

Johannes Woyke (Hg.)

Eifer Gottes – Eifern für Gott

Radikalismus und Fanatismus
in der biblischen Tradition und ihrer
Auslegungsgeschichte



Biblisch-Theologische Studien

Herausgegeben von
Jörg Frey, Friedhelm Hartenstein,
Bernd Janowski und Matthias Konradt

Band 181

Johannes Woyke (Hg.)

Eifer Gottes – Eifern für Gott

Radikalismus und Fanatismus
in der biblischen Tradition und
ihrer Auslegungsgeschichte

Mit Beiträgen von P. Conzen, R. Deines,
T. Funke, B. Lang, S. Plietzsch, R. R. Tietjen,
Th. Wagner und J. Woyke

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,
Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind
urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als
den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage |
www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2567-9120
ISBN 978-3-7887-3445-9

Vorwort

Im Frühjahr 2015 konstituierte sich aus den bewährten bibelwissenschaftlichen Tagungen auf der Ebernburg in Bad Münster am Stein heraus eine Projektgruppe zum Oberthema „Religiöser Radikalismus“. Theologisch interdisziplinär zwischen Altem Testament, Neuem Testament und Judaistik angelegt sollten, jeweils unter Zuhilfenahme außertheologischer fachlicher Impulse, unterschiedliche Facetten des religiösen Radikalismus in vier Tagungen ausgeleuchtet werden: „Heiliger Krieg“ (2017), „Eifer Gottes – Eifern für Gott“ (2018), „Kritische Diskurse zu Radikalismus und Gewalt“ (2019) sowie „Dissidenten, Außenseiter und Querulanten“ (2020). Die Tagungsreihe wurde verantwortet von Raik Heckl und Andreas Kunz-Lübcke (Altes Testament) sowie Manuel Vogel und Johannes Woyke (Neues Testament). Den organisatorischen Rahmen bildete die Fachgruppe Neues Testament in Kooperation mit der Fachgruppe Altes Testament der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, die das Projekt dankenswerterweise gefördert und unterstützt hat. Der vorliegende Band versammelt die ausgearbeiteten Vorträge der zweiten „Radikalismus“-Tagung vom 5. bis 7. März 2018. Allen, die an der Tagung teilgenommen haben und deren kritisch-wertschätzenden Diskussionsbeiträge zur fachlichen Klärung und Präzisierung von Thesen und Darstellung beigetragen haben, sei herzlicher Dank ausgesprochen. Dank gilt auch den Herausgebern der Biblisch-Theologischen Studien, Jörg Frey, Zürich, und Matthias Konradt, Heidelberg, für die bereitwillige Aufnahme des vorliegenden Bandes in die Reihe.

Versiert, unterstützend und freundlich hat Frau Miriam Espenhain vom Verlag Vandenhoeck & Ruprecht die Erstellung des Manuskripts begleitet, wofür ich herzlich danke.

Zum Gebrauch des Bandes sei noch der Hinweis gegeben, dass allgemeine Abkürzungen sowie Abkürzungen biblischer, außerkanonischer und antiker Quellen nach dem Abkürzungsverzeichnis der 4. Aufl. der RGG erfolgen (Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG⁴, hg.v. der Redaktion der RGG⁴ [UTB 2868], Tübingen 2007); Abkürzungen von Zeitschriften, Serien, Lexika und Quellenwerken sind SIEGFRIED M. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, 3., überarbeitete und erweiterte Aufl., Berlin / New York 2014, entnommen.

Flensburg, im Februar 2020

Johannes Woyke

Inhalt

Vorwort	V
Einführung	1
PETER CONZEN	
Fanatismus. Analyse eines unheimlichen Phänomens	13
RUTH REBECCA TIETJEN	
Religiöser Eifer. Philosophische Annäherung an ein komplexes Phänomen	51
THOMAS WAGNER	
„Dies vollbringt der Eifer JHWHs der Heerscharen“ (Jes 9,6). Eifer JHWHs im Horizont eschatologischen Heils.	81
BERNHARD LANG	
Der Gotteskrieger. Archaische Kriegerwut und die Geschichte des „Eifers“ in Israel.	117
TOBIAS FUNKE	
Der Eifer des Pinhas als Beispiel für den Umgang mit einer biblischen Gewaltlegitimierung	153

SUSANNE PLIETZSCH Verletzte Kinder, verschlüsselte Wahrheit. Spuren traumatischer Erfahrungen in der Gestalt des Pinchas und ihrer rabbinischen Rezeption	185
ROLAND DEINES Die Zeloten des Josephus und die Radikalität Jesu. Gemeinsamkeiten und Unterschiede	219
JOHANNES WOYKE Das Eifern des Paulus und Prozesse der Deradikalisierung und Entfanatisierung. Exegetische und bibeldidaktische Notizen.	271
Autor*innen	319

Einführung

Der Begriff des Radikalismus wird im öffentlichen Sprachgebrauch häufig mit Extremismus und mit Fanatismus verbunden oder gar in eins gesetzt. Der Soziologe Matthias Quandt hat demgegenüber auf die „hegemoniale Diskursmacht des Extremismusverdacht¹“ in Hinsicht auf geäußerte radikale Kritik aufmerksam gemacht: Wird an die Wurzeln (lat. *radix*) gehende Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen als extremistisch – und man kann sicherlich hinzufügen: als Ergebnis einer Fanatisierung und Radikalisierung – bezeichnet, dann beinhaltet eine solche Stigmatisierung eine latente Delegitimierung² und damit quasi den Ausschluss aus der Kommunikationsgemeinschaft. Quandt rekurriert dabei auf das „kritische[-] Begriffsverständnis radikaler Theorie“ und den Anspruch „kritische[r] Soziologie [...], Radikalismus fortschrittlich und humanistisch zu denken“³: Radikale Kritik in einer nichtextremistischen Form müsse „reflexiv sein und den eigenen Irrtum als möglich erachten“; „Radikalismus“ sei „gleichermaßen dem Humanismus und der Reflexivität verpflichtet“⁴. Insbesondere im Bereich der Wissenschaft müssten die Begriffe trennschärfer genutzt werden.⁵

¹ MATTHIAS QUENT, *Rassismus, Radikalisierung, Rechtsterrorismus. Wie der NSU entstand und was er über die Gesellschaft verrät*, Weinheim / Basel 2016, 31.

² Ebd.

³ AaO., 30.

⁴ AaO., 31.

⁵ QUENT verweist diesbezüglich aaO., 31.35f. vor allem auf Erörterungen von HANNAH ARENDT. Vgl. auch seinen Überblick über den soziologischen Radikalisierungsdiskurs, aaO., 33–45.

Inwieweit aber lässt sich dies nun auch auf religiösen Radikalismus anwenden, der sich, sofern er nicht fanatisch ist, bei allem Eingeständnis der bloß begrenzten Einsicht des Menschen in Gottes Willen und Wege doch auf höhere Einsicht und göttliche Autorität beruft und sich von Gott selbst zum radikalen Einsatz für Gott berufen sieht?

Bei Dietrich Bonhoeffer jedenfalls, dessen Hinrichtung durch die Nationalsozialisten sich am 9. April dieses Jahres zum 75. Mal jährt, sind in „Nachfolge“, seiner systematisch-theologischen Bergpredigt-auslegung aus dem Jahr 1937,⁶ bemerkenswerte sprachliche Differenzierungen zwischen dem Adjektiv „radikal“ und dem Substantiv „Radikalismus“ erkennbar, die sich theologisch begründen lassen: Bonhoeffer nennt die Erkenntnis der Gnade einen „letzte[n] radikale[n] Bruch mit der Sünde“ und das Ergreifen der Vergebung eine „letzte radikale Absage an das eigenwillige Leben“.⁷ Den Begriff des „Radikalismus“ indessen verwendet er einzig in Hinsicht auf „die Gefahr eines völligen Mißverständnisses“ der Nachfolge, in die Jesus ruft: als ginge es darum, „unter Verachtung und Zerstörung der Ordnung der Welt ein himmlisches Reich auf Erden aufzurichten [...], sich mit allem Radikalismus und aller Kompromißlosigkeit von der Welt zu trennen, um das Christliche, das der Nachfolge Gemäße [...] zu erzwingen“, weil das Ziel fälschlich darin bestehe, dass die bessere Gerechtigkeit, von der Jesus spricht, „endlich verwirklicht werde“, anstatt einfach das Wort Jesu zu hören und zu tun.⁸ Damit nämlich werde der Ruf Jesu in die Nachfolge von der „Bindung an die Person Jesu allein“⁹ zum -ismus, zum bloßen Prinzip, zum System¹⁰. Mehr noch: „Die treibende Unruhe der Jüngerschar, die keine Grenzen ihrer Wirksamkeit kennen will, der Eifer, der den Widerstand nicht achtet, verwechselt das Wort des Evangeliums mit einer siegreichen Idee. Die Idee fordert Fanatiker, die keinen Widerstand kennen und achten. Die Idee ist stark. Das Wort Gottes aber ist so schwach, daß es sich von Menschen verachten und verwerfen läßt.“¹¹

⁶ DBW 4, 3., durchgesehene und aktualisierte Aufl., München 2002, 1–211.

⁷ AaO., 37 (in Bezug auf die Lebenswende Martin Luthers und die Gegenüberstellung von „billiger“ und „teurer Gnade“).

⁸ AaO., 150f. zu Mt 6,1–4.

⁹ AaO., 47.

¹⁰ AaO., 29.

¹¹ AaO., 180 zu Mt 7,1–12. Zu BONHOEFFERS bibelhermeneutischem Umschwung von der Ambivalenz hin zu Eindeutigkeit, Konkretion und Gewissheit vgl. JOHANNES WOYKE, „Ich kam zum ersten Mal zur

Radikalismus und Fanatismus in ihrer religionsbezogenen Spielart werden gerne mit dem Stichwort des religiösen Eiferns belegt und ihre Protagonisten als religiöse Eiferer bezeichnet. Der Ursprung dieses Sprachgebrauchs liegt in der biblischen Tradition von der Einzigkeit Gottes, der mit brennendem Eifer einerseits für die Ausschließlichkeit seiner Verehrung in Israel (vgl. Ex 34,14; Ex 20,5) und andererseits für die Unversehrtheit seines Volkes gegenüber Bedrohung und Bedrückung durch übermächtige Feinde eifert (vgl. Jes 9,6; Jo 2,18; Sach 1,14). In diesen Zusammenhängen scheint die Gewalttat, die von Gott ausgeht, als legitim eingeordnet zu sein.

So kommt es nicht von ungefähr, dass der Karlsruher Philosoph Peter Sloterdijk seinem Essay zum „Kampf der drei Monotheismen“¹², in dem er sich mit dem „Furor der christlichen, jüdischen und muslimischen Endzeiteiferer unserer Tage“¹³ befasst, den Haupttitel „Gottes Eifer“ voranstellt. Seinen ersten Ausgangspunkt nimmt Sloterdijk bei Homers „Zorn des Achilles“ als einer „Manifestation des Kampfrauschs, [...] prophetischen Ekstasen vergleichbar“ und „Ergebnis einer Identifizierung des Kämpfers mit den ihn überflutenden Antriebsenergien“.¹⁴ Dem stellt er als ein Zweites „den summotheistischen Affekt“ als „psychodynamische Quelle des Eingottglaubens“¹⁵ an die Seite, den er insbesondere den Abrahamlegenden entnimmt, die der Islam mit dem Frühjudentum teilt. Hier wird nun der Eifer Gottes eingeordnet, mit dem

Bibel“. Dietrich Bonhoeffer – vom eigenmächtigen Ausleger zum ergriffenen Angeredeten, Bonhoeffer Rundbrief (Mitteilungen der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft. Deutschsprachige Sektion) 108 (Februar 2015), 7–35, bes. 8–23.

¹² PETER SLOTERDIJK, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt am Main / Leipzig 2007.

¹³ AaO., 215f.

¹⁴ AaO., 21.

¹⁵ AaO., 38. Vgl. aaO., 123: „Je mehr der Gläubige von der Suprematisierung des Herrn durchdrungen ist, desto radikaler wird seine Neigung zur Ausrichtung des eigenen Willens an den Weisungen von ganz oben.“

dieser sein Einzigsein und Einzigartigsein gegen die Konkurrenz anderer Gottheiten aggressiv behauptet und jene als bloß Geschaffene degradiert. Durch die Zeiten hindurch hätten „monotheistische Eiferer“ ihre „Glut“ im Dienste des einen und einzigen Gottes als „das Eifern Gottes selbst“ verstanden, „das durch sie hindurch in die Welt eingreift“.¹⁶ Sloterdijk sieht im Eifer Gottes einen „Aspekt der Reue Gottes, die Welt geschaffen zu haben“, dessen mildere Form „seinen guten Willen [bezeugt], an der aus dem Ruder gelaufenen Schöpfung zu retten, was zu retten ist“.¹⁷ Hierzu seien bisweilen rigorose Operationen erforderlich, deren vernichtende Gewalttätigkeit sich insbesondere in der Parole aus Ex 32,37 manifestiere, „Es töte ein jeder selbst den Bruder, Freund und Nächsten“ – dem Kennzeichen einer „moralisch neue[n] Qualität des Tötens“, das „nun nicht mehr dem Überleben eines Stammes“ diene, „sondern dem Triumph eines Prinzips“, nämlich der Idee des Ein-Gott-Glaubens.¹⁸ Man möge dies indes nicht als im Christentum überwunden sehen! Einerseits komme es dort zu einer Universalisierung des Glaubens, andererseits zu einer völligen Inanspruchnahme des Glaubenden im Sinne eines „Daseins in der Nachfolge Christi [...], bei dem sich der Träger der Botschaft von der Arbeit an der Verkündigung verzehren lässt“.¹⁹ Nicht aus eigenem Antrieb könne „der Gläubige sich [...] für Gott [...] ereifern, wenn nicht Gott selbst in ihm für sein kommendes Reich eiferte“.²⁰ Bei Paulus werde dies zum Konzept einer „heilige[n] Personhaftigkeit“, eines Christus-in-mir (vgl. Gal 2,20), welches die „profane Subjektivität“ hinter sich lasse und zur „idealistischen Verausgabung“ führe.²¹ In der so geprägten christ-

¹⁶ AaO., 42.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ AaO., 45.

¹⁹ AaO., 52.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

lichen Lebensform der Selbstverzehrung und des Selbst-tausches²² seien nun „die eifernde Form und der universale Gehalt der Botschaft zu einer effektiven Einheit zusammen[gewachsen]“ und sei „die Figur des Heiligen Kampfs, bei den jüdischen Frommen präfiguriert, auf eine universale Bühne gehoben“.²³ Dem Einwand, dass in der christlichen Transformation doch die Liebe Gottes und die Freiheit in Christus treibende Kraft und die Grenzen überwindende herzliche Gemeinschaft das Ziel seien, hält Sloterdijk – nicht zu Unrecht – entgegen, dass „das Christentum [...] *de facto* auch in großem Maße die Unerbittlichkeit, den Rigorismus und den Schrecken praktizierte“²⁴.

Dies mag genügen, um die kritisch-ablehnende Haltung sichtbar zu machen, die Sloterdijk aus philosophischer Perspektive dem biblischen Motiv eines Eiferns für Gott mit Gottes eigenem Eifer, ungeachtet seiner jeweiligen Ausformung, entgegenbringt. Folgerichtig mündet sein Essay schließlich in ein Plädoyer für die Stärkung eines „Nach-Eiferstadium[s]“ – wohlgemerkt: nicht Nacheiferstadiums! – der monotheistischen Religionen.²⁵ Wie dies vorstellbar ist, wenn doch der Eifer Gottes und das Eifern für Gott zuvor als ein Kernelement ebendieser Religionen beschrieben worden ist, bleibt indessen ungeklärt.

Mit dem Heidelberger Ägyptologen, Religions- und Kulturwissenschaftler Jan Assmann soll eine zweite Stimme gehört werden, die sich kritisch mit dem Gewalt- und Totalitarismuspotential der monotheistischen Religionen auseinandersetzt.²⁶ Assmann unterscheidet einen

²² SLOTERDIJKS Sprache entbehrt an dieser Stelle, wie in anderen Passagen auch, nicht einer unverkennbaren Süffisanz, wenn er ebd. die vom Pfingstereignis herkommende Kirche eine „Tauschbörse“ nennt, „in der man das niedrig motivierte alte Ich abgeben und an seiner Stelle ein geistvolles neues Selbst erhalten kann“.

²³ AaO., 53.

²⁴ AaO., 55.

²⁵ AaO., 217.

²⁶ JAN ASSMANN, *Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*, 2. Aufl., Wien 2017. Vgl. grundlegend DERS.,

„Monotheismus der Wahrheit“, dem es um die Erkenntnis der Einheit und Einzigkeit Gottes geht und der sich in Religions satire ausdrückt,²⁷ und einen „Monotheismus der Treue“ mit einer „ausgeprägt emotionale[n] Qualität“ – daher „„affektive[r] Monotheismus““ –, nämlich einem Gott, dessen „Eifersucht fordert, dass man für ihn eifert“, und einem damit verbundenen „Rigorismus der Differenz“.²⁸ Als biblische Urszenen des Letzteren nennt er, wie Sloterdijk, die kompromisslose Tötung der Stierbildverehrer durch die Leviten in Ex 32 und daneben den geradezu sprichwörtlichen Eifer des Pinchas aus Num 25.²⁹ Hier gehe es um „Treue zu dem Einen Befreier durch strenge Enthaltung von der Verehrung anderer Götter“; es gehe um eine Herzensloyalität, die sich in der Totalität der Hingabe „von ganzem Herzen, von ganzer Seele, mit ganzem Vermögen“ (vgl. Dtn 6,5) ausdrückt.³⁰ Da die genannte Totalitätsformel der politischen Sphäre entstamme – sie begegnet in assyrischen Verträgen –, kann Assmann sie mit der Theorie des „totalisierenden Anspruch[s]“ des Politischen „aus dem Ernstfall“³¹ verbinden. Im Ernstfall der existenziellen Bedrohung des Glaubens bzw. der Glaubensgemeinschaft entstehe ganz entsprechend „Zelotismus“ als eine „Form religiöser Gewalt“.³² Während der Ägyptologe in früheren Veröffentlichungen betont hatte, dass es sich bei den biblischen Texten lediglich um literarisch kodifizierte Gewalt handle³³, geht es ihm nun um

Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, 5. Aufl., Frankfurt am Main 2004; DERS., Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München / Wien 2003.

²⁷ ASSMANN, Religion (s.o. Anm. 26), 32.

²⁸ AaO., 34.

²⁹ Ebd.

³⁰ AaO., 44.

³¹ AaO., 117, in Aufnahme von Überlegungen CARL SCHMITTS. ASSMANN betont indes, dass darunter „keine reale geschichtliche Situation zu verstehen“ sei, „sondern die Konstruktion von Bedrohungsszenarien durch interessierte Kräfte“ (AaO., 155).

³² AaO., 121.

³³ So bes. JAN ASSMANN, Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Mit einem Vorwort von Hubert Christian Ehalt (Wiener Vorlesungen

religiös-politische Bewegungen, die er dem „radikale[n] Puritanismus“ zuweist – von der joshijanischen Reform über die Makkabäer „bis zum saudischen Wahhabismus“ – bei denen „die tätliche Umsetzung sprachlicher Gewalt, wie sie in den kanonischen Texten kodifiziert ist“, konkret und real werde³⁴. Gerade die Makkabäertradition zeige aber auch den Antitypus des Eiferns für Gott: das Martyrium³⁵, dessen Urbild in der jüdischen Tradition die Bindung Isaaks sei, welche wiederum für die christliche Theologie „die Präfiguration des Kreuzestodes Christi“ bilde³⁶. Dieses Motiv des Leidens für den Glauben entstamme indes gleichermaßen dem exklusiven Monotheismus der Treue³⁷ und sei letztlich nicht geeignet, Frieden und Ausgleich zwischen Angehörigen unterschiedlicher, konkurrierender Religionen herzustellen. Ein wirksames Mittel, die auch in den monotheistischen Religionen angelegten humanisierenden Kräfte³⁸ zu stärken, findet Assmann demgegenüber in der „allgemeinen Menschenreligion“ der Aufklärung³⁹ als einem „die religiösen und kulturellen Differenzen relativierende[n], wenn auch respektierende[n] Prinzip“, das sich „nicht auf Gott und Offenbarung, sondern auf Vernunft und Einsicht“ berufe⁴⁰. Gleichwohl habe – und dies kommt angesichts der bisherigen Ausführungen durchaus überraschend – einzig Religion die Möglichkeit, „Gewalt – soziale und

im Rathaus 16), 4. Aufl., Wien 2007. Zur kritischen Auseinandersetzung vgl., neben vielen anderen, JOHANNES WOYKE, „Sie vertauschten die Wahrheit über Gott mit der Lüge ...“: ‚Anti-Kosmotheismus‘ im Römerbrief des Paulus?, in: LUKAS BORMANN (Hg.), Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen (BThSt 95), Neukirchen-Vluyn 2008, 149–184.

³⁴ ASSMANN, Religion (s.o. Anm. 26), 128.

³⁵ Vgl. aaO., 151.

³⁶ AaO., 153.

³⁷ Vgl. aaO., 151f.

³⁸ Vgl. aaO., 171 und 174.

³⁹ ASSMANN greift hier (aaO., 166) auf Ausführungen MOSES MENDEL-SOHNs zurück.

⁴⁰ AaO., 167.

politische – einzudämmen und ihr nicht Gegengewalt, sondern eine Macht entgegenzusetzen“⁴¹. Voraussetzung dafür sei allerdings, dass sie „ihrerseits auf jede Art von Gewalt verzichtet und ihre zivilisierende, humanisierende Kraft mit den ihr eigenen [...] Mitteln ausübt“⁴².

Mit den Überlegungen des Religions- und Kulturwissenschaftlers Assmann und des Philosophen Sloterdijk – auch des Soziologen Quent wie des Systematischen Theologen Bonhoeffer zuvor – ist der Raum vermessen, in dem nun das biblische Motiv von Gottes Eifer(n) und dem Eifer(n) für Gott aus exegetisch-theologischer Perspektive mitsamt seiner Auslegungs- und Wirkungsgeschichte intensiv ausgeleuchtet werden kann: auf sein Radikalismus- und Fanatismuspotential, auf seine lebensfeindlichen und möglicherweise auch lebensbejahenden Aspekte sowie auf innerbiblische Transformationen und Gegenbewegungen hin.

Die ersten beiden Beiträge wollen der exegetischen Arbeit Impulse und hilfreiche Kategorien von außerhalb der Theologie an die Hand geben:

Aus psychoanalytischer Sicht zeichnet PETER CONZEN das „unheimliche Phänomen“ des religiösen Fanatismus nach. Er unterscheidet originäre von induzierten Fanatikern und lotet deren eiferndes Getriebensein als innerpsychischen Totalitarismus psychodynamisch aus. Welche Weichenstellungen im Laufe der psychosozialen Entwicklung in Kindheit und Jugend zur Fanatisierung und Radikalisierung führen können, wird ausführlich dargelegt. Abschließend kommen Möglichkeiten und Grenzen der Entfanatisierung in den Blick.

RUTH REBECCA TIETJENS Ausführungen nehmen ihren Ausgangspunkt bei einer Leerstelle der philosophischen Gefühlsforschung: dem Fehlen jedweder Theorie zum Phänomen des religiösen Eifers bzw. des Eiferns überhaupt. Tietjen rechnet mit der Möglichkeit konstruktiv-

⁴¹ AaO., 171.

⁴² Ebd.

friedliebender Formen neben destruktiv-gewalttätigen, die beide aus derselben Quelle stammen. Sie liefert eine in die vier Dimensionen Affektivität, Motivationalität, Intentionalität und Exklusivität ausdifferenzierte Definition von Eifer und unterscheidet schließlich Eifer als Emotion von Eifer als Passion. Diese Differenzierungen werden eingehend an der biblischen Pinchas-Tradition als paradigmatischer Beschreibung religiösen Eifers aufgezeigt und geprüft.

Die exegetischen Studien beginnen mit dem Beitrag von THOMAS WAGNER bei Texten, die den „Eifer“ als *Movens* für Gottes Heilshandeln an seinem Volk benennen, das mit gewalttätigem Handeln gegen Israels Feinde verbunden sein kann. Eingehend wird dabei zunächst Jes 9,1–6 aus der sog. Jesaja-Denkschrift in ihrer Frontstellung gegen die brutale assyrische Militärmacht analysiert. Während der Eifer hier Intention für Gottes Handeln sei, transformiere er sich in der Dekalogtradition des eifernden Gottes (אֵל קָנָא) zu einem in seiner Emotionalität gründenden Charakterzug Gottes, der für die Einzigkeit seiner Verehrung eintritt. Wagner zeichnet sodann anhand des Ezechielbuches und des Zwölfprophetenbuches nach, wie sich Eifer als Intention, als Gefühl und als Charakterzug ins Eschatologische wenden. Dass der Aspekt des Eifers Gottes im Sinne seines eschatologischen Heilshandeln für sein Volk ein wichtiger Schwerpunkt der nachbiblischen Eifertradition bleibt, wird anhand der Hodayot aus Qumran gezeigt.

Mit BERNHARD LANG richtet sich der Blick auf Erzählungen des gewalttätigen, zornmütigen Eiferns. Anhand homerischer Texte zur Wut des Kriegers entwickelt Lang ein narratives Schema, an dessen vorletzter Stelle der Hinweis auf die Kampfeswut bzw. Kriegerwut steht. Dieses Erzählschema – 1. Frevel, 2. Held, 3. Tötung, 4. „Eifer“, 5. Lohn – wird auch an Texten der Hebräischen Bibel und der Septuaginta nachgewiesen. Dabei wird deutlich, dass der Hinweis auf den Eifer des Helden stets eine in innerer Erregung vollzogene Tat, eine Gewalttat

im Affekt des Furors und des Zornes meint. Als Kontrapunkt zum biblischen Eiferdiskurs stellt Lang die Kritik an der impulsiven Gewalttat entgegen, wie sie im Levi-Spruch aus Gen 49 zum Ausdruck kommt.

TOBIAS FUNKE geht dem Problem einer biblischen Legitimierung von Gewalt anhand der Pinchas-Erzählung des Buches Numeri und ihrer inner- und außerbiblischen Rezeptionsgeschichte nach. Dabei wird deutlich, dass die Figur des Pinchas in ihren Erwähnungen in Num 31, Jos 22, Jos 24 und Ri 20, dann auch in 1Makk 2 und Sir 45 durchaus schillert: Mal erscheint Pinchas geradezu als Diplomat und als priesterlicher Hüter des Heiligtums, mal konkurriert er als Kriegspriester mit Mose um das rigoroseste Strafhandeln. Als Erklärung für diese Widersprüchlichkeit macht Funke unterschiedliche redaktionsgeschichtliche Pentateuch-, Hexateuch- und Enneateuch-Konzeptionen aus, die vor dem Hintergrund wachsender Spannungen zwischen Anhängern des Jerusalemer Tempels und denen des JHWH-Heiligtums auf dem Garizim in der hellenistischen Zeit transparent werden.

Die biblische Figur des Pinchas und besonders ihre Rezeption bei den Rabbinen steht bei SUSANNE PLIETZSCH im Zentrum. Ausgehend von der Psychologin und Kindheitsforscherin Alice Miller liest Plietzsch die Texte als literarischen Ausdruck traumatischer Erlebnisse. Die Intensität des für Pinchas beschriebenen Eiferns spiegele frühkindliche Erfahrungen elementaren Mangels, die den Schreibern selbst nicht als solche bewusst gewesen seien. Detailliert wird anhand von Sifre Numeri 131 aufgezeigt, dass Pinchas letztlich als traumatisierter Mensch, der zum Gewalttäter wird, dargestellt ist. Durch ihre Ausführungen wirbt Plietzsch für eine Bibelexegese, in der sich analytisch-methodische Kompetenzen in den Dienst rationaler und emotionaler Bewusstheit und Aufrichtigkeit nehmen lassen.

Eine mögliche zelotische Prägung Jesu von Nazareth ist Thema des Beitrags von ROLAND DEINES. Als Charakteristikum der uns vor allem durch die Schriften des Flavius Josephus zugänglichen Gruppe der Zeloten wird

herausgearbeitet: eine aus der Gelehrsamkeit der Heiligen Schrift gewonnene intensive eschatologische Naherwartung des Reiches Gottes und der Befreiung Israels von der Herrschaft der Völker mit einem kompromisslosen Einsatz für Gottes Gebote und für die Reinheit des Gottesvolkes, unter Einsatz des ganzen Lebens, inklusive Gewaltanwendung, bis hin zum Martyrium. Deines stellt die These einer ursprünglich von zelotischem Geist geprägten davidischen Familientheologie Jesu auf, die sich im Laufe seines Wirkens wandelte zu einer Interpretation seiner Sendung von der Figur des Leidenden Gottesknechts her. Die so gewonnene Andersartigkeit der Radikalität Jesu im Vergleich zum Radikalismus der Zeloten wird sorgfältig anhand einschlägiger Evangelientexte nachgezeichnet.

Abschließend richtet JOHANNES WOYKE unter Aufnahme von Impulsen aus Philosophie und Psychologie das Augenmerk auf das Eifern des Paulus und dies in besonderer Hinsicht auf bibeldidaktische Impulse, die für Prozesse von Deradikalisierung und Entfanatisierung gewonnen werden können. Vor dem Hintergrund der einschlägigen biblischen Eifer-Traditionen und ihrer frühjüdischen Interpretationen wird die These aufgestellt, dass Eifer für Paulus eine Wertekategorie zur Wahrung des ersten Dekaloggebots bezeichnet, die vom *Sch^ema Jisrael* her die totale Hingabe erfordert (Dtn 6,4f.). Diese bleibe auch nach seiner Lebenswende gültig, werde allerdings christologisch transformiert und in den Dienst der Versöhnung und der Neuschöpfung gestellt. Aspekte, die als impulsgebend für die Neuorientierung und damit für die Entfanatisierung des Paulus herausgearbeitet werden, werden schlussendlich in einen konstruktiven Vergleich mit einer modernen Radikalisierungs- und Deradikalisierungsbiographie gebracht.

Johannes Woyke

Peter Conzen

Fanatismus

Analyse eines unheimlichen Phänomens¹

1. Der Fanatismus – Geißel der Menschheit

Der weltweit erstarkende religiöse Fundamentalismus und die fast täglichen Schreckensmeldungen terroristischer Gewalt gehören zu den beunruhigendsten Phänomenen unserer Zeit. Welch unglaublich fanatischer Hass treibt Menschen, die, Gott auf den Lippen, ein Passagierflugzeug in eine Cruise-Missile verwandeln, unschuldige Geiseln vor laufender Videokamera köpfen oder flüchtende Schulkinder hinterrücks erschießen? Angst, Abscheu und Empörung überfallen uns angesichts der Realisierung der letzten Möglichkeiten des Bösen. Wir müssen lernen, das Infame zu hassen, ohne dabei selber zum „terrible simplificateur“ oder zum paranoiden Richter zu werden. Das Explosive der derzeitigen Weltlage einseitig an „bösen Mächten“ in der dritten Welt festzumachen, als habe es die Hexenfeuer und die faschistischen Horden Europas nicht gegeben, als seien Massenvernichtungswaffen nicht in den Giftküchen der Supermächte entstanden, wäre gefährlich selbstgerecht. Das Eingeständnis unser aller Fanatismusanfälligkeit muss heute Grundvoraussetzung jeden humanen Dialogs sein.

¹ Durchgesehener und verbesserter Nachdruck der Erstveröffentlichung in: Forum der Psychoanalyse 23 (2007), 99–119 (mit freundlicher Genehmigung der Springer Medizin Verlag GmbH; s. auch die auf www.Lptw.de abrufbare überarbeitete Fassung, die auf einen am 17.04.2017 gehaltenen Plenarvortrag im Rahmen der 67. Lindauer Psychotherapiewochen zurückgeht).

Was aber steckt hinter dem menschlichen Drang zum Extrem? Wie kann im Namen von Religion immer wieder furchtbarste Gewalt entfesselt werden? Was verwandelt Friedenskämpfer in gnadenlose Eiferer, lässt Massen ihren eigenen Untergang herbeischreien? So ausschließlich pathologisch oder kriminell uns die Verirrungen und die Untaten erscheinen, wir dürfen das Moment einer perversen religiösen Ergriffenheit nicht unterschätzen. Im Wort Fanatismus steckt *fanum*. Und ursprünglich waren *fanatici* die im Tempelbezirk von einem Dämon in rasende Begeisterung Versetzten. Es geht um eine unheimliche Möglichkeit der *conditio humana*, das Verfallen in einen gnadenlosen, zwanghaft etwas total Böses bekämpfen müssenden Glauben, zu allen Zeiten Auslöser größter Tragödien und mittlerweile menscheitsbedrohender Faktor. Schon die Denker der Aufklärung, allen voran Voltaire, prangerten die Intoleranz, die Selbstgerechtigkeit und die Lieblosigkeit der Fanatiker an, die verkappte Hassgetriebenheit des heiligen Eifers. Aber der Versuch, vernunftbestimmte politische Ordnungen mit Macht durchzusetzen, das Abschnüren der Seele von ihrem geheimnisvoll-irrationalen Urgrund weckte neue Gespenster. Mit den revolutionären Tribunalen und nationalistischen Orgien der Neuzeit, den Alptrauumszenarien totaler Staaten und totaler Kriege löste der politische Fanatismus vielfach den religiösen ab, diesen oftmals an Grausamkeit und kühler Vernichtungsbereitschaft überbietend. Der heutige Terrorismus hat eine ganz neue Qualität angenommen, scheint mit ungeheurer Brutalität, ungeheurem Zynismus nur noch auf eine möglichst hohe Zahl an Opfern aus zu sein. Was tun gegen ein Phänomen, das sich allen rationalen Konfliktlösungsstrategien, allen Idealen von Toleranz und Gewaltlosigkeit entzieht? Der „Krieg gegen den Terrorismus“ ist ein absurdes Unterfangen und schürt genau den Fundamentalismus, den er zu bekämpfen vorgibt. Der Kampf gegen Armut, Unterprivilegiertheit und Sinnverlust muss ebenso zu einer menscheitsverbindenden Aufgabe werden wie die noch konsequentere Er-

forschung unserer irrationalen Gewalt- und Fanatismusbereitschaft. Dies ist leichter gesagt als getan. Gerade das Fanatische im Menschen zeigt sich in so vielen Formen und Schattierungen, verbindet sich mit so unterschiedlichen Motiven, vermag sich so geschickt zu kaschieren, dass einheitliche wissenschaftliche Definitionen, Erklärungen, gar Rezepte nicht möglich sind. Gewiss, die Entstehung und die Zuspitzung fanatischer Phänomene haben hochgradig mit Armut, Verelendung und wirtschaftlichen Krisen zu tun. Aber weder die einstigen Bürgerkinder der Rote-Armee-Fraktion (RAF) noch die gut situierten Attentäter des 11. Septembers wurden durch irgendwelche ökonomischen Notlagen in ihre Wahnsinnstaten getrieben. Es sind immer nur einige wenige, die sich so verhärteten, dass sie Töten und Morden als legitimes Mittel ihres Kampfes anzusehen beginnen. Und gerade bei der Frage nach der persönlichen Disposition, nach den unbewussten Motiven hinter dem plötzlichen fanatischen Bruch von Biographien vermag die Psychoanalyse Soziologie, Kulturanthropologie und Geschichtswissenschaften fruchtbar zu ergänzen. Skepsis bleibt bei alledem angebracht, laufen doch alle Erklärungsversuche Gefahr, das Ungeheuerliche zu verharmlosen und die Opfer zu beleidigen. Aber das Phänomen im Bereich des Dämonischen zu belassen, hieße, eines der vornehmsten Anliegen der Aufklärung verraten. Es bleibt unsere Pflicht, Stollen rationalen Verstehens in die unheimlichste und abgründigste Leidenschaft des Menschen zu schlagen, wohl wissend, dass wir irgendwann auf eine Sphäre des unfassbar Bösen treffen werden.

2. Wesen des Fanatismus – fanatische Persönlichkeiten

Eine Unzahl von Phänomenen wird heute mit den Ausdrücken „fanatisch“ oder „Fanatismus“ belegt, der Durchhaltewille eines Extremsportlers ebenso wie das fromme Werben eines Sektierers oder die Querulanz eines Kleinbürgers, Krawalle in westlichen Fußballstadien

ebenso wie empörte Massenreaktionen nach islamischen Freitagsgebeten. Was aber an einem extremen Verhalten ist genuin fanatisch? Wann geht die gesunde Überzeugung in selbstgerechten Fundamentalismus über? Und ist der Fanatismus ein übersteigerter Fundamentalismus, quasi das Agieren von dessen gewaltsamer Seite? Wesen des Fanatismus ist das Ergriffenwerden von ganz starren, leidenschaftlichen Überzeugungen, die in den Kern der Identität eingehen und intolerant, ohne jede Dialog- und Kompromissbereitschaft, oft unter Enthemmung immer größerer Gewaltsamkeit nach außen vertreten werden. Mehr als im Fundamentalismus geht es darum, den Gegner der Wahrheit aufzuspüren, ihn – mit subjektiv absolut lauterer Gesinnung – zu diskreditieren, zu verfolgen und im Extremfall zu vernichten. Die Fanatismusforschung hat den Einzel-, Gruppen- und Massenfanatismus, den religiösen, politischen und sittlichen Fanatismus unterschieden, Fanatismusformen wie den „heißen“ und den „kalten“, den „stummen“ und den „expansiven“ oder den „dumpfen“ und den „klaren“ bestimmten Persönlichkeitsstrukturen zugeordnet.² So entspringt bei originären Fanatikern das eifernde Getriebensein überwiegend einer inneren Disposition, bestimmten Persönlichkeitseigenschaften in Kombination mit einem bestimmten Trieb- und Familienschicksal. Oftmals in einer prekären inneren oder äußeren Situation überfällt sie eine Vision, ein Auftrag, eine Mission in rasender Einseitigkeit, macht alles andere bedeutungslos. Das Empfinden, Werkzeug einer höheren Macht, Stimme Gottes zu sein, verleiht ihrem Auftreten eine besondere Suggestivität. Immer wieder hat das glühende Ergriffensein von Ideen enorme künstlerische, wissenschaftliche oder politische Veränderungen in Gang

² Vgl. LAMBERT BOLTERAUER, *Die Macht der Begeisterung. Fanatismus und Enthusiasmus in tiefenpsychologischer Sicht*, Tübingen 1989; GÜNTER HOLE, *Fanatismus. Der Drang zum Extrem und seine psychischen Wurzeln*, Gießen 1995; PETER CONZEN, *Fanatismus. Psychoanalyse eines unheimlichen Phänomens*, Stuttgart 2005.

gesetzt. Und gemäß dem Hegel-Diktum, dass nichts Großes in der Weltgeschichte ohne Leidenschaft geschieht, dürfen wir das Maß an Zorn und Kleinlichkeit auch bei den Heiligenfiguren und politischen Charismatikern nicht verleugnen. Andererseits werden die Kälte, die Willenswut und die Hassgetriebenheit originärer Fanatiker stets aufs Neue Anstoß für größte Tragödien. Gerade in Krisensituationen reißen demagogische Persönlichkeiten mit dem Syndrom des malignen Narzissmus³ die Initiative an sich, beziehen ein perverses Machtgefühl aus der Manipulation der Ängste und der Ressentiments breiter Massen und werden in ihren Zeitaltern immer wieder zu Herolden des Bösen.

Anders die induzierten Fanatiker: Hier wird das leidenschaftlich Begeisternde gleichsam von außen in den Kern ihrer Identität gelegt. Der Fanatismusdurchbruch erfolgt durch den Kontakt mit einer extremen Bewegung bzw. scheinbar charismatischen Gestalt und gewinnt dann eine Eigendynamik. Oft von narzisstischer Leere bedroht oder von einem sadistischen Über-Ich gequält, handelt es sich um Menschen mit einem tiefen, wenngleich meist ressentimentbehafteten Anschluss- und Glaubensbedürfnis. Gerade in Zeiten der Krise und Verzweiflung taucht der messianisch erlebte originäre Fanatiker wie ein Lichtstrahl auf, bringt mit einem Schlag wieder Sinn und Richtung in die zersplitterte Existenz. In einer Art zunehmendem „Kleinheitswahn“ machen sich solche Personen zum bedingungslosen Werkzeug einer vergotteten Instanz, für deren Schutz und Anerkennung alle Anstrengungen und Widerwärtigkeiten in Kauf genommen werden. Der Glaubensgemeinschaft, dem „Führer“, der „Bewegung“ zu dienen, wird zum Gegenstand fanatischer Hingabe, unter Aufgabe eigenständigen Denkens, eigenständiger Gewissensregungen und nicht selten unter Enthemmung immer kriminellerer Impulse.

³ Vgl. OTTO F. KERNBERG, Wut und Hass. Über die Bedeutung von Aggression bei Persönlichkeitsstörungen und sexuellen Perversionen, Stuttgart 1998.