the theologians I have in mind did not hold democratic commitments, I think they describe a tension that is essential to democratic politics. Theorists such as Chantal Mouffe and Bonnie Honig have argued that democracy is characterized by constant emergence, a process of contestation and experimentation that cannot be determined in advance.¹¹ In this context, negative theology models a politics that embraces paradox, enduring unreconciled tension through the discipline of hope.

Given my predilection for negative political theology, I see peaceful speech as a problem that cannot be solved. On the one hand, as you describe, Augustine argues that peace is not a zero-sum game: it expands as we share it. On the other hand, as I have sought to suggest, the demand for peace can undercut the work of political resistance. Perhaps we should conclude, following Augustine, that any peace that comes at the expense of the vulnerable is no peace

⁷ Cf. MARY ZOURNAZI and ROWAN WILLIAMS, *Justice and Love: A Philosophical Dialogue*, 1st edition (London: Bloomsbury Academic, 2020), 100, 106.

⁸ ZOURNAZI and WILLIAMS, 129.

⁹ NEWHEISER, DAVID: *Hope in a Secular Age: Deconstruction, Negative Theology, and the Future of Faith* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

¹⁰ Vgl. NEWHEISER, DAVID: "Why the World Needs Negative Political Theology," *Modern Theology* 36, no. 1 (2020): 5–12, <https://doi.org/10.1111/moth.12579>; NEWHEISER, DAVID, "Desacralizing Political Theology: Dionysius the Areopagite and Giorgio Agamben," *Modern Theology* 36, no. 1 (January 2020): 76–89.

¹¹ MOUFFE, CHANTAL: *The Democratic Paradox* (London, New York: Verso, 2009); HONIG, BONNIE: *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*, Reprint edition (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011).

at all. On this reading, true peace is not a state that we can achieve, for it would require its own undoing through *parrhesia*, provoking conflict in the hope of genuine reconciliation.

Since I am living within this tension - here in Florida in the heart of the storm — I'm grateful for the chance to think with you. You begin by asking about peace and human discourse: I'd be interested to hear you say more about why this question arises. Is your interest simply descriptive, an attempt to understand peace as Augustine (for instance) presents it? Or does the comparison with Chrysostom suggest that you find some constructive potential in *parrhesia*, perhaps especially now? Do you share my sense that this is a tension we must endure, or is there a solution for the situation I've described?

Morwenna Ludlow

In your powerful reply, you have described what it is not just to discuss the tension between peaceful speech and disruptive *parrhesia* but to live in that place of tension. You also ask me why the question of peaceful speech arises for me. Is this a question of understanding my sources better or is there more at stake?

Certainly, this topic arises out of my current research, which asks how early Christian authors answered the question, 'What is good speech?' I have been struck how they praise certain modes of speech which nevertheless lie in tension with one another. One such mode is *parrhesia*: the bold speaking of truth to power. Bishops such as John Chrysostom, Gregory of Nazianzus and Ambrose see *parrhesia* as an essential part of the role of being a church leader. But it sits alongside other modes of speech which, in contrast with *parrhesia*'s disruptive force, are dedicated to 'building up'.¹² When Gregory of Nazianzus describes his vocation as priest in his second Oration, he focusses on good speech which encourages, consoles and delivers a certain amount of healthy challenge.¹³ The peaceful speech which we have been discussing (Augustine's 'persistent meekness' or Williams' 'friendly curiosity') seems to be a variety of that speech which builds up.

There could be various ways of resolving the tension between the calling of the church leader to build up and their responsibility to be disruptive. One could simply say (as these writers sometimes do) that some situations and addressees call for one kind of speech and

¹² Cf, for example, 1 Cor. 14:3: 'But those who prophesy speak to other people for their upbuilding and encouragement and consolation' (οἱ δὲ προφητεύον ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράληπτιν καὶ παραμυθίαν).

¹³ GREGORY OF NAZIANZUS, Oration 2 ('Oration 2 in Defence of His Flight to Pontus, and His Return, after His Ordination to the Priesthood, with an Exposition of the Character of the Priestly Office'. In Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen, translated by CHARLES GORDON BROWNE and JAMES EDWARD SWALLOW, Nicene and Post-Nicene Fathers 2:7 (Edinburgh: T & T Clark, 1893). In my research I term this broad range of discourse which builds up paraklesis from the Greek parakaleo, which is used by Gregory and others to describe it. Parakaleo can variously mean to comfort, encourage, challenge, exhort, speak on behalf of/advocate for; the word parakletos (Paraklete, comforter, advocate) derives from this verb. See LIDDELL and SCOTT, Greek-English Lexikon (Oxford: Oxford University Press, 1996) col.1311; GERHARD KITTEL and GERHARD FRIEDRICH, eds., Theological Dictionary of the New Testament, trans. GEOFFREY W. BROMILEY (Grand Rapids, Mich. ; London: Wm. B. Eerdmans, 1964), 774ff. Paraklēsis as comfort in e.g. Isaiah 51.3 (LXX); Ps. 22.4 (LXX); Matt. 5.4; as mutual encouragement or consolation in Rom. 1.12; as exhortation in Paul's epistles, e.g. 1 Cor. 1.10; 4.16; 1 Thess. 4.10; 5.14; Rom. 15.30; paraklesis as both exhortation and consolation in 2 Corinthians 1. Paraklēsis is said to be a characteristic of God (Rom. 15.5; Phil. 2.1), one of God's gifts to the body of Christ (Romans 12:8) and a gift of the Spirit or a consequence of those gifts (1 Cor. 14.3, 31).

some others for the other kind. In particular, as my first contribution suggested, I have been exploring the possibility that it was considered good to build up those over whom one had a pastoral responsibility (one's 'flock') and to speak disruptive truth to those who held power over oneself (those who pastor to the pastors). But ultimately, I do not think that human power dynamics are that simple. Those who are technically in positions of responsibility can find themselves on the back foot, even sometimes threatened, by those over whom they might be considered to have power. Leaders can yield power by seeking to please their (frequently-vacillating) followers, rather than acting on principles deeply held. A pressure group can wield verbal or physical violence while claiming to be a persecuted minority. Two groups within the same body can both simultaneously feel that they are the minority group which lacks power. Furthermore, the attempt to resolve the tension between building up and disrupting with the advice to speak to each person as appropriate underestimates the radically disruptive nature of *parrhesia*. The authors I am reading seem to suggest that their vocation is *fundamentally* bound up both with speech that builds up and with speech that disrupts, not least because they see this as a characteristic of divine discourse. This remains an uncomfortable tension.

I am attracted therefore by your idea that 'the tension between peaceful speech and *parrhesia* seems to refuse any simple solution'.¹⁴ It seems to reflect what I find in my sources, not least because several of them reflect a stage in the development of the apophatic or negative theology which underlies your approach to this question. You have argued, for example, that Dionysius' idea of theological speech as a process of saying and unsaying is not 'an intellectual proviso to be noted and then forgotten. Instead, it is a discipline that must be continually renewed...'. In this way it can become a 'means of ethical transformation'.¹⁵ Even though Dionysius is mostly discussing language about God and I have mostly been reflecting on language about and directed to one's neighbour, nevertheless I can see early Christian authors wrestling with the tension between saying/building up and unsaying/*parrhesia* as they interact, as priests, with those around them. Seeing this wrestling as 'a discipline that must be continually renewed' is helpful. Similarly, I recognise in them the idea that it is a practice sustained by eschatological hope (although I think that they would differ amongst themselves in how that hope is construed).

But I am not reading and writing in a vacuum. In particular, I am conscious that habits of speech formed in antiquity and early Christianity continue to have an impact on western societies today, whether conscious or unconscious.¹⁶ For example, present-day debates about freedom of speech sometimes make recourse to the Greek concept of *parrhesia* which originally described open discussion in the assembly of fifth century BC Athens. But it is misleading to draw this concept of free speech into modern debates about 'freedom of speech' – partly because it implies that Athenian *parrhesia* was a right (rather than a practice limited to

¹⁴ Cf. page 42 above.

¹⁵ NEWHEISER, DAVID: 'Desacralizing Political Theology: Dionysius the Areopagite and Giorgio Agamben', *Modern Theology* 36, no. 1 (2020): 83, <https://doi.org/10.1111/moth.12506>.

¹⁶ My argument here is an extension of that of MARY BEARD in *Women & Power: A Manifesto* (London: Profile Books, 2018), extending it to include the influence of early Christian sources. Renaissance scholars did not read Cicero in isolation from Augustine.

male citizens) and partly because it sidelines the important later history of *parrhesia* in which *parrhesia* becomes a more constrained, but a more disruptive practice.¹⁷

More concretely, it seems to me that there are expectations of ‘freedom of speech’ which are illuminated by these different visions of *parrhesia*. Both in the USA and in the UK some people advocate a notion of free speech which seems essentially nostalgic: It yearns for a (perhaps mythical) time when people could express themselves freely and as equals, like the citizens of Athens.¹⁸ This view of free speech looks back to Athens but usually forgets (or fails) to mention that Athenian *parrhesia* excluded, for example, enslaved and imprisoned people, women, children and those in prison. It seems to assume that a fundamental harmony – a common will, perhaps, or a basic peace – in such an Assembly secures the possibility of constructive, rather than destructive, disagreement. Another model of free speech allows for and even lauds abrasive disagreement. Its promoters advocate the tolerance of offensive speech and sometimes deliberately provoke offence as if that were a marker of truly free speech. But when others speak truth which disrupts their power, the advocates of radically free speech react with outrage. My research suggests that this is not just hypocrisy: a refusal to take the free speech medicine which one is happy to give out to others. Rather, it is a failure to understand the dynamics of free speech; it either limits the vision of free speech to the (mythical) Athenian democratic *parrhesia* or (despite protestations to the contrary) it misunderstands *parrhesia*’s other, disruptive side. If free speech is truly free, it cannot be limited to the confident exchange of views between equals where the friction of disagreement is eased by various social norms (such as belonging to the same social group, club, gender, class, or race). Rather, free speech must include *parrhesia*, which is *by its very nature* an unstable, disruptive and powerful mode of speech.¹⁹ But this means that, at least on the face of it, there is something profoundly unpeaceful about *parrhesia*, even if *parrhesia* in a particular context is aimed at justice and at peace.

In my own immediate context, my thoughts on the language of peace have been focused by two particular questions. First, although our situation is far from that you have described in Florida, the question of speech on campus has come under scrutiny. The Office for Students has issued formal regulatory advice around securing freedom of speech on campuses.²⁰ It was

¹⁷ For the argument that Athenian *parrhesia* was not a right but a practice see D. M. CARTER, ‘Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech’, in *Free Speech in Classical Antiquity*, ed. INEKE SLUITER and RALPH ROSEN (Brill, 2004), 197–220, https://doi.org/10.1163/9789047405689_010 and DAVID KONSTAN, ‘The Two Faces of Parrhēsia: Free Speech and Self-Expression in Ancient Greece’. *Antichthon* (Adelaide, United Kingdom) 46 (2012): 1–13 (p.1: ‘less a right than an expectation’).

¹⁸ See, e.g. PATRICK DENEEN, ‘Democracy and Its Discontents’, *Notre Dame Magazine* (University of Notre Dame), 1 October 2024, <https://magazine.nd.edu/stories/democracy-and-its-discontents/>.

¹⁹ This applied even in fifth century Athens: KONSTAN, ‘Two Faces of Parrhēsia’. I have suggested elsewhere that Bishop Mariann Budde’s sermon at the time of President Trump’s inauguration could be seen as an example of *parrhesia*: MORWENNA LUDLOW, ‘When a Bishop Called on Trump to “Have Mercy”, She Was Following the Old Christian Tradition of Parrhesia’, *The Conversation*, 17 February 2025, <http://theconversation.com/when-a-bishop-called-on-trump-to-have-mercy-she-was-following-the-old-christian-tradition-of-parrhesia-248494>.

²⁰ *The Office for Students (OfS)* is the independent regulator of higher education in England: <https://www.officeforstudents.org.uk/>. The regulatory advice: Office for Students and ARIF AHMED. ‘Regulatory Advice 24: Guidance Related to Freedom of Speech - Office for Students’. Office for Students, 17 April 2025 <https://www.officeforstudents.org.uk/publications/regulatory-advice-24-guidance-related-to-freedom-of-speech/>.

reported as recommending that students must come to university prepared to be ‘shocked and offended’.²¹ Implicitly, the advice seems to suggest that in recent years universities have been preserving what one might call a ‘false peace’, by seeking to prevent offence on campus. Are universities being accused, in effect, of outlawing *parrhesia*? And does that accusation have firm foundation? (I think it does not.) Is there an *expectation* that I should shock and offend, and how do I fit that with my strong sense that teaching should also be about ‘building up’: encouraging, comforting, challenging and yes, sometimes, peace-making? I find myself wondering too whether I, a senior academic, should come into the classroom prepared to be shocked and offended by my students? In sum, what would peace on campus look like? How does my speech contribute to that? Is there a space for shocking and offensive speech and what relation might that have to peace?

Secondly, I am not just an academic but a priest in the Church of England. As a representative in the church’s national legislative body, the General Synod, I have witnessed at first hand the protracted, emotional and polarised debates over whether the church should affirm same-sex partnerships and marriages.²² I have watched Christians on each side speak sharp words of challenge. I have watched others trying to create peace through their words. As the church currently works out whether structures could be created to allow spaces which could allow people to agree to disagree, I am faced with the prospect of a church which is divided not just in viewpoint, but in structures. I find myself wondering what peace in my church would look like and what members’ speech might have to do with it.

Augustine suggests that the only true peace is heavenly peace: ‘the best ordered and most harmonious fellowship in the enjoyment of God and of one another in God’.²³ In the meantime, ‘the heavenly city is on pilgrimage’ (*peregrinatio*).²⁴ Theologians have differed widely in their understanding of to what extent ‘earthly peace’ (which Augustine sees as order) is possible in the meantime. But Augustine’s is a useful reminder, I think, that true peace is an eschatological reality lying ahead of us, rather than a state to which one is trying to return. Both on university campuses and in the church, the myth of a golden age is strong, whether that is the secular vision of civil society which is stable enough to sustain disagreement, or the idea of church which was once completely unified. I am still committed to speech which builds up – but only if it is directed to the future and not if it is focussed on the past. Perhaps

²¹ JEFFREYS, BRANWEN, ‘Be Ready to Be Shocked and Offended at University, Students Told’. BBC News, 19 June 2025. <https://www.bbc.com/news/articles/c74z8l8vkx3o>.

²² A couple married in a marriage service conducted in the Church of England are married according to both church and UK civil law. However, while UK civil law permits the marriage of same-sex couples, the law of the Church of England does not and it is not likely to permit it in the near future. The Church of England is currently debating provisions which fall short of permitting same-sex marriage. These are complex but boil down to: (1) should the Church permit services particularly dedicated to the blessing of those in a same-sex relationship? (A priest is currently already permitted to use prayers of blessing for those in a same-sex relationship, whether the couple are married or not in civil law, provided the prayers are used as part of a regularly-scheduled public service); (2) should the Church remove ‘restrictions for clergy entering same-sex civil marriages’? See: <https://www.church-ofengland.org/resources/living-love-and-faith>.

²³ AUGUSTINE, *City of God, Volume VI*, tr. WILLIAM CHASE GREENE, LOEB Classical Library 416 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960), XIX.17: *ordinatissima scilicet et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo*.

²⁴ AUGUSTINE, *City of God*, XIX.17.

part of the disruptive power of *parrhesia* is to destabilise the powerful myth of a peaceful past and to drive us on to a more just, and peaceful, future?

David Newheiser

I'm struck by the contrast you draw between nostalgia and eschatology. As you describe, some commentators claim that ancient texts offer the antidote to modern ills. On this view, the solution to contemporary conflicts is to recover classical virtue, returning to a time when people could speak freely without fear of causing offense. Like the gentle art of judo, you use the momentum of this argument against itself. In your reading, the theologians lionized by conservatives reject their conservatism; rather than seeking to reinstate the past, Augustine, et al. look to the future.

I think your focus on the future clarifies the significance of the past. In my experience, reading is an eschatological practice. When interpreted carefully, classic texts destabilize familiar assumptions, opening unexpected horizons.²⁵ This is a quality of your work I have always admired: although you are motivated by contemporary questions, your treatment of early Christian materials is invariably careful, with no hint of haste. In a manner that is characteristically measured, you undercut ideological appeals to the past while asking how the past can help us to see something new.

As you describe, people like Patrick Deneen imagine that ancient Athenians could express themselves freely, as equals. However, this harmony was premised upon the exclusion of women, children, and enslaved people. This is the sort of asymmetry that feminist theorists like Judith Butler have examined in detail. Butler observes that our societies assert a unity that denies persistent inequalities.²⁶ For this reason, much as Athenian *parrhesia* was often disruptive, Butler associates freedom with collective struggle for an egalitarian social order.²⁷ Although Butler is distant from the ancient world in many ways, they seem closer to this tradition than conservatives like Deneen.

Because Butler sees equality as incomplete, they echo the eschatological orientation you describe. Butler observes that nonviolent political movements are often accused of violence because they disrupt violent institutions. Although this claim is typically disingenuous – an attempt to discredit resistance by distorting its character – Butler acknowledges that nonviolence is not free from force and aggression. Since the pursuit of peace is often conflictual, Butler concludes that “nonviolence is not an absolute principle, but an open-ended struggle with violence and its countervailing forces.”²⁸ Like Augustine, Butler sees peace as an aspiration for the future rather than a past achievement.

²⁵ I have elaborated this view in DAVID NEWHEISER, “Time and the Responsibilities of Reading: Revisiting Derrida and Dionysius,” in *Reading the Church Fathers*, ed. MORWENNA LUDLOW AND SCOT DOUGLASS (T & T Clark, 2011); DAVID NEWHEISER, “Sexuality and Christian Tradition,” *Journal of Religious Ethics* 43, no. 1 (2015): 122–45.

²⁶ JUDITH BUTLER, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (Harvard University Press, n.d.), 4–5. Butler writes about the classical tradition in a number of places, including JUDITH BUTLER, *Antigone’s Claim* (Columbia University Press, 2010).

²⁷ BUTLER, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 9, 48, 69.

²⁸ JUDITH BUTLER, *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind* (Verso Books, 2021), 56.

Where you refer to Augustine, I am guided by the tradition of apophatic or negative theology. According to its early exemplar, Dionysius the Areopagite, Christian thought requires self-critique to keep it in motion. This explains Dionysius's paradoxical claim that every name for God must both be affirmed and denied. In my reading, the tension between *apophasis* and *cataphasis*, unsaying and speech, is a practice of moral formation. Against the temptation to complacency and despair, Dionysian negative theology encourages Christians to inhabit a posture of hope, affirming their faith in a provisional mode without claiming an unsustainable certainty.²⁹ Although Butler holds different commitments, their pursuit of non-violence is similarly open-ended, animated by persistent desire rather than a defined ideal.

Since this affinity will seem incongruous to some, I think it exemplifies the connection between fidelity to the past and openness to the future.³⁰ As you suggest, some theorists claim to preserve a cherished heritage while projecting their own prejudices upon it. Theologically speaking, this gesture is idolatrous, investing the mores of a particular group with sacred authority. Rather than asking how the past can help us to see something new – beyond what we already believe – conservatism of this kind twists a rich and layered tradition into an avatar for modern ideology. In contrast, despite the distance that separates them, Dionysius and Butler ask us to imagine a better world by subjecting familiar assumptions to unstinting critique.³¹

Like *parrhesia*, critique is conflictual, seeking to unsettle the state of things.³² Since this can be uncomfortable, some people respond with aversion while others complain that critique forecloses positive affect.³³ Your own approach is balanced, affirming the disruptive power of *parrhesia* while acknowledging the value of speech that builds up. I see Butler as saying something similar, albeit from the opposite direction. Where you suggest that constructive speech should be focused on the future rather than the past, Butler argues that investment in the future requires speech that is critical. On this view, affirmation, and critique are complementary rather than incompatible.³⁴

In itself, this thumbnail negative political theology doesn't solve the challenges you and I have described, but it might clarify how to live with them. Since you have referred to conflict on university campuses and in the Anglican communion, I would be interested to know whether our conversation has clarified your thinking about what these situations require. For

²⁹ Cf. PSEUDO-DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. COLM LUIBHÉID, with PAUL ROREM, The Classics of Western Spirituality (Paulist Press, 1987), 52–53 DN 592B; DAVID NEWHEISER, *Hope in a Secular Age: Deconstruction, Negative Theology, and the Future of Faith* (Cambridge University Press, 2019), 58–62.

³⁰ For me, Jacques Derrida and Origen Alexandria model this relationship more than anyone else. Cf. JACQUES DERRIDA, "Christianity and Secularization," trans. DAVID NEWHEISER, *Critical Inquiry* 47, no. 1 (2020): 138–48, <https://doi.org/10.1086/711139>; DAVID C. STEINMETZ, "The Superiority of Pre-Critical Exegesis," *Theology Today* 37, no. 1 (1980): 27–38.

³¹ Cf. BUTLER, *The Force of Nonviolence*, 10–11.

³² Cf. MICHEL FOUCAULT, *Fearless Speech* (Semiotext, 2001), 17–20.

³³ Cf. RITA FELSKI, *The Limits of Critique* (The University of Chicago Press, 2015).

³⁴ I have argued elsewhere that this is the key insight of negative theology, as Dionysius describes it: apophatic unsaying encourages the proliferation of affirmation in an experimental mode, while (conversely) profuse affirmation defies synthesis in a conceptual system. For Dionysius, negativity is generative – however uncomfortable it might be, because it opens the possibility of unforeseen development. Cf. NEWHEISER, *Hope in a Secular Age*, chap. 2.

my part, I remain daunted by attacks on higher education, threats to academic freedom, and the rise of authoritarian populism in the United States. Nevertheless, here's a provisional hypothesis:

If critique and conciliatory speech both have their place, as I think we agree, then perhaps the best we can do is discern what is called for in each case, knowing that such judgments are always uncertain. Uncertainty is uncomfortable, especially when we face crises that demand an urgent response. Still, I think it is important to stay with the tension. It is sad to see cherished institutions crumble around us, but this fragility can be a spur to creativity. Precisely because things are uncertain, we can work for a new world, the just and peaceful future for which we hope.

Bibliography

- AUGUSTINUS: City of God, Vol. VI, XIX.17, übers. von WILLIAM CHASE GREENE, LOEB Classical Library 416 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960).
- AUGUSTINUS: Sermons 357: In Praise of Peace und 358: On Peace and Charity, in: ROTELLE, JOHN E. (Hg.): Sermons (341–400) on Various Subjects, übers. von EDMUND HILL, Hyde Park, NY 1995 (The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century I/11), Online Edition: Charlottesville, VA: InteLex Corporation, 2014.
- BEARD, MARY: Women & Power: A Manifesto (London: Profile Books, 2018).
- BUTLER, JUDITH: Antigone's Claim (New York: Columbia University Press, 2010).
- Notes Toward a Performative Theory of Assembly (Harvard University Press, o. J.).
- The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind (London/New York: Verso Books, 2021).
- CARTER, D. M.: ‘Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech’, in: SLUITER, INEKE / ROSEN, RALPH (Hg.): Free Speech in Classical Antiquity, Leiden: Brill, 2004, 197–220, https://doi.org/10.1163/9789047405689_010.
- DENEEN, PATRICK: ‘Democracy and Its Discontents’, Notre Dame Magazine, 1. Oktober 2024, <https://magazine.nd.edu/stories/democracy-and-its-discontents/>.
- DERRIDA, JACQUES: ‘Christianity and Secularization’, übers. von DAVID NEWHEISER, Critical Inquiry 47, no. 1 (2020): 138–148, <https://doi.org/10.1086/711139>.
- FELSKI, RITA: The Limits of Critique (Chicago: University of Chicago Press, 2015).
- FOUCAULT, MICHEL: Fearless Speech (Los Angeles: Semiotext(e), 2001).
- GREGOR VON NAZIANZ: Oration 2, in: Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 7, übers. von CHARLES GORDON BROWNE und JAMES EDWARD SWALLOW (Edinburgh: T & T Clark, 1893).
- HARMLESS, WILLIAM (HG.): Controversies (II) Against the Donatists, in: Augustine in His Own Words (Washington: Catholic University of America Press, 2010), 232–273.
- HONIG, BONNIE: Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011).

- JEFFREYS, BRANWEN: ‘Be Ready to Be Shocked and Offended at University, Students Told’, BBC News, 19. Juni 2025, <https://www.bbc.com/news/articles/c74z818vqx3o>.
- KONSTAN, DAVID: ‘The Two Faces of Parrhēsia: Free Speech and Self-Expression in Ancient Greece’, *Antichthon* 46 (2012), 1–13.
- KITTEL, GERHARD / FRIEDRICH, GERHARD (HG.): *Theological Dictionary of the New Testament*, übers. von GEOFFREY W. BROMILEY (Grand Rapids, MI / London: Wm. B. Eerdmans, 1964), 774ff.
- LIDDELL, HENRY GEORGE / SCOTT, ROBERT: *Greek-English Lexikon*, Oxford: Oxford University Press, 1996, col. 1311.
- LUIBHÉID, COLM / ROREM, PAUL: *Pseudo-Dionysius: The Complete Works, The Classics of Western Spirituality* (New York: Paulist Press, 1987).
- LUDLOW, MORWENNA: ‘When a Bishop Called on Trump to “Have Mercy”, She Was Following the Old Christian Tradition of Parrhesia’, *The Conversation*, 17. Februar 2025, <https://theconversation.com/when-a-bishop-called-on-trump-to-have-mercy-she-was-following-the-old-christian-tradition-of-parrhesia-248494>.
- LUDLOW, MORWENNA / DOUGLASS, SCOT (Hg.): *Reading the Church Fathers* (London: T & T Clark, 2011).
- MOUFFE, CHANTAL: *The Democratic Paradox* (London/New York: Verso, 2009).
- NEWHEISER, DAVID: *Hope in a Secular Age: Deconstruction, Negative Theology, and the Future of Faith* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).
- ‘Why the World Needs Negative Political Theology’, *Modern Theology* 36, no. 1 (2020): 5–12, <https://doi.org/10.1111/moth.12579>.
- ‘Desacralizing Political Theology: Dionysius the Areopagite and Giorgio Agamben’, *Modern Theology* 36, no. 1 (2020): 76–89, <https://doi.org/10.1111/moth.12506>.
- ‘Time and the Responsibilities of Reading: Revisiting Derrida and Dionysius’, in: LUDLOW, MORWENNA / DOUGLASS, SCOT (Hg.): *Reading the Church Fathers*, T & T Clark, 2011.
- ‘Sexuality and Christian Tradition’, *Journal of Religious Ethics* 43, no. 1 (2015), 122–145.
- OFFICE FOR STUDENTS / ARIF AHMED: ‘Regulatory Advice 24: Guidance Related to Freedom of Speech’, Office for Students, 17. April 2025, <https://www.officeforstudents.org.uk/publications/regulatory-advice-24-guidance-related-to-freedom-of-speech/>.
- STEINMETZ, DAVID C.: ‘The Superiority of Pre-Critical Exegesis’, *Theology Today* 37, no. 1 (1980): 27–38.
- WILLIAMS, ROWAN / ZOURNAZI, MARY: *Justice and Love: A Philosophical Dialogue*, 1st ed. (London: Bloomsbury Academic, 2020).

Miszellen

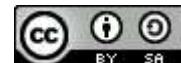
Das vergessene ethische Stichwort: *Humilitas*

Humility and Humiliation as Instruments of Peace in Origen's Preaching

Sara Contini

DAAD-PRIME Fellow
Philologisches Seminar
Eberhard-Karls-Universität Tübingen
sara.contini@uni-tuebingen.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v7i1.1486>



Introduction

In recent years, theologian and exegete Origen of Alexandria (ca. 185–254) has rightly attracted renewed scholarly attention for his contribution to the development of Christian ideas of human freedom and dignity.¹ These studies underline Origen's high regard for the human soul endowed with reason and with freedom of choice, possessing a natural affinity with the Logos and Son of God and thus capable of progress towards a very high degree of participation to divinity.² This article examines an aspect of Origen's thought that is complementary to his views on the nobility of humanity but has arguably not received as much scholarly attention, namely humility and humiliation as the first steps towards a closer relationship with God.

The article focuses on the way Origen presents humility to his congregation. Origen's homilies were likely delivered between 245 and 249 in Caesarea (Palestine) and covered nearly

¹ To make just a few examples: ALEXANDER PIERCE, “Apokatastasis, Genesis 1.26–27, and the Theology of History in Origen’s *De Principiis*,” JECS 29/2 (2021): 169–191; ALFONS FÜRST, *Wege zur Freiheit* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022); JOHN SOLHEID, “Origen of Alexandria and Human Dignity,” ZAC 27/2 (2023): 226–256; GAETANO LETTIERI, “Progress: A Key Idea for Origen and Its Inheritance,” in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, ed. GAETANO LETTIERI et al. (Berlin: Peter Lang, 2023), 17–53; SARA CONTINI, *Human Dignity in the Latin Reception of Origen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2023).

² For Origen's views on deification see especially the studies on his Homily on Psalm 81: LORENZO PERRONE, “*Meine Zunge ist mein Ruhm*” (Münster: Aschendorff, 2021), 317–344; ALFONS FÜRST, *Vergöttlichung und Sozialethik* (Münster: Aschendorff, 2024), cf. RAFFAELE TONDINI, “Il Salmo 82 di Origene,” *Rivista di Storia del Cristianesimo* 22 (2025): 151–162; JADWIGA GUERRERO VAN DER MEIJDEN, *The Making of Human Dignity in Christian Antiquity* (Paderborn: Brill/Schöningh, 2024), 37–41.

the whole of Scripture.³ Only some homilies on Psalms, Jeremiah, and 1 Sam 28 survive in Greek, whereas other sermons are available in Latin translations made by Jerome or Rufinus between 380 and 411.⁴ The first section of this article analyses selected Greek and Latin homiletic passages on humility, outlining Origen's understanding and framing of this virtue. The second explores humility as the key to pacification within the context of spiritual warfare, taking Rufinus' translation of Origen's *Third Homily on the Book of Judges* as a case study.⁵ The concluding remarks address the countercultural implications of Origen's preaching on humility.

1. Humility in Origen's Preaching

Origen offers a definition of humility in *Hom. Luc.* 8.4–7,⁶ where he addresses the question of the ταπείνωσις/*humilitas* that God sees in Mary (Luke 1:48): how can the woman who bears the Son of God be called “humble”? Scholars have noted that Origen (or perhaps Jerome, his translator⁷) struggles to convey a positive understanding of ταπείνωσις, a term seldom regarded as a virtue in the ancient world and therefore difficult to promote as an ethical ideal comparable to justice, temperance, fortitude, or wisdom.⁸ Origen's strategy is to root Mary's humility both in the philosophical tradition and in Scripture: hers is the same virtue that Christ himself claims to exemplify (Matt 11:29) and that philosophers designate as ἀτυφία (this term refers to those who are not “inflated” or “puffed up”, so it could be translated as “lack of arrogance”, or “lack of vanity”) or μετριότης (“moderation”). Origen explains it as the disposition of one who is not *inflatus* (“puffed up”) like the devil (cf. 1 Tim 3:6) but rather seeks *mansuetudo* (“gentleness”) and *deiectio* (“self-abasement”). God does great things in Mary (Luke 1:49), for only those who approach God with fear and an awareness of their weakness will be rewarded with the most prized values of Late Antiquity: *virtus*, *imperium*,

³ ANTONIO GRAPPONE, “Annotazioni sulla cronologia delle omelie di Origene,” *Aug.* 41/1 (2001): 27–58.

⁴ For an overview of Origen's extant output, see ALFONS FÜRST, SAMUEL FERNÁNDEZ, eds., *Clavis Origenis* (Münster: Aschendorff, 2024).

⁵ Rufinus claims that he translated Origen's homilies on Joshua, Judges, and Psalms 36–38 plainly, following the text as he found it (*Comm.Rom. epil.*, AGLB 34: 860 HAMMOND BAMMEL). Although no Greek fragment of the *Homilies on Judges* is available, Rufinus' claim can be verified by comparing his translation of the *Homilies on Psalm 36* with the extant Greek text (EMANUELA PRINZIVALLI, “L'originale e la traduzione di Rufino,” in *Origenes Werke XIII: Die neuen Psalmenhomilien*, ed. LORENZO PERRONE et al. [Berlin: De Gruyter, 2015], 35–57; MARCO SETTECASE, “Riflessioni su testo e lingua di Origene (II),” *Commentaria Classica* 11 [2024]: 337–354) and of the *Homilies on Joshua* with the Greek fragments (ANNIE JAUBERT, *Origène. Homélies sur Josué* [Paris: Cerf, 1960], 68–82; ANTONIO GRAPPONE, *Omelie origeniane nella traduzione di Rufino* [Roma: Augustinianum, 2007], 235–276). The translation of the nine *Homilies on Judges* can thus be overall considered faithful to the structure of Origen's discourse, if not word-for-word, cf. ELIZABETH DIVELY LAURO, *Origen. Homilies on Judges* (Washington, D.C.: CUA Press, 2010), 5–12.

⁶ GCS 49: 50–52 RAUER (Latin translation and Greek fragments). For an overview of Jerome's translation of the *Homilies on the Gospel of Luke*, see STEFANO TAMPELLINI, “Le Omelie su Luca da Origene a Gerolamo,” *Adam.* 18 (2012): 226–232; on the hermeneutical theme of Mary's humility, see BRIAN REYNOLDS, “The Patristic and Medieval Roots of Mary's Humility,” in *The Oxford Handbook of Mary*, ed. CHRIS MAUNDER (Oxford: Oxford University Press, 2019), 320–337.

⁷ LUANA LUCIA ASCONE, “Da Origene a Gerolamo e ritorno,” *Adam.* 29 (2023): 188–199 (194–196).

⁸ JOSEPH LIENHARD, *Origen. Homilies on Luke* (Washington, D.C.: CUA Press, 1996), 35; MARIUSZ SZRAM, “Μεσότες – megalopsychía – tapeínosis,” *Vox Patrum* 34 (2014): 257–265; JACLYN MAXWELL, *Simplicity and Humility in Late Antique Christian Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 119–157.

*potestas regia.*⁹ In Origen's homilies, this somewhat controversial view on humility is carefully grounded in Scripture, particularly Luke 14:11 (=Luke 18:14) and Prov 3:34, demonstrating that those who lower themselves (*humilis* is etymologically connected to *humus*, “the ground”¹⁰) deserve to be exalted by God, whereas those who foolishly attempt to elevate themselves, for whatever reason,¹¹ will be humiliated.

In Origen's homilies, the ascetic practice of humiliation is portrayed as a daily spiritual fasting that imitates Christ's humility and gentleness (Matt 11:29),¹² as well as the humble yet enduring glory of his incarnation and crucifixion (Luke 24:26).¹³ This ascent through pious humiliation mirrors Christ's philanthropic descent and subsequent exaltation (Phil 2:5–9).¹⁴ The theme of Christ as the teacher of humility acquires sociological and ecclesiological dimensions: the foremost audience of his example are Church leaders, who are called to serve rather than to rule.¹⁵ More broadly, Origen exhorts his listeners to not be swayed by other people's wealth and prestige – fleeting and meaningless things – but rather to imitate Christ's humility, which alone brings genuine benefit, namely a spiritual reward in the life to come.¹⁶ Accordingly, Origen presents humility and gentleness as the most mature responses to provocation and aggression.¹⁷

The ambiguity of humility, at once despicable and desirable, creates a lingering tension in Origen's homilies, where the language of lowness functions both positively, as the gateway to progress, and negatively, as the antithesis of nobility and divinity. Origen frequently interprets the mountains and high places in Scripture as figures of spiritual realities, in contrast to the lowness of worldly things.¹⁸ In *Hom.Jer.* 6.3, for instance, Origen affirms that both Scripture and philosophy extol the greatness of the rational soul that rejects everything ταπεινόν.¹⁹ Likewise, Origen describes the acquisition of a spiritual understanding of Scripture, which according to him is the quintessential ascetic exercise and principal means of

⁹ Luke 1:50–51, here understood as τοῖς φοβουμένοις αὐτὸν ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ.

¹⁰ ThLL *ad loc.*

¹¹ There is no good reason for pride: *Hom.Jer.* 12.7–8 (Greek: GCS 6: 94–95 KLOSTERMANN/NAUTIN; Latin by Jerome: PL 25: 654–655).

¹² *Hom.Lev.* 10.2 (GCS 29: 443–444 BAEHRENS).

¹³ *Hom.Exod.* 6.1 (GCS 29: 192–193).

¹⁴ Cf. for a recent treatment of this topic MICHAEL MAGREE, *The Interpretation of Kenosis from Origen to Cyril of Alexandria* (Oxford: Oxford University Press, 2024).

¹⁵ *Hom.Isa.* 6.1; *Hom.Ezech.* 9.2 (GCS 33: 269–270, 408–409 BAEHRENS).

¹⁶ *Hom.36Ps.* 3.10, 5.5 (Greek: GCS NF 19: 153 PRINZIVALLI; Latin by Rufinus: SC 411: 166–168, 238–244 PRINZIVALLI).

¹⁷ *Hom.38Ps.* 1.4–6 (SC 411: 338–348). For attitudes to anger in Early Christianity see SUSAN WESSEL, “A Comparative Study of Anger,” *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity* 2 (2020): 40–49.

¹⁸ Cf. JOSÉ FERNÁNDEZ LAGO, *La montaña en las homilías de Orígenes* (Santiago de Compostela: Ed. Inst. Teológico Compostelano, 1993). God wants us to ascend from the *humilia* to bigger and higher things, and for this reason his Son descends towards our humbleness: *Hom.Cant.* 1.6, 2.3 (GCS 33: 36, 45); *Hom.Gen.* 2.5 (GCS NF 17: 49 HABERMEHL).

¹⁹ GCS 6: 50. Origen often claims that sin makes the soul humble, while virtue makes it great and exalted: *Hom.Lev.* 12.2 (GCS 29: 456); *Hom.74Ps.* 3 (GCS NF 19: 274 PERRONE). On the other hand, in *Hom.Lev.* 6.2 (GCS 29: 361) he states that only souls who make themselves humble, mild, and fearful of God deserve to receive the grace of Baptism, as the Holy Spirit rejects pride, cf. *Hom.37Ps.* 1.6 (SC 411: 292, 294); *Hom.73Ps.* 3.10 (GCS NF 19: 268 CACCIARI). Humility can also denote the Church as opposed to Israel and identify the reason why the nations are favoured by God: *Hom.Ezech.* 12.5 (GCS 33: 439).

intellectual and moral progress, as an elevation above the baseness of the letter.²⁰ This complex dynamic between abasement and loftiness reaches its resolution in the discourse on humiliation and exaltation in Origen's *Third Homily on Judges*.

2. Humility and Spiritual Warfare: The Third Homily on Judges

Origen's *Homilies on Judges* revolve around the cyclical narrative of idolatry, servitude, repentance, and pacification in the Book of Judges.²¹ After Joshua's death (Judg 2:8), the Israelites abandon their God and begin to worship foreign deities; God, angered, lets the surrounding kingdoms defeat and enslave Israel. Israel cries out for deliverance, and God raises a judge to rescue his people. While the judge lives, Israel serves God, but after his death Israel breaks the covenant, and the cycle starts again. Books such as Leviticus or Numbers, with their detailed information on the organisation of the ancient Israel, a State that did not exist anymore at the time of Origen, and lists of prescriptions that the Christians do not observe, or Joshua and Judges, with their narratives of war and vengeance, pose a challenge for Origen, who aims to show that these books convey an important message to Christians, especially to Church leaders and teachers.²² Origen responds by interpreting the cycle of idolatry and liberation allegorically. Idolatry, that sets the drama in motion, is in fact a sin that every Christian can commit, i.e. valuing something else above one's relationship with God.²³ Israel's wars become symbols of the soul's struggle to free herself from sin, a burden that drags her down and binds her to the world, and to ascend toward the love of God.²⁴ Human beings, Origin explains, are constantly harassed by demons who wish to deceive them into pursuing meaningless and transitory things such as pleasure, wealth, social status, or the appearance of wisdom. Under such tyranny, the "land" of the soul cannot know peace.²⁵ Scripture, however, instructs believers to cultivate discernment and to seek the guidance of Christ and the saints, thereby suppressing these intrusive demonic urges and reenacting within themselves Christ's triumph and the lasting peace that follows (1 Cor 15:24–28). For Origen, every soul must submit to a leader, in the sense that, when we decide how to live our lives, we choose to dedicate ourselves to one thing or another. Bodily desires enslave, but Christ leads to authentic freedom and self-realisation.²⁶

Origen's conception of spiritual warfare places human agency at its center: hostile powers can harm us only when we leave the door open for them, by neglecting our pursuit of virtue.²⁷

²⁰ For example: *Hom.Judic.* 8.2 (GCS 30: 510 BAEHRENS); *Hom.36Ps.* 3.7 (Greek: GCS NF 19: 148; Latin: SC 411: 152. Τάτεινόν in this pejorative sense is here rendered by Rufinus as *brutus*).

²¹ SUSANNE GILLMAYR-BUCHER, "Framework and Discourse in the Book of Judges," JBL 128/4 (2009): 687–702.

²² Cf. SARA CONTINI, "Judging the Judges," in *Perspectives on Origen*, ed. ALFONS FÜRST (Münster: Aschendorff, 2021), 81–10; ELIZABETH DIVELY LAURO, "Origen Makes Preachers of Us All," in *Patristic Exegesis in Context*, ed. MIRIAM DE COCK and ELIZABETH KLEIN (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2023), 36–57. A thematic summary of Origen's *Homilies on Judges* will be available in the forthcoming *Origenes Handbuch*, edited by ALFONS FÜRST (Mohr Siebeck).

²³ *Hom.Judic.* 2.3 (GCS 30: 474–477).

²⁴ *Hom.Judic.* 5.3–5 (GCS 30: 493–495).

²⁵ *Hom.Judic.* 7.1 (GCS 30: 504–505).

²⁶ *Hom.Judic.* 6.3 (GCS 30: 501).

²⁷ *Hom.Judic.* 2.5; 3.4 (GCS 30: 478–480, 484–485).

Likewise, it is up to each believer to take the first step toward victory and peace, as illustrated in *Hom. Judic.* 3.1–3,²⁸ where Origen comments on the defeat of Israel, who had committed idolatry, by Cushan-rishathaim (Judg 3:7–8). For Origen, this biblical king is in fact a demon, and his name means “their humiliation”.²⁹ God’s punishments are terrible to endure (hence, Origen urges his audience to identify and suppress sin in oneself without waiting for the inevitable punishment), but are always therapeutic: pride is a disease of the soul, infiltrating every level of society, from the most destitute to Church leaders, who should be the first to follow Christ’s teaching of humility and to exemplify it for others. So, according to the medicinal principle by which the remedy is the opposite of the malady, the sin of impious exaltation, i.e. the delusion that one can go forward in life without relying on God,³⁰ is corrected by humiliation. Though painful, the recognition that one has served vanity and sought dominance over others without true reward marks the beginning of conversion. This spiritual awakening arises through pious humiliation: liberation begins when a person acknowledges their inability to elevate themselves and cries out to God. Such sincere prayer is always heard; through the Saviour, God defeats even the mightiest enemies and grants a lasting peace (Judg 3:9–11). In other words, the allure of sin (especially the pursuit of social status) brings the soul down while pretending to lift it up above others; while forced down, the soul becomes

²⁸ *Quando fecerunt filii Istrahel malignum in conspectu Dei, [...] ac relinquentes eum servierunt Baalim et lucis gentium (Iud 3, 7), tunc [...] traditti sunt iusto Dei iudicio in manus [...] Chusarsaton regis Mesopotamiae (Iud 3, 8). Interpretatur autem Chusarsaton humiliatio eorum. Traditi ergo sunt in manus eius qui humiliaret eos. Et quia ipsi in excelsis montium impie agebant in Altissimum, propterea ab ipso in humilitatem traduntur. Sed nolo putas quia erga antiquos solummodo erat haec divina providentia, ut eos qui impie exaltabantur traderet humiliandos et salubri medicinae ratione contraria contrariis curarentur, nunc autem omnipotenti Deo erga ecclesiam suam deest huiusmodi salubritas providentiae. Est etiam nunc Chusarsaton [...] cui traduntur humiliandae et affligendae animae quae christiana humilitate contempta in superbiam se [...] dederunt. Odiosum satis est in conspectu Dei superbiae vitium [...]. Si quis igitur Christi humilitate contempta qui propter nos [...] humiliavit se usque ad mortem (Phil 2, 8), extollitur et effertur, ad potestates atque ad dignitates saeculi prosilit et artes quibus haec assequi nititur, etiamsi contra fidem et religionem sint, non refutit nec horrescit, dummodo quod cupid obtineat, inde evenit ut faciat malignum in conspectu Domini; et posteaquam summis indeptus fuerit influis potestatum et ad ipsa superbiae fastigia summa concenderit, inde deiectus traditur huic Chusarsaton, uni scilicet ex aeris principibus (Eph 2, 2), sicut et alibi Pharaon et alibi Chiram, ut humiliet eum qui nimis fuerat exaltatus, ut affligat et conterat donec resipiscat et quaerat Dominum; quia, cum esset in superbia et elatione constitutus, ignorabat Deum. [...] Sed et unusquisque nostrum, etiamsi parvus sit, etiamsi minimus, etiamsi nulla usus sit in saeculo dignitate, potest superbiae vitio laborare [...]. Nonnumquam autem morbus iste superbiae penetrat non solum pauperes plebis, verum etiam ipsum sacerdotalem [...] ordinem pulsat. Invenias interdum etiam in nobis aliquos qui ad exemplum humilitatis positi sumus [...] in quibus arrogantiae vitium fetet [...]. Sed abiciatur, quae so, ab omni hac santa ecclesia et praecipue ab his qui ministrant in sanctis odor iste taeterimus, [...] ne [...] tradat nos in manus Chusarsaton, ut humilitatem quam in scientia Christi docere debuimus in correptionis nostraræ tribulatione discamus. [...] Disce haec et tu, o auditor, quisque ille es, qui tibi conscientius es alicuius erroris. Et quanto tempore errasse te nosti, quanto tempore deliquisti, tanto nihilominus tempore humilia te ipsum Deo et satisfacito ei in confessione paenitentiae. Non expectes ut humiliet te Chusarsaton et invito necessitas extorqueat paenitentiam, sed ipse praeveni tortoris istius manus [...]. Sed et illud consideremus quia donec servirent Chusarsaton hi qui traditi fuerant pro delictis et non clamarent ad Dominum, nemo suscitatus est qui salvare eos posset. Cum vero clamaverunt ad Dominum, tunc suscitavit Dominus salvatorem Istrahel et salvavit eos (Iud 3, 9). [...] Salvatorem autem dicit Gothoniell [...]. Per hunc [...] ille populus de servitute humilitatis ereptus est et redditum est pax populo [...]. Vides quam larga est divina clementia. Octo annis filii Istrahel servierant (Iud 3, 8) pro multorum delictis, quadraginta annis pro unius iustitia in pace (Iud 3, 11) perdurant (GCS 30: 480–484).*

²⁹ The interpretation of Hebrew names is a key feature of Origen’s spiritual exegesis: PIERRE MESSIÉ et al., *Origen. Omelie sui Giudici* (Bologna: ESD, 2010), 31–34.

³⁰ Cf. *Hom. Judic.* 9.1 (GCS 30: 516).

aware of her nature, recognising her limits but also her true calling, and humbly turns up to God, who lifts her up, this time in the correct way. Thus, Origen shows what a book about war can teach about peace, with God but also with each other: the spiritual Israel is at peace when everyone serves God, without competing with each other for social status. The war between the downward and the upward pull that tore apart the soul is finally resolved, and victory came not from dominance but from submission: in Rufinus' translation of the *Third Homily on Judges* this paradox is rendered through the artful alternation of terms for humility and exaltation.

Conclusions

In texts such as the *Third Homily on Judges*, humility and submission stand at the very foundation of Origen's ethics. The resolution of spiritual warfare is achieved through the saving grace of God, yet it begins only when the individual freely chooses to recognise Christ as their leader. Origen's denunciation of the pursuit of social recognition and his conviction that humility reproduces, within the Church and within each soul, the kingship of Christ carry profound countercultural implications, both for Origen's audience and for Rufinus' and Jerome's readership of noble men and women and Church leaders. Future studies on Origen's treatment of humility and submission, both as moral virtues that became foundational to Late Antique monasticism³¹ and as theological categories, may offer valuable insights into Origen's pastoral and ecclesiological concerns, as well as into his views on the relationship between the Father, the Son, and the creatures especially in eschatology (cf. 1 Cor 15:28). Moreover, renewed attention to the interaction between traditional Roman and Christian values in the Latin translations of Origen can illuminate the reception of his thought as an active process of mediation and adaptation, through which Greek Christian theology was reframed to address the spiritual and social concerns of the Roman ruling class.³²

Bibliography

- ASCONA, LUANA LUCIA. "Da Origene a Gerolamo e ritorno: primi appunti su Maria *nomomathes*." *Adam*. 29 (2023): 188–199.
- CHAMPION, MICHAEL W. "Paideia as Humility and Becoming God-like in Dorotheos of Gaza." *JECS* 25/3 (2017): 441–469.
- CONTINI, SARA. "Judging the Judges. Exaltation and Humiliation in Origen's *Homilies on Judges*." Pages 81–100 in *Perspectives on Origen and the History of his Reception*. Edited by ALFONS FÜRST. Adamantiana 21. Münster: Aschendorff, 2021.
- . *Human Dignity in the Latin Reception of Origen*. STAC 135. Mohr Siebeck: Tübingen, 2023.

³¹ See for example MICHAEL CHAMPION, "Paideia as Humility and Becoming God-like in Dorotheos of Gaza," *JECS* 25/3 (2017): 441–469; KATARINA PÅLSSON, "Jerome and His Readers," *Journal for Late Antique Religion and Culture* 18 (2024): 74–94.

³²The project on which this report is based was funded by the Federal Ministry of Education and Research (Bundesministerium für Bildung und Forschung). The author is responsible for the content of this publication.

- DIVELY LAURO, ELIZABETH A. *Origen. Homilies on Judges*. FaCh 119. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2010.
- . “Origen Makes Preachers of Us All: A Collective Analysis of his Nine Extant *Homilies on Judges*.” Pages 36–57 in *Patristic Exegesis in Context: Exploring the Genres of Early Christian Biblical Interpretation*. Edited by MIRIAM DE COCK and ELIZABETH KLEIN. CUA Studies in Early Christianity. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2023.
- FERNÁNDEZ LAGO, JOSÉ. *La montaña en las homílias de Orígenes*. Collectanea Scientifica Compostelana 7. Santiago de Compostela: Ed. Inst. Teológico Compostelano, 1993.
- FÜRST, ALFONS. *Wege zur Freiheit. Menschliche Selbstbestimmung von Homer bis Origenes*. Tria Corda 15. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022.
- . *Vergöttlichung und Sozialethik. Die neuentdeckte Homilie des Origenes über Psalm 82 (81 LXX) im auslegungsgeschichtlichen Kontext*. Adamantiana 29. Münster: Aschendorff, 2024.
- FÜRST, ALFONS, FERNÁNDEZ, SAMUEL eds. *Clavis Origenis*. Adamantiana 30. Münster: Aschendorff, 2024.
- GILLMAYR-BUCHER, SUSANNE. “Framework and Discourse in the Book of Judges.” *JBL* 128/4 (2009): 687–702.
- GRAPPONE, ANTONIO. “Annotazioni sulla cronologia delle omelie di Origene.” *Aug.* 41/1 (2001): 27–58.
- . *Omelie origeniane nella traduzione di Rufino: un confronto con i testi greci*. SEAug 103. Roma: Pontificium Institutum Patristicum Augustinianum, 2007.
- GUERRERO VAN DER MEIJDEN, JADWIGA. *The Making of Human Dignity in Christian Antiquity*. Contexts of Ancient and Medieval Anthropology 9. Paderborn: Brill/Schöningh, 2024.
- JAUBERT, ANNIE, ed. *Origène. Homélie sur Josué*. SC 71. Paris: Éditions du Cerf, 1960 (2000).
- LETTIERI, GAETANO. “Progress: A Key Idea for Origen and Its Inheritance.” Pages 17–53 in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*. Edited by GAETANO LETTIERI, MARIA FALLICA, and ANDERS-CHRISTIAN JACOBSEN. Early Christianity in the Context of Antiquity 25. Berlin: Peter Lang, 2023.
- LIENHARD, JOSEPH T., ed. *Origen. Homilies on Luke*. FaCh 94. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1996.
- MAGREE, MICHAEL C. *The Interpretation of Kenosis from Origen to Cyril of Alexandria: Dimensions of Self-Emptying in the Reception of Philippians 2:7*. OECS. Oxford: Oxford University Press, 2024.
- MAXWELL, JACLYN L. *Simplicity and Humility in Late Antique Christian Thought: Elites and the Challenges of Apostolic Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- MESSIÉ, PIERRE, LOUIS NEYRAND, MARCEL BORRET, eds. RICCARDO PANE, trans. and rev. *Origene. Omelie sui Giudici*. Bologna: Ed. San Clemente/Ed. Studio Domenicano, 2010

[Original publication: *Origène. Homélies sur les Juges*. SC 389. Paris: Éditions du Cerf, 1993].

- OTTO, JENNIFER, PÅLSSON, KATARINA. “Jerome and His Readers: Authority, Community, and the Ideal of Humility.” *Journal for Late Antique Religion and Culture* 18 (2024): 74–94.
- PERRONE, LORENZO. „*Meine Zunge ist mein Ruhm*“: *Studien zu den neuen Psalmenhomilien des Origenes*. Adamantiana 20. Münster: Aschendorff, 2021.
- PIERCE, ALEXANDER H. “Apokatastasis, Genesis 1.26–27, and the Theology of History in Origen’s *De Principiis*.” *JECS* 29/2 (2021): 169–191.
- PRINZIVALLI, EMANUELA. “L’originale e la traduzione di Rufino.” Pages 35–57 in *Origenes Werke XIII: Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*. Edited by LORENZO PERRONE, with MARINA MOLIN PRADEL, EMANUELA PRINZIVALLI, and ANTONIO CACCIARI. GCS NF 19. Berlin/München/Boston: De Gruyter, 2015.
- REYNOLDS, BRIAN K. “The Patristic and Medieval Roots of Mary’s Humility.” Pages 320–337 in *The Oxford Handbook of Mary*. Edited by CHRIS MAUNDER. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- SETTECASE, MARCO. “Riflessioni su testo e lingua di Origene (II): *H36Ps* 1 e la traduzione latina di Rufino.” *Commentaria Classica* 11 (2024): 337–354.
- SOLHEID, JOHN. “Origen of Alexandria and Human Dignity.” *ZAC* 27/2 (2023): 226–256.
- SZRAM, MARIUSZ. “*Mesótes megalopsychía tapeínosis*. The Ethical Ideals of Ancient Greek Philosophy and the Virtue of Humility according to the Greek Fathers of the Church in the Fourth Century.” *Vox Patrum* 34 (2014): 257–265.
- TAMPELLINI, STEFANO. “Le *Omelie su Luca* da Origene a Gerolamo (e Ambrogio): considerazioni introduttive.” *Adam.* 18 (2012): 226–232.
- TONDINI, RAFFAELE. “Il Salmo 82 di Origene. Su una recente interpretazione.” *Rivista di Storia del Cristianesimo* 22 (2025): 151–162.
- WESSEL, SUSAN. “A Comparative Study of Anger in Antiquity and Christian Thought.” *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity* 2 (2020): 40–49.

Friedensethik im Kontext des russischen Angriffskriegs gegen die Ukraine

Regina Elsner

Katholisch-Theologische Fakultät,
Universität Münster,
regina.elsner@uni-muenster.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v7i1.1487>



Russlands Krieg gegen die Ukraine hat in den friedensethischen Diskursen der westlichen Kirchen zu neuen und kontroversen Diskussionen geführt.¹ Angesichts der Fülle an kriegerischen Auseinandersetzungen in der Welt ist dieses akute Aufleben der Friedensethik nicht selbstverständlich. Zumindest zwei wichtige Aspekte können die erhöhte Aufmerksamkeit begründen: Zum einen hat Russland mit der vollumfänglichen Invasion der Ukraine im Februar 2022 die europäische Sicherheitsordnung in einem so eklatanten Maß angegriffen, dass viele bis dahin selbstverständliche Grundsätze der christlichen Friedensethik ebenfalls von diesem Angriff betroffen waren. Zum anderen sind in Russland und in der Ukraine die christlichen Kirchen intensiv in das Kriegsgeschehen verstrickt und werfen so die Frage auf, inwieweit die westliche christliche Friedensethik ein Verständnis für die ostkirchlichen Vorstellungen von Frieden und Krieg hat? Können auf dieser Grundlage überhaupt konstruktive Gespräche mit den lokalen Kirchen geführt werden, und wie kontextuell anschlussfähig sind die westlichen friedensethischen Konzepte für die Kirchen im Krieg?

1. Orthodoxe friedensethische Grundlagen

Die Entwicklung der Friedensethik in der westkirchlichen und der ostkirchlichen Tradition ist vielschichtig und weist einige signifikante Unterschiede auf. Diese sind in erster Linie mit den verschiedenen gesellschaftlichen und politischen Kontexten der Kirchen zu erklären, da in beiden Traditionen die Auseinandersetzung mit dem Thema Krieg – über den gemeinsamen urchristlichen Pazifismus hinaus – vor allem in der Konfrontation mit sehr konkreten Kriegserfahrungen stattgefunden hat.² Beeinflusst vom byzantinischen Konzept des symphonischen Zusammenwirkens von weltlicher und kirchlicher Macht³ hatte sich die ostkirch-

¹ FISCHER, MARTINA: Der Krieg gegen die Ukraine. Friedensethische Orientierung und Dilemmata, in: HALBMAYR, ALOIS; MAUTNER, JOSEF P. (Hg.): Friedensethik der Zukunft: Zugänge, Perspektiven und aktuelle Herausforderungen. transcript Verlag, 2024.

² HAMALIS, PERRY T. (u.a.): Orthodox Christian Perspectives on War. University of Notre Dame Press, 2018.

³ LEPPIN, HARTMUT: Die Anfänge der Rede von der Symphonie von Staat und Kirche in den östlichen Kirchen, in: BESL, MARCO; OELKE, SIMONE (Hg.): Politische Macht und orthodoxer Glaube. Beziehungen zwischen Politik und Religion in den östlichen Kirchen, Verlag Friedrich Pustet, 17–30.

liche Tradition sehr lange auf eine individualethische Konzeptionierung von Frieden und dem persönlichen Handeln im Krieg (als Soldat oder Herrscher) beschränkt. Die Verwendung staatlicher Gewalt wurde in die Verantwortung der Herrscher gelegt und äußerst selten in der Geschichte offen kritisiert. Theologisch festigte sich damit die Vorstellung, dass Frieden nach Innen durch eine möglichst große Homogenität der Gesellschaft und nach Außen durch eine starke militärische Verteidigung gesichert werden kann. Soldaten mussten sowohl der Loyalität zum Herrscher als auch dem christlichen Gebot der Barmherzigkeit treu bleiben. Mit dem 15. Jahrhundert gerieten fast alle orthodoxen Kirchen unter muslimische Fremdherrschaft und zogen sich in großem Maße von der ethischen Beurteilung herrschaftspolitischer Aktivitäten zurück. Die ethischen Vorstellungen der byzantinischen Zeit übertrugen sich jedoch später auf das Verhältnis zu den Nationalstaaten. In den national eigenständigen Patriarchaten (zum Beispiel von Georgien, Bulgarien, Serbien, Griechenland etc.) finden sich die Prinzipien der Loyalität zum weltlichen Herrscher und seiner Kriegsführung sowie der moralischen Verpflichtung der Bevölkerung gegenüber der Tradition der Kirche wieder.

Eine besondere Entwicklung nahm dabei die Orthodoxie in Russland, die nach dem Fall Konstantinopels 1453 das kirchliche und imperiale Selbstverständnis der byzantinischen Tradition übernahm. Trotz einiger Brüche in der Geschichte des Kirchen-Staat-Verhältnisses in der russischen Geschichte lässt sich zeigen, dass die russische Orthodoxie eine Theologie der Herrschaftskonformität gefestigt hat, die selbst im Angesicht der Bolschewistischen Revolution zumindest durch die Kirchenleitung kaum in Frage gestellt wurde. Damit im Zusammenhang steht zum einen eine bedingungslose Unterstützung des militärischen Handelns der Herrscher im Rahmen der Verteidigung des Vaterlands, und zum anderen eine theologische Legitimierung der imperialistischen bzw. geopolitischen Positionen des Staates. Diese Prozesse wurden von einer Sakralisierung militärischer Anführer und territorialer Ansprüche begleitet.

Trotz der ausdrücklichen religionsfeindlichen Politik der Sowjetunion konnten diese beiden Elemente der orthodoxen Unterstützung der herrschenden Eliten aufgrund strategischer Entscheidungen von politischer und kirchlicher Führung im Kalten Krieg bewahrt werden. Die Russische Orthodoxe Kirche engagierte sich aktiv an der internationalen Friedensbewegung im Kalten Krieg, allerdings war dieses Engagement immer auch Teil der sowjetischen Außen- und Sicherheitspolitik und damit theologisch bzw. friedensethisch nicht nachhaltig. Viele friedensethische Potentiale der ökumenischen Dialoge dieser Zeit blieben auf der deklarativen Ebene oder waren strategisch so ambivalent, dass sie nach dem Ende des Kalten Krieges und vor allem angesichts akuter Kriege Russlands keine Grundlage für friedensethisches Handeln boten.⁴ Ganz im Gegenteil führen die Grundlagendokumente der Russischen Orthodoxen Kirche, etwa die Sozialkonzeption von 2000, das Prinzip eines gerechten Krieges in die eigene Lehre ein und verstärken die Rede von fundamentalen ideologischen und zivilisatorischen Unterschieden in der Welt, gegen die sich Russland und die Kirche verteidigen müssen.

⁴ ELSNER, REGINA: Dynamics of Russian Orthodox ethics of peace and war: Sketching shifts from the Cold War to the war in Ukraine, in: The Uppsala Yearbook of Eurasian Studies. 3 (2022), 39–55; BREMER, THOMAS: Das Jahrhundert der Kriege: Die Russische Orthodoxie, der Krieg und der Friede, in: Zeitschrift Osteuropa 64:2-4 (2014), 279–290.

Eine öffentliche ideologische Wiederaufnahme der engen Verflechtung von staatlicher militärischer Logik und russisch-orthodoxer Legitimation war so nach dem Ende des Kalten Krieges fast nahtlos möglich. Fast, weil die Entstehung unabhängiger Nationalstaaten auf dem Gebiet des ehemaligen Imperiums im Widerspruch zu dem gepflegten byzantinischen Erbe und auch zu der Einbindung dieser Territorien in die eng verwobene religiös-politische Geschichte Russlands stand. Die Russische Orthodoxe Kirche behielt jedoch die kirchliche Jurisdiktion über alle nun selbständigen Länder (außer Armenien und Georgien). Das Narrativ eines gemeinsamen geheiligen Raumes der Rus‘, also des mittelalterlichen ostslawischen Herrschaftsverbunds, konnte so im Kontrast zur modernen Staatenbildung fortgesetzt werden, indem die Kirche die geistliche Einheit all der Menschen behauptete, die auf diesem Territorium lebten. Kirchliche Eigenständigkeitsbewegungen etwa in Estland (1996) und vor allem in der Ukraine (ab 1992) wurden als Abspaltung diskreditiert und teilweise als Bedrohung der russischen bzw. orthodoxen Identität und des innergesellschaftlichen Friedens gedeutet.

Die orthodoxen friedensethischen Reflexionen jenseits Russlands entwickelten sich erst mit dem späten 20. Jahrhundert. Sie waren maßgeblich beeinflusst von dem Bemühen, die inzwischen zahlreichen selbständigen orthodoxen Kirchen in ihrer Haltung angesichts der Weltkriege zu vereinigen. Dabei sind die ökumenische Bewegung ab 1920 und die Vorbereitungen eines orthodoxen Konzils (begonnen 1925 und durchgeführt 2016 auf Kreta) bedeutsam. Die in diesem Zusammenhang seit den 1960er Jahren entstandenen Texte sind als Vorbereitungen einer systematischen sozialethischen Theologie im Sinne von Grundlagendokumenten und thematischen Monografien zu verstehen. Dennoch liegen bis heute keine ausdrücklich friedensethischen Handbücher aus dem orthodoxen Bereich vor und es gibt keine einschlägigen Lehrstühle an orthodoxen Fakultäten.

Das 2020 veröffentlichte Dokument „Für das Leben der Welt. Auf dem Weg zu einem Orthodoxen Ethos“⁵, das vom Ökumenischen Patriarchat als Ehrenoberhaupt der Orthodoxie verantwortet wird und mehrheitlich von orthodoxen Theolog*innen der Diaspora geschrieben wurde, beschreibt in dem Kapitel zu Krieg und Frieden einige Schwerpunkte des friedensethischen Denkens⁶: Krieg wird in den größeren Kontext von Gewalt gestellt, die wiederum sowohl in ihrer physischen Dimension, als auch als strukturelle Gewalt anerkannt wird. Der Text kritisiert Versuche, Gewalt mit dem Bezug auf christliche Lehre zu legitimieren, Kriege als gerecht zu verherrlichen oder die Anwendung von Gewalt in ihren geistlichen Folgen zu bagatellisieren. Im letzten Abschnitt legt der Text die Verantwortung für den Frieden und friedestiftendes Handeln in die Hände der Einzelnen, eine positive Beschreibung des gesellschaftlichen Friedens wird nicht ausdrücklich formuliert. Im Sinne der für die orthodoxe Tradition entscheidenden Theologie der Kirchenväter sei Frieden vor allem die annähernde Verwirklichung des Reiches Gottes durch das Handeln der Einzelnen und durch die Gnade Gottes. Strukturelle Aspekte der Friedensethik wie soziale Gerechtigkeit

⁵ ÖKUMENISCHES PATRIARCHAT: Für das Leben der Welt. Auf dem Weg zu einem Sozialethos der Orthodoxen Kirche. Übersetzt und herausgegeben von Barbara Hallensleben. Münster 2020.

⁶ ANIČIĆ, PAVLE: Friedensethische Perspektiven im Sozialethos-Dokument des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel: Auf dem Weg zum Aufbau einer orthodoxen Friedenslehre? In: Una Sancta 78:2 (2023), 176–186.

bleiben eher vage, jedoch gibt es einen eindeutigen Aufruf zur Priorisierung von Diplomatie und Versöhnung vor militärischen Mitteln.

2. Gemeinsame Geschichte – eigenständige Identitäten

Russlands Krieg in der Ukraine hat neben geo- und sicherheitspolitischen Gründen auch eine starke religiöse Dimension, die nur im Zusammenhang mit den oben erwähnten historischen Entwicklungen verstanden werden kann. Angesichts der engen Verwobenheit historischer, politischer und religiöser Identitäten wird deutlich, dass die Russische Orthodoxe Kirche mit einer kirchlichen Eigenständigkeit der Orthodoxie in der Ukraine nicht nur einen bedeutenden Teil der orthodoxen Gläubigen, sondern auch die Deutungshoheit über das kirchliche und politische Erbe der mittelalterlichen Rus⁶ und der Ursprünge der eigenen kirchlichen Tradition in der Taufe 988 bei Kyjiw⁷ verlieren würde. Um es zugespitzt zu formulieren: der Ursprungsort des russischen religiösen und politischen Selbstverständnisses liegt außerhalb der eigenen Grenzen.

Auch wenn die Russische Orthodoxe Kirche die staatliche Souveränität der Ukraine lange nicht öffentlich in Frage stellte, blieb die von ihr vertretene spirituell-moralische Einheit ein bedeutender Aspekt hybrider Einflussnahme, die die sowjetisierende Ideologie⁸ des Kalten Krieges ersetzte. Mit dieser Einheitsvorstellung, die auch Belarus, Moldau, Estland, Lettland und Litauen betrifft, ist vor allem auch eine Deutungshoheit über gesellschaftliche Werte verbunden, die spätestens seit der Wahl von Kirill (Gundjaev)⁹ zum Patriarchen 2009 in einem grundlegenden Widerspruch zu sogenannten westlichen, liberalen Werten positioniert wurden. Die jeweiligen Annäherungen der ehemaligen sowjetisierten Gesellschaften an europäische Integrationsprozesse wurden aufmerksam und zunehmend kritisch begleitet. Die jeweiligen orthodoxen Kirchen in Gemeinschaft mit dem Patriarchat in Moskau gehören in diesen Ländern zu den Europa-skeptischen Akteuren innerhalb der Gesellschaft und haben je nach Größe einen entsprechend starken Einfluss auf die gesellschaftlichen Einstellungen.

Für die Ukraine war und ist der Lösungsprozess von der russischen Deutungshoheit und Einflussnahme besonders umkämpft. Dabei sind die gesellschaftlichen und die kirchlichen

⁷ Die „Taufe der Rus“ 988 gilt als Schlüsselereignis der Christianisierung der ostslawischen Völker im Verbund der Rus⁶. Fürst Wolodymyr hatte sich auch aus politischen Gründen durch griechische Missionare taufen lassen und damit einerseits seine Kooperation mit Byzanz gefestigt und andererseits das Christentum als einigende Religion für den entstehenden Herrschaftsbereich durchgesetzt. Das Ereignis gilt Russland und der Russischen Orthodoxen Kirche als Gründungsmythos der eigenen Staatlichkeit und die unaufbrüchliche Einheit von Russland, Belarus und Ukraine als Kern der „Heiligen Rus“⁶. Vgl. BREMER, THOMAS: Kreuz und Kreml. Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland. Freiburg i.Br.: Herder, 27ff.

⁸ Zum Diskurs über die Sowjetisierung der russischen Nachbargesellschaften als kolonialem Projekte siehe SA-GATIENÉ, DOVILÉ: Challenging the ‘Post-Soviet’ Label and Colonial Mindsets, in: Verfassungsblog, 23. Mai 2023, <https://verfassungsblog.de/challenging-the-post-soviet-label-and-colonial-mindsets/>; BELIAKOVA, ELENA; BELIAKOVA NADEZHDA: Die „Sowjetisierung“ der Russisch Orthodoxen Kirche, in: Kirchliche Zeitgeschichte 30:1 (2017), 207–221.

⁹ Kirill (Gundjaev) war seit 1972 leitender Mitarbeiter im Außenamt des Moskauer Patriarchats, ab 1989 leitete er dieses Amt bis 2009. Er war in diesen Jahren wichtigster Vertreter der Kirche in allen internationalen Beziehungen und galt als ökumenisch aufgeschlossen. Seit den 2000er Jahren ist eine Annäherung an die Politik Vladimir Putins und eine Zentralisierung der Kirche zu beobachten. Er ist ein ausdrücklicher Unterstützer von Russlands Krieg gegen die Ukraine.

Unabhängigkeitsbewegungen keinesfalls eine Entwicklung des 21. Jahrhunderts,¹⁰ und spätestens im 19. Jahrhundert lassen sich systematische Prozesse der Nationenbildung zeigen. Die christliche Identität der Region spielte dabei eine entscheidende Rolle,¹¹ denn die Jurisdiktion Moskaus ist vor allem im Westen des Landes, der sich zeitweise unter polnisch-litauischer und habsburgischer Herrschaft befand, nie umstritten gewesen. Bis ins 17. Jahrhundert hinein unterstand Kyjiw als Metropolie dem Ökumenischen Patriarchat, also auch als Moskau sich bereits als Erbe von Byzanz positioniert hatte. 1596 hatten außerdem einige orthodoxe Bischöfe mit der Union von Brest große Teile der ukrainischen orthodoxen Christen in die Gemeinschaft mit dem Vatikan geführt und damit von der Orthodoxie abgespalten. Der Moskauer geistliche Herrschaftsanspruch über diese Territorien wurde in den folgenden Jahrhunderten mehrfach auch mit Gewalt und politischer Macht durchgesetzt. Gleichzeitig blieben ukrainische Bischöfe und Theologen prägend für die kirchlichen Entwicklungen der russischen Kirche. Im 19. Jahrhundert entwickelte schließlich die konfessionelle Lage auf dem Territorium der Ukraine sowohl durch historische Narrative als auch durch sprachliche (Ukrainisch im Unterschied zu Kirchenslawisch) und hagiografische Eigenständigkeit im Verhältnis zu Moskau einen besonders wirkmächtigen Einfluss auf die Nationenbildung.

Die ausdrückliche Unabhängigkeitsbewegung, die sich am Anfang des 20. Jahrhunderts entwickelte, ging mit der Herausbildung einer unabhängigen Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche einher, die im Folgenden ähnlich wie die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche mehrfach durch die sowjetische bzw. russische Religionspolitik verboten und verdrängt wurde.¹² Beide Kirchen blieben jedoch gerade durch diese Repressionserfahrung entscheidende Faktoren der ukrainischen eigenständigen christlichen Identität. Wie sehr die kirchliche Unabhängigkeit der Ukraine die imperialen Ansprüche Russlands in Frage stellte zeigte sich schließlich 2019, als dieser Unabhängigkeitsprozess mit der Bestätigung durch das Ökumenische Patriarchat zu einem kirchenrechtlichen Abschluss fand.¹³ Das Moskauer Patriarchat verurteilte dies als „Invasion in ihr kanonisches Territorium“ verurteilte und kündigte die kirchliche Gemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchat auf.

3. Religion als Frage der Sicherheitspolitik?

In Russlands Kriegslegitimierung spielten religiöse Argumente seit dem Beginn der russischen Aggression in der Ukraine 2014 eine wichtige Rolle. Neben der Sprachenfrage wurde die angebliche Verletzung der Religionsfreiheit in der Ukraine durch Russland als Grund für sein Eingreifen zum Schutz von Minderheiten konstruiert. In seiner Annexionsrede 2014 betonte

¹⁰ WENDLAND, ANNA VERONIKA: *Befreiungskrieg. Nationsbildung und Gewalt in der Ukraine*, Frankfurt a.M./New York 2023.

¹¹ VULPIUS, RICARDA: *Nationalisierung der Religion. Russifizierungspolitik und ukrainische Nationsbildung 1860–1920*, Wiesbaden 2005.

¹² BOCIURKIW, BOHDAN R.: *The Rise of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, 1919–22*. In: HOSKING, G.A. (Hg.) *Church, Nation and State in Russia and Ukraine. Studies in Russia and East Europe*. Palgrave Macmillan 1991, 228–249; DENYSENKO, NICOLAS E., *The Orthodox Church in Ukraine: A Century of Separation*. Cornell University Press, 2018.

¹³ DENYSENKO, NICOLAS E.: *Explaining Ukrainian Autocephaly: Politics, History, Ecclesiology, and the Future*, in: *Canadian Slavonic Papers* 62:3–4 (2020), 426–442.

Vladimir Putin die Bedeutung der Krim als Wiege des russischen Christentums, und 2018 wurde der russische Sicherheitsrat einberufen, um die Entscheidung zur Gründung einer unabhängigen Orthodoxen Kirche der Ukraine als sicherheitspolitischen Aspekt zu besprechen. Es ist vor diesem Hintergrund verständlich, dass die Ukraine selbst Religion zunehmend versicherheitlichte und besonders die Ukrainische Orthodoxe Kirche, die als größte orthodoxe Kirche des Landes bis 2022 in offizieller kirchlicher Gemeinschaft mit Moskau stand, als Instrument der hybriden russischen Kriegsführung einschätzte. Andererseits drohen die innerukrainischen Diskurse zur kirchlichen und gesellschaftlichen Unabhängigkeit die eigene Diversität unverhältnismäßig stark zu reduzieren. Dies ist angesichts der russischen hybriden Aggression im Bereich der Religion, aber auch angesichts des täglichen militärischen Terrors ein äußerst herausfordernder Anspruch

Die gesellschaftlichen Diskurse in der Ukraine zu ihrer von Russland unabhängigen Identität sind im Rahmen einer De-Kolonialisierung zu verstehen. Da Religion bzw. in erster Linie das orthodoxe Christentum in den Prozessen der imperialen Vereinnahmung eine bedeutende Rolle gespielt hat, kommt ihm auch eine entsprechende Bedeutung in den Befreiungsprozessen zu. In theologischer und friedensethischer Hinsicht stellen diese Prozesse jedoch auch eine Herausforderung dar. Einerseits stehen nationale Abgrenzungsprozesse in einem natürlichen Spannungsverhältnis zum christlichen universalen Anspruch. Diese Spannung wird von der russischen Seite sehr geschickt zum eigenen Nutzen instrumentalisiert, indem die transnationale Einheit der Christen gegen die staatliche und gesellschaftliche Eigenständigkeit der Ukraine ausgespielt wird. Die ukrainischen Kirchen stehen in diesem Zusammenhang vor der Herausforderung, eine kirchengeschichtlich und theologisch umfassende Aufarbeitung der ukrainischen Identität zu leisten, die sich gleichzeitig gegen ausschließende, nationalistische Elemente abgrenzt.

Gegen die Versicherheitlichung (securitization) der religiösen Identitäten, die in der Situation des Krieges nachvollziehbar verstärkt wird, können friedensethische Positionierungen, wie sie vor allem unter dem Einfluss der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche in den vergangenen Jahren angeregt bzw. vorgelegt wurden,¹⁴ einen Beitrag leisten, um die theologische Analyse gesellschaftlicher Prozesse zu schärfen und gleichzeitig die Rolle der Kirchen in zivilgesellschaftlichen, demokratischen Prozessen jenseits des orthodox-byzantinischen Paradigmas der Symphonie zu durchdenken. Einen Ansatz dazu leistet auch das Sozialethos-Dokument des Ökumenischen Patriarchats, welches das historische Konzept der Symphonie im Zusammenhang mit dem Gemeinwohl-Diskurs sieht und so ebenfalls von der Fokussierung auf den Staat löst. Beide Ansätze bieten eine theologische Alternative zu einer friedensethischen Ontologisierung sowie konfessionellen und nationalkirchlichen Exklusionsprozessen, die durch die politische Instrumentalisierung religiöser Identitäten verschärft wurden.

Grundsätzlich ist zu bedenken, dass keine christliche Friedensethik in konfessionellen Abgrenzungen die Wirkung entfalten kann, die ihr in globaler Perspektive zukommen kann. Der westliche friedensethische Diskurs ist auch mit dem russischen Angriffskrieg auf die Ukraine bisher weitgehend westlich-ökumenisch geblieben. Die orthodoxe theologische

¹⁴ "Rescue the victims from the hand of their oppressors" (Jer. 22:3) The Letter of the Synod of Bishops of the Ukrainian Greek Catholic Church in Ukraine on War and Just Peace in the Context of New Ideologies, 2024, <https://ugcc.ua/en/data/rescue-the-victims-from-the-hand-of-their-oppressors-jer-223-the-letter-of-the-synod-of-bishops-of-the-ugcc-in-ukraine-on-war-and-just-peace-in-the-context-of-new-ideologies-944/>; Strategy for participation of Ukrainian religious organizations in the peacebuilding process, 2017, <https://vrciro.org.ua/en/documents/uccro-peacebuilding-strategy-ukraine>.

Diskussion wird durch die innerorthodoxen Spaltungen, die auch durch die Russische Orthodoxe Kirche maßgeblich beeinflusst sind, verhindert oder zumindest stark eingeschränkt. Ein gemeinsamer friedensethischer Diskurs des globalen Christentums, der auch die Autorität eines Widerspruchs gegen die Instrumentalisierung der christlichen Tradition für den russischen Krieg einnehmen könnte, steht in diesem Sinne weiterhin aus.

Literaturverzeichnis

- ANIČIĆ, PAVLE: Friedensethische Perspektiven im Sozialethos-Dokument des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel: Auf dem Weg zum Aufbau einer orthodoxen Friedenslehre? In: *Una Sancta* 78:2 (2023), 176–186.
- BELIAKOVA, ELENA; BELIAKOVA NADEZHDA: Die „Sowjetisierung“ der Russisch Orthodoxen Kirche. In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 30:1 (2017), 207–221.
- BOCIURKIW, BOHDAN R.: *The Rise of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, 1919–22*. In: HOSKING, G. A. (Hg.): *Church, Nation and State in Russia and Ukraine. Studies in Russia and East Europe*. Palgrave Macmillan, 1991, 228–249.
- BREMER, THOMAS: Das Jahrhundert der Kriege: Die Russische Orthodoxie, der Krieg und der Friede. In: *Osteuropa* 64:2–4 (2014), 279–290.
- DERS.: Kreuz und Kreml. Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland. Freiburg i. Br.: Herder.
- DENYSENKO, NICOLAS E.: *The Orthodox Church in Ukraine: A Century of Separation*. Cornell University Press, 2018.
- DERS. Explaining Ukrainian Autocephaly: Politics, History, Ecclesiology, and the Future. In: *Canadian Slavonic Papers* 62:3–4 (2020), 426–442.
- ELSNER, REGINA: Dynamics of Russian Orthodox ethics of peace and war: Sketching shifts from the Cold War to the war in Ukraine. In: *The Uppsala Yearbook of Eurasian Studies* 3 (2022), 39–55.
- FISCHER, MARTINA: *Der Krieg gegen die Ukraine. Friedensethische Orientierung und Dilemmata*. In: HALBMAYR, ALOIS; MAUTNER, JOSEF P. (Hg.): *Friedensethik der Zukunft: Zugänge, Perspektiven und aktuelle Herausforderungen*. transcript, 2024.
- HAMALIS, PERRY T. (u. a.): *Orthodox Christian Perspectives on War*. University of Notre Dame Press, 2018.
- LEPPIN, HARTMUT : Die Anfänge der Rede von der Symphonie von Staat und Kirche in den östlichen Kirchen. In: BESL, MARCO; OELKE, SIMONE (Hg.): Politische Macht und orthodoxer Glaube. Beziehungen zwischen Politik und Religion in den östlichen Kirchen. Verlag Friedrich Pustet, 17–30.
- ÖKUMENISCHES PATRIARCHAT: Für das Leben der Welt. Auf dem Weg zu einem Sozialethos der Orthodoxen Kirche. Übersetzt und herausgegeben von Barbara Hallensleben. Münster 2020.
- SAGATIENNÉ, DOVILĖ: Challenging the ‘Post-Soviet’ Label and Colonial Mindsets. In: Verfassungsblog, 23. Mai 2023.

VULPIUS, RICARDA: Nationalisierung der Religion. Russifizierungspolitik und ukrainische Nationsbildung 1860–1920. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.

WENDLAND, ANNA VERONIKA: Befreiungskrieg. Nationsbildung und Gewalt in der Ukraine. Frankfurt a.M./New York, Campus Verlag Augustini 2023.

SYNOD OF BISHOPS OF THE UGCC: “Rescue the victims from the hand of their oppressors” (Jer. 22:3). The Letter ... on War and Just Peace in the Context of New Ideologies. 2024.

UCCRO (UKRAINIAN COUNCIL OF CHURCHES AND RELIGIOUS ORGANIZATIONS): Strategy for participation of Ukrainian religious organizations in the peacebuilding process. 2017.

Rezensionen

Review of: Manuel Vogel (ed.), Heiliger Krieg. Antike Texte – moderne Kontexte

Andreas Lehnardt

Professur für Judaistik
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
FB 01 Evangelisch-Theologische Fakultät
Postfach
55099 Mainz



DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v7i1.1491>

Manuel Vogel (ed.), Heiliger Krieg. Antike Texte – moderne Kontexte, TANZ 68, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2024. P. 314. ISBN 978-3-7720-8787-5; ISBN 978-3-7720-0223-6 (ePub)

The anthology edited by the Jena-based New Testament scholar Manuel Vogel is the outcome of lectures held between 2017 and 2020 as part of a series of conferences organized by the Old and New Testament sections of the *Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie* (Academic Society for Theology) on the topic of religious radicalism. The volume comprises nine papers on a broad spectrum of topics, not only in terms of history but also geographically. The first, more extensive part of the volume contains contributions to concepts of war in the OT, NT and Ancient Judaism as well as its pagan environment, while the more concise second part takes up “modern contexts” and deals with topics such as the expulsion of evil spirits in West African Christianity and also includes a contribution to the “spiritual guidance” of the 9/11 terrorists- the latter contribution is actually a reprint of an annotated translation of a text from the Arabic. Most surprising is the inclusion of an extensive section written by the editor on the Red Army Faction (RAF) and the ‘June 2nd Movement’ – active in West Germany from the 1970s until 1998 – and the paths of their members to radicalism. This section takes up almost a third of the volume.

The volume begins with Raik Heckl's contribution to the sacralization of war in the Old Testament. Heckl criticizes Jan Assmann's distinction between “primary” and “secondary religion”. Assmann describes the primary religion as tolerant and the secondary religion, such as Judaism, Christianity and Islam, as violent and intolerant. Heckl examines the “ban” in Deuteronomy and analyzes texts that could support Assmann's thesis, as they show religiously motivated violence in wars. Particularly important are parallels from the Mesha Stele, which show that the motives are not only monotheistic or religious. Heckl proposes a political context of interpretation and recognizes that the extermination of the population is fictitious and does not correspond to historical facts.

In his contribution to the texts from the Book of Zechariah, the Ethiopian Book of Enoch and the Egyptian Potter's Oracle, Andreas Kunz-Lübcke examines their political background from the Persian and Hellenistic periods. The God of Israel appears as a military actor, but his actions vary depending on the political situation. The first part of the book of Zechariah reflects hopes for stability, while the second part deals with real threats from the Diadochi empires. Text genesis and political events are closely linked, which rules out an isolated religious analysis. The texts react to history and are not a call for a "holy war".

The article by Karl Leo Noethlichs deals with the concepts of "holy" and "just" war in Greco-Roman antiquity. It is part of the broader discussion on Hellenism, with a focus on the military aspects of Alexander's successors. The term "holy war" is mentioned in the Greek texts, but Aristophanes uses it in a comedic context. Noethlichs examines the religious character of warfare in Greece and especially in Rome, where war was a highly ritualized, religious act. For Rome, war was not only religious, but also had to be seen as just, which meant that it had to be based on previous injustice. The question of how Rome maintained the claim of 'justice' for its wars, which were often unlawful, remains open.

The article "The Holy War in the 1st Book of Maccabees" by Michael Tilly focuses on the conflict between Judaism and Hellenism, whereby the latter term should be questioned with regard to its associated cultural theory. The paper deals with the preservation of Jewish identity and the internal Jewish dispute between pro-assimilation and conservative groups. The 1st Book of Maccabees presents the Maccabean Revolt more as a religious war and also reflects on the interpretation of history and the legitimization of rule.

Simone Paganini's article looks at the War Scroll from Qumran (1QM) as an important document for a "holy war". The text describes battle formations, prayers and liturgical acts as well as instructions on the composition of troops. But a closer look reveals inconsistencies: The army for the final battle is old, the combatants act passively, and the human contribution consists mainly of reciting liturgical texts. The role of the angels and heavenly armies is decisive for the victory of the sons of light.

Vogel's contribution to the "Holy War in the Revelation of John" emphasizes that the theme of "war" is central in the Apocalypse of John, although no physical battles take place. The victory of the Lamb, mentioned in Apocalypse 5:5, shows that with his blood the Lamb makes people from all nations God's own and raises them to a priestly rule. This victory poses a military threat to the Roman empire, as it undermines Rome's power without using military force.

The three contributions in the second part of the volume offer modern, comparative perspectives on the topics of the first part. The first contribution by Werner Kahl examines the connection between the demonological worldview of ancient Judaism and faith in modern African societies, particularly in West African Christianity. The second contribution analyzes the spiritual guidance of the 9/11 terrorists in the US. The guide book sheds light on the religious and liturgical aspects of the raid. It was characterized by a strange sacred choreography and consisted of a stepped prayer as the preparations for this unprecedented terror attack took place.

The third article in this section by the volume's editor deals with the terror group Red Army Faction (RAF) and the 'June 2nd Movement'. He analyzes the motives of those involved in the armed struggle. The antagonism against the state was fuelled by a strong sense of justice and the awareness of being part of a global liberation movement. This contribution primarily compiles autobiographical texts, letters and interviews with members of the second generation of the RAF. Noteworthy, the author does not mention the anti-Semitic background in the thinking of many members of the first generation of the RAF. The Jews, according to Ulrike Meinhof, were murdered during the Shoah "for what they were presented as money Jews. Antisemitism was anti-capitalist in its essence." According to her view "antisemitism, which was manipulated into the people, was the longing for communism, the dull longing for freedom from money and banks." Thus, "post-fascism, imperialism, capitalism and colonialism" (p. 222), as emphasized by the editor were not the only contexts of the RAF's original ideology. The unresolved hatred of Jews of their parent's generation also preoccupied the members of this radical terror group.

The contributions, both individually and collectively, can be linked in many ways to religious, social and cultural studies discourses. From the point of view of the Judaic scholar, the anthology lacks important topics such as the law of war and peace according to the rabbinical tradition and later medieval Jewish philosophers (Maimonides). In an anthology entitled 'Holy War', one might also miss a contribution to a broader understanding of the Jihad in its various Islamic interpretations. Especially against the backdrop of the Ukraine war and the Hamas attack on Israel, however, more current issues would have lent themselves to such an inspiring collection of articles.

Review of: Alexander Merkl, „*Si vis pacem, para virtutes*“. Ein tugendethischer Beitrag zu einem Ethos der Friedfertigkeit

Benedikt Brunner

PD Dr. Benedikt Brunner
Seminar für Kirchengeschichte
Ev.-Theol. Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
55099 Mainz
bbrunner@uni-mainz.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v7i1.1498>



Alexander Merkl, „*Si vis pacem, para virtutes*“. Ein tugendethischer Beitrag zu einem Ethos der Friedfertigkeit, Münster: Aschendorff-Verlag 2015 (Studien zur Friedensethik, Bd. 54.), 473 S., ISBN 978-3-8487-2704-9.

Bei der hier zu besprechenden Arbeit handelt es sich um eine theologische Besinnung darauf, welche Relevanz Tugenden für die Friedensethik hatten und haben sollten. Der Verfasser, inzwischen Juniorprofessor für Theologische Ethik in Hildesheim, zielt auf eine tugendethische Grundlegung, die er auch anhand von praktischen Anwendungsfeldern auf ihre Gültigkeit hin überprüft. Am Ende stehen dann gewissermaßen „Tugenden der Friedfertigkeit“, die Merkl zur Diskussion stellt. Die Bedeutung seines Ansatzes liegt darin, die Friedensethik nicht allein sozialethisch zu traktieren, sondern die Tugendethik in ihrer komplementären Funktion zur Normenethik als wichtiges Instrument bereitzustellen.

Das Buch selbst ist in drei übergeordneten Abschnitten organisiert. Zunächst macht der Verfasser aber klar, was seine Fragestellung ist und wie er zur Beantwortung vorgehen möchte. Dabei wird schon in der Einleitung deutlich, dass neben zeitgenössischen Bezugsquellen, wie den Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, auch tugendethische Klassiker von ihm rezipiert werden. Danach arbeitet er die Implikationen der beiden deutschen und amerikanischen Hirtenworte „Gerechter Friede“ (2000) und „The Harvest of Justices Is Sown in Peace“ (1993) heraus. Evangelische Texte, wie beispielsweise die EKD-Friedensdenkschrift von 2007, werden von ihm allerdings nicht berücksichtigt.

Der zweite, gewichtige Teil ist eine intensiv und dicht gearbeitete Grundlegung einer friedensethischen Tugendtheorie. Er verarbeitet hier zahlreiche unterschiedliche Ansätze deut-

scher und amerikanischer Moraltheologen, biblische und Konzilstexte sowie Arbeiten der amerikanischen Vordenker wie Charles E. Curran und James F. Keenan. Eine solche Zusammenschau tugendethischer Ansätze und Modelle ist ein wertvoller Ertrag für die historische und ethische Forschung. Ein interessanter Abschnitt referiert die gegenwärtige Rezeption von Elementen des klassischen Tugendbegriffs. Entscheidend in seiner Wahrnehmung sei die bei Thomas von Aquin erfolgte Rezeption der aristotelischen eudaimonia-Lehre aus der Nikomachischen Ethik und das dort vorzufindende *hexis*-Konzept. Im Anschluss an Aristoteles, aber auch an Petrus Lombardus, habe Thomas Tugend definiert als „jene gute Beschaffenheit des Geistes, kraft deren man recht lebt, die niemand schlecht gebraucht, die Gott in uns ohne uns bewirkt.“ (141) Es folgt bei Thomas dann das berühmte Augustinus-Zitat, dass Tugend das sei, was den, der sie besitze, und dessen Werk, gut mache. Solche Ausführungen über antike und mittelalterliche Vordenker der Tugenden, erfolgen aber eher kuriosisch und stehen nicht im Zentrum der Arbeit.

Im dritten und letzten Teil schließlich geht es Merkl um die Konkretion der Tugenden für ein Ethos der Friedfertigkeit. Hier führt er auch eine Systematisierung vor, und zwar nach einem recht komplizierten offenen, relational und gestuft konzipierten Einteilungsschema, das zwischen Tugenden des Glaubens (erste Stufe: Glaube, Liebe, Hoffnung), omnirelationale Grundtugenden (zweite Stufe: Klugheit, Demut und Kreativität als Haltung), relationale Grundtugenden (dritte Stufe: Wachsamkeit, Self-care, Gerechtigkeit) und partikular-relationale Tugenden (Brüderlichkeit, Toleranz, Dialog, Gewaltfreiheit, Mut, Geduld und Gelassenheit, Humor, Kritik, Erinnerungsbereitschaft, Dankbarkeit und Barmherzigkeit) unterscheidet. Exemplarisch führt er dann in Synthesen bestimmte Tugenden mit Normen, Institutionen und Praktiken zusammen, beispielsweise an den Themen Menschenrechte, gerechter Krieg oder auch Zivilgesellschaft und Ekklesiologie.

Merkls anregendes Buch versucht uns nahezubringen, dass Tugenden und die semantischen Welten, in denen sie verwendet werden, zur Haltung werden können und sollen, die dann in einem entsprechenden Handeln einmündet, dass für den Frieden arbeitet. Mit einem solchen, auch heute noch zeitgemäßen Aktivierungsappell schließt seine Studie.

Sammelrezension zur Ethik Augustins

Ulrich Volp

Forschungsbereich Ethik in Antike und Christentum (e/ac)

Evangelisch-Theologische Fakultät

Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Deutschland

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v7i1.1492>



Notker Baumann, Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus. Patrologia 21. Frankfurt u.a.: Peter Lang Verlag 2009. 338 S., ISBN 978-3 63158-592-4.

Katherine Chambers, Augustine on the Nature of Virtue and Sin. Cambridge: Cambridge University Press 2023. 354 S., 978-1-009-38378-3 (Print); 978-1-00938-379-0 (eBook).

Dies., Augustine on Justice: A Reconsideration of City of God Book 19, in: Political Theology (2018), 382–396.

Sean Hannan & Kim Paffenroth (Hg.), Augustine and Ethics. Augustine in Conversation: Tradition and Innovation. Lanham: Lexington Books 2023. 422 S., ISBN 978-1-66695-339-8 (Print); 978-1-6669-5340-4 (eBook).

Teng He, Augustinus als der erste Philosoph des Willens, Hamburg: Dr. Kovac Verlag, 2024. 194 S., ISBN 978-3-339-14228-3 (Print); 978-3-339-14229-0 (eBook).

Gregory W. Lee, The Essential “City of God.” Grand Rapids: Baker Academic 2025. 464 S., ISBN: 978-1-54096-710-7.

Ders., Republics and Their Loves: Rereading City of God 19, in: Modern Theology 27 (2011), 553–581.

Joseph Mausbach: Die Ethik des heiligen Augustinus: Erster Band. Die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen. Hamburg: Severus Verlag 2013. XI, 452 S., ISBN 978-3-86347-574-1; ders., Die Ethik des heiligen Augustinus: Zweiter Band. Die sittliche Befähigung des Menschen und ihre Verwirklichung. Hamburg: Severus Verlag 2013. VII, 431 S., ISBN 978-3-86347-575-8.

Joseph Menke: Die zwei Welten des Augustinian liberalism. Der augustinische Liebesbegriff als Prinzip des politischen Handelns im liberal-demokratischen Rechtsstaat. Paderborner Theologische Studien 61. Sankt Ottilien: EOS 2023. 549 S., ISBN 978-3-8306-8180-9.

„Die Gestalt des hl. Augustin ragt aus einer fremdartigen Umgebung und aus einer längst vergangenen, komplizierten Kulturperiode mit einer Deutlichkeit und Lebendigkeit in die heutige Zeit hinein wie keine andere Persönlichkeit jener Tage, wie kaum eine andere Persönlichkeit der Geschichte. [Es] spricht aus ihm selbst eine Frische und Eigenart, eine aufstrebende, im Ringen wachsende Kraft des Denkens und Wollens, die ... ihren Eindruck als lebendige, persönlich fortwirkende Macht auch heute nicht verloren hat.“

Mit diesen Worten begann der römisch-katholische Moraltheologe und Zentrumspolitiker Joseph Mausbach seine 1909 erstmals publizierte „Ethik des heiligen Augustinus“, die zuletzt 2013 in einem revidierten Nachdruck beim Hamburger Severus Verlag erschienen ist. Mausbach begründete mit seiner Lesart Augustins nicht nur die „katholische Moral gegenüber ihren Gegnern“ (so ähnlich der Titel seines Bestsellers von 1901), sondern versuchte sich an einer Aktualisierung Augustins, die bereits im modernen Begriff der „Ethik“ zum Ausdruck kommt – anstelle der für eine Systematisierung Augustins gebräuchlicheren Begriffe der Sünden-, Sitten-, Gnaden-, Tugend-, Rechtfertigungs- oder Barmherzigkeitslehre bzw. der

Willensmetaphysik oder der Anthropologie. Auf unzähligen Katholikentagen und auch in der Weimarer Nationalversammlung brachte Mausbach den Kirchenvater Augustinus als moralische Instanz zu Gehör und modernisierte dessen antiken Grundbegriffe: „Welt“ und „Kultur“ wurden zu Kernthemen, unter denen auch die augustinische Willensvorstellung und erst recht „die caritas als Mittelpunkt der Sittlichkeit“ und die „seltene Demut“ als ihr Gegenpart ihren Platz fanden. Motiviert wurde diese wirkungsmächtige Augustinrezeption durch die seinerzeit im Neuthomismus verbreitete Vorstellung von der unwiderruflichen Anvertrauung des (Offenbarungs-)Wissens an die katholische Kirche um das, was wahr ist. Wer wie Mausbach vom Standpunkt einer „augustinisch-katholischen“ Moral aus argumentierte, redete gewissermaßen aus dem oberen Stockwerk zu den im weltlichen Erdgeschoss mit seinen vielfältigen Zwängen gefangenen Menschen. Zu Mausbachs erklärten Gegnern zählten dabei nicht nur eine vermeintlich ethisch indifferente Moderne und die preußischen Kulturmäpfer oder die ihm zu enge thomistische Kasuistik (was ihm eine Anzeige bei der Indexkongregation einbrachte), sondern auch eine historisch-kritische Kontextualisierung der Kirchenväter und ihrer Theologie. Adolf von Harnack ist denn auch der meistzitierte und -kritisierte moderne Autor in Mausbachs Ethik. Demnach liegt „das Heil für die Moral als Wissenschaft mehr darin, dass sie in die Tiefe der sittlichen Grundfläche und Ideen hinabsteigt, als dass sie sich auf der Oberfläche der realen, empirischen Welt“ ausbreitet (Mausbach in ThRev 1 [1902] 8). Deshalb plädierte er für eine gewissermaßen unhistorische Augustinlektüre durch die retrospektive Brille der katholischen Dogmatik und mithilfe der Fragen und Herausforderungen der aktuellen Zeit und Politik, was seine Zuwendung zur „Ethik Augustins“ motivierte.

Mausbachs evangelische Zeitgenossen Karl Holl und Niels Nørregaard waren dagegen damals stattdessen gerade von den biographischen und zeitgenössischen Momenten fasziniert, die Augustin selbst in seinen Schriften preisgab – nicht nur in den „Bekenntnissen“, sondern auch in Predigten oder in den *Retractationes*, einer einzigartigen kritischen Selbstüberprüfung seines eigenen schriftstellerischen Lebenswerks. Während sich für Harnack als Folge der eigenen persönlichen Entwicklung Augustins dessen freie persönliche Frömmigkeit immer stärker hin zu einem Autoritätsglauben entwickelte und damit seine späteren ethischen Aussagen als in der Moderne überholt erschienen, wendeten sich andere im Anschluss an Harnacks Hellenisierungsthese dem Neuplatonismus Augustins zu. Am weitesten ging der (später exkommunizierte) katholische Priester Prosper Alfaric (*L'évolution intellectuelle de saint Augustin* 1918), nach dem Augustin im Grunde ein Neuplatoniker geblieben war, der lediglich die christliche Sprache übernommen hatte. Friedrich Loofs und Wilhelm Thimme sprachen von einer philosophisch-platonischen Durchdringung der Theologie Augustins, was von Forschern wie Étienne Gilson, Henri-Iréneé Marrou und später Pierre Courcelle oder Robert J. O'Connell differenziert weiterentwickelt wurde (vgl. auch zuletzt Theo Kobusch). Differenzen gab und gibt es nach wie vor in der unterschiedlichen Bewertung der Entwicklungen, Kontinuitäten und Einflüsse in Augustins Denken (John M. Rist, Carol Harrison, Sarah Byers, James Wetzel). Die genauere Erforschung des heute besser verstandenen Neuplatonismus (Dominic J. O'Meara) ist insofern für die Einschätzung der Ethik Augustins relevant, als ihre von Mausbach konstatierte Zeitlosigkeit in der Unveränderlichkeit und Zeitlosigkeit Gottes wurzelte und

damit in einem Gottesbild, das sich der Übernahme des philosophischen Gottesbegriffs verdankte und mit dem der hebräischen Bibel zuweilen wenig gemein hatte.

Nachdem ein historisch-kontextualisierender Ansatz jedenfalls auch noch in jüngerer Zeit den Mainstream der eigentlichen Augustinusforschung in Kontinentaleuropa kennzeichnete, scheint sich aktuell eine neue Augustinlektüre wachsender Popularität zu erfreuen, die mehrere Analogien zu Mausbachs „Ethik“ aufweist, ohne allerdings zu einer neuscholastischen Zwei-Stockwerke-Lehre zurückzukehren: Zum einen ist eine Zuwendung zur „augustinischen Ethik“ zu beobachten, für die – freilich sehr unterschiedliche – theoretische Begrifflichkeiten aus den letzten 250 Jahren aktiviert werden, von der Tugendethik bis hin zur deontologischen Pflichtenethik. Zum anderen sind zuletzt zahlreiche Publikationen erschienen, die sowohl die Anthropologie als auch die daraus folgenden ethischen Überlegungen Augustins wieder stärker von den antiken geistesgeschichtlichen Einflüssen abzukoppeln versuchen. Beides wird verbunden mit dem ausdrücklichen Vorhaben, Augustinus mindestens „anschlussfähig“ an heutige Ethiken zu machen. Nicht selten wird sogar gefordert, seine zeitlosen Einsichten sollten zur Grundlage oder zu „Prinzipien“ heutiger Staats- und Sozialwesen werden.

In englischsprachigen Publikationen kann man eine Renaissance der augustinischen politischen Theologie beobachten. Sie vollzieht sich insbesondere als Rezeption eines Konzeptes von *Civitas Dei* und der Augustin zugeschriebenen Lehre vom *common good*, was als hilfreich für eine Reflexion über die westlichen liberalen und pluralistischen Demokratien wahrgenommen wird. Diese Renaissance ist weniger historisch-exegetisch als systematisch-theologisch bzw. politisch-theologisch motiviert. Am Beginn standen der katholische Historiker Robert A. Markus (1924–2010, zuletzt in Nottingham) und der Anglianer Oliver O’Donovan (geboren 1945), der viele Jahre den Lehrstuhl für theologische Ethik in Oxford innehatte. Markus, der als Dominikaner in Oxford mit seiner Augustinlektüre begann, sah in *De civitate Dei* 19 den Anfang einer „christlichen Tradition von Säkularität“ (Christianity and the Secular 2006, 4). Nach O’Donovan (u. a. Augustine’s City of God XIX and Western Political Thought 1995) sollte Augustins Unterscheidung von *Civitas Dei* und *Civitas Terrena* die politische Praxis in die Verantwortung vor Gott stellen. Die Institutionen der liberalen Demokratie müssten Pluralität aushalten, aber das Gemeinwohl bleibe der Orientierungsmaßstab; sie sollten dem richtigen Ziel dienen, das größer sei als bloße Mehrheitsentscheidungen. In den USA wurde dieser Ansatz unter anderem von dem reformierten Theologen Eric Gregory aus Princeton aufgegriffen und noch konkreter auf die aktuelle politische Lage in den westlichen Demokratien zugespielt (Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship 2008). Gregory porträtiert Martin Luther King Jr. als modernes augustinisches Vorbild, der sich für eine von Augustinus abgeleitete politische Liebesethik einsetzte. Der in Saudi-Arabien aufgewachsene amerikanische Anglianer Charles T. Mathewes (The Republic of Grace: Augustinian Thoughts in Dark Times 2010) nutzt Augustins Idee des *bonum commune* als normatives Leitprinzip, das liberale Institutionen ethisch binden soll. Die sich mit Augustins Ethik beschäftigenden Publikationen von Jennifer Herdt (Yale) oder Oliver D. Crisp (St. Andrews) gehören in diesen Kontext. Vor diesem Hintergrund können dann unterschiedliche Herausforderungen wie die COVID-Pandemie, die Fentanylkrise oder die gegenwärtigen

Herausforderungen des US-amerikanischen Rechtstaats und politischen Systems diskutiert werden.

Auch an scharfer Kritik an einer anschlussfähigen Aktualisierung vor allem von *De civitate Dei* 19 hat es nicht gefehlt. Die jüngste kommt von Gregory W. Lee in seinem (nur) 464 Seiten starken Kommentar inklusive Auswahlübersetzung von Augustins großem Spätwerk (The Essential „City of God“ 2025, insbes. 288–349; vgl. zur Stelle aber bereits ders., *Republics and Their Loves* 2011). Die gesamte Ausgabe konzentriert sich auf „Augustine’s social and political thought“, wobei manches dafür nur mittelbar Relevantes ebenfalls inkludiert wird. Lee, Professor für „Theologie und Stadtforschung“ am evangelikalen Wheaton College, macht mit seiner nicht von Polemik freien Apologetik einer historisch kontextualisierten Lektüre deutlich, wie sehr eine liberal-säkulare Interpretation der berühmten Stelle inzwischen in der englischsprachigen Augustinexegese kanonisiert worden ist. Er liest ciu. 19,24 nicht wie Robert Markus als liberal-pluralistische Wende, sondern als Fortsetzung von Augustins theologischer Polemik und seiner harschen Kritik an Rom: Die römische Republik sei zwar durch ein gemeinsames Liebesziel geeint, doch diese Liebe sei charakterisiert durch eine ungeordnete Gier nach Herrschaft, Ruhm usw. Wahre Gerechtigkeit und die richtige Ordnung fänden sich nur dort, wo die Liebe richtig auf Gott hin ausgerichtet sei – nur so könne der himmlische Staat wahrhaft gerecht sein. Augustins Bekräftigung des irdischen Friedens fordere kein pluralistisches politisches Engagement, sondern eine Pilgerhaltung: Die Kirche lebt – im Kern eigenständig – in der irdischen Bürgerschaft im Exil, ähnlich wie Israel in Babylon, ausgerichtet auf das letztendliche Ziel der ewigen Gemeinschaft mit Gott („Augustine’s defining image for [Christians’ posture toward the world] is pilgrimage“, City of God S. 14). Jede Auseinandersetzung mit der politischen Ordnung müsse von dieser eschatologischen Pilgeridentität geformt sein, in der das Streben nach dem irdischen Gut weder mit dem Letzten noch mit irgendwelchen nationalen politischen Agenden gleichgesetzt werden darf. Geistesgeschichtlich versucht Lee dabei, den Anschluss der augustinischen Ethik an die Stoa deutlicher herauszuarbeiten – und überhaupt die Platonismus-Stoa-Debatte auch für den aktuellen politischen Diskurs wiederzubeleben.

Mit der Paderborner Dissertationsschrift des Politologen, Anglisten und katholischen Theologen Marius Menke (Die zwei Welten des Augustinian liberalism 2023) liegt nun erstmals ein umfänglicher deutschsprachiger Beitrag zu dieser Debatte vor. Im Zentrum der Arbeit findet sich ein dreihundertseitiger geistesgeschichtlicher Abriss dessen, was der Verfasser mit dem Begriff des *Augustinian liberalism* als typisch anglophone Augustinexegese versteht. Diesem Überblick – von John Locke bis zu Rowan Williams – wird eine eigene hundertseitige Interpretation des augustinischen Liebesbegriffs (*appetitus*, *caritas*, *cupidas*, *ordo amoris*) vorgeschaltet. Gerahmt wird das alles von einer programmatischen Einleitung und einem ebensolchen Schluss, die man beide alsflammendes Plädoyer für die Anschlussfähigkeit der Ethik Augustins an heutige ethische und politische Grundsatzdebatten lesen kann. Auf S. 20f. formuliert Menke als „erkenntnisleitende These“:

„Der augustinische Liebesbegriff gilt als Prinzip des politischen Handelns des christlichen Staatsbürgers in einem liberal-demokratischen Rechtsstaat ... An welchen Normen und Werten soll sich der Christ als Staatsbürger in einer säkularen Gesellschaftsordnung orientieren? Welchen Standort und welche Rolle nimmt der Christ in einem liberal-demokratischen Rechtsstaat ein? Wie gelingt der Aufbau von Friede und Gerechtigkeit in der postlapsarischen Welt mithilfe einer augustinischen Ethik der demokratischen

Staatsbürgerschaft? Die Forschungsfrage wird mithilfe eines aktuellen, aus den Vereinigten Staaten von Amerika stammenden theologischen Ansatzes, dem Augustinian liberalism, beantwortet ... Die Liebe ... soll hier als Handlungsprinzip des Individuums wieder neu in den Mittelpunkt gestellt werden. Es handelt sich dabei [um] die ethische Frage, welche Bedeutung der christlichen Liebeskonzeption in menschlichen Beziehungszusammenhängen von Bürgern im liberalen Rechtsstaat zukommt.“

Hier wird ein vollmundig-optimistischer Anspruch an das formuliert, was eine *relecture* der augustinischen Liebesethik zu leisten imstande sei – der Rezensent wäre hier skeptischer. Die Arbeit scheut sich aber auch nicht, kritische Stimmen an dieser Ethik wie die sozial-politische von Hannah Arendt oder die theologische von Anders Nygren ausführlich zu Wort kommen zu lassen: Soziale Isolation oder die Degradierung Gottes zu einem reinen Strebensobjekt versucht Menke durch eine „zeitgemäße Interpretation“ Augustins auszuschließen und formuliert im Anschluss an Eric Gregory und Rowan Williams drei bei Augustinus selbst auffindbare „Kriterien“ (oder eher Voraussetzungen?) für die Normativität der Liebe als politischer Tugend (S. 465):

„die Notwendigkeit der gewollten menschlichen Existenz (volo ut sis), die Anerkennung des gleichen Wertes aller Personen, verstanden als intersubjektive, miteinander verbundene Geschöpfe in Beziehung zu Gott, dem Nächsten und der Schöpfung (frui/uti; praxis/poiesis), und schließlich die Fähigkeit zum Neuanfang (initium ergo ut esset).“

Das liest sich alles so zustimmungsfähig und glatt, dass sich manche Augustinus-kundigen fragen werden, warum sie die Lektüre dieser antiken Texte oft sperriger finden. Und in der Tat werden anstößige Stellen nicht selten mit einer Nonchalance weginterpretiert oder modernisiert, die misstrauisch macht. So wird Augustins Liebesgebot leichtherzig mit Kants Selbstzweckformel identifiziert (S. 98) oder die Möglichkeit vorschnell ausgeschlossen, dass Augustinus vielleicht doch gemeint haben sollte, dass der Nächste (Mensch) nicht schon aus sich heraus liebenswert sei (S. 100). Wenn Augustin sehr anders gedacht haben sollte als wir, wäre das wirklich skandalös? Menke behauptet dagegen unter anderem, Augustin sei immer wieder unrechtmäßigerweise unterstellt worden, er habe die paganen Tugenden als *splendida vicia* („glänzende Laster“) bezeichnet, also als äußerlich attraktive, aber moralisch verwerfliche Charaktereigenschaften. Auch wenn sich in den Handschriften von *De civitate Dei* dieses Begriffspaar nicht verbatim findet, sondern es auf die scholastische Augustinauslegung zurückgeht, so kann man doch nicht bestreiten, dass es Augustins Ausführungen gut trifft, wenn er sich zu den uitia, quae putantur esse uirtutes („Laster, die fälschlicherweise für Tugenden gehalten werden“, *De civitate Dei* XXI 16) oder zu den überlieferten uirtutes ... ad quodlibet adipiscendum ... nisi ad Deum, etiam ipsae uitia sunt potius quam uirtutes („Tugenden mit dem Ziel, irgendetwas anderes als Gott zu erreichen, sind eher Laster als Tugenden“, *De civitate Dei* XIX 25) äußert – zumal Augustin in diesem Zusammenhang von Ehre, Macht und Ähnlichem redet, was mit den althergebrachten Tugenden verbunden wurde. Menke ist hier wohl von Mausbach abhängig (s.o. Bd. 2, 259). Jennifer Herdt, die von Menke ebenfalls rezipiert wird, hatte ihren eigenen systematisch-ethischen Entwurf im Untertitel „The Legacy of the Splendid Vices“ genannt („the tag so often attributed to Augustine: the pagan virtues are vices, if glittering ones“, Putting on Virtue. The Legacy of the Splendid Vices 2008, 2 und 45f.); ihr Interesse liegt aber wohl eher an der neuzeitlichen Sicht auf die Tugendethik, für die die Augustinian *legacy* nun einmal eine unleugbare Rolle spielte, während Menke immer wieder eine direkte

„Anschlussfähigkeit“ an den antiken Augustinus sucht. Man muss nicht barthianisch argumentieren, um sich gegen eine Überspannung dieses Ansinnens auszusprechen. Augustinus zeigt, wie uns antike Denker in einer guten Weise provozieren und inspirieren können, nur eben doch nicht so, dass die Differenz stets zu überbrücken sei, indem das gesucht wird, was zu unserer Gegenwart passt.

Einen anderen, aber ebenso gegenwartsbezogenen Ansatz verfolgt die inzwischen auf 16 Bände angewachsene Serie *Augustine in Conversation: Tradition and Innovation*, die von Kim Paffenroth und John Doody herausgegeben wird. Paffenroth hat neben Büchern über Theologie und Popkultur auch eine Reihe von Zombie-Romanen verfasst, während Doody, der unter anderem über den Tugendethiker Alasdair MacIntyre arbeitete, als Philosophieprofessor an der augustinischen Villanova Universität das *Augustine and Culture Seminar Program* begründet hatte. Innerhalb der Serie werden nun Ideen Augustins mit Themen wie Zeit, Gender, soziale Gerechtigkeit, Umwelt und Weltreligionen, Geschichte, Politik und Literatur, mit Disziplinen wie den Naturwissenschaften, der Psychologie und Philosophie sowie mit modernen Einzeldenkern wie Wittgenstein oder Kierkegaard konfrontiert bzw. in Beziehung gesetzt. 2023 erschien der Band *Augustine and Ethics*. Er enthält 20 Aufsätze (mehrheitlich von Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftlern), die einerseits recht konventionell in Einzelthemen der augustinischen Ethik wie Glückseligkeit (Sarah Stewart-Kroeker), Gewissen (Ian Clausen), Gemeinschaft (Emily Stölken) und Gottebenbildlichkeit (Matthew Puffer) einführen, andererseits die beiden großen Themenblöcke „Ethik der Liebe“ (Paul Camacho, Colleen Campbell, Ron Haflidson, Eva Hourth Vrangbæk, Kristoffer Laigaard Nielbo) und „Ethik der Sünde“ (Fabio Dalpra, Makiko Sato, W.E. Helleman) bedienen. Eher einführende Abschnitte wechseln sich mit innovativen Einzeluntersuchungen ab, weshalb der Band trotz des stringenten Aufrisses ein wenig Sammelsuriumscharakter hat, aber eben deshalb auch interessante Entdeckungen bereithält. Spannend ist etwa der *distant reading*-Ansatz von Hourth Vrangbæk, mit dem Augustins differenzierte Verwendung von *amor*, *caritas* und *dilectio* untersucht wird (vgl. zu den methodischen Herausforderungen eines solchen Vorgehens JEAC 4 [2022]) und auf den hier exemplarisch eingegangen werden soll. Noch Anders Nygren (s.o.) hatte beklagt, dass die drei Begriffe eigentlich synonym in Augustins ethischen Ausführungen vorkämen, was hier mittels einer *big data*-Analyse effektiv widerlegt wird. Die detaillierten Ergebnisse finden sich in der 2024 abgeschlossenen, bisher noch unveröffentlichten Dissertation Vrangbæks (*What is Love Other than Will. An Investigation of Augustine's Concept of Love and Will Assisted by Computational Methods*). Ihre im vorliegenden Band abgedruckte Visualisierung des semantischen Netzwerks von *caritas*, *amor* und *dilectio* zeigt eine relativ enge Verbindung, aber auch die Bildung jeweils eigener *Subcluster*: Der *dilectio-cluster* ist zum Beispiel um die Dichotomie von *odi* (hassen) und *diligo* (lieben) zentriert. *Caritas* bildet das Zentrum des dichtesten Clusters. Die zahlreichen Zeichenketten, die sich über die Begriffe erstrecken, bilden ein dichtes Netzwerk, das auf eine hohe Vernetzung vieler Wörter hinweist. Die zehn Begriffe, die in den Bereichen unmittelbar um und zwischen den drei Ausgangswörtern *amor*, *caritas* und *dilectio* auftreten, sind: *benignitas* (Wohlwollen), *fraternitas* (Brüderlichkeit), *sincerus* (rein), *pietas* (Frömmigkeit), *germanus* (aufrichtig), *longanimitas* (Ausdauer), *flagro* (brennen), *eruditio* (Wissen), *bonitas*

(Güte) und *fraternus* (brüderlich). Die Tatsache, dass diese Begriffe zwischen den Kernbegriffen liegen und starke Verbindungen untereinander sowie zu mehreren Kernbegriffen aufweisen, macht sie zu guten Indikatoren für den gemeinsamen Kern von Augustins Liebesbegriff, wie die folgende semantische Netzwerkanalyse zeigt. Gleichzeitig wird nachgewiesen, dass *cupiditas* als prominentes Element im Wortnetzwerk von *amor*, *caritas* und *dilectio* auftritt, und wie eng es mit der Liebe, aber auch mit der *voluntas* in Augustins Denken verbunden ist – und eindeutig nicht nur als negativer Gegenzustand, „den der Mensch meiden sollte“ (so z.B. Menke 2023, S. 89). Der Teufel steckt hier, wie so oft, im Detail, aber die Details erinnern wohltuend daran, dass man sich bei Augustins ethischem Vokabular mit vorschnellen Urteilen zurückhalten sollte.

Zum Konzept der *voluntas* bei Augustinus ist an dieser Stelle eine andere Neuerscheinung zu erwähnen: Die Bonner Dissertation des chinesischen Philosophen Teng He (Augustinus als der erste Philosoph des Willens 2024) versucht aus philosophischer Sicht eine These des Ethikhistorikers Albrecht Dihle in einem neuen Licht zu betrachten (vgl. u.a. Dihles *Sather Lectures*, publiziert als *The Theory of Will in Classical Antiquity*, 1982). Dihle hatte im Anschluss an Søren Kierkegaard und Hannah Arendt aus begriffsgeschichtlichen Gründen Augustinus als Pionier des Willensbegriffs in der Ethik identifiziert. Die in der antiken Philosophie zuweilen begegnenden Termini βούλησις, προαίρεσις oder θέλημα gäben nach Dihle nicht die aus der semitischen Vorstellungswelt stammende Willenvorstellung wieder, die erst Augustins *voluntas* in ein philosophisch-ethisches Konzept überführte. Teng He lässt in seiner Studie nun die Begriffsgeschichte hinter sich und demonstriert die systematisch-philosophische Innovationsleistung Augustins: *Voluntas* werde erst hier zur Dezisionsfähigkeit, also zu einem „unabhängigen Vermögen, sich selbst entscheiden zu können“. Leider gerät dabei die Diskussion des προαίρεσις-Konzepts etwas zu kurz. Zwar findet der Verfasser in Epiktets Ethik ein gewisses Vorgängerkonzept zur *voluntas*, das in dem von Aristoteles übernommenen προαίρεσις-Begriff greifbar werde, aber er unterschlägt die christliche Weiterentwicklung der προαίρεσις bei den Alexandrinern und Johannes Chrysostomus, von der ja vielleicht auch Augustin nicht unbehelligt geblieben war. Lediglich Paulus und Origenes werden kurz behandelt, obwohl προαίρεσις ja als Septuagintabegriff Gegenstand einer reichen Auslegungstradition lange vor Augustinus geworden war.¹ Stattdessen werden drei systematische Aspekte des augustinischen *voluntas*-Konzeptes untersucht: Das *Quasi-Cogito*-Argument (das Gewahrsein, einen Willen zu haben, dient als Gewissheit des Ichs), der „Wille als Selbstbeweger“ und der „Willensbegriff in Bezug auf die Gnade“. Die damit verbundenen Merkmale von Selbstbezüglichkeit, Zwanglosigkeit und Erstursachlichkeit konstituieren für Teng He einen beinahe „modernen“ Willensbegriff, auch wenn er den spätantiken Diskurskontext nicht aus den Augen verliert. Für die weitergehende These, wonach sich in Augustins großem Werk im Hinblick auf seinen Willensbegriff keine Inkonsistenzen oder Entwicklungen nachweisen ließen, bleibt der Autor der konzisen Studie freilich den Quellennachweis schuldig.

¹ Vgl. dazu ULRICH VOLP, „Bind die Gebote auf Deine Seele“. Zum Einfluss anthropologischer Begrifflichkeiten der Septuaginta auf die patristische Ethik, in: JOHANN COOK/MARTIN RÖSEL (Hg.), *Toward a Theology of the Septuagint*. SCSt 74. Atlanta 2020, 397–420.

Zum übrigen Teil des Bandes *Augustine and Ethics*: In anderen Aufsätzen veranschaulicht diese Sammlung augustinische ethische Argumente, indem sie mit aktuellen Fragen der Seelsorge (Margaret Atkins), der Medizin (Daniel T. Kim), der Ethik des Essens (Rachel Matheson und Travis Kroeker) oder dem Gefängniswesen (Rebecca Makas) verknüpft werden (in der Übersetzung des Rezensenten):

„Obwohl Augustinus letztlich die Notwendigkeit von Strafe in der gefallenen Welt feststellte, tat er dies mit zahlreichen Einschränkungen, Widersprüchen und persönlichen Einwänden. Darüber hinaus entwarf er in *De civitate Dei* die Vision einer transformierten Gerechtigkeit nach dem göttlichen Gericht. Obwohl er deutlich machte, dass nur Gott eine solche Gerechtigkeit üben könne, spiegelt diese Vision die von den Abolitionisten beschriebene transformierte Gesellschaft wider. Seine Befürchtungen hinsichtlich der Bestrafung ähneln auffallend den ‚üblichen‘ Einwänden säkularer Abolitionisten, und seine Vorstellung von der ‚gefallenen Welt‘ findet im Pessimismus mancher zögerlicher Abolitionisten eine Entsprechung. Augustins Unbehagen und seine innere Zerrissenheit bieten diesen eine fruchtbare Möglichkeit, ihre Einwände zu überdenken und zu entscheiden, ob sie Augustins Ansicht, Bestrafung sei eine traurige Notwendigkeit, akzeptieren oder den Optimismus annehmen, der nötig ist, um sich eine in *De civitate Dei* beschriebene, verwandelte Welt vorzustellen.“

Wenige Augustinusgelehrte werden wohl in der Lage sein, aus *De civitate Dei* ein Plädoyer für die Abschaffung des Gefängniswesens herauszulesen. Dass dieser antike Text hier als Leseempfehlung für katholische *reluctant abolitionists* behandelt wird, zeigt jedoch, welch autoritativ-kanonische Stellung er offenbar in der aktuellen politischen Debatte Nordamerikas bereits gewonnen hat.

Auch die in Australien lehrende Katherine Chambers hat sich jüngst verschiedentlich zu dieser Debatte geäußert (Augustine on Justice: A Reconsideration of City of God Book 19 [2018] mit deutlicher Kritik an der *De civitate*-19-Lektüre von Rowan Williams und Oliver O’Donovan). Umso gebotener erscheint deshalb nun ein Blick auf ihr Ende 2023 erschienenes Opus Magnum *Augustine on the Nature of Virtue and Sin*. Angekündigt wird „eine systematische Darstellung der Bedeutung, die Augustinus den Begriffen Tugend, Laster und Sünde beimaß“. Es handelt sich um eine klassische geistesgeschichtliche Arbeit, die versucht, die Wurzeln der augustinischen Ethik anhand der im gesamten Werk gebrauchten Begrifflichkeiten nachzuzeichnen. Insgesamt 40 seiner Schriften werden von Chambers herangezogen; die konsultierten Aussagen werden dabei nicht nach Früh- und Spätwerk oder Gattungen gefiltert, sondern alleine aufgrund ihrer Ergiebigkeit für die Untersuchung bzw. Argumentation ausgewählt (S. 3f.). Sie verortet die Fragestellung aber auch in einem „aktuellen“ tugendethischen Diskurs, der eigentlich ja schon seit 40 Jahren geführt wird, aber dem es im Hinblick auf die augustinische Ethik immer noch zuweilen an Begriffsschärfe zu fehlen scheint, wie nicht zuletzt die besprochene Arbeit von Menke zeigt. Chambers widerspricht der Ansicht, Augustinus habe mit dem klassischen Eudämonismus gebrochen, und will zeigen, dass seine Moralphilosophie auf dem von ihr als dominant bezeichneten ethischen Ansatz der klassischen Antike aufbaut und seine Ethik eudämonistisch ist. Sie will zudem die Ansicht widerlegen, Augustinus sei ein politischer Pessimist oder Realist gewesen, und behauptet, dass diese Ansicht auf einem Missverständnis von Augustins Ideen zur Tugend der Gerechtigkeit beruhe. Bedauernswert ist (wie auch in der übrigen hier besprochenen neueren anglophonen Forschung) die fast völlig fehlende Auseinandersetzung mit nichtenglischsprachiger Sekundärliteratur. Wer etwa die im Grundsatz ähnlich angelegte Dissertationsschrift von Notker Baumann (Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei

Augustinus 2009) danebenlegt, fragt sich unwillkürlich, ob die beiden über denselben Augustinus gearbeitet haben. Für Baumann geschieht der zentrale Abschied Augustins von der eudämonistischen Ethik durch das *humilitas*-Konzept,² das von Chambers über weite Strecken ignoriert wird. Baumann kontextualisiert die „Demut als Grundlage aller Tugenden“ bei Augustinus, indem er ihren biblischen und patristischen Ursprüngen nachspürt. Bereits Ekkehart Mühlenberg (Altchristliche Lebensführung zwischen Bibel und Tugendlehre 2006) hatte neben der Nächstenliebe die Virginität und die Demut bei den älteren Vätern als die beiden christlichen Grundtugenden identifiziert, von denen her patristische Tugendethik zu denken ist. Baumann bestätigt dies für Clemens und Origenes von Alexandrien, für die Kappadokier, Johannes Chrysostomus und Ambrosius, kontrastiert diese Texte aber mit der „antiken Ethik [, der] die Demut als Tugend fremd sei, wie auch schon Mühlenberg festgestellt hatte. Erst bei Augustinus wird für Baumann Demut zur „*virtus* im umfassenden Sinn“ (S. 271), weil im Gegensatz zu anderen Tugenden die *humilitas* in Christi Passion und Kreuzestod ein christologisches Fundament erhalten habe – eine Verbindung, die keine andere Tugend aufweise. Demut ist für Augustinus gleichzeitig Tugend der Selbsterkenntnis des Menschen als Geschöpf – und nicht als Gott, und damit Voraussetzung für den Gnadenempfang. Die Demut wird also auch theologisch zur Grundlage Augustins Gnaden- und Erlösungslehre und tritt damit weit aus dem Bereich der deskriptiven Ethik heraus. Dieser Tugendbegriff ist nach Baumann, „augustinisch-originell“, weil die übrigen Väter selten über eine bloße Hochschätzung der Demut hinausgingen; er war für viele antike Zeitgenossen ebensowenig anschlussfähig wie für heutige Mitmenschen, die die theologischen und soteriologischen Grundlagen des augustinischen Entwurfs nicht teilen. Chambers dagegen versteht die *humilitas* (S. 189–196) lediglich als ein Baustein für den korrekten *ordo amoris* (bei ihr „geordnete *philia*“): Nur Christinnen und Christen verstehen Tugend als geordnete *Philia* – Nächstenliebe –, denn obwohl sie alle platonischen Lehren über die richtige Rangordnung der Schöpfung teilen, halten sie sich mit Selbstlob zurück und bringen Gott den ihm gebührenden Lobpreis dar, da sie wissen, dass sie die Tugend von Gott empfangen haben. Im Hinblick auf das Virginitätsideal ist Chambers zuzustimmen, dass es für Augustinus nicht ausreicht, sich gegenüber anderen Menschen angemessen zu verhalten, um keusch zu sein, sondern dass man sich auch gegenüber dem einen wahren Gott angemessen verhalten muss. Ob dieser Gedanke ein hinreichender Beleg dafür sein kann, die – unzweifelhaft völlig unklassische Tugend – Virginität so beiseitzuwischen, dass Augustin zum Vertreter einer paganen eudämonistischen Ethik erscheint, werden manche bezweifeln wollen, auch wenn sie dem weitergehenden Ansatz Baumans nicht folgen. Der Dialog zwischen beiden Positionen müsste allerdings doch einmal geführt werden! Angesichts des Anspruchs des Buchs von Chambers, der bisherigen Forschung eine neue These entgegenzusetzen, ist das Versäumnis, sich mit dieser Forschung kritisch auseinanderzusetzen, eine eigentlich unverzeihliche Lücke. Hier bestätigt sich die Beobachtung, dass sich der englischsprachige Diskurs über die Ethik Augustins von der kontinentaleuropäischen Forschungsgeschichte aktuell immer weiter zu entfernen scheint. Es ist zu hoffen, dass diese Entwicklung durch in Zukunft vielleicht einfacheren digitalen Zugang zu nicht-englischsprachlicher Literatur eines Tages auch ein Stück weit umgekehrt werden kann. Ob dies dann wirklich geschieht, ist

² Vgl. zur Tugend der *humilitas* auch die Miszelle von SARA CONTINI in der vorliegenden Ausgabe.

freilich unsicher. Dieser Beitrag zu Arbeiten über die Ethik Augustins hat jedenfalls – trotz des verdienstvollen Brückenschlagversuchs der besprochenen Arbeit von Menke – eine bleibende Differenz zwischen der stark gegenwartsbezogenen anglophonen Augustininterpretation und der klassischen kontinentaleuropäischen Augustinexegese offengelegt. Es bleibt abzuwarten, in welche Richtung sich beide Diskurse in Zukunft entwickeln werden

Freie Beiträge

The Ethics of Hebrew Narrative: A Typology of Modes for Moral Analysis with a Case Study (Gen 19:30–38)

Arthur J. Keefer

Honorary Research Fellow | University of Notre Dame Australia

Honorary Research Associate | University of Divinity

E: arthur.keefer@nd.edu.au

<https://divinity.academia.edu/ArthurKeefer>

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v7i1.1488>



Abstract

This article establishes a novel typology of approaches to the moral analysis of biblical narrative based upon a single case study: the story of Lot and his daughters in Gen 19:30–38. By analyzing how interpreters throughout time have made and justified ethical evaluations of Gen 19:30–38, I identify nine distinct methods for interpreting biblical narratives from an ethical angle and arrive at several conclusions: (1) there are distinct modes by which interpreters ethically evaluate biblical narratives; (2) certain modes are used in combination; (3) different modes can reach the same conclusion, while the same mode can bring interpreters to different conclusions; (4) the proposed typology should reorient certain methodological priorities in biblical ethics. The significance of additional factors for the ethics of biblical narrative are also explored, including the role of certain historical-critical approaches and the nature of intertextuality, while several constructive suggestions are offered for work in the field.

1. Introduction

There is no consensus on method for the moral evaluation of biblical narrative. Nor is there a study that has comprehensively classified the methods in use. For scholars who read narrative from an ethical angle approaches are notably eclectic, and even in works of Hebrew Bible (HB) ethics that contain extended discussions of methodology, a full exposition remains lacking.¹

¹ While broader than the ethics of biblical narrative, the most extensive analyses of research on biblical ethics include CHRISTOPHER J. H. WRIGHT, *Old Testament Ethics for the People of God* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004), and VOLKER RABENS, JACQUELINE N. GREY, and MARIAM KAMELL KOVALISHYN, eds., *Key Approaches to Biblical Ethics: An Interdisciplinary Dialogue*, BIS 189 (Leiden; Boston: Brill, 2021). For reflections on the methodology of OT ethics, including approaches to “problematic” passages of the Bible, see among others,

Add to this the insistent query about “how to read narrative as moral literature,”² and it would appear that a methodological assessment of such efforts is both absent and urgent. This article provides an exposition and analysis of the methods used for interpreting Hebrew narrative from an ethical angle, covering current approaches while accounting for the history of interpretation. I classify these interpretive methods as distinct “modes,” extrapolating nine of them from a single case study: the story of Lot and his daughters in Gen 19:30–38, with additional textual examples supplied throughout.³ These modes of analysis form a novel typology of approaches to the ethics of biblical narrative and lead to several conclusions: (1) there are distinct modes by which interpreters ethically evaluate biblical narratives; (2) certain modes are used in combination; (3) different modes can reach the same conclusion, while the same mode can bring interpreters to different conclusions; (4) the proposed typology should reorient certain methodological priorities in biblical ethics. The significance of additional factors for such research are also explored, including the role of certain historical-critical approaches and the nature of intertextuality, while several concluding, constructive suggestions are offered for work in the field. In this, the article provides a comprehensive contribution to the study of biblical ethics.

These four theses are, in part, a response to the ways in which interpreters have classified research in HB ethics. A bifurcation between “descriptive” and “normative” aims has become a customary means of categorization, while a diachronic-synchronic partition is also not uncommon. John Barton, for instance, introduces his *Ethics in Ancient Israel* with the following remarks:

“The task I am undertaking here is purely descriptive, and is not meant to convince anyone that they should become a Christian, a Jew, or indeed a ‘Yahwist’. There is a sizeable group among my fellow Old Testament specialists who will dislike this deliberately non-confessional stance from the beginning, since ‘canonical’ approaches, in which the scholar expounds these texts only from within a Christian framework of thought (‘theological interpretation’) are now widespread.”⁴

He goes on to admit that “there are insights in the Hebrew Bible that still ‘speak’ today, even if in a strange voice” and recognizes the challenge of certain interpretive commitments with appropriate nuance, especially any attempt at a chronological approach to ancient Israelite

ERYL W. DAVIES, *The Immoral Bible: Approaches to Biblical Ethics* (London: T&T Clark, 2010); HENRY McKEATING, “Sanctions Against Adultery in Ancient Israelite Society, with some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics,” *JSOT* 11 (1979): 57–72.

² See WALDEMAR JANZEN, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* (Louisville: Westminster John Knox, 1994); BRUCE C. BIRCH, *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and Christian Life* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1991); MARY E. MILLS, *Biblical Morality: Moral Perspectives in Old Testament Narratives*, Heythrop Studies in Contemporary Philosophy, Religion and Theology (Aldershot: Ashgate, 2001); GORDAN J. WENHAM, *Story as Torah: Reading Old Testament Narrative Ethically* (Grand Rapids: Baker Academic, 2000). For recent proposals see, e.g., S. MIN CHUN, *Ethics and Biblical Narrative: A Literary and Discourse-analytical Approach to the Story of Josiah*, Oxford Theology and Religion Monographs (Oxford: Oxford University Press, 2014); SHIRA WEISS, *Ethical Ambiguity in the Hebrew Bible* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 4.

³ Similarly, robust case studies would include the story of Shechem and Dinah in Genesis 34, David’s treatment of Mephibosheth in 2 Samuel 9, Michal’s deception of Saul in 1 Sam 19:11–17, and the battle between Israel and Midian in Num 31:1–12. The most extensive account of scholarship on Gen 19:30–38, with decent attention given to ethics, is found in JOHANNA STIEBERT’S, *Father’s and Daughters in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 130–144. See below for a further justification of my selection of Gen 19:30–38.

⁴ JOHN BARTON, *Ethics in Ancient Israel* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 4–5.

ethical thought.⁵ But there seems to be no escaping the categories. Descriptive, prescriptive, normative, confessional, historical – such language is used by scholars to characterize their own work and that of others in the field.⁶ While there is some value in such distinctions, as well as a necessity at times, it can also be advantageous to suspend this language in favor of alternative organizing principles.⁷ The advantages become evident when analyzing a single case study (Gen 19:30–38), as it provides an inductive approach to the argumentation involved and discloses several assumptions and overlooked nuances of interpreting Hebrew narrative. Other matters of prefatory relevance for biblical ethics include interpretive presuppositions, some of which are captured above (e.g. “confessional” or “historical”), and the treatment of various literary “contexts,” such as a passage’s chapter, book, and canonical subsections, all of which are informed by the present study.

1.1 Ethical Evaluation and Justification

My theses emerge through an analysis of how interpreters have made and justified ethical evaluations of Gen 19:30–38. The vast majority of interpreters wish to discern the narrator’s point of view as can be determined from the text, which seems to be true of scholars regardless of whether their work has been classified, by themselves or others, as descriptive, prescriptive, confessional, or historical. For aside from any such commitments, most biblical scholars interested in the ethics of Gen 19:30–38 seek to determine the moral status of its characters and actions as portrayed by the narrator. Are Lot’s daughter’s, for instance, portrayed in a way that conveys moral approval, disapproval, or some sense of ambiguity? The first issue at stake for the moral analysis of Hebrew narrative, then, is determining an ethical standpoint in a given episode.⁸

The second is a defense of that determination, and scholars use a variety of strategies to do so. For example, some support their claims about the narrative’s moral viewpoint with traditional theories of moral philosophy, while others appeal to lexical details within the narrative itself, or to intertextual connections, or to one’s own moral intuition. In cases when the episode is determined to be morally ambiguous, to which an entire category is reserved in this article, the interpreter’s reasoning is no less present. In all cases, it remains a matter of the resources that interpreters use to formulate their arguments regarding a certain moral viewpoint within the narrative.

The scholarship surrounding Gen 19:30–38 includes self-identified works of “biblical ethics” but also work with other interests in the passage. What is, again, noteworthy about the

⁵ BARTON, *Ethics*, 7–11.

⁶ See C. L. CROUCH, “Introduction,” in *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible and Ethics*, ed. C. L. Crouch (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 1–5; CHRISTIAN FREVEL, “More than Worthwhile to Consider? Old Testament Ethics between Description and Prescription,” in *Key Approaches*, 131; JAQUELINE E. LAPSLEY, “Ethics: I. Hebrew Bible/Old Testament,” *EBR* 8:98.

⁷ MARK G. BRETT (*Political Trauma and Healing: Biblical Ethics for a Postcolonial World* [Grand Rapids: Eerdmans, 2016], esp. 55–72) has opted for particular senses of “meaning” and “significance” and attempts to reveal the problematic nature of certain hermeneutical approaches to biblical ethics, while Crouch’s Cambridge Companion (“Introduction,” 1) works within the dichotomies mentioned above in order to “bring these two scholarly enterprises into conversation.”

⁸ The terms “MORAL” and “ETHICAL” are used interchangeably for the purposes of this article.

vast majority is their concern with an ethical evaluation of the episode in accordance with its shape in the narrative, rather than voicing their own claims about its normativity for contemporary audiences. While such “normative” trajectories may be the end goal for some, it is an unproductive starting point for characterizing their interpretation and is, in many senses, an inaccurate description. Overall, interpreters of Gen 19:30–38 seek to determine whether the narrator intended to portray the episode with ethical approval or disapproval and then use various strategies to defend that decision. This is, in other words, a matter evaluation and justification: is something right, wrong, or in-between, and why so?⁹ These two priorities will be the primary criteria used to expound a novel typology of moral analysis and, I will argue, provide a valuable set of criteria for assessing approaches to the ethics of biblical narrative more broadly.

It is particularly the second issue – strategies that interpreters have used to defend a particular conclusion about the ethics of Gen 19:30–38 – that will be my focus in what follows. So while the ethical judgments that have been directed at Lot and his daughters, whether the daughters acted rightly or wrongly according to the narrative, for instance, are an important prerequisite for my argument, I am most interested in the reasons given for these judgements and the sources upon which they depend. It is the reasoning and resources used to defend and explain the moral evaluation of Hebrew narrative that I call “modes of moral analysis.” I argue that there are nine such modes for interpreting biblical narratives from an ethical standpoint, which draw, respectively, on the following:

1. Explicit narrator comment
2. Immediate narrative elements: lexemes, connotations and inferences
3. Intertextual connections
4. Ancient Mediterranean sources
5. Ambiguity
6. Theological premises
7. Traditional moral theories
8. Postmodern criticisms
9. Moral intuition

This typology, in other words, captures the distinctive ways that interpreters justify their conclusions about Lot and his daughters.

I should respond to one objection immediately, namely, that these categories are not distinct but rather depend upon each other in many instances, even necessarily so. For example, theological premises (#6) may be derived from intertextual connections (#3), and elements within the immediate narrative (#2) may mirror a traditional moral theory (#7). I do not refute this objection; for these modes can be used interdependently and do, at times, overlap, a reality accounted for in my conclusions. Furthermore, interpreters often use multiple modes of

⁹ This distinction between evaluation and justification is somewhat contained in the concepts of “Ethos” and “Ethik” in German scholarship (see ECKART OTTO, “Narrative Begründungen von Ethos in der Ethik des Alten und Neuen Testaments,” in *Jenseits von Indikativ und Imperativ*, ed. FRIEDRICH WILHELM HORN UND RUBEN ZIMMERMANN, WUNT 238 [Tübingen: Mohr Siebeck, 2009], 77).

analysis to assess a single passage, appealing to lexemes, intertextual connections, and theological premises all at once, for example. However, despite such overlap and combination, these modes are used in ways that warrant distinction and can be plausibly presented as such. As a final point, I have arranged these modes, broadly, based upon their proximity to the biblical text itself, as the first is most immediate and explicit (the biblical narrator expresses a moral judgment), followed by less-direct evaluative markers within the narrative, then textual connections found elsewhere in the Bible, and onto resources more external to the biblical text, such as general theological premises and gender-based ideologies. In what follows, I briefly introduce Gen 19:30–38 and then expound each mode of analysis in relation to that passage.

1.2 Genesis 19:30–38

Genesis 19:30–38 recounts the story of a father (Lot) becoming intoxicated at the behest of his daughters, who then proceed to have sex with him in an effort to reproduce. This scene occurs after the decimation of Sodom, when Lot's two daughters seem to believe, or at least say they believe, that they and their father are the only people left living in the area; however, they may simply be expressing the impossibility of being able to procreate in the current circumstances, rather than claiming that Lot is the only man alive.¹⁰ With no apparent hope of finding men with which to reproduce, the elder daughter concocts a plan to bear children – she and then her younger sister will sleep with their father, without him knowing – and the plan succeeds.

This narrative has attracted all manner of moral analysis and, given its relatively straightforward sequence of events and concise telling, offers a neat example that will disclose all nine modes of moral analysis. Before moving on to these modes, a few prefatory comments about the passage are in order. First, the most common object of moral analysis has been the action of the daughters and whether or not it was justified.¹¹ While an ethical appreciation of this narrative indeed remains inseparable from all of its characters, my focus shall remain upon the plans and actions of the daughters, since this has attracted most of the recent interpretive attention and demonstrates the gamut of interpretive approaches. Second, while interpreters have often dealt with the daughters as a single unit, as if they compose and execute the same plan in equal measure, Jonathan Grossman has rightly argued for a distinction in agency between the two, with the elder taking initiative and the younger acting with some hesitation.¹² We should not, then, express a view of “the daughters” in every respect but rather treat them as separate agents where relevant. Third, interpreters have expressed both

¹⁰ The nature of their comment in 19:31 has long been debated (e.g., Calvin; Abarbanel in *The Commentators' Bible: Genesis. The Rubin JPS Migra'ot Gedolot*, ed., trans., and annotated by Michael Carasik [Lincoln: JPS, 2018], 175; MATTHEW J. KORPMAN, “Can anything good come from Sodom? A feminist and narrative critique of Lot's daughters in Gen. 19.30–38,” *JSOT* 43 [2019]: 334–342).

¹¹ Some interpreters have approached the matter via the character of Lot, noting his passivity and drunkenness, for instance. See GERHARD VON RAD, *Genesis: A Commentary*, OTL, trans. John H. Marks, rev. ed. (London: SCM, 1972), 224. Many rabbinic interpreters, such as Nahmanides on 19:32, and ancient interpreters in general seem most interested in Lot.

¹² JONATHAN GROSSMAN, “‘Associative Meanings’ in the Character Evaluation of Lot's Daughters,” *CBQ* 76 (2014): 40–57; so RASHI on 19:33 and Calvin.

overall approval and disapproval of the narrative, while some have suspended judgment; there is no real consensus for the moral evaluation of the passage.¹³

2. Modes of Moral Analysis

2.1 Explicit narrator comment

That a biblical narrator will make explicit moral judgments about a scene or person is familiar, even if it is not commonplace.¹⁴ “Noah was a righteous man; he was blameless in his generation” (Gen 6:9); “the people of Israel did what was evil in the eyes of the Lord” (*Judges passim*); “Hezekiah did what was right in the eyes of the Lord” (2 Kgs 18:3).¹⁵ While these are notably terse and largely confined to approval and disapproval, the narrator’s opinion of Eli’s sons in 1 Sam 2:12-17 addresses both of our ethical questions in some detail: the disapproval of their action and character, as well as the reasons for such disapproval. We are told that these sons were “worthless sons” (v. 12), a clear assertion of disapproval, along with the fact that they committed great “sin” (v. 17). However, the narrator goes on to explain the reason for such lowly moral status: “for [כִּי] the men spurned the offering of the Lord” (v. 17). As these uncontentious examples indicate, biblical narrators were quite capable of leveling first- and second-order moral judgments about characters and actions.

There are no comments by the narrator so glaring in Gen 19:30–38. The story is told without a plain, narrated remark regarding approval or disapproval, and, as we shall see, some interpreters think this justifies entire moral ambiguity. Lacking also is a more subtle version of evaluation found in HB narrative, proclaimed by other characters rather than the narrator’s voice itself.¹⁶ In Genesis 38, for example, Judah seems to approve of Tamar’s deceptive efforts when he calls her “more righteous [*קָדוֹשׁ*] than I” (Gen 38:26); Boaz also approves when he responds to Ruth’s late night approach with a divine blessing and calls it a great “kindness [*רָחֵל*]” (Ruth 3:10); lastly, the sons of Jacob condemn Shechem’s treatment of their sister when the narrator tells us that they were “very angry,” since such a “disgrace [*נוֹבַלָה*]” occurred in Israel that “must not be done” (Gen 34:7). In Gen 19:30–38, such express evaluation comes from neither the narrator nor any character, and yet interpreters have nonetheless appealed to elements within this passage which, to them, suggest the narrator’s explicit evaluation of Lot and his daughters. For my purposes, the absence of those two features, which are otherwise quite typical of biblical narrative, further justifies the use of Gen 19:30–38 as a case study for cataloguing modes of moral analysis. Without an explicit evaluative comment from the narrator or character, this passage invites interpreters to look elsewhere in their moral analysis and exhibit a larger range of ethical-interpretive modes.

As mentioned, several interpreters argue that the narrator nonetheless expresses a discernible moral judgment here. According to David Carr, “the grouping of incest and drunkenness

¹³ Aside from brief additions in LXX Gen 19:37–38, the LXX and Vulgate reflect the MT with accuracy and offer little interpretive value for my purposes.

¹⁴ MCKEATING, “Sanctions,” 66.

¹⁵ All translations are my own unless otherwise stated.

¹⁶ This is not to say that a character’s moral judgment reflects the narrator’s. See, e.g., MEIR STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), 153–185.

at the close of Genesis 19 make it absolutely clear that [Lot] fathering children through incest with his own daughters is not being presented neutrally.”¹⁷ Talia Sutskover likewise argues that the elder daughter is morally open to question, because she voices the plan, a narrative technique found elsewhere in the HB.¹⁸ Sutskover also points to the widespread use of possessive suffixes, which the daughters use to refer to Lot (“our father”) and with which the narrator “conveys the sense that the daughters own and control their father,” thereby violating family relationships.¹⁹ This thematic grouping of incest and drunkenness, along with a narrative technique of putting plans on the mouth of the morally suspect and having characters express familial violation, are thought to be clear comments from the narrator that the activity in this passage is, to some degree, wrong.

For Megan Warner, the evidence points in the opposite direction. Genesis 19:15 refers to Lot’s daughters as “the ones found” (*תְּמֻמָּנָה*), using a root that appears in Genesis 18 in association with the righteous that might be “found” (*מִצַּד*) in Sodom (18:26, 28–32). “The description of Lot’s daughters as ‘the ones found’ in those circumstances,” she concludes, “must constitute an implicit narratorial pointer to the righteousness of the girls.”²⁰ Warner seems to take the lexical link as evidence for the narrator’s approval of Lot’s daughters. Despite an absence of the most explicit narratorial comment, each of these interpreters finds transparent evidence for the narrator’s moral (dis)approval.

This example discloses one of my primary theses: that the same mode of moral evaluation can bring interpreters to different conclusions. Warner appeals to the lexical item *תְּמֻמָּנָה* and its association with righteous Sodomites to conclude that the narrator approves of the daughters’ action. In contrast, Carr appeals to the topical grouping of incest and drunkenness at the passage’s conclusion to underscore the negative portrayal of all involved. Similarly, Sutskover points to the widespread use of possessive suffixes and the narrative technique of the plotter’s guilt. The key here is that interpreters understand these pieces of evidence to be direct moral judgments from the narrator. Such judgments may be “implicit” but, for these interpreters, they seem to function like the explicit narrator comments used elsewhere in Hebrew narrative and are expressly linked to the narrator’s moral appraisal.

2.2 Immediate narrative elements: lexemes, connotations and inferences

Moral evaluation also occurs based upon elements present within the narrative itself other than the narrator’s direct evaluation. These often include linguistic details that connote certain positive or negative qualities of a character, or inferences based upon certain activities. The former tend to overlap with the first category above, depending on how deliberate the interpreter takes them to be, while the second warrants a category of its own. Several interpreters, such as Gordon Wenham, have suggested that the narrative proximity of this episode to the evil of Sodom has ethical significance. For Wenham, the daughters’ sexual activity echoes

¹⁷ DAVID M. CARR, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville: Westminster John Knox, 1996), 191 n. 27.

¹⁸ TALIA SUTSKOVER, “Lot and his Daughters (Gen 19:30–38). Further Literary and Stylistic Examinations,” *JHS* 11 (2011): 10.

¹⁹ SUTSKOVER, “Lot,” 8.

²⁰ MEGAN WARNER, “Finding Lot’s Daughters,” in *Gendered Historiography: Theoretical Considerations and Case Studies*, ed. Shawna Dolansky and Sarah Shectman, *JHS* 19 (2019): 57.

the depravity of Sodom and suggests that “they shared the warped morality of the city from which they had all escaped.”²¹ Grossman distinguishes between the moral statuses of the two daughters.²² The elder takes initiative while the younger appears somewhat passive, even hesitant, when invited to procreate with her father. He concludes that such hesitation is “commended in the narrative” and discloses the ethical significance of intentions despite identical actions. Nahum Sarna, also inferring but towards an alternative conclusion, claims that “[the sister’s] anonymity implies censure.”²³

This mode and the previous appear very similar in the case of Gen 19:30–38, and it is admittedly a shortcoming of choosing this otherwise exemplary passage. But it is actually a necessary, and understandable, cost, since passages with the narrator’s explicit moral evaluation lack the full variety of interpretation found among those without it. If this passage, for instance, concluded with, “And the daughters did what was evil in the sight of the Lord, but Lot was in his favor,” then there would arguably be far less debate about the narrator’s moral evaluation and thus far less opportunity to extrapolate a typology representative of Hebrew narrative interpretation, as mentioned above; hence my attempt to draw out how these first two modes differ. Interpreters of the current mode draw on immediate narrative elements, including lexemes, thematic connections, and contrast in character actions, and yet one gets the sense that these arguments rely on more inference and connotation than the first mode does. The conclusions, while plausible, are more suggestive and are not positioned as direct ethical appraisals from the narrator like those of Carr and others above. When one accounts for the fact that the narrator may make a blatant remark about the ethical status of a character or have characters themselves express such an evaluation, as is well-attested elsewhere in biblical narrative, this distinctiveness emerges with all clarity.

Other textual examples disclose additional “immediate narrative elements” that interpreters appeal to in order to justify an ethical evaluation. For one, the consequences of an action within the narrative may serve as the litmus test of a narrator’s (dis)approval. That Rahab, for instance, lies in order to help the Israelite spies escape (Josh 2:4–6) is arguably viewed positively within the course of that story: she was spared from the destruction of Jericho and incorporated into Israel with her family (Josh 6:25).²⁴ This would constitute one of many narrative techniques used to express moral (dis)approval. One might also consider the development of character across a narrative, as Theo Hettema does by deeming Joseph a moral model in Genesis. Significant here is “the development of Joseph in the whole narrative.”²⁵

²¹ GORDON J. WENHAM, *Genesis 16–50*, WBC 2 (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 64; see also *Story as Torah*, 95. RONALD HENDEL, CHANA KRONFELD, and ILANA PARDES (“Gender and Sexuality,” in Hendel, *Reading Genesis*, 90–91) argue that Sodom casts a shadow of sexual deviance across Israel’s history, of which Lot’s daughters are an example.

²² GROSSMANN, “Associative Meanings.”

²³ NAHUM SARNA, *The JPS Commentary on Genesis* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 140.

²⁴ For another example, see JOHN VAN SETERS’ remark about Gen 12:17: “In Gen 12:17 the seriousness of the sin involved is implied in God’s judgment of a plague on Pharaoh’s house” (*Abraham in History and Tradition* [New Haven: Yale University Press, 1975], 76).

²⁵ THEO L. HETTEMA, *Reading for Good: Narrative Theology and Ethics in the Joseph Story from the Perspective of Paul Ricoeur’s Hermeneutics*, Studies in Philosophical Theology 18 (Kampen: Kok Pharos, 1996), 247.

2.3 Intertextual connections

While links have already been made between Lot's daughters and what we, as readers, know of Sodom earlier in Genesis 18–19, another mode of moral evaluation makes textual connections even further afield. In this case, interpreters make an inference about the moral status of someone or something within the passage based upon intertextual connections.²⁶ The resemblance of Lot's daughters to the episode of Tamar deceiving Judah (Genesis 38) has served as a basis for approving of the former. In the wake of her deceptive efforts, Judah calls Tamar “more righteous [רִighteous] than I” (Gen 38:26), which has been widely noted as an approval of Tamar's tactics. With this textual link, Matthew J. Korpman has deemed Lot's daughters “heroic Hebrew matriarchs” of the same order, while Megan Warner uses such intertextual evidence to supplement her argument for moral approval, noted above.²⁷ Wenham, however, makes a different intertextual connection and thereby draws a different conclusion. He compares Lot's daughters to Ham, who, he claims, failed at his familial duty because “he broadcast his father's folly” and is cursed for it (Gen 9:20–27). “The parallel with Noah and Ham [and Lot's daughters],” he writes, “is obvious, so that if Ham was cursed for his indiscretion, how much more blameworthy is the behaviour of Lot's daughters.”²⁸

Two different texts from Genesis are linked to 19:30–38, and their clearer moral appraisals, namely of Tamar and Ham, are then applied to this episode. Drawing ethical conclusions from intertextual connections relies on a great deal of inference and thus the plausibility of these arguments varies. This mode also adds another layer of evaluation, since one's assessment of the related scene (in this case Tamar or Ham) can determine one's conclusion about the narrative under consideration. For, where Ham is condemned, then Lot's daughters are too, and where Tamar is praised, then so are the daughters. Perhaps the critical question, then, is this: do Lot's daughters resemble heroic Tamar or disgraced Ham? To adjudicate between such a contest, one would need to probe the strength of the intertextual link and the plausibility of the inference made, while also raising the possibility that the narrator may have intended more than one intertextual relationship, or none at all. These matters have arisen in broader discussions of intertextuality and how to prioritize certain connections over others, all of which clearly has significance for ethics.²⁹ Despite this ponderous exegetical dependency, intertextual connection remains a popular mode of ethical evaluation and again sup-

²⁶ I am not strictly referring to “inner-biblical allusion” here, which connotes some deliberateness on behalf of the biblical author and often diachronic direction. I rather refer to the practice of relating biblical texts to each other, often regardless of direction, in order to draw an interpretive conclusion about the passage in focus. For a discussion of the various terminology used in this regard, see RUSSELL L. MEEK, “Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology,” *Biblica* 95 (2014): 280–291. Cf. the narrative technique of “narrative analogy” proposed by ROBERT ALTER (*The Art of Biblical Narrative* [New York: Basic Books, 2011], 22).

²⁷ KORPMAN, “Can anything good come from Sodom?,” 340; WARNER, “Finding Lot's Daughters,” 57.

²⁸ WENHAM, *Story as Torah*, 95. For the disapproval of Lot based on intertextual connections, see VON RAD, *Genesis*, 224; CARR, *Reading the Fractures of Genesis*, 191 n. 27; and more holistically GUILHEN ANTIER, “L'alliance, la migration et leur envers: l'inceste. Lecture psycho-anthropologique du cycle de Loth,” *Revue Théologique de Louvain* 47 (2016): 1–29.

²⁹ See GEOFFREY D. MILLER, “Intertextuality in Old Testament Research,” *CBR* 9 (2010): 283–309.

ports, with full force, the conclusion that disparate ethical evaluations can result from the same mode of interpretation.

As a final remark, I would argue that diachronic methods often resemble this mode of interpretation in the context of biblical ethics. Genesis 19:30–38 has traditionally been attributed to the Yahwist and yet, argues Warner, its interpretation has been influenced by views of “D-like editing in Genesis.”³⁰ Warner notes the two competing imperatives at work in the passage – the command to procreate and the prohibition of incest – and frames these in terms of redaction criticism. “The two imperatives brought into tension in the story are reflective of two competing world-views, one that is essentially Priestly . . . and one that is essentially Deuteronomistic.” She identifies respective P and D passages to bolster the tension, concluding that Deuteronomy’s negativity towards Ammon and Moab has influenced interpreters to evaluate Lot and his daughters in like manner. Warner herself, however, suggests that the story may have been “written *against* the grain of Deuteronomistic ideology.”³¹ Warner’s redaction-critical perspective, importantly, reveals that the Pentateuchal sources can function as bodies of textual material containing characteristic ethical viewpoints to be called upon as such by interpreters. They function like collective intertexts with which to evaluate biblical narratives.

2.4 Ancient Mediterranean Sources

The next mode makes similar inferences based not upon biblical texts but upon other ancient Mediterranean literature and conventions. Hermann Gunkel appealed to a Greek myth about the procreation of Adonis, who was conceived by Zeus and his daughter Myrrha.³² Myrrha, due to a punishment from Aphrodite, lusted for her father and resultantly bore his child. Gunkel considers Gen 19:30–38 a story of similar genre and, due to the Greek assessment of Myrrha, concludes that Lot’s daughters acted heroically.³³ With less specificity, Hinckley Mitchell concluded that the daughters were fulfilling their duty and were thus honored, as seen through a contrast with the conventions of wider ancient culture.³⁴ More recently, notions of myth and comedic trickster folklore have functioned similarly: comparative, non-biblical sources used to evaluate characters of biblical narrative.³⁵

This mode of argument has also been applied to Hebrew phraseology. In contentious debates about the execution of genocide in the HB and *herem*, scholars have pointed to the rhetorical conventions of ancient Near Eastern warfare language. That “all were utterly destroyed” and “no one left breathing” among the Canaanites according to the book of Joshua (11:12–20) is tempered by evidence of similar language in Egyptian, Assyrian, and Semitic

³⁰ WARNER, “Finding Lot’s Daughters,” 51.

³¹ WARNER, “Finding Lot’s Daughters,” 57 (emphasis original).

³² GUNKEL, *Genesis: Translated and Interpreted*, trans. Mark E. Biddle; Mercer Library of Biblical Studies (Macon: Mercer University Press, 1997), 217.

³³ See a fair critique of this view in GROSSMAN, “Associative Meanings,” 43 n. 11.

³⁴ HINCKLEY G. MITCHELL, *The Ethics of the Old Testament*, Handbooks of Ethics and Religion (Chicago: University of Chicago Press, 1912), 33–34.

³⁵ JULIAN Pitt-Rivers, *The Fate of Shechem or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 140–145; MELISSA JACKSON, “Lot’s Daughters and Tamar as Tricksters and the Patriarchal Narratives as Feminist Theology,” *JSOT* 98 (2002): 29–46.

accounts of warfare, which were “typically exaggerated and full of bravado.”³⁶ In this case, ancient Near Eastern sources inform the connotations of Hebrew expressions and have potentially profound implications for the ethical interpretation of Hebrew narrative.

This process of situating a biblical narrative within some aspect of its ancient Mediterranean context mirrors of the method of biblical intertextuality. It makes some connection with the Bible’s ancient intellectual and cultural contexts in order to reach a moral evaluation of biblical narrative, and is therefore subject to an assessment similar to the preceding.

2.5 Ambiguity

The foregoing modes of ethical evaluation – explicit narrator comment, immediate narrative elements, intertextual connections, and ancient Mediterranean sources – all draw upon evidence with the expectation of offering a clear moral appraisal of the passage under scrutiny. However, there has been an increasingly popular approach to biblical ethics that counters the foregoing claims of moral evaluation. Narratives, it is held, contain elements of moral ambiguity and, more than that, deliberately lack moral evaluation, being intended rather for the reader’s moral reflection. In a provocative study of 1 and 2 Samuel, Eryl W. Davies argues for just such a thesis, which comes through with particular clarity in his treatment of human deception.³⁷ In 1 Sam 19:11–17 and 20:1–34, Michal and Jonathan both tell lies and “betray” their father, and yet the respective narratives level no explicit condemnation. Such “reticence to pass judgment,” writes Davies, “is probably due to their realization that moral issues can seldom be seen in black and white terms.” Rather, these narratives raise moral questions that “invite us to identify with the moral dilemmas of the characters, and in the process our own moral faculties are sharpened and refined.”³⁸

Although increasingly evident in scholarship on biblical ethics, the view that biblical narratives entailed a great deal of ethical ambiguity and serve to prompt moral reflection from their readers has a distinguished pedigree. Augustine asserted that Genesis, including 19:30–38, often recounts but does not commend, and that the mystery rightly prompts us to think and so improves our minds.³⁹ Origen too thought that biblical narrative could label certain actions good, bad, or “indifferent,” the last of which applies to 19:30–38.⁴⁰ Recently, Westermann also shies away from applying rigid moral categories – whether right or wrong – and focuses instead on the (non-moral) connection with the primeval history. The daughters’ action becomes the only way to preserve their family and perhaps the reason for which their lives had been preserved.⁴¹ When interpreters refrain from attributing the narrator with ap-

³⁶ PAUL COPAN, *Is God a Moral Monster? Making Sense of the Old Testament God* (Grand Rapids: Baker Books, 2011), 171. See pp. 169–185.

³⁷ DAVIES, *Narrative Ethics in the Hebrew Bible: Moral Dilemmas in the Story of King David*, LHBOTS 715 (London: Bloomsbury T&T Clark, 2022). More generally, see ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, e.g., 12–13; BARTON, *Ethics*, 171–172; WEISS, *Ethical Ambiguity*; MITCHELL, *Ethics*, 30.

³⁸ DAVIES, *Narrative Ethics*, 38.

³⁹ *Contra Faustum* 22.45.

⁴⁰ *Contra Celsum* 4.45. Origen does indicate that the daughters’ action is defensible due to their motive.

⁴¹ CLAUS WESTERMANN, *Genesis 12–36: A Commentary*, trans. John J. Scullion (London: SPCK, 1985), 313. Similarly NAOMI A. STEINBERG, *Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1993), 72. See also ROBERT ALTER, *Genesis: Translation and Commentary* (New York: W. W. Norton & Co., 1996), 90.

proval or disapproval of a certain story, they often do so because the narrator has, in their eyes, left no sufficient marker, and yet they may also reach this conclusion because of the complexity of evaluative markers left. Mary Mills, for example, observes the complexity of David's character across Samuel, which receives clear condemnation and approbation at various moments in the narrative.⁴² For her, "Despite all, defects David remains a fascinating source of reflection on human behaviour."⁴³

Those who arrive at the terminal conclusion that a narrative contains no moral evaluation and is therefore deliberately ambiguous seem to require an explicit comment from the narrator for any confidence that such evaluation could otherwise occur within the narrative. When the narrative does include a clear moral assessment, though, it is the complexity and inconclusive nature of that assessment which lead to the same conclusion about ambiguity. Connotations, intertextual links, and possible interferences point in various directions and open up possibilities of moral evaluation, at times contrary possibilities. Thus, according to this mode, we as readers are prompted to moral reflection, which is perhaps what the narrator intended after all.

2.6 Theological Premises

None of the preceding modes of evaluation have been overtly theological. But there are a slew of interpreters who appeal to God's activity within and without the narrative as authoritative for ethical conclusions. This theological explanation, however, relies upon premises not necessarily identifiable within the narrative itself, and so I label it "Theological Premises" to capture the wide-ranging nature of the approach. It is for that reason also distinct from the theological remarks incorporated into the preceding modes of evaluation. This mode is most prominent among ancient interpreters, who saw the preservation of progeny, cited by the elder daughter, as God's doing and thereby excused or even sanctioned the daughters' actions. Irenaeus, for example, contended that the scenario in Gen 19:30–38 was divinely arranged, that it involved no lustful pleasure, and was the only way to reproduce.⁴⁴ Lot's daughters were innocent, then, and excused due to their intent to preserve the human race. Midrash *Mekhilta d'Rabbi Yishmael* 15:1:6 appeals to similar divine involvement, as God "readied" the wine for them in the cave, while Talmud *Horayot* 10b:9 holds that the daughters "intended their action for the sake of a *mitzva*" and they thus walked in the paths of righteousness. Less approvingly, Calvin argued that the daughters "violate the holy law of nature," do not flee to God with worry, and prioritize earthly rather than heavenly life, as he forwards a wholesale theological argument for moral disapproval.⁴⁵ Philo too reasons that the daughters depended upon their own rationality rather than entrusting their desire for children to God, while Ambrose and Augustine could be added to the list of interpreters who draw on theological premises for moral evaluation.⁴⁶

⁴² MILLS, *Biblical Morality*, 49–72.

⁴³ MILLS, *Biblical Morality*, 71.

⁴⁴ *Against Heresies* 4.31.

⁴⁵ *Commentary on Genesis* (19:31).

⁴⁶ *Post. LI.175*. See AMBROSE, *Concerning Virginity* 1.9; AUGUSTINE, *Contra Faustum*, 22.42.

Notice, first of all, the dramatic change of focus when comparing ancient and modern interpretations. The interpreters cited here make categorical claims about the passage based upon all variety of theological arguments, while current interpreters rarely seem interested in the theological particularities of the passage and focus rather on the desires of the daughter(s) or the necessity out of which they act to achieve desirable ends. One might generalize about a broad distinction between ancient moral theology and modern moral anthropology. Second, this discussion reiterates my most fundamental thesis: that there are distinct modes by which interpreters ethically evaluate biblical narratives. Discussing the ethics of the passage at length, Calvin appeals to no intertext when condemning the daughters but rather to a suite of theological premises.⁴⁷ Moreover, once we observe that Irenaeus reasons similarly and yet, unlike Calvin, goes on to support his interpretation intertextually, my second thesis materializes: that these otherwise distinct modes of evaluating biblical narrative can be used in combination.

2.7 Traditional Moral Theories

By “traditional moral theories” I am referring to the normative ethical theories associated with deontology, consequentialism, and virtue. Included here would be more specific theories also, such as theological voluntarism (Divine Command Theory), and moral instruments like the Doctrine of Double Effect. While studies of the HB have used these theories as an analytical resource, especially for the books of Job and Proverbs, their presence also appears in approaches to the ethics of narrative.⁴⁸ Davies engages several moral philosophers in his assessment of deception in Samuel, while Walter C. Kaiser has argued that a deontological approach provides “a lodestone or a stance from which we can view the whole testament.”⁴⁹ While traditional moral theories are finding an increasing welcome among biblical ethicists, the Genesis narratives have not reaped the benefits of a systematic approach.⁵⁰ That said, several landmark studies in biblical ethics have taken aim at law-centric interpretations of narrative, as exemplified in Wenham’s claim that “obedience to the rules is not a sufficient definition of Old Testament ethics.”⁵¹

Most common for Gen 19:30–38 is a presumption of deontology, as interpreters appeal to biblical law or frame the passage’s moral dilemma in terms of competing imperatives. For example, there are those who conduct a swift denunciation of Lot’s daughters based upon

⁴⁷ CALVIN does refer to Rom 2:5 when discussing Gen 19:37 to explain the moral insensitivity of the daughters.

⁴⁸ See, e.g., ARTHUR J. KEEFER, *The Book of Proverbs and Virtue Ethics: Integrating the Biblical and Philosophical Traditions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021); PATRICIA VESELY, *Friendship and Virtue Ethics in the Book of Job* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

⁴⁹ DAVIES, *Narrative Ethics*, 42–45; WALTER C. KAISER Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 42. A distinction could be drawn between the application of normative ethical frameworks to the biblical text and the deduction of ethical ideas from the text that can then be put into contact with traditional moral theories (for the latter see, e.g., Barton, *Ethics*, 171). Many of the works cited here move in both directions.

⁵⁰ See ELEONORE STUMP, *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering* (Oxford: Oxford University Press, 2010); CHARLOTTE KATZOFF, *Human Agency and Divine Will: The Book of Genesis*, Routledge Interdisciplinary Perspectives on Biblical Criticism (London: Routledge, 2020); cf. WENHAM, *Story as Torah*. The creation account had, of course, long been compared with Greek cosmology, and portions of Genesis sourced for discussions of the Euthyphro dilemma, but the moral interpretation of the narratives has most recently been related to discourse analysis, literary theory, and rabbinic interpretation.

⁵¹ WENHAM, *Story as Torah*, 79. See several works noted in the introduction of this article.

certain biblical laws, such as James E. Miller, who sees a clear prohibition of the incest in this passage based on laws of Leviticus 18 and 20.⁵² This argument is also, in a way, a version of “Intertextual Connections.” The ethics of the episode has also been framed in terms of competing imperatives, which is characteristic of deontological theory.⁵³ According to Warner: “in a situation of crisis, which imperative is stronger—the imperative to be fruitful or the imperative to avoid incestuous relations?”⁵⁴ The narrow appeal to legal material and especially the framing of a narrative’s ethic in terms of competing imperatives operate with a deontological basis, broadly understood.

Moral theories other than deontology are also employed. The 13th century *Glossa Ordinaria*, along with Jerome, emphasized the resultant creation of Moab and Ammon in order to cast the daughters in a negative light, while Wenham, who does appeal to law, also notes the habitual failure of filial duty in Genesis as grounds for classing the daughters’ action as a vice rather than a virtue.⁵⁵ One can see consequentialist and virtue-oriented theories at work here, respectively. Bringing multiple theories together, Shira Weiss argues that Gen 19:30–38 entails the “problem of dirty hands,” whereby one imperative (the command to procreate) overrides another (prohibition of incest) because it avoids a greater evil.⁵⁶ According to her, these well-intended daughters perceived the situation to be dire and so they “may have been motivated to produce the future savior of the messianic redemption.”⁵⁷ That this case of incest led to the Davidic line means that the daughters are “excused and even praised” for their decision.⁵⁸ While Weiss frames the scenario in deontological terms, she resolves it with consequential moral reasoning.

Weiss’ discussion also reintroduces the significance of diachronic approaches to the ethics of HB narrative. Whereas some scholars have cited Leviticus as the moral authority for Genesis narratives, other scholars demote the evaluative status of Leviticus given their belief that it was not yet in existence.⁵⁹ In their view, the episode in Genesis 19 cannot be regulated by laws that were created later, which, for the methodology of HB ethics, shows that diachronic decisions can have bearing for the moral evaluation of biblical narrative. Overall, the use of traditional moral theories, even if implicit, has been a dynamic mode of moral evaluation for biblical narrative and gives rise to several observations made elsewhere: that interpreters can use the same mode to arrive at disparate conclusions, and that questions of how to adjudicate between rival interpretations come to the fore.

⁵² MILLER, *Biblical Morality*, 42–43. See also AUGUSTINE, *Exposition on Psalm 60*, §10; WENHAM, *Genesis 16–50*, 61–62.

⁵³ See BERNARD WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985; repr., London: Routledge, 2011).

⁵⁴ WARNER, “Finding Lot’s Daughters,” 52. See a similar contest of values in HENDEL, KRONFELD, AND PARDES, “Gender and Sexuality,” in HENDEL, *Reading Genesis*, 88. The methodological point has been made by McKEATING, “Sanctions,” 67.

⁵⁵ *Bibliorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria*, 6 vols. (Venice, 1603), 1:248–249; JEROME, *Letter to Eustochium*; WENHAM, *Story as Torah*, 95. Origen draws on Greek moral concepts to discuss the importance of intentions and forms of moral evaluation in *Contra Celsum* 4.45.

⁵⁶ WEISS, “Biblical Seductresses,” 176–180.

⁵⁷ WEISS, “Biblical Seductresses,” 179.

⁵⁸ WEISS, “Biblical Seductresses,” 180.

⁵⁹ E.g., WEISS, “Biblical Seductresses,” 182.

2.8 Postmodern Criticisms

Three of the preceding modes – ancient Mediterranean sources, theological premises, and traditional moral theories – can be classified as “external” modes of evaluation, in that they draw upon resources external to biblical literature and use those resources to guide their moral determinations. The next mode is similarly external, namely, types of postmodern criticism. I have in mind the many forms of social criticism that have proliferated as independent disciplines in recent decades, such as feminist and gender studies, deconstructionist readings, and postcolonial discourse.⁶⁰ Genesis 19:30–38 has attracted substantial feminist interpretation and even the application of clinical research on father-daughter incest. In this case, interpreters often underscore the pro-female message of the passage, especially as it frames the daughters having power and control over an agent now void of such privileges.⁶¹ While gender criticism identifies gendered dynamics within the Bible, and in that obtains illuminating insights about the text, it can also put these dynamics into the service of moral evaluation.

Peter J. Sabo argues that “Lot is feminized, while his daughters are masculinized,” since the former is reduced to a passive vehicle of procreation.⁶² He attributes pertinent biblical prohibitions to the male fear of women and to their fear of being unmanly, especially in terms of losing control. Given Lot’s feminized role, concludes Sabo, the HB would seem to disapprove of this scenario and certainly remains anxious about it, given the “common patriarchal ideology” and “patriarchal authority” esteemed therein.⁶³ Conversely, with an admittedly feminist lens and support from current research on incest, Elke Seifert denies that the daughters desired sex with their father and argues that they have, rather, been subject to abuse.⁶⁴ Lastly, some interpreters use this feminist framework to laud the daughters, seeing their unconventional gender roles as grounds for heroism,⁶⁵ and deeming this a case of revenge taken by rape victims who must now protect themselves.⁶⁶

Johanna Stiebert accuses such approaches of being clear cases of “feminist advocacy, consciously seeking strong and active female figures to provide positive role models and counter-examples to females oppressed by patriarchal structures.”⁶⁷ In Stiebert’s judgment, “there is little in the biblical text to suggest either celebration or condemnation of the daughters or of

⁶⁰ For an orientation to some of these, see JOHN J. COLLINS, *The Bible After Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), esp. 11–25.

⁶¹ Cf. JACKSON (“Lot’s Daughters,” 41) who pits feminism against fundamentalism, where the latter “has a vested interest in maintaining the patriarchy . . . Feminism, to varying degrees, rejects or explains away these passages, categorizing them as culture-bound, time-bound, superseded by the teachings of Jesus, for example.”

⁶² PETER J. SABO, “Moabite women, Transjordan women, and incest and exogamy: The gendered dimensions of boundaries in the Hebrew Bible,” *JSOT* 45 (2020): 95.

⁶³ SABO, “Moabite women,” 97, 109–110. Similarly KATHERINE B. LOW, “The Sexual Abuse of Lot’s Daughters: Reconceptualizing Kinship for the Sake of Our Daughters,” *JFSR* 26 (2010): 37–54; HENDEL, KRONFELD, and PARDES, “Gender and Sexuality,” in HENDEL, *Reading Genesis*, 88–91.

⁶⁴ ELKE SEIFERT, “Lot und seine Töchter: Eine Hermeneutik des Verdachts,” in ELKE SEIFERT, ULRIKE BAIL, AND HEDWIG JAHNOW, eds., *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament: Analysen und Interpretationen* (Stuttgart: Kohlhammer, 1994), 48–65.

⁶⁵ WEISS, “Biblical Seductresses,” 194–195; WALTER BRUEGEMANN, *Genesis*, Interpretation (Atlanta: Westminster John Knox, 1982), 176.

⁶⁶ KORPMAN, “Can anything good come from Sodom?”

⁶⁷ STIEBERT, *Father’s and Daughters*, 134. She particularly refers to the positions of Rainer Kessler and Hildegunde Wöller.

Lot.”⁶⁸ The use of postmodern critical theories for evaluating the ethics of biblical narrative are proliferating and meanwhile attracting contentious responses. While they illuminate the narrative in insightful, even subtle, and sometimes provocative ways, what I wish to show here is that they can also function as a resource for ethical evaluation.

2.9 Moral Intuition

The final mode of moral evaluation for biblical narrative is one that, by comparison, does not appear all that often. It is an appeal to the audience’s moral intuition.⁶⁹ According to Victor Hamilton:

“The daughters simply want to reproduce. Of course, this motivation does not make their behavior any less objectionable. In one sense both Lot and his daughters act out of noble motivation: he to save his guests, they to secure progeny. Both parties face dilemmas that require drastic (and to the reader, highly dubious) actions.”⁷⁰

Hamilton makes a distinction that, for moral philosophers, is highly significant – namely, the distinction between motivation and action – and yet his evaluation of both seems rooted in a kind of common sense morality, whereby securing one’s family line is “noble” and yet sleeping with one’s father to do so is “objectionable” and “highly dubious.” Similar remarks appear throughout Kirsi Cobb’s insightful reading of the passage from the standpoint of trauma theory. She probes the roles of revenge and trauma re-enactment among the daughters, and yet remains matter of fact about how “these anxieties lead to the horrifying end to produce children through incest.”⁷¹ Most candid is Kaiser, who implies that the narrator does not explicitly condemn such action since it would be “insulting to the reader’s intelligence.”⁷² While the daughters’ motivations may be morally salvageable, these interpretations condemn their actions based upon consensus morality and everyday ethical judgment.⁷³

This discussion brings us back around to the thesis about a single mode resulting in different conclusions. At this point, I would suggest that the thesis can take another form: namely, that a single piece of evidence within a passage can be used by different modes of moral evaluation to reach contrasting conclusions. In this case, note the disparate interpretations of the narrator’s silence in Gen 19:30–38. For several interpreters of the “Ambiguity” mode, the narrator’s lack of clear evaluative comment indicates a deliberate moral ambiguity in the passage. However, for Kaiser’s moral intuition, that same silence occurs because the situation is self-evidently damning; any additional clarity would be an “insult to the reader’s intelligence.” This expands my prior conclusion even further. For it should be clear by now that the same mode of evaluation can lead interpreters to different conclusions, but we can

⁶⁸ STIEBERT, *Father’s and Daughters*, 134.

⁶⁹ Moral intuition has a long pedigree in moral philosophy but is not identifiable with the broader categorization of traditional moral theories.

⁷⁰ VICTOR P. HAMILTON, *Genesis: Chapters 18–50*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 51.

⁷¹ KIRSI COBB, “Did Lot Get His Just Desserts? Trauma, Revenge, and Re-enactment in Genesis 19:30–38,” *JSOT* 47 (2022): 193.

⁷² KAISER, *Toward Old Testament Ethics*, 282. Interestingly, Kimhi’s comment could be an appeal to the intuition of the characters, perhaps natural law: “this story teaches us that even those who did not have the Torah would distance themselves from this kind of behavior” (CARASIK, *The Commentators’ Bible*, 175; see also his comment on 20:6).

⁷³ For examples elsewhere, see BARTON, *Ethics*, 170; DAVIES, *Narrative Ethics*, 37, 153.

also see that the same evidence within the passage can be used to warrant two very different conclusions about it.

3. Conclusion

I have argued that there are at least nine discernable modes of moral evaluation among interpreters of biblical narrative. These modes draw upon distinct resources in order to explain why the biblical narrator (dis)approves of something in the narrative, or intends deliberate moral ambiguity. These modes may be broadly divided into “internal” and “external,” as the former appeal to evidence within the narrative itself while the latter argue from sources external to the narrative. The following theses have been defended throughout this article: there are distinct modes by which interpreters ethically evaluate biblical narratives; certain modes are used in combination; different modes can reach the same conclusion, while the same mode can bring interpreters to different conclusions. Although I have used Gen 19:30–38 as a case study, I would submit that this same typology exhausts the approaches taken to the contentious matter of warfare in the HB,⁷⁴ and I hope that it will aid biblical ethicists with their interpretation of narrative and assessment of scholarship.

An immediate extension of the present study would be to establish a catalogue of evaluative conventions. Are there any repeated, discernable, and plausible patterns of evaluation used by biblical narrators?⁷⁵ I would suggest explicit narrator comment and character remarks as two identified so far, while I suspect many other patterns would fall within the second mode of analysis (“Immediate narrative elements”), such as linguistic connotations or the activity and passivity of certain characters, as has been explored by Meir Sternberg.⁷⁶ This is an area well worth pursuing.

Finally, I would suggest that the proposed typology reorient certain methodological priorities in biblical ethics. In the first place, when appealing to any one “context” for the interpretation of biblical narratives, such as a single chapter, book or broader textual grouping, interpreters should not underestimate the differences in argument that may result from choosing one of those literary units instead of another; nor should they assume that a singular moral evaluation will result. For when it comes to Gen 19:30–38, interpreting the passage within the context of Genesis itself produces disparate interpretations of the passage, as do the contexts of the Pentateuch or the ancient Near East. A single context may indeed produce a consistent, singular ethical viewpoint on a given matter, but most of the contexts appealed to in this study, when shared by interpreters, have produced inconsistent conclusions.

⁷⁴ See, e.g., the discussion and references in EVAN FALES, “Satanic Verses: Moral Chaos in Holy Writ,” in *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham*, ed. MICHAEL BERGMANN, MICHAEL J. MURRAY, AND MICHAEL C. RAE (Oxford: Oxford University Press, 2011), 98–100; Copan, *Is God a Moral Monster?*, 158–197.

⁷⁵ Certain conventions for aspects of biblical ethics have been proposed, but with less concentration and systematization than desired. WENHAM, *Story as Torah*, 73–107; RUBEN ZIMMERMANN, “How to Read the Biblical Texts Ethically: The New Method of ‘Implicit Ethics’ for Analyzing Biblical Ethics,” in RABENS, GREY, AND KOVALISHYN, *Key Approaches to Biblical Ethics*, 15–49; Alter (*The Art of Biblical Narrative*) suggests but rarely demonstrates how the literary conventions used across biblical narratives serve the text’s “moral vision” (pp. 78–79, 109–110, 146, 196).

⁷⁶ STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, *passim*. While Sternberg is concerned with normative elements of narrative, he engages “doctrine” more than ethics in his presentation of narrative art.

Second, when adjudicating between rival interpretations, I suggest focusing on the means of evaluation rather than the interpreter's worldview presuppositions. Wenham has discussed the interpretation of Genesis 34 in detail and reveals just how much disparity can result when reading biblical narrative from an ethical angle.⁷⁷ He gives close attention to the "gaps" in a character's motivation or presumed knowledge, and the disparate contents with which interpreters might fill those gaps. Weighing up two possible, even plausible, ways of filling them in, Wenham ultimately determines that rival conclusions about Genesis 34 arise because the interpreters read the text with rival presuppositions:

"There are too many gaps in the story to be sure how they ought to be filled: the presuppositions of the interpreter are liable to have a large effect on how these uncertainties are tackled. Fewell and Gunn appeal to a feminist worldview to substantiate their position, while Sternberg is adamant that a competent reader must only understand the nuances of biblical Hebrew, but also understand the theology and ethics that inform the writers of the Old Testament."⁷⁸

Wenham frames the difference here in terms of presupposition and worldview, which certainly play a role in one's interpretation of a text.⁷⁹ However, in this case, the more measurable presupposition seems to be not the "worldview" of the interpreter so much as the authority granted to certain "modes" of interpretation, that is, to certain types of evidence and argumentation: philological data, inferences about narrative description and silence, other biblical texts (especially laws), and theology. In terms of my typology one can spot no less than four modes of moral analysis at work within Wenham's discussion. One is not necessarily guilty of *ad hominem* by accounting for an interpreter's presuppositions, and it is often helpful to disclose one's own. However, I would identify the modes of moral evaluation employed by interpreters as a more methodologically productive project and reorient attention toward it.

Third, the descriptive-normative dichotomy should be supplemented by, if not exchanged for, several programmatic ethical questions. As noted at the beginning of this article, several dichotomies have become the organizing divisions of research in biblical ethics, including descriptive and normative aims, or the pursuit of "historical investigations" versus "contemporary concerns."⁸⁰ This distinction is not unhelpful, but it is sometimes overplayed and can, I think, distract interpreters from more exegetically determinative practices. A more appropriate starting point is to distinguish the ethical subject and ask, "Whose moral viewpoint am I concerned with?" The narrator's, my own, or a particular (contemporary or ancient) community? Consider one interesting example from the discussion of "Moral Intuition." When queried as a matter of moral viewpoints and their relationship rather than how confessional/historical or normative/descriptive the interpreter aims to be, it becomes clear that the reader's moral viewpoint (i.e. that incest is obviously wrong) has been amalgamated with the narrator's (i.e. that since incest was so self-evidently immoral there was no need to indicate it). It has also proven quite productive for the methodology of biblical ethics to focus upon two programmatic moral questions: what is the moral status of a character, act or decision

⁷⁷ WENHAM, *Story as Torah*, 110–117.

⁷⁸ WENHAM, *Story as Torah*, 116–117.

⁷⁹ DAVID J. A. CLINES, *Interested Parties: The Ideology of the Writers and Readers of the Hebrew Bible*, JSOTSup 205 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); CYNTHIA EDENBURG, "Falsifiable Hypotheses, Alternate Hypotheses and the Methodological Conundrum of Biblical Exegesis," ZAW 132 (2020): esp. 387–389.

⁸⁰ CROUCH, "Introduction," 4.

(i.e. evaluation), and on what grounds can that status be attributed (i.e. justification)? Those two questions account for a good amount of what interpreters attempt to address when they read biblical narratives from an ethical angle, and I would therefore proffer the typology of approaches outlined here for ongoing methodological reflection in the field as well as exegetical work itself.

Bibliography

- ALTER, ROBERT. *Genesis: Translation and Commentary*. New York: W. W. Norton & Co., 1996.
- ALTER, ROBERT. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 2011.
- ANTIER, GUILHEN. “L’alliance, la migration et leur envers: l’inceste. Lecture psycho-anthropologique du cycle de Loth.” *Revue Théologique de Louvain* 47 (2016): 1–29.
- BARTON, JOHN. *Ethics in Ancient Israel*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- BIRCH, BRUCE C. *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and Christian Life*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.
- BRETT, MARK G. *Political Trauma and Healing: Biblical Ethics for a Postcolonial World*. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- BRUEGGEMANN, WALTER. *Genesis*. Interpretation. Atlanta: Westminster John Knox, 1982.
- CARASIK, MICHAEL, ed. *The Commentators’ Bible: Genesis. The Rubin JPS Miqra’ot Gedolot*. Lincoln: JPS, 2018.
- CARR, DAVID M. *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*. Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- CHUN, S. MIN. *Ethics and Biblical Narrative: A Literary and Discourse-analytical Approach to the Story of Josiah*. Oxford Theology and Religion Monographs. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- CLINES, DAVID J. A. *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*. JSOTSupp 205. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- COBB, KIRSI. “Did Lot Get His Just Desserts? Trauma, Revenge, and Re-enactment in Genesis 19.30–38.” *JSOT* 47 (2022): 189–205.
- COLLINS, JOHN J. *The Bible After Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- COPAN, PAUL. *Is God a Moral Monster? Making Sense of the Old Testament God*. Grand Rapids: Baker Books, 2011.
- CROUCH, C. L. “Introduction.” Pages 1–6 in *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible and Ethics*. Edited by C. L. Crouch. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- DAVIES, ERYL W. *Narrative Ethics in the Hebrew Bible: Moral Dilemmas in the Story of King David*. LHBOTS 715. London: Bloomsbury T&T Clark, 2022.
- DAVIES, ERYL W. *The Immoral Bible: Approaches to Biblical Ethics*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2010.

- EDENBURG, CYNTHIA. “Falsifiable Hypotheses, Alternate Hypotheses and the Methodological Conundrum of Biblical Exegesis.” *ZAW* 132 (2020): 383–401.
- FALES, EVAN. “Satanic Verses: Moral Chaos in Holy Writ.” Pages 91–108 in *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham*. Edited by Michael Bergmann, Michael J. Murray, and Michael C. Rae. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- FREVEL, CHRISTIAN. “More than Worthwhile to Consider? Old Testament Ethics between Description and Prescription.” Pages 129–153 in *Key Approaches to Biblical Ethics: An Interdisciplinary Dialogue*. Edited by Volker Rabens, Jacqueline N. Grey, and Mariam Kammel Kovalishyn. *BIS* 189. Leiden; Boston: Brill, 2021.
- GROSSMAN, JONATHAN. “‘Associative Meanings’ in the Character Evaluation of Lot’s Daughters.” *CBQ* 76 (2014): 40–57.
- GUNKEL, HERMANN. *Genesis: Translated and Interpreted*. Translated by Mark E. Biddle. Mercer Library of Biblical Studies. Macon: Mercer University Press, 1997.
- HAMILTON, VICTOR P. *Genesis: Chapters 18–50*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- HENDEL, RONALD, Chana Kronfeld, and Ilana Pardes. “Gender and Sexuality.” Pages 71–91 in *Reading Genesis: Ten Methods*. Edited by Ronald Hendel. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- HETTEMA, THEO L. *Reading for Good: Narrative Theology and Ethics in the Joseph Story from the Perspective of Paul Ricoeur’s Hermeneutics*. Studies in Philosophical Theology 18. Kampen: Kok Pharos, 1996.
- JACKSON, MELISSA. “Lot’s Daughters and Tamar as Tricksters and the Patriarchal Narratives as Feminist Theology.” *JSOT* 98 (2002): 29–46.
- JANZEN, WALDEMAR. *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach*. Louisville: Westminster John Knox, 1994.
- KAISER JR., WALTER C. *Toward Old Testament Ethics*. Grand Rapids: Zondervan, 1983.
- KATZOFF, CHARLOTTE. *Human Agency and Divine Will: The Book of Genesis*. Routledge Interdisciplinary Perspectives on Biblical Criticism. London: Routledge, 2020.
- KEEFER, ARTHUR J. *The Book of Proverbs and Virtue Ethics: Integrating the Biblical and Philosophical Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- KORPMAN, MATTHEW J. “Can anything good come from Sodom? A feminist and narrative critique of Lot’s daughters in Gen. 19:30–38.” *JSOT* 43 (2019): 334–342.
- LAPSLY, JACQUELINE. “Ethics: I. Hebrew Bible/Old Testament.” Pages 97–100 in vol. 8 of *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.
- LOW, KATHERINE B. “The Sexual Abuse of Lot’s Daughters: Reconceptualizing Kinship for the Sake of Our Daughters.” *JFSR* 26 (2010): 37–54.
- MCKEATING, HENRY. “Sanctions Against Adultery in Ancient Israelite Society, with some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics.” *JSOT* 11 (1979): 57–72.
- MEEK, RUSSELL L. “Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology.” *Biblica* 95 (2014): 280–291.

- MILLER, GEOFFREY D. "Intertextuality in Old Testament Research." *CBR* 9 (2010): 283–309.
- MILLS, MARY E. *Biblical Morality: Moral Perspectives in Old Testament Narratives*. Heythrop Studies in Contemporary Philosophy, Religion and Theology. Aldershot: Ashgate, 2001.
- MITCHELL, HINCKLEY G. *The Ethics of the Old Testament*. Handbooks of Ethics and Religion. Chicago: University of Chicago Press, 1912.
- OTTO, ECKART. "Narrative Begründungen von Ethos in der Ethik des Alten und Neuen Testaments." Pages 77–96 in *Jenseits von Indikativ und Imperativ*. Edited by Friedrich Wilhelm Horn and Ruben Zimmermann. WUNT 238. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- PITT-RIVERS, JULIAN. *The Fate of Shechem or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- RABENS, VOLKER, JACQUELINE N. GREY, and MARIAM KAMELL KOVALISHYN, eds. *Key Approaches to Biblical Ethics: An Interdisciplinary Dialogue*. BIS 189. Leiden; Boston: Brill, 2021.
- SABO, PETER J. "Moabite women, Transjordan women, and incest and exogamy: The gendered dimensions of boundaries in the Hebrew Bible." *JSOT* 45 (2020): 93–110.
- SARNA, NAHUM. *The JPS Commentary on Genesis*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
- SEIFERT, ELKE. "Lot und seine Töchter: Eine Hermeneutik des Verdachts." Pages 48–65 in *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament: Analysen und Interpretationen*. Edited by Elke Seifert, Ulrike Bail, and Hedwig Jahnow. Stuttgart: Kohlhammer, 1994.
- STEINBERG, NAOMI A. *Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- STERNBERG, MEIR. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- STIEBERT, JOHANNA. *Father's and Daughters in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- STUMP, ELEONORE. *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SUTSKOVER, TALIA. "Lot and his Daughters (Gen 19:30–38). Further Literary and Stylistic Examinations." *JHS* 11 (2011): 2–11.
- VAN SETERS, JOHN. *Abraham in History and Tradition*. New Haven: Yale University Press, 1975.
- VESELY, PATRICIA. *Friendship and Virtue Ethics in the Book of Job*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- VON RAD, GERHARD. *Genesis: A Commentary*. OTL. Translated by John H. Marks. Rev. ed. London: SCM, 1972.
- WARNER, MEGAN. "Finding Lot's Daughters." Pages 49–58 in *Gendered Historiography: Theoretical Considerations and Case Studies*. Edited by Shawna Dolansky and Sarah Shectman. *JHS* 19 (2019).

- WEISS, SHIRA. *Ethical Ambiguity in the Hebrew Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- WENHAM, GORDAN J. *Story as Torah: Reading Old Testament Narrative Ethically*. Grand Rapids: Baker Academic, 2000.
- WENHAM, GORDON J. *Genesis 16–50*. WBC 2. Grand Rapids: Zondervan, 2000.
- WESTERMANN, CLAUS. *Genesis 12–36: A Commentary*. Translated by John J. Scullion. London: SPCK, 1985.
- WILLIAMS, BERNARD. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Reprint 1985. London: Routledge, 2011.
- WRIGHT, CHRISTOPHER J. H. *Old Testament Ethics for the People of God*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004.
- ZIMMERMANN, RUBEN. “How to Read the Biblical Texts Ethically: The New Method of ‘Implicit Ethics’ for Analyzing Biblical Ethics.” Pages 15–49 in *Key Approaches to Biblical Ethics: An Interdisciplinary Dialogue*. Edited by Volker Rabens, Jacqueline N. Grey, and Mariam Kamell Kovalishyn. BIS 189. Leiden; Boston: Brill, 2021.

Impressum JEAC 7 (2025)

ISSN: 2627-6062

Herausgeberinnen und Herausgeber

Prof. Dr. Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer
Apl. Prof. Dr. Dorothea Erbele-Küster
Prof. Dr. Esther Kobel
Prof. Dr. Michael Roth
Prof. Dr. Ulrich Volp
Prof. Dr. Ruben Zimmermann

Forschungsbereich Ethik in Antike und Christentum (*e/ac*)
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gebäude Taubertsberg III
Wallstraße 7/7a
D-55122 Mainz

Kontakt: rmeyerzu@uni-mainz.de

Wissenschaftlicher Beirat

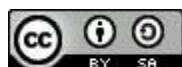
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, Professor für Neues Testament / Mainz
Prof. PhD David Horrell, Professor of New Testament Studies / Exeter
Prof. Dr. DDr. h.c. Ulrich H.J. Körtner, Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft / Wien
Prof. Dr. Karla Pollmann, Rektorin / Tübingen (vorm. Professor of Classics / Bristol)
Prof. Dr. William Schweiker, Professor of Theological Ethics / Chicago

Korrektur und Satz

Eleonor Harrow, Rachel Friedrich, Ulrich Volp, Jutta Nennstiel, Viviane Herrmann, Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer

Design Webseite und Template

Philipp Lehr und Susanne Patock-Westrich



The content is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Alle Inhalte sind lizenziert mit einer Creative Commons Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz