

## ■ MARTIN LEUTZSCH

# Feindschaft als soziale Nahbeziehung im antiken Israel

### 1. Grundsätzliches

Welchen Stellenwert hat Feindschaft als soziale Nahbeziehung in einer Gesellschaft? Wie wird persönliche Feindschaft praktiziert, wahrgenommen und bewertet? Welche Muster, welche Regulationen gibt es für Feindschaft? An welchen Modellen orientiert sich Feindschaft und der Umgang mit ihr? Solche Fragen sind in der Geschichtswissenschaft wie in anderen Kulturwissenschaften bisher nur selten gestellt worden. Im Folgenden untersuche ich Feindschaft als soziale Nahbeziehung in einer bestimmten Gesellschaft der Antike, dem antiken Israel. Dabei formuliere ich Fragen und erprobe Modelle, die für historische Untersuchungen von Feindschaft (gemeint ist hier immer die soziale Nahbeziehung) grundsätzliche Bedeutung haben können.<sup>1</sup>

Historisch wird das antike Israel wahrnehmbar, als sich die zu ihm gehörenden Gruppen von Nomaden zu sesshaften Ackerbauern wandeln. Diese in Kanaan angesiedelte Gesellschaft ohne Staat (12./11. Jh. v. u. Z.) wandelt sich unter Saul, David, Salomo zu einer Monarchie und zerfällt im 10. Jh. v. u. Z. in zwei Königreiche, die ihre Selbstständigkeit unter dem Druck der mesopotamischen Großmächte verlieren; das Nordreich wird 722 Assur einverleibt, das Südreich 587/86 dem die Assyrer ablösenden neubabylonischen Reich. Als Teil aufeinander folgender Großreiche (Neubabylonier, Perser, Makedonen) kann ein Teil des Volkes Israel seine kulturelle und religiöse Existenz bewahren.<sup>2</sup>

Für viele Dimensionen der Geschichte des antiken Israel stehen neben der Hebräischen Bibel weitere Quellen zur Verfügung: archäologische Zeugnisse, Texte und Bilder aus Israel selbst und von Israels Nachbarvölkern. Für das Thema Feindschaft als soziale Nahbeziehung sind diese zusätzlichen Quellen kaum ergiebig. Als Quellenbasis kommt fast ausschließlich jene Zusammenstellung von schriftlichen Texten in Betracht, die als Hebräische Bibel bis heute im Judentum eine Rolle spielt und für die Altertumswissenschaften bis heute die schriftliche Hauptquelle für die Rekonstruktion der Geschichte Israels darstellt.<sup>3</sup> Es handelt

1 Mit diesen Fragen ist die vorliegende Skizze jener Richtung innerhalb der Bibelwissenschaften zuzuordnen, die sich die sozialgeschichtliche Erforschung der biblischen Kulturen zur Aufgabe macht. Den Forschungsstand markiert etwa das Nachschlagewerk von Frank Crüsemann/Kristian Hungar/Claudia Janssen/Rainer Kessler/Luise Schottruff (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*. Gütersloh 2009; ein Stichwort »Feindschaft« fehlt dort.

2 Überblick: Dirk Kinet, *Geschichte Israels*. Würzburg 2001.

3 Die Hebräische Bibel als heilige Schrift des Judentums deckt sich in der Textmenge, nicht in Anordnung und Stellenwert mit dem christlichen Alten Testament. Beim Alten Testament gibt es zwischen den christlichen Konfessionen eine Differenz: Während die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche Schriften mit dazurechnen, die sich nur in der Septuaginta, der antiken griechischen Übersetzung der Hebräischen Bibel, finden, aber im rabbinischen Judentum nicht als kanonisch akzeptiert wurden, klammern die protestantischen Kirchen diese Schriften aus dem Alten Testament aus und schließen sich in dieser Hinsicht dem rabbinischen Judentum an. Vgl. *The Cambridge History of the Bible, I-III*. Cambridge 1963–1970; Magne Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation, I-II*. Göttingen 1996–2008.

sich dabei um eine Sammlung von Erzählungen, Rechtsnormen, Lebenslehren, prophetischen Texten, Gebeten und Liedern, die zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Milieus in der Geschichte Israels entstanden und teils mündlich, teils schriftlich überliefert wurden.

Über die Datierung vieler dieser Texte und Traditionen besteht in der gegenwärtigen Forschung kein Konsens. Das erschwert die genaue Zuordnung von Phänomenen zu bestimmten historischen Epochen und Ereignissen. Unbestritten ist, dass diese Texte und Traditionen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, spätestens im 4. Jh. v. u. Z. schriftlich vorlagen. Die Verschriftlichung hatte die Funktion, zentrale Aspekte des wirtschaftlichen, sozialen, politischen, religiösen und kulturellen Lebens in Normen, Orientierungsangeboten und Ritualen zu bestimmen. Spätestens um 300 v. u. Z. erhielten diese Texte den Status einer heiligen Schrift: Normenquelle, Sozialisationsinstanz, Konfliktherd. Dadurch wandelte sich die Struktur der israelitischen Religion: Das heilige Buch entwickelte gegenüber der Institution des Tempels samt Opferkult und Priesterschaft eine Eigendynamik. Es gewann nicht nur für die Bevölkerung in der (persischen, griechischen, römischen) Provinz Judäa, sondern auch für die große jüdische Diaspora in Ägypten und Mesopotamien besondere Bedeutung. Mit diesem Wandel ging im 4. Jh. v. u. Z. das antike *Israel* in der Epochen-einteilung der Forschung ins antike *Judentum* über. Meine Untersuchung arbeitet heraus, wie das Phänomen Feindschaft in dieser Übergangszeit, etwa um 300 v. u. Z., mit Hilfe der Hebräischen Bibel thematisiert wurde.

Mit Ausschnitten leben zu müssen und keine Gesamtschau geben zu können, gehört zu den Grenzen der Erforschung vieler vormoderner Gesellschaften. In unserem Fall hat die Konzentration auf die Hebräische Bibel aber auch zwei Vorteile. Erstens: Dadurch, dass die Hebräische Bibel in ihrer christlichen Transformation zum Alten Testament (und in spezifischer Weise auch im Islam) religiöse Autorität erhielt, hat sie Wahrnehmen, Bewerten und Inszenieren von Feindschaft in jüdischen, christlichen, islamischen und postchristlichen Gesellschaften und Kulturen mitgeprägt: Mit Kain und Abel, Jakob und Esau, Joseph und seinen Brüdern waren unterschiedliche Muster von Feindschaftsbeziehungen immer wieder ab- und aufrufbar. Das normative Konzept der Feindesliebe wurde nicht nur als Problemlösungsperspektive, sondern auch als Problem immer wieder zum Thema. Auf diese erst in Ausschnitten aufgearbeitete Rezeptionsgeschichte kann hier nur hingewiesen werden.<sup>4</sup> Der zweite Vorteil liegt darin, dass die Analysen, die meine Skizze bietet, selbstständig überprüft werden können: Die Hebräische Bibel ist eine leicht zugängliche Quelle.

Oder genauer: Sie ist ein Bündel von Quellen mit unterschiedlichen Entstehungsschichten, literarischen Formen und Funktionen. *Was wir über Feindschaft erfahren, hängt entscheidend von der Eigenart der jeweiligen Quellengattung ab.* Meine Analyse folgt daher den einzelnen Textsorten, denen die Texte der Hebräischen Bibel zuzuordnen sind (Teil 2). Welche Aspekte von Feindschaft werden in narrativen Quellen thematisiert (2.1.), welche in Rechtstexten (2.2.), Lebenslehren (2.3.), Gebeten (2.4.), welche in der Prophetie (2.5.)? Den Befund, den der Durchgang durch die Quellen ergibt, ordne ich einem Selbstbild der altisraelitischen Gesellschaft zu: Volk, verstanden in Kategorien der Familie (Teil 3). Anschließend ordne ich das Material der Hebräischen Bibel zum Thema Feindschaft unter systematischen Gesichtspunkten und frage dabei zugleich, welche Aspekte von Feindschaft

4 Material für Dichtung, Musik und Kunst z. B. bei Martin Bocian/Ursula Kraut/Iris Lenz, Lexikon der biblischen Personen. Stuttgart 1989.

in dieser Quelle *nicht* angesprochen werden. Das ergibt eine kleine Phänomenologie der Feindschaft (Teil 4).

## 2. Feindschaft in unterschiedlichen Quellengattungen der Hebräischen Bibel

### 2.1 Feindschaft in Erzählungen

In den Erzähltexten der Hebräischen Bibel wird Feindschaft als soziale Nahbeziehung vielfach thematisiert. Das ermöglicht die Entdeckung der Vielfalt und Komplexität von Feindschaft. Erzählgattungen ermöglichen die Schilderung von Handlungsverläufen, von Eskalationen und Deeskalationen, die Thematisierung von komplexen sozialen Beziehungsgeflechten, in deren Kontext Feindschaft realisiert wird. Besonders intensiv geschieht dies in der Genesis, die die Anfänge der Menschheit und des Volkes Israel im Format einer Familiengeschichte erzählt.<sup>5</sup> Es wird zu fragen sein, welche Bedeutung diese breite narrative Thematisierung von Feindschaft für das Selbstverständnis des antiken Israel hat (siehe Teil 3).

#### Feindschaft in der Familie I: Zwischen Brüdern

*Kain vs Abel:* Angesichts der unterschiedlichen Reaktion der Gottheit auf die Opfer, die ihr von zwei Brüdern dargebracht werden, tötet der Ältere, der sich von der Benachteiligung emotional überwältigen lässt, den Jüngeren (Genesis 4,1–16). Für die Hebräische Bibel typische Aspekte des Themas Feindschaft kommen in der Erzählung von Kain und Abel erstmals zur Sprache: Feindschaft als Beziehung zwischen *Männern*, zwischen *Brüdern*, *Tötung* als Handlungsoption. Während es für Freundschaft in der Regel hinreicht, eine *reziproke* Beziehung zwischen *zwei* Personen vorauszusetzen, ist dies bei Feindschaft anders. Dem Brudermord geht hier kein Bruderkwitz voraus: Feindschaft muss *nicht notwendig reziprok* sein; soziales Handeln im Feindschaftsparadigma kann sich z. B. auf die Hypothese stützen, möglichen Angriffen von nicht (eindeutig) bekannter Seite ausgesetzt zu sein. Zugleich thematisiert die Kain-Abel-Erzählung eine *Dreierbeziehung*: Es geht um ein materielles oder immaterielles Drittes, das begehrt und dessen Aneignung oder Zuwendung ersehnt wird – hier: die positive Zuwendung der Gottheit – und dessen Ausbleiben die Feindschaftsaktion auslöst. Diese richtet sich bezeichnenderweise nicht gegen die Instanz, die das begehrte Gut zuteilt oder verweigert, sondern gegen die von ihr begünstigte Person. Unübersehbar ist der religiöse Bezugsrahmen: Die beiden Opfervollzüge, die unterschiedliche Reaktion der Gottheit auf sie, die verbale Reaktion der Gottheit auf den niedergedrückten Kain (4,5–7), die Verhandlung zwischen Gott und Mörder nach dem Mord (4,9–15) und Gott als Instanz rechtlicher und religiöser Sanktion sind zentral für die Erzählung.

*Esau vs Jakob:* Von großer Ausführlichkeit ist die Erzählung von der Jahrzehnte dauernden Feindschaft eines männlichen Zwillingspaars (Genesis 25–33). Reziproke physische Aggressivität zeigen Jakob und Esau der Erzählung zufolge schon vor der Geburt (25,22). Das wird von einem von der Mutter konsultierten Orakel als Indiz für künftige Trennung zweier

5 Weitere einschlägige Quellen sind die Erzählzyklen über die Feindschaft des ersten Königs über Israel Saul mit seinem Konkurrenten, Schwiegersohn und Nachfolger David und innerhalb von Davids königlichem Haushalt (1. Samuel 16–1. Könige 2).

Völker diagnostiziert, von denen eines durch das andere unterjocht werden soll (25,23).<sup>6</sup> Wie der Bauer Kain und der Viehzüchter Abel nutzen Esau als Jäger und Jakob als Viehzüchter unterschiedliche Lebens- und Arbeitssphären. In einem mündlichen Vertrag überlässt Esau Jakob sein Erstgeburtsrecht für ein Linsengericht (25,29–34; Esau reinterpretiert den Vertrag später als Überlistung, 27,35). Intrafamiliäre emotionale Koalitionen kommen zum Tragen, als der alt und altersblind gewordene Vater Isaak seinem Lieblingssohn Esau den Segen verspricht und die Mutter Rebekka ihrem Lieblingssohn Jakob eine Täuschung vorschlägt, die dazu führt, dass der erteilte Segen an den Zweitgeborenen transferiert wird.<sup>7</sup> Dabei wird eine Nullsummenlogik wirksam:<sup>8</sup> Das Gut, hier der Segen, gilt als begrenzt, was der einen Person gegeben wird, wird der anderen zugleich entzogen.

**IO**

Esaus Absicht, Jakob zu töten – nicht im Affekt (wie Kain), sondern geplant für nach dem Tod des Vaters –, kommt über nicht genannte, wohl zum Haushalt gehörende Informand(inn)en Rebekka zu Ohren. Sie schlägt Jakob vor, zu ihrem weit entfernten Bruder zu fliehen und Zeit verstreichen zu lassen, bis Esaus Grimm sich gelegt und er den Vorfall vergessen habe (27,41–46). Jakob verlässt die Familie öffentlich, vom Vater mit einem Segen ausgestattet. Die offizielle Sprachregelung in der Familie nennt als Abreisegrund von den Eltern befürwortete Heiratspläne (28,1–5; Esaus Heirat mit zwei Hethiterinnen war von beiden Eltern missbilligt worden, 26,34 f.; 27,46, und wird von ihm im Gegenzug durch Heirat einer Ismaeliterin zu kompensieren versucht, 28,6–9).

Die in der Herkunftsfamilie von Mutter und Sohn praktizierte Strategie der Täuschung setzt sich in der Zufluchtsfamilie fort. Jakob wird seinerseits von seinem Onkel, Schwiegervater und Arbeitgeber Laban getäuscht: Statt der versprochenen Rahel erhält er nach sieben Arbeitsjahren deren Schwester Leah zur Frau und erst gegen weitere sieben Jahre Arbeit zusätzlich Rahel. Die Täuschung durch den Schwiegervater kompensiert der Schwiegersohn, indem er durch geschickte Vertragsgestaltung als Lohnarbeiter seine Anteile an Labans Schafherden vergrößert (30,25–43), was Labans Söhne als Verringerung der Güter ihres Vaters bewerten (31,1 f.). Jakob, der sich von Laban getäuscht sieht (31,7), verlässt mit Zustimmung seiner Frauen samt Familie und Herde seinen Schwiegervater heimlich, wobei Rahel den Hausgott ihres Vaters durch Diebstahl mitnimmt. Laban verfolgt in Begleitung seiner Brüder die Flüchtenden, stellt Jakob und wirft ihm angesichts des unterlassenen Abschieds seinerseits Täuschung und Verschleppung seiner Töchter vor (31,26–28). Er thematisiert den Diebstahl des Hausgotts, der indes durch einen Trick Rahels unauffindbar bleibt. Im Gegenzug wirft Jakob ihm Ausbeutung seiner Arbeitskraft vor. Ein durch Ritual und Eid bekräftigter Bundesschluss mit anschließendem Opfer und gemeinsamer Mahl-

6 Eine Parallele bietet die Erzählung Genesis 9,18–27, wo die Feindschaft zwischen Ham, seinem Vater Noah und seinen Brüdern Sem und Japhet in eine prognostizierte Versklavung von Hams Sohn Kanaan durch Sem mündet.

7 In den Kulturen der Bibel ist Segen ein immaterielles Gut mit materiellen Implikationen, das an Einzelpersonen und Gruppen transferiert werden kann. Wie sein negatives Korrelat, der Fluch, realisiert Segen sich nicht zuletzt im Horizont von Feindschaft: als deren Abwesenheit oder Begrenzung, als Abwehr der oder Dominanz über die Feinde (z. B. Genesis 12,2 f.; 27,29), auch als Mittel zur transformierenden Antwort auf Feindschaft (Lukas 6,28).

8 Für die Analyse von Feindschaftsbeziehungen auf der sozialen Mikro-, Meso- und Makroebene kann die mathematische Spieltheorie, aus der der Nullsummen-Begriff stammt, hilfreich sein. Auf die Hebräische Bibel ist sie von einem Politologen (Steven J. Brams, *Biblical Games, A Strategic Analysis of Stories in the Old Testament*. Cambridge, Mass./London 1980; zu Jakob und Esau ebd. 59–67) angewandt worden.

zeit beendet diesen Konflikt und lässt die Kontrahenten auseinander gehen (31,30–32,1). Interventionen Gottes im Medium des Traums fungieren dabei als Aggressionsbremse für Laban (31,24,29), wie Gott auch als Zeuge, Richter und Garant des Bundes angerufen wird (31,50,53 f.).

Für die Transformation der Feindschaftsbeziehung zu seinem Bruder unternimmt Jakob Maßnahmen, die die Umstimmung Esaus bezwecken und zugleich seiner eigenen Sicherheit dienen (32 f.): Zunächst sendet er Boten an ihn und verringert dadurch die soziale Distanz, ohne zugleich räumliche Distanz aufzugeben. Er lässt sich Esau gegenüber als dessen Sklave bezeichnen. Als ihm Esau mit 400 Mann entgegen zieht, teilt Jakob seine Leute und sein Vieh in zwei Lager, um im Konfliktfall – er unterstellt Esau Vernichtungsabsichten – einen Teil retten zu können. Er artikuliert seine Angst im Bittgebet, stellt aus seinem Viehbestand ein ansehnliches Geschenk zusammen und schickt es in drei Herden mit drei Boten Esau entgegen. Gefolgt von Frauen und Kindern, tritt er Esau entgegen und wirft sich siebenmal vor ihm nieder. Dieser Kombination verschiedener, einander ergänzender Maßnahmen Jakobs – Boten, Gebet, Geschenksendungen, öffentliche Selbstdemütigung – steht die emotionale Reaktion Esaus gegenüber, der durch Umarmung und Kuss jede räumliche, soziale und emotionale Distanz aufzuheben bemüht ist, die Geschenke als unnötig ablehnt und erst auf Drängen Jakobs annimmt. Permanente Nähe scheint Jakob zu riskant zu sein: Als Esau vorschlägt, gemeinsam weiter zu ziehen, wiegelt Jakob unter dem Vorwand ab, seine Familie und Herde sei langsamer als Esaus Truppe; auch das Angebot eines Begleitschutzes lehnt er ab. Das Versprechen, Esau zu dessen Wohnort zu folgen, löst er nicht ein und siedelt sich anderswo an.

In der Dynamik der Feindschaftsbeziehung zwischen diesen beiden Brüdern spielt *Distanz* eine große Rolle:<sup>9</sup> Räumliche Distanz ermöglicht zunächst das Überleben. Die Verringerung räumlicher, sozialer und emotionaler Distanzen ist für die Beendigung der Feindschaft hier zentral. Risikoarmes Weiterleben nach der Versöhnung impliziert für Jakob bleibende räumliche Distanz. Nach dem Ende der Feindschaftsbeziehung lässt die Erzählung Jakob und Esau noch einmal einander begegnen: beim Tod des Vaters, den sie gemeinsam bestatten (35,29).

Nicht nur im unblutigen Ausgang unterscheidet sich die Feindschaft dieser Brüder (und die von Schwiegervater und -sohn) von der zwischen Kain und Abel. Auch hier ist Feindschaft zwischen je zwei Personen auf ein Drittes bezogen (Segen, Braut, Arbeitserträge). Die dominierende, wiederkehrende Strategie zur Erlangung oder zum Vorenthalten dieses Dritten ist eine Form verdeckten Handelns, die Täuschung. Neu ist auch, dass hier eine Verkettung von Feindschaftsbeziehungen erzählt wird, in die weit mehr als zwei Einzelpersonen involviert sind: Eltern mit gegensätzlichen Präferenzen für ihre Kinder, ein Verwandter, der als Schwiegervater in spe Eigeninteressen über vertragliche Vereinbarungen stellt, die Mobilisierung von Verwandten (Labans Brüder) und Gefolgsleuten (Esaus Truppe) als Verfolgungs- oder Bedrohungspotential gegen den Feind. Auch zwischen Jakobs beiden Frauen eskaliert Feindschaft (siehe unten). Familien- und Verwandtschaftssysteme und weitere soziale Netzwerke sind der soziale Rahmen, der hier Feindschaftsbeziehungen ermöglicht oder begünstigt und auf den diese Beziehungen Rückwirkungen haben können. Dass

9 Die von Heinz Otto Luthé, *Distanz. Untersuchungen zu einer vernachlässigten Kategorie*. München 1985, hervorgehobene Bedeutung der Kategorie Distanz für die Soziologie kann durch die Analyse der Funktionen von Distanzierung und Distanzverringering in der sozialen Nahbeziehung Feindschaft noch unterstrichen werden.

die Sphäre des Haushalts zentral ist, zeigen die Güter und Projekte, die zum Streit Anlass geben: *Erbschaft* wird nicht nur zwischen Esau und Jakob zum Konfliktherd; auch Jakobs Schwäger befürchten, dass ihnen die Güter ihres Vaters durch Jakobs Agieren entzogen werden. Konfliktpotenzial bergen auch die *Familiengründungen* der beiden Brüder: Esaus Eheschließung mit seinen beiden ersten Frauen wird von den Eltern abgelehnt, Labans Familienpolitik zeigt sich in der bewussten Täuschung seines Schwiegersohns. Im Endergebnis etablieren sich die neuen Haushalte Esaus und Jakobs in räumlicher Distanz sowohl von ihrer Herkunftsfamilie als auch von der ihrer Schwiegereltern.

Dafür, dass die Feindschaften hier nicht tödlich enden, spielen zwei Faktoren eine Rolle. Zum einen sind es privatrechtliche *Verträge*, die die unterschiedlichen Interessen der Beteiligten regulieren sollen. Verträge können grundsätzlich als Feindschaft minimierende Instrumente betrachtet werden – sofern sie von den beteiligten Kontrahenten eingehalten werden. Der Jakob-Esau-Laban-Zyklus nun spielt verschiedene Varianten durch, in denen dies nicht geschieht, sei es, dass einer der Beteiligten den Vertrag im nachhinein als Übertretung versteht, dass einer der Partner den anderen gegen die Abmachung täuscht, indem er vollendete Tatsachen schafft, oder dass er im Sinn von Vertragsklauseln handelt, die ihm eine Übervorteilung des Kontrahenten ermöglichen. Dennoch ist das Vertrauen Jakobs und Labans in Verträge so groß, dass sie bis zum endgültigen Auseinandergehen immer wieder bereit sind, neue miteinander einzugehen.

Der zweite Faktor sind die teils durchgeführten, teils geplanten *Rituale der Versöhnung*. Die letzte Vereinbarung zwischen Jakob und Laban ist mehr als eine privatrechtliche Angelegenheit. Das errichtete Steinmal, die Anrufung Gottes, der Eid und die bei einer Mahlzeit gemeinsam verbrachte Nacht sichern den Bund zwischen Schwiegervater und Schwiegersohn mehrfach ab. Dabei ist das gemeinsame Mahl, das ja die Bereitschaft voraussetzt, miteinander essen zu *wollen*, besonders zu beachten. Feindschaft wird hier ausgelöst durch eine im Konkurrenzkampf der Brüder deprivierte Mahlzeit (25,29–34) und entfesselt durch das im Konkurrenzkampf der Brüder manipulierte rituelle Segensmahl (27). Beendet wird Feindschaft in einem konfliktschlichtenden Vertrags- und Opfermahl (31,43–32,1)<sup>10</sup> – bezeichnenderweise der Konflikt zwischen Jakob und Laban; die beiden Brüder gehen ohne Versöhnungsmahl auseinander. Doch auch hier war unblutiges Auseinandergehen durch Rituale ermöglicht worden: das Aussenden von Boten und Geschenken, das die von Jakob forcierte Familienpolitik in einer Form inszeniert, die für internationale Beziehungen (nicht nur) im alten Orient charakteristisch ist. Formen ritualisierter Selbstminderung in Gebärde (Proskynese, d. h. sich verbeugen oder zu Boden werfen, 32,3), Selbstbezeichnung (»dein Sklave«) und Anrede (»mein Herr«), die hier in einer prekären Beziehung deeskalierend eingesetzt werden, können in der Alltagsinteraktion auch ohne aktuellen Konflikthorizont präventiv aggressionsmindernd wirken.

*Josefs seine Brüder*: Eine Feindschaftsbeziehung zwischen Geschwistern dominiert auch die Erzählung von den Söhnen Jakobs und seiner Frauen (Genesis 37–50). Feindschaft erzeugendes Potential der vorangegangenen Generation – Bevorzugung eines der Kinder – wird in Jakobs Höhererschätzung Josefs wiederholt. Ein Geschenk an Josef, ein vom Vater herge-

10 Vgl. Rainer Albertz, Die soziale und rituelle Bedeutung von Essen und Trinken in der Jakobserzählung. In: Michaela Geiger/Christl M. Maier/Uta Schmidt (Hg.), Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag. Gütersloh 2009, 131–146.

stelltes Gewand, wird von den Brüdern als diskriminierend empfunden. Wie bei Kain und Abel richtet sich die Feindschaft der Benachteiligten nicht gegen den diskriminierenden Akteur, sondern gegen den von ihm bevorzugten Empfänger von (in diesem Fall materieller) Zuwendung. Es entsteht eine kommunikative Blockade: »Sie konnten ihm kein freundliches Wort sagen.« (37,4; nur infolge göttlicher Intervention unternahm Laban den Versuch, mit Jakob freundlich zu reden, 31,24.28). Die Feindschaft der Brüder wird durch Josef verstärkt, als er ihnen einen Traum erzählt, dessen Inhalt Diskriminierung zwischen dem Träumenden und seinen Brüdern symbolisiert (37,4–8). Geschenk und Traumerzählung hatten *Hass* ausgelöst (37,4 f.8), eine weitere Traumerzählung, die Josef eine Spitzenposition gegenüber seinen Eltern und Brüdern zuschreibt (37,9), führt zu einer *Neidreaktion* (37,11).<sup>11</sup>

Als sich eine Gelegenheit ergibt, Josef allein anzutreffen, ist der erste Gedanke, ihn zu töten. Doch die Brüder sind sich nicht einig, zwei setzen sich mit der Alternative durch, Josef gefangen zu nehmen und in die Sklaverei zu verkaufen (31,12–30): Der soziale Tod ersetzt den physischen.<sup>12</sup> Das Initialsymbol der Diskriminierung, Josefs buntes Gewand, wird in Blut getaucht und dient gegenüber dem Geber, dem Vater, als Beweis für den Tod seines Lieblingssohns durch ein wildes Tier. Der Täuschungsversuch ist erfolgreich.

Im weiteren Verlauf kommt es zwischen Josef, mittlerweile zum zweiten Mann im Staat Ägypten aufgestiegen, und seinen Brüdern zu einer Begegnung, die ihm ermöglicht, sie in eine Situation zu bringen, in der sie einer kriminellen Handlung beschuldigt werden können. Nichtreziproke Wahrnehmung (Josef erkennt die Brüder, nicht aber sie ihn), die politische Machtposition auf Seiten Josefs, die wirtschaftliche Notlage seiner Herkunftsfamilie, der Raumvorteil, die erworbene Fremdsprache ermöglichen Josef Akte der Verstellung, Überlistung, Vergrößerung und Verringerung von Distanzen, die er einsetzt, um einen Einstellungs- und Verhaltenswandel der Brüder zu überprüfen und erst, nachdem er diesen Wandel festgestellt hat, die Versöhnung zu initiieren. Sie vollzieht sich wie bei Esau und Jakob in Akten des Umarmens, Küssens und Weinens (45,14 f.; vgl. 33,4).

Die Familie siedelt nach Ägypten über. Im Unterschied zu Jakob und Esau scheint ein räumliches Zusammenleben der ehemals Verfeindeten möglich. Auch hier bleibt nach der Versöhnung Angst, wie sich nach dem Tod des Familienoberhaupts Jakob zeigt (50,15–21): Hatte die Präsenz des Vaters Gewalt zu suspendieren vermocht (auch Esau plante erst nach dem Ableben des Vaters den Tod seines Bruders, 27,41), befürchten die Brüder nun Vergeltungsmaßnahmen. Deshalb gehen sie auf Distanz (Kommunikation über Dritte), thematisieren ihr einstiges Handeln, bewerten es als Sünde, bitten um Vergebung, vollziehen die Selbstdemütigung der Proskynese und definieren sich als Sklaven Josefs. Die Reaktion Josefs ist kommunikativ, er versucht, ihnen die Angst zu nehmen, interpretiert seine Vergangenheit als durch Gott kompensierten Verlust, proklamiert eine gemeinsame Zukunft

11 *Hass* und *Neid* benennen in antiken Quellen weit über Israel hinaus zentrale emotionale Dimensionen von Feindschaft. Die gegenwärtige bibelwissenschaftliche Erforschung von »*Hass*« und »*Neid*« nimmt diese Phänomene von der psychologischen Kategorie der Emotion her wahr; vgl. Miriam von Nordheim-Diehl, *Hass*, und dies., *Neid*, jeweils in: *wibilex* (<http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/ueber-wibilex/>), und die dort angegebene Literatur; allgemeiner: Claudia Janssen/Rainer Kessler, *Emotionen*. In: Crüsemann u. a. (wie Anm. 1) 107–112, und Andreas Wagner, *Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien*. Waltrop 2006; ebd. 49–73 zu *Hass*). Von soziologischer Seite ist *Hass* beachtet worden bei Georg Simmel, *Der Mensch als Feind*. In: *Morgen* 1 (1907), Nr. 2, 55–60.

12 Sozialer Tod als zentrale Deutungskategorie für Sklaverei: Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, Mass./London 1982.

und den Einsatz seiner Macht zugunsten seiner Brüder samt deren Kindern. Hatte die Feindschaft mit der Blockade freundlicher Rede begonnen (37,4), wird Josefs Intention, Feindschaft nicht wieder aufkommen zu lassen, abschließend durch die Charakterisierung unterstrichen: »Er redete freundlich mit ihnen.« (50,21)

Einige in den Jakob-Esau-Erzählungen begegnende Strukturen spielen auch hier eine Rolle: unterschiedliche Sympathiekundgaben von Eltern gegen ihre Kinder, Strategien des verdeckten Handelns, die Bedeutung von Distanz. Als generationsübergreifende Sozialisationserzählung gelesen, vermittelt Genesis 25–50 die Einsicht, *dass sich Verhaltensmuster der Eltern bei den Kindern wiederholen*. Auf das Phänomen Feindschaft angewandt, bedeutet das: Entsprechende Selbst- und Fremdbewertungen, Kommunikations- und andere Handlungsmuster, Eskalations- und Deeskalationsstrategien können von einer Generation an die folgende weitergegeben werden.

14

Indes ist dieses Erbe keineswegs Schicksal (dazu am grundsätzlichsten in der Hebräischen Bibel: Ezechiel 18). Der Josef-Zyklus zeigt eine neue Dynamik innerhalb des alten Familienmusters vom Lieblingskind: Hier geht es um intrafamiliale Dominanzphantasien des bevorzugten Kindes. Ein Bruder steht nicht gegen *einen* anderen, sondern gegen eine – wie sich bald herausstellt, keineswegs einheitliche – *Gruppe* von Brüdern und wird zum abgelehnten Außenseiter. Neu gegenüber den bisher besprochenen Feindschaftserzählungen ist die relative Ausführlichkeit, mit der *Emotionen* zur Sprache kommen – beachtenswert deshalb, weil Erzählungen des antiken Mittelmeerraums, die Hebräische Bibel nicht ausgenommen, mit der Thematisierung von Motivationen, Emotionen, gar von Innensichten der Erzählfiguren eher sparsam sind.

Auffällig ist auch die Betonung bestimmter *Aspekte kommunikativen Handelns*. Die emotionsbedingte Blockade, mit dem Bruder freundlich zu reden, ist Symptom für Feindschaft. Spiegelbildlich zeigt sich ein gesellschaftlicher Erwartungshorizont: Weit über die Erzählungen der Genesis hinaus ist freundliche Rede in der Hebräischen Bibel ein Indiz für die Abwesenheit (der Aktualisierungsbereitschaft) von Aggression (z. B. Ruth 2,10) oder ein Deeskalierungsversuch angesichts schwelender Aggression (1. Samuel 19,8) – freilich kein eindeutiges Indiz, denn das Mittel des Redens und der damit verfolgte Zweck müssen nicht deckungsgleich sein. Gegenläufigkeit von freundlicher Rede und feindlicher Absicht wird als Abweichung vom Verhaltensideal wahrgenommen (Psalm 28,3; Sprüche 26,24–26; Sirach 12,15) und steht nur als Kriegslist seitens der Unterlegenen jenseits der Kritik (Judith 9,10). Wie in anderen Kulturen des alten Orients wird in Israel vorausgesetzt, dass im Normalfall dem ausgesprochenen »guten Wort« (Gruß, Dank, Glückwunsch, Segen usw.) wie dem »schlechten Wort« (Fluch, Beschwörung usw.) jeweils entsprechende Absichten zugrunde liegen und Entsprechendes damit bewirkt wird.<sup>13</sup>

Im Josefs-Zyklus steht in der Mitte zwischen der Blockade freundlichen Redens seitens der Brüder und Josefs späterem Nachdruck auf seinem eigenen freundlichen Reden eine Form des Kommunizierens, die beides, betontes Nichtkommunizieren *und* distanzierteres Kommunizieren, sein kann: das Reden mit Hilfe eines Dolmetschers (42,23). Das ist Bestandteil eines nur für Josef erkennbaren Spiels, von dessen Ausgang er abhängig macht,

13 Viel Material zum Fluch bietet Wolfgang Speyer, Fluch. In: Reallexikon für Antike und Christentum 7 (1969) 1160–1287. Als Bestandteil einer Palette aggressiver Sprechakte analysiert wird der Fluch in dem für verbale Feindschaftspraktiken grundsätzlich relevanten Werk von Franz Kiener, Das Wort als Waffe. Zur Psychologie der verbalen Aggression. Göttingen 1983, 211–254.



ob die Distanz vergrößert oder verkleinert wird. Der solidarische oder unsolidarische Umgang der von ihm unter Druck gesetzten Brüder miteinander, insbesondere mit dem jüngsten Bruder, dessen Hertransport Josef fordert, wird den Ausschlag geben. Im Unterschied zu Jakob, Esau und Laban ist es hier nicht das Repertoire bereitstehender Rituale der Deeskalation und Versöhnung, das hier genutzt wird, sondern die kreative Inszenierung eines Dramas, das der (Herbeiführung und) Diagnose einer möglichen Einstellungs- und Verhaltensänderung der Brüder dient.

Von den Erzählungen der Genesis her ist gedeihliches Zusammenleben von Geschwistern ein Segen (vgl. Psalm 133), keine Selbstverständlichkeit. Als Abfolge gelesen, lässt sich eine Entwicklung in der *performance* von Feindschaft wahrnehmen: Das gewaltsame Ende des Feindes (Kain und Abel) wird abgelöst durch das Ende der Feindschaft im Ritual der Versöhnung (Jakob und Esau). Durch erfolgreichen Perspektivwechsel im inszenierten Rollentausch wird sogar erneutes Zusammenleben möglich (Josef und seine Brüder).<sup>14</sup>

15

### Feindschaft in der Familie II: Zwischen Ehefrauen

Mit Isaak und Rebekka, Jakob, Josef und seinen Brüdern sind im Geschichtsbild des antiken Israel wichtige Figuren der Gründungszeit des Volkes aufgerufen. In den Erzählungen von der Entstehung Israels spielen Feindschaften zwischen Brüdern eine zentrale Rolle. Noch eine Generation früher setzt die Beschreibung von Feindschaften zwischen Ehefrauen ein. Die im antiken Israel übliche Polygynie mit der Möglichkeit von Haupt- und Nebenfrau(en) und mehreren Ehefrauen mit gleichem Status barg für die betroffenen Frauen strukturell Konfliktpotential. Konkurrenz und Feindschaft zwischen Frauen wird in den Erzählungen der Hebräischen Bibel vor allem im Rahmen polygyner Ehestrukturen thematisiert.

*Sarai/Sarah*<sup>15</sup> vs *Hagar*: Dass der antike israelitische Haushalt auch SklavInnen umfassen kann, ist der soziale Rahmen der Schilderung eines eskalierenden Konflikts zwischen zwei Frauen, der mit Abram/Abraham verheirateten Sarai und Sarais ägyptischer Sklavin Hagar (Genesis 16 und 21,8–21). Da Sarai kinderlos ist, gibt sie ihrem Ehemann ihre Sklavin zur Nebenfrau, um über Hagar als Leihmutter zu ihrem Nachwuchs zu kommen. Die Schwangerschaft lässt Hagar ihre Herrin verachten. Die beklagt sich bei Abram und macht ihn dafür verantwortlich. Abram seinerseits interveniert nicht, sondern lässt Sarai freie Hand. Als sie sich ihrerseits durch Demütigung revanchieren will, flieht Hagar in die Wüste, wird durch einen Gottesboten getröstet und ermutigt, kehrt zurück und bekommt einen Sohn (16).

Vierzehn Jahre später bringt Sarah ihrerseits einen Sohn zur Welt. Damit entsteht erneut eine Dynamik. Einige Zeit später sieht sie Hagars Sohn Ismael bei einer Handlung, die ihr missfällt. Sie bittet Abraham, Hagar und Ismael zu vertreiben: Der Sohn der Sklavin solle nicht mit *ihrem* Sohn erben. Für Abraham ist Sarahs Begehren ein böses Wort/eine böse Sache, weil sie seinen Sohn betrifft. Erst auf Gottes Intervention hin, der ihm rät,

14 Diese Interpretationslinie ist ausgearbeitet von Rainer Albertz, Täter und Opfer im Alten Testament. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 28 (1984) 146–166. Das von Albertz zugrunde gelegte Kategorienpaar Täter vs Opfer ist mit Feindschaft nicht deckungsgleich, doch gibt es Überschneidungen.

15 Sarais Umbenennung in Sarah erfolgt in Genesis 17,15f., die ihres Ehemanns Abram in Abraham in 17,5.

Sarah zu gehorchen, und ihn damit tröstet, auch Ismael zu einem großen Volk machen zu wollen, schickt Abraham Sarahs Sklavin (seine Nebenfrau) und deren (seinen) Sohn, mit einer Wegzehrung versehen, in die Wüste. Nachdem der Wasservorrat aufgebraucht ist, wird Hagar durch erneute himmlische Intervention aus Verzweiflung und Todeserwartung herausgerissen (21).

Ermöglicht und verschärft wird die Feindschaft zwischen Sara(i/h) und Hagar durch gravierende Statusdifferenzen. Mit der sozialen Differenz Herrin vs Sklavin, die auch durch den Aufstieg Hagars zur Nebenfrau nicht aufgehoben wird, ist eine ethnische Differenz ([Proto-]Israelitin vs Ägypterin) verbunden, dadurch noch verschärft, dass Hagar sich außerhalb Ägyptens, in der Fremde befindet. Sklaverei geht (außer im Fall von Schuldsklaverei) ohnehin oft mit einer massiven Reduktion des Potentials aktivierbarer sozialer Netzwerke einher; das wird durch die räumliche Distanz von der Heimat hier verstärkt. Gleichwohl ist das Machtgefälle nicht völlig einlinig: Für beide Beteiligte gibt es Statusinkonsistenzen. Die zu Beginn der Ereignisfolge 75-jährige Freie sieht ihre nicht realisierte reproduktive Familienrolle als Defizit, während die im gebärfähigen Alter vorzustellende Sklavin Reproduktionspotential hat, ohne selbstständig darüber zu verfügen. Die Verfügungsgewalt über Sexualität und Nachwuchs von SklavInnen liegt in antiken Gesellschaften bei den HerrInnen. Hier wird sie von der Herrin eingesetzt.<sup>16</sup>

Strukturelle Gewalt bildet mithin den Rahmen der Ereignisse und kann von der Herrin, ihr eigenes Handeln unterstützend, aktiviert werden. Die Verachtung, die die schwangere Sklavin gegenüber ihrer gebärfähigen Herrin an den Tag legt, ist demgegenüber ein Akt personaler Gewalt. Was Watzlawick, Beavin und Jackson als Interpunktion von Ereignisfolgen bezeichnen und – im Fall unterschiedlicher Interpunktion durch die Beteiligten – als Beziehungsproblem benennen,<sup>17</sup> lässt sich im vorliegenden Fall so oder so vornehmen: Während Sarai die Schuld-Frage »Wer hat angefangen?« mit »Hagar« beantworten könnte, wäre für Hagar der Hinweis auf Sarais Nutzung des strukturellen Rahmens möglich, der ihr erlaubt, über den Körper der Sklavin (und dessen Produkt) zu verfügen. Tatsächlich macht Sarai aber zunächst nicht Hagar, sondern Abram verantwortlich, dem sie ihre Sklavin überlassen hatte (und mit dessen Mitwirkung diese schwanger geworden war) und hebt, indem sie Gott als Richter zwischen ihr und ihrem Ehemann anruft, den Konflikt auf eine rechtliche und religiöse Ebene. Von einer Konfliktregelung unter den unmittelbar beteiligten Frauen ist gar nicht erst die Rede.

*Konflikt und Feindschaft sind nicht synonym.* Konflikte können in jeder Art sozialer Beziehung auftreten (z. B. auch in Freundschaft). Für Feindschaft dürften bestimmte Arten der Konfliktaustragung und bestimmte Stufen und Schwellen der Eskalation kennzeichnend sein. Glasls neunstufiges Phasenmodell von Eskalation (1: Verhärtung, 2: Polarisierung und Debatte, 3: Taten statt Worte, 4: Sorge um Image und Koalition, 5: Gesichtsverlust, 6: Drohstrategien, 7: Begrenzte Vernichtungsschläge, 8: Zersplitterung, 9: Gemeinsam in den Abgrund) definiert die ersten drei Stufen als *win-win*-Situationen, die Stufen 4 bis 6 als

16 Da es um Reproduktion geht, wird das Machtgefälle durch den Altersunterschied hier nicht verstärkt, sondern vermindert. – Vgl. Rainer Kessler, Die Sklavin als Ehefrau. Zur Stellung der *amah*. In: *Vetus Testamentum* 52 (2002) 501–512.

17 Vgl. Paul Watzlawick/Janet H. Beavin/Don D. Jackson, *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*. Bern/Stuttgart/Toronto <sup>8</sup>1990, 57–61.92–96 u. ö.

*win-lose-Situationen und die letzten drei als lose-lose-Situationen.*<sup>18</sup> Meine Hypothese: *Der als Feindschaft zu identifizierende Konflikt setzt jene Eskalationsschwelle voraus, wo von den Beteiligten mindestens eine/r (oder, falls es sich um Gruppen handelt, eine davon) die Lage als win-lose-Situation definiert.*

Sarai jedenfalls sieht sich gedemütigt (Stufe 5), sorgt sich um ihr Image, ruft Gott als Verbündeten an (Stufe 4) und erhält unter Einsatz von Drohung (Stufe 6) die Unterstützung durch Abram, der ihr jedes von ihr gewünschte Vorgehen gegen Hagar freistellt. Sarai will Verachtung mit Demütigung, also (annähernd) Gleiches mit Gleichem beantworten – ein nicht nur, aber auch für Feindschaft typisches Reaktionsmuster. Da ergreift Hagar die Flucht. Sie entzieht damit dem Haushalt ihrer Herrin zugleich den erwarteten Nachwuchs, geht aber dabei das Risiko ein, in der Wüste zugrunde zu gehen: Diese *lose-lose-Situation* wird durch die Intervention des Gottesboten verändert, mit dem Rat zurückzukehren, sich unter Sarai zu erniedrigen, um den im gleichen Zug angekündigten Sohn zur Welt zu bringen. Aus Hagers Rückkehr lässt sich schließen, dass die Zukunftsaussicht auf den Sohn die ebenfalls zu erwartenden Nachteile überwiegt.

Hagers Reaktion, die Flucht, ist angesichts des strukturellen Machtgefälles eine durchaus typische Antwort – eine möglichen Überlebenserfolg versprechende SklavInnenreaktion auf tatsächliches oder erwartetes feindliches Verhalten der HerrInnen, die Gewalt in jeder Form (strukturell und personal, direkt und indirekt, physisch und psychisch) einsetzen können.<sup>19</sup>

In der Fortsetzung des Konflikts wird das Beziehungsdreieck Abraham – Sarah – Hagar auf die jeweiligen Söhne ausgedehnt, die Erbschaft als Konfliktgegenstand benannt und die Vertreibung nicht nur des potentiellen Miterben, an dessen Verhalten Sarah Anstoß genommen hatte, sondern auch der Mutter gefordert und durchgesetzt. Auch hier nutzt Sarah strukturelles Machtgefälle – nie nimmt sie Hagers (und Ismaels) Eigennamen in den Mund, immer ist es »meine« bzw. »die Sklavin« (und deren Sohn) –, ist aber auf Abrahams Kooperation angewiesen, die sich nicht von selbst, sondern erst nach göttlicher Intervention einstellt.

Die Anrufung der Gottheit und ihr mehrfaches Eingreifen wird hier narrativ geschildert. Damit ist eine für die Hebräische Bibel höchst bedeutende religiöse Dimension prä-

18 Vgl. Friedrich Glasl, *Konfliktmanagement. Ein Handbuch zur Diagnose und Behandlung von Konflikten für Organisationen und ihre Berater*. Bern/Stuttgart 1994, 183–286, bes. 215–286. – Aus einem einvernehmlich geregelten Konflikt lässt sich nicht automatisch auf die Abwesenheit oder Beendigung von Feindschaft schließen; es könnte sich auch um eine Begrenzung von Feindschaft handeln.

19 Zur Sklavenflucht in der hellenistischen und römischen Antike vgl. Reinhold Scholl, *Sklaverei in den Zenonpapyri. Eine Untersuchung zu den Sklaventermini, zum Sklavenerwerb und zur Sklavenflucht*. Trier 1983, 141–225; Heinz Bellen, *Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich*. Wiesbaden 1971 (Ursachen und Triebkräfte: ebd. Kap. III). Für das antike Judentum vgl. Catherine Heszer, *Jewish Slavery in Antiquity*. Oxford 2005, 267–271 und Register unter »escape«. Das Recht der Torah untersagt eine Kooperation Dritter mit den HerrInnen entlaufener SklavInnen (Deuteronomium 23,16 f.); in der Realität wurde das nicht immer eingehalten (vgl. 1. Könige 2,39 f.). Zuflucht im Herkunftshaushalt sucht die namenlose Nebenfrau des Leviten in Richter 19,2; Anlass ist eine problematische Ehebeziehung, deren Eigenart philologisch und textgeschichtlich mehrdeutig bleibt (Ehebruch der Nebenfrau, Verachtung oder Zorn gegenüber dem Ehemann sind die Möglichkeiten, vgl. George F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*. Edinburgh 1958, 409 f.).

sent (siehe 2.4.). Die Gottheit wird als Konflikte regelnde, auch Recht setzende Instanz, als Adressatin von Klage und erwartetem Eingreifen zugunsten der in einer sozialen Beziehung Benachteiligten begriffen. Zur Religion des antiken Israel gehört grundlegend und durchgängig die Erwartung von Krisenintervention und Feindschaftsmanagement durch die Gottheit.<sup>20</sup>

## 2.2 Feindschaft im Recht

Die auf Familie und Politik fokussierten Feindschaftsbeziehungen in den Erzähltexten der Hebräischen Bibel thematisieren einen Ausschnitt, nicht das ganze Spektrum. Das macht eine zweite Quellengattung deutlich: das altisraelitische Recht.

18

Grundsätzlich ist es eine Funktion von Recht, Schaden präventiv verhindern zu helfen, Konfliktmanagement zu ermöglichen, Schadensregulierung zu gewährleisten. In diesen Hinsichten werden auch bestimmte Dimensionen von Feindschaft öffentlich und institutionell wahrgenommen, kanalisiert und bearbeitet. Das gilt auch für das altisraelitische Recht.<sup>21</sup> Familie ist auch hier als potentieller Ort von Feindschaft im Blick, präventiv etwa in Regelungen des Erbrechts.

Breiten Raum nehmen Bestimmungen ein, die über die Familie hinausgehen und Beziehungen zu anderen Personen betreffen. Der vorausgesetzte soziale Raum ist die Ortschaft. Der größte Teil der Bevölkerung war in der Landwirtschaft tätig und lebte auf dem Land. Das Leben im Dorf, die bäuerliche Lebenswelt, dörfliche Nachbarschaftsbeziehungen und Nachbarschaftskonflikte sind der Horizont von Rechtsnormen wie der, das Verrücken von Grenzmarkierungen zu ahnden (Deuteronomium 19,14; 27,17) oder Schadenersatz für Arbeitsausfall oder -unfähigkeit bei Tötlichkeiten mit Verletzungsfolge zu gewährleisten (Exodus 21,18 ff.). Über das Unterlassen von Schädigungen hinaus, wozu auch der Schandzauber (Exodus 22,17) gehört, wird aktiver Einsatz zugunsten des Feindes vorgeschrieben: Hilfeleistung im Notfall steht über der Feindschaft: »Wenn du dem verirren Rind oder dem Esel deines Feindes begegnest, sollst du ihm das Tier zurückbringen. Wenn du siehst, wie der Esel dessen, der dich hasst, unter der Last zusammenbricht, dann lass ihn nicht im Stich, sondern leiste ihm Hilfe!« (Exodus 23,4 f.; vgl. auch Deuteronomium 22,1–4)

Wie andere altorientalische Rechtssysteme ist das altisraelitische Recht eine Sammlung von Fallbeispielen und exemplarischen Regelungen ohne Anspruch auf Vollständigkeit, hierin dem heutigen angelsächsischen *case law* vergleichbar. In den ältesten Stufen der Rechtsentwicklung Israels geht es (wie etwa auch im altgriechischen Recht) zentral um Schadensregulierung und -begrenzung, unabhängig davon, ob der Schaden ohne Absicht, fahrlässig oder vorsätzlich herbeigeführt wurde. Nicht bei jeder Benennung eines Schadens wird also Feindschaft als zugrunde liegende Sozialbeziehung, als Motiv, als Praktik vorausgesetzt.

Darüber geht die jüngere Rechtsentwicklung hinaus. Im nach dem babylonischen Exil fixierten sog. Heiligkeitgesetz (Leviticus 17–26) findet sich eine Bestimmung, die auf Feindschaft direkt und zentral Einfluss nimmt: »Trage in deinem Herzen keinen Hass gegen deinen Bruder! Weise deinen Volksangehörigen zurecht, so wirst du seinetwegen keine Schuld

20 Eine weitere Feindschaftsbeziehung zwischen Ehefrauen – in diesem Fall Schwestern – wird in Genesis 29–31 geschildert.

21 Vgl. Frank Crisemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. München 1992.

auf dich laden. Übe keine Rache und trage den Kindern deines Volkes nichts nach! Liebe deinen Nächsten wie dich selbst (oder: er ist wie du)! Ich bin JHWH.« (Leviticus 19,17 f.)

Das Verständnis dieser Norm ist durch die Dominanz antisemitischer Unterstellungen in christlichen und postchristlichen Diskursen, auch in der Forschung, erschwert.<sup>22</sup> Die altisraelitische Nächstenliebe ist im Vergleich mit ihrer christlichen Rezeption vom Personenkreis her nicht grundsätzlich eingeschränkt: Im selben literarischen Kontext begegnet die Norm der Fremdenliebe (Leviticus 19,33 f.). Dass Feindesliebe keine die Nächstenliebe erweiternde Norm ist, zeigt der Zusammenhang: In Leviticus 19,17 f. ist der Nächste ja gerade der potentielle Feind, dem gegenüber Hass aufkommen und Rache geübt werden könnte.

Was die Kategorie der Rache angeht, so werden die Realitäten vormoderner Gesellschaften ohne staatliches Gewaltmonopol in den modernen rachekritischen Diskursen polemisch verzerrt, zumal wenn Rache von vornherein mit Exzess assoziiert wird. In antiken Gesellschaften ist Rache ein übliches Mittel der Ahndung einer Straftat, das weder privat noch ungeregelt anzuwenden ist.<sup>23</sup> Dies gilt auch für das Recht des antiken Israel (vgl. Genesis 9,5 f.; Exodus 21,20) und wird grundsätzlich vorausgesetzt, wo Ausnahmeregelungen getroffen werden (Asylrecht des Täters bei unvorsätzlicher Tötung: Exodus 21,13 f.). Leviticus 19,17 f. ist dann als eine grundsätzliche Einschränkung üblicher Praktiken zu verstehen. Ein Akzent liegt auf Verhaltenstransparenz: offene Rüge statt verborgenem Hass. Die geforderte Liebe ist weniger ein Gefühl als ein Verhalten: Loyalität und Hilfsbereitschaft. Die Norm, die Nächsten zu lieben, schließt einen Katalog von Verhaltensnormen ab, in der konkrete materielle und immaterielle, wirtschaftliche, soziale, rechtliche, kommunikative Schädigungen anderer untersagt werden (Leviticus 19,11–18). Ein Schwerpunkt liegt dabei auf verdeckten Schädigungen (Diebstahl, Betrug, Täuschung, Verleumdung), die den Geschädigten eine reziproke Gegenwehr erschweren oder unmöglich machen. So wird untersagt, gegenüber einer tauben Person einen Fluch auszusprechen (19,14) – offenbar weil die Sinnesbehinderung eine Reaktion auf diesen Akt feindseliger Kommunikation verhindert.

Kategorien, die auch über die Regulation von Feindschaftsbeziehungen hinaus im altisraelitischen Recht Einfluss haben, sind die sich mit dem Adressaten/der Adressatin des eigenen Handelns identifizierende Reziprozität (»wie dich selbst«) sowie Geschwisterlichkeit als zentrale soziale und politische Beziehungsmetapher, die das Volk als Familie versteht (siehe Teil 3). Geschwisterlichkeit wird in der Torah als Ungleichheit, Benachteiligung und Feindschaft minderndes Motivationspotenzial eingesetzt.

Die Bekräftigung der Rechtsnorm Nächstenliebe durch »Ich bin JHWH« macht auf eine Besonderheit des altisraelitischen Rechts aufmerksam: Andere altorientalische Rechtskorpora führen sich auf menschliche Herrscher zurück, die Torah legitimiert sich als Gottesrecht. Recht und Religion sind in Israel untrennbar miteinander verbunden. Recht ist Teil

22 Zu dieser Problematik vgl. Martin Leutzsch, *Nächstenliebe als Antisemitismus? Zu einem Problem der christlich-jüdischen Beziehung*. In: Ekkehard W. Stegemann/Klaus Wengst (Hg.), »Eine Grenze hast Du gesetzt«. Edna Brocke zum 60. Geburtstag. Stuttgart 2003, 77–95, Jürgen Ebach, *Der Gott des Alten Testaments – ein Gott der Rache?* In: ders., *Biblische Erinnerungen*. Theologische Reden zur Zeit. Bochum 1993, 81–93.

23 Vgl. die vier von Raymond Verdier u. a. herausgegebenen Bände *La vengeance*. Paris 1980–1984. Für das antike Israel vgl. Walter Dietrich, *Rache*. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema. In: *Evangelische Theologie* 36 (1976) 450–472. Versuche, wegen der modernen negativen Konnotationen bei »Rache« von »Vergeltung« zu sprechen, lösen das Problem nicht, weil auch »Vergeltung« negativ konnotiert ist.

der Religion. Religion schlägt sich im Recht nieder. Zu den rechtlich normierten Vollzügen von Religion gehören auch kollektive Rituale, die in wiederkehrenden zeitlichen Abständen den Alltag unterbrechen. Für jene Formen von Feindschaft, die sich in konkreter Schädigung und Verletzung des oder der Anderen äußern, ist vor allem der Versöhnungstag (Leviticus 16) von Bedeutung, ein Ritual, das einmal im Jahr vollzogen wird und die Funktion der Sühne für Vergehen gegen Gott und Mensch hat.

Geltungsgrad und Wirkungsgrad rechtlicher Normen und die Sanktionsbereitschaft der zuständigen Institutionen sind für jede einzelne Norm innerhalb eines historischen Kontexts zu untersuchen. Für das antike Israel und seine Fortsetzung, das antike Judentum gibt es genügend Zeugnisse für Praktiken der Magie<sup>24</sup> und für die Präsenz des bösen Blicks.<sup>25</sup> Die darauf bezogenen Normen der Torah (Magie: Exodus 22,17; böser Blick: Deuteronomium 15,9) zeigen, dass es einen Regelungsbedarf gab; der Wirkungsgrad der Regelung blieb anscheinend begrenzt.

Eine weitere Facette des Feindschaftsthemas zeigt sich außerhalb der Hebräischen Bibel: Unter den aramäischen Texten, die im ägyptischen Elephantine gefunden wurden und die dortige Existenz einer jüdischen Kolonie im 5. Jh. v. u. Z. belegen, befinden sich drei Eheverträge, zwei aus dem Jahr 449, der dritte von 420.<sup>26</sup> Nach einer Auflistung der von der Braut in die Ehe eingebrachten Güter folgen Klauseln für eine mögliche Auflösung der Ehe. Im Unterschied zu anderen, später dominierenden Varianten des israelitisch-jüdischen Scheidungsrechts kann hier die Scheidungsinitiative auch von der Ehefrau ausgehen.<sup>27</sup> Die Scheidungsformel, die vor einer Öffentlichkeit ausgesprochen werden muss, lautet: »Ich hasse NN (den Ehemann/die Ehefrau)«. Wegen der stereotypen Formel ist kaum anzunehmen, dass unter allen denkbaren Scheidungsgründen hier nur Hass als solcher zugelassen wird; doch ist bezeichnend, dass alle anderen Gründe unter »Hass« subsumiert werden können.

### 2.3 Feindschaft in der Weisheit

Die altisraelitische Weisheitsliteratur bietet Lebenslehren, die zur grundsätzlichen Lebensorientierung Erfahrungen mitteilen und Ratschläge formulieren.<sup>28</sup> Grundsätzlich wird dabei von einem direkten Zusammenhang zwischen eigenem Handeln und entsprechendem Ergehen ausgegangen (»was du säst, wirst du ernten«) und Gott als Garant dieses Zusammenhangs verstanden – ein auch über die Weisheitstexte hinaus im antiken Israel dominierendes Konzept des Alltagshandelns.<sup>29</sup> Propagiert wird in der Weisheit eine Ethik der Vorsicht: Soziale Beziehungen sollen mit Bedacht geknüpft (oder vermieden) werden (z. B. Sprüche 1,10–19). Auch die eigenen Handlungsmöglichkeiten gilt es zu reflektieren. Eigenes

24 Vgl. Rüdiger Schmitt, *Magie im Alten Testament*. Münster 2004.

25 Vgl. Rivka Ulmer, *The Evil Eye in the Bible and in Rabbinic Literature*. Hoboken 1994.

26 Vgl. Bezalel Porten, *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*. Leiden/New York/Köln 1996, Dokumente B 28 (= Papyrus Cowley 15), B 36 (Papyrus Kraeling 2), B 41 (Papyrus Kraeling 7).

27 Zum Problem vgl. Monika Fander, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium*. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe. Altenberge 1989, 200–256.

28 Überblick: Rüdiger Lux, *Die Weisen Israels. Meister der Sprache – Lehrer des Volkes – Quelle des Lebens*. Leipzig 1992.

29 Vgl. zuletzt Georg Freuling, »Wer eine Grube gräbt...« *Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*. Neukirchen-Vluyn 2004.

destruktives Handlungspotenzial unterliegt der Selbstkontrolle, nicht zuletzt kommunikatives Handeln: Verletzung, Verleumdung, Täuschung, Demütigung kann durch die eigene Zunge verursacht werden, weshalb es nötig ist, sie im Zaum zu halten (z. B. Sprüche 13,3).<sup>30</sup>

In einigen Weisheitstexten wird Feindschaft explizit thematisiert. »Freu dich nicht über den Sturz deines Feindes (oder: deiner Feinde)! Dein Herz juble nicht, wenn er strauchelt, damit nicht JHWH es sieht und missbilligt und seinen Zorn von ihm abwendet.« (Sprüche 24,17 f.) Affektkontrolle dient dazu, Interferenzen mit Gott als Exekutive des Tun-Ergehen-Zusammenhangs zu unterbinden. Schadenfreude wäre ihrerseits eine normverletzende, negativ zu sanktionierende Haltung.

Ist in Sprüche 24,17 f. der Fall eines Feindes im Blick, der seinerseits den Fall anderer herbeiwünscht oder herbeiführt, so geht es in Sprüche 25,21 f. um den Feind in einer Notlage: »Hat dein Feind Hunger, gib ihm zu essen, hat er Durst, gib ihm zu trinken! So sammelst du glühende Kohlen auf sein Haupt, und JHWH wird es dir vergelten.« Wie das Recht im Blick auf die Haustiere des Feindes Hilfe in der Not über die Feindschaft stellt, so tut es die Weisheit im Blick auf die physische Überlebensebene des Feindes. Das in seiner Deutung seit alters umstrittene Kohlensammeln auf dem Kopf des Feindes könnte eine metempirische Sanktion durch Gott oder metaphorisch eine Einsicht und Verhalten ändernde Beschämung des Feindes meinen. Wie dem auch sei, die zitierten Ratschläge stehen im Sprüchebuch im Kontext weiterer Aufforderungen: erlittenes Unrecht nicht nachzutragen (10,12; 17,9; 19,11) und auf Vergeltungsmaßnahmen zu verzichten (20,22; 24,29).<sup>31</sup> So stützt dieser Strang altisraelitischer Weisheit Tendenzen, wie sie im Recht, insbesondere in Leviticus 19 formuliert sind. Dabei gibt es in der Konkretisierung durchaus Spielräume und Variationen. Die Schadenfreude, vor der Sprüche 24,17 f. warnt, gilt in Hiob 31,29 f. nicht als bedenklich; als Problem wird dort angesehen, einen ohnehin schon gedemütigten Feind durch gezielte verbale Aggression noch weiter zu demütigen: »Wenn ich am Unglück meines Feinds mich freute und triumphierte, dass Unheil ihn traf, habe ich doch meinem Mund zu sündigen verboten, sein Leben mit Fluch zu verwünschen.«

## 2.4 Feindschaft im Gebet

In zahlreichen altisraelitischen Gebeten spielen Feinde eine Rolle. Vor allem im Psalter sind neben Lob- und Dankgebeten auch zahlreiche Klage- und Bittgebete gesammelt. Die Thematisierung von Feindschaft als sozialer Nahbeziehung hat ihren Ort in der Klage der Einzelperson (Beispiel: Psalm 22). Die Klage als literarische Gattung ist durch das Beziehungsdreieck betendes Ich – Gott – die Feinde gekennzeichnet und führt zu drei miteinander verbundenen Artikulationen: (1) Das betende Ich klagt Gott an, warum er die Notlage zulässt oder ihr nicht abhilft. (2) Das Ich beklagt sich und schildert seine prekäre Befindlichkeit. (3) Das Ich verklagt die Feinde.<sup>32</sup> Feindschaft wird hier als Bedrohung einer Einzel-

30 Eine systematische Untersuchung der in der Hebräischen Bibel begegnenden Schimpfwörter existiert m. W. nicht; für deren Übersetzung ins Lateinische vgl. Michael Wissemann, Schimpfwörter in der Bibelübersetzung des Hieronymus. Heidelberg 1992.

31 Auch David rekurriert zur Begründung seines Gewaltverzichts gegen Saul auf Weisheitstradition, auf einen »Spruch der Vorfahren: Von Frevlern ging Frevl aus, meine Hand aber wird nicht gegen dich sein!« (1. Samuel 24,13)

32 Klassische Analyse: Claus Westermann, Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament. In: ders., Lob und Klage in den Psalmen. Göttingen 1983, 125–164.

person durch eine Mehrzahl von Feinden wahrgenommen und artikuliert – eine Mobbing-Konstellation. Die Feinde rotten sich zusammen, planen, drohen, tauchen plötzlich auf. Sie bedrängen und verfolgen, lauern auf, stellen Fallen oder werfen Netze, agieren verdeckt (Lüge, Täuschung, falsche Freundlichkeit) und offen und drücken ihre Aggression verbal und nonverbal (durch Hohnlachen) aus. Ihr letztes Ziel ist der Tod der betenden Person, auf die sie Jagd machen oder gegen die sie Krieg führen. In der Gewalt ihrer Anschläge werden sie mit wilden Tieren verglichen, wie es ihr Bestreben ist, das Objekt ihrer Aggression vom Menschen zum Tier zu degradieren.

Dass in der Artikulation der Feindschaftsbeziehung im Gebet Projektion beteiligt ist und die Feinde in den Texten ein mehr oder weniger stereotypes Image erhalten, dass sie mit den Gottlosen parallelisiert und identifiziert werden,<sup>33</sup> bedeutet nicht, dass die soziale Nahbeziehung der Feindschaft dadurch ihre Realität verliere. Vielmehr bietet das Stereotyp wie die Metapher Möglichkeiten, belastende Gefühle zu artikulieren und sich so in der mit dem (in der Antike üblicherweise: lauten) Beten in der Öffentlichkeit zu entlasten. In den antiken Redeformen der Artikulation eigenen Leids kommen nicht nur, aber auch Belastungen durch Feindschaft zur Sprache. Das Fehlen sozialer Netzwerke wird oft als Verlust thematisiert: Ehemals bestehende Freundschaftsbeziehungen haben sich als trügerisch erwiesen, Freunde sich zu Feinden gewandelt. Psalmen sind Gebrauchstexte, Formulare für einander ähnelnde oder sich wiederholende Situationen und Lebenslagen. Das Ich, das einen Klagepsalm nutzt, ordnet die eigene Erfahrung einem überindividuellen Muster zu. Die von der neueren Ritualforschung betonte soziale Entlastungsfunktion des Rituals – hier der öffentlichen Klage – wird unterstützt durch die sprachliche Entlastungsfunktion des Gebetsformulars, das poetisch gebundene Artikulationsmöglichkeiten zur Auswahl bietet.

22

## 2.5 Feindschaft in der Prophetie

In der Hebräischen Bibel dominiert eine bestimmte Form altisraelitischer Prophetie, die sich im Zug eines im alten Orient stattfindenden Strukturwandels der Öffentlichkeit formierte.<sup>34</sup> Waren Propheten und Prophetinnen in der frühen Phase israelitischer Monarchie Berater und Kritiker der Könige, so wenden sie sich ab dem 8. Jh. v. u. Z. nicht mehr ausschließlich an die Monarchen, sondern zugleich an die Aristokratie und das Volk. Nach dem Verlust der politischen Autonomie bleibt das Volk als Gegenüber. Dafür genügt das Medium mündlicher Kommunikation nicht mehr, Veröffentlichung und Weiterüberlieferung von Prophetie im Medium der Schrift tritt hinzu. Mit dieser gewandelten Kommunikationssituation – größere Gruppen oder das ganze Volk als Adressaten – ist in der Schriftprophetie von Feindschaft als sozialer Nahbeziehung vergleichsweise wenig die Rede. Die Makroebene, das Wohlergehen des von innen und außen bedrohten Volkes steht im Mittelpunkt. Die Interventionen eines Jeremia führen zu Konflikten, die auf einer politischen Ebene wahrgenommen und inszeniert werden und in deren Rahmen auch eine öffentliche Auseinandersetzung zwischen Jeremia und einem Prophetenkollegen (Chananja) mit konträrer politischer Option stattfindet. Dass in diesen Konflikten, in denen Jeremia öffentlich mit dem Tod bedroht wird und die staatlich angeordnete Vernichtung seiner schriftlichen

33 Vgl. Othmar Keel, *Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen*. Stuttgart 1969.

34 Vgl. Bernhard Lang, *Was ist ein Prophet?* In: ders., *Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze zum Alten Testament*. Düsseldorf 1980, 11–30.



Botschaften erdulden muss, persönlicher Feindschaft mitspielt, ist historisch nicht unwahrscheinlich, aber für die Darstellung der Quelle (Jeremia 26–28 und 36) gegenüber der politischen und religiösen Konfliktdimension unerheblich.

Der gelegentliche Hinweis auf persönliche Feindschaft ist in der Prophetie Teil der Erwartung einer bedrohlichen Zukunft. Die erwartete soziale Desintegration zeigt sich in allen Bereichen der Gesellschaft und besonders im Haushalt: »Der Sohn beschimpft den Vater, die Tochter rebelliert gegen die Mutter, die Schwiegertochter gegen die Schwiegermutter, und ein Mann hat Feinde in den Männern seines Haushalts.« (Micha 7,6; ein Text mit einer breiten Wirkungsgeschichte in der antiken jüdischen Apokalyptik.) Auch ein anderer Text, Maleachi 3,24, setzt Friktionen und den Bedarf an Versöhnung im Haushalt voraus.

Umgekehrt kann in Ankündigungen einer zukünftigen Heilszeit das Ende von *Feindschaft* – und darauf liegt der Akzent, nicht auf dem Ende der *Feinde* – im Motiv des Tierfriedens beschrieben werden: Das Bedrohungs-, ja Täter-Opfer-Verhältnis, in dem Wolf und Lamm, Tiger und Böcklein, Löwe und Rind, Bär und Kuh, Schlange und Säugling zueinander stehen, wird aufgehoben sein, Fressen und Gefressenwerden ein Ende haben (Jesaja 11,6–9; 65,25).<sup>35</sup>

### 3. Der Stellenwert von persönlicher Feindschaft im antiken Israel: Familie als Modell

Feindschaft als soziale Nahbeziehung begegnet in allen Quellengattungen der Hebräischen Bibel. Großen Raum nehmen dabei Erzähltexte ein, die Feindschaft in den Anfängen der Menschheit (Kain und Abel; auch Ham gegen seinen Vater und seine Brüder Genesis 9,18–27) und insbesondere in den vier Anfangsgenerationen des Volkes Israel thematisieren. Sozialer Rahmen ist der Haushalt, die Familie der Erzeltern. Feindschaft zwischen Brüdern und zwischen Ehefrauen steht im Zentrum der Erzählzyklen von Abram und Sarai bis zu Josef und seinen Brüdern. Die verschiedenen Varianten unblutiger Verlaufsformen und Transformationen dieser Feindschaftsbeziehungen zeigen, dass es um das Überleben und gegebenenfalls Miteinanderleben von verfeindeten Familiengliedern geht. Ohne solche Möglichkeiten des Überlebens und Zusammenlebens ist die angestrebte Volkwerdung nicht zu realisieren. Familie ist der primäre soziale Raum der Entstehung und Einübung von Feindschaft und des Umgangs mit Feindschaft.

Die Bedeutung dieser Konzentration auf Feindschaft in der Familie zeigt sich, wenn die Rechtstexte herangezogen werden. Konzentriert in Deuteronomium 12–26, aber auch in Leviticus 25<sup>36</sup> und an weiteren Stellen wird die Beziehung zwischen allen Volksangehörigen als Geschwisterbeziehung formuliert. Mit dem Geschwisterkonzept werden teils konkrete, teils pauschale Verpflichtungserwartungen verbunden, die Normen der Familiensolidarität

35 Vgl. Jürgen Ebach, Konversion oder Vertilgung. Utopie und Politik im Motiv des Tierfriedens bei Jesaja und Vergil. In: Norbert W. Bolz/Wolfgang Hübener (Hg.), Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes. Würzburg 1983, 23–39; zur Rezeptionsgeschichte vgl. Martin Leutzsch, Spielarten des Tierfriedens im 19. Jahrhundert. In: Thomas Kater (Hg.), »Der Friede ist keine leere Idee ...« Bilder und Vorstellungen vom Frieden am Beginn der politischen Moderne. Essen 2006, 195–211.

36 Vgl. dazu Hans G. Kippenberg, Die Entlassung aus Schuld knechtschaft im antiken Judäa. Eine Legitimitätsvorstellung von Verwandtschaftsgruppen. In: Günter Kehr (Hg.), »Vor Gott sind alle gleich«. Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen. Düsseldorf 1983, 74–104: 82–85.

auf das ganze Volk ausdehnen. Dieses generalisierte Geschwisterkonzept setzt auf prinzipielle Gleichheit und wird in einer Situation plausibel, in der Israel keine politisch selbstständige Größe mehr ist, sondern als Teil imperialer Großreiche seine Eigenständigkeit zu bewahren bestrebt ist. Zugleich ist Geschwisterlichkeit eine Orientierungsgröße, um den sozialen und wirtschaftlichen Folgen der Entwicklung Israels zu einer Klassengesellschaft in der Königszeit gegensteuern zu können. In diesem Kontext wird Feindschaft innerhalb des Volks als Familienangelegenheit konstruiert und werden Perspektiven zur Kanalisierung, Begrenzung, Deeskalierung und Transformation von Feindschaft entwickelt – bis hin zur *Rechtsnorm* des Racheverzichts und der Nächstenliebe.

Mit alldem wird vermutlich auf Normen der Familiensolidarität aus der nomadischen Frühzeit des Volkes Israel zurückgegriffen, die nun gesamtgesellschaftlich ausgeweitet werden.<sup>37</sup> Es ist die politische Struktur der Monarchie Israels, die retrospektiv aus der Sicht der Hebräischen Bibel (und mit Abstrichen auch real<sup>38</sup>) für die mit der Etablierung einer Klassengesellschaft verbundenen Desolidarisierungsprozesse verantwortlich gemacht wird. Ein Reflex davon findet sich im Josef-Zyklus: Die Brüder deuten Josefs ersten Traum als Absichtserklärung, geschwisterliche Gleichheit in politische Ungleichheit zu transformieren: König statt Bruder. (Ironischerweise zeigt sich später, dass Josef gerade als Vizekönig der Familie das Überleben ermöglichen kann.)

Für eine Volkskonzeption in der Familienmetapher der Geschwisterlichkeit stellt Monarchie einen fundamentalen Gegensatz dar. Der erste Versuch, in der vorstaatlichen Zeit Israels eine Monarchie zu etablieren, impliziert nach der Geschichtserzählung die Tötung der Brüder des Monarchen (RichterInnen 9,5). Menschliche Königsherrschaft kann als Usurpation einer exklusiven Rolle Gottes als König über sein Volk gewertet werden (RichterInnen 8,22 f.; 1. Samuel 8). Nach der Transformation einer Gesellschaft ohne Staat in eine Monarchie wird in einem Rechtstext die daraus resultierende Ungleichheit zu begrenzen versucht, indem das Volk dazu aufgefordert wird, einen Bruder (= Angehörigen des Volkes Israel) zum König zu machen, während der König aufgefordert wird, auf demonstrative Zurschaustellung seiner Macht zu verzichten, sich dem Recht unterzuordnen und es in Kraft zu setzen und sich nicht über seine Geschwister (= das Volk) zu erheben (Deuteronomium 17,14–20). Wenn in den Geschichtserzählungen der Samuelbücher auf Davids Überleben in der Feindschaft mit Saul das wiederholte Scheitern Davids in seiner Rolle als König, Feindschaft zu regulieren und zu begrenzen, folgt, ist das nicht nur eine Kritik an einem Monarchen, sondern an den zerstörerischen Potentialen von Monarchie überhaupt. Die Jahrhunderte später entstandene Daviderzählung 1. Chronik 10–29 eliminiert aus ihrem Bericht alles, was die Samuelbücher an Feindschaft im Zusammenhang mit David geschildert hatte, um David als idealen Herrscher präsentieren zu können.<sup>39</sup> Noch diese Elimination zeigt, dass Feindschaft unter einem solchen Herrscher kein Problem sein soll. Das deckt sich mit den Standpunkten der Prophetie. Dass Feindschaft dennoch ein Problem *ist*, zeigen die Rechtstexte, die Regulative zusammenstellen, die Weisheitstexte, die Orientierungshilfen bieten, und die Klagegebete und -lieder, die Artikulationsmöglichkeiten für solche Feindschaften liefern, die erlitten werden.

37 Zu den Transformationen des Solidaritätskonzepts im antiken Israel vgl. Martin Leutzsch, *Solidarität aus biblischer Perspektive*. In: *Glauben und Lernen* 10 (1995) 17–26, bes. 23 f.

38 Vgl. dazu Rainer Kessler, *Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda. Vom 8. Jahrhundert bis zum Exil*. Leiden/New York/Köln 1992.

39 Vgl. Walter Dietrich, *David. Der Herrscher mit der Harfe*. Leipzig 2006, 73–84.

#### 4. Die Vielfalt der Phänomene und die Grenzen des Wissbaren: Skizze einer Phänomenologie der Feindschaft

Nicht alles, was mit Feindschaft zu tun hat, wird artikuliert. Nicht alles, was davon und dazu ausgesprochen wird, wird verschriftlicht. Nicht alles Verschriftlichte wird überliefert. Für das antike Israel erlaubt die Quellenlage einen Einblick, der vieles und Vielschichtiges zum Vorschein bringt, doch nicht die gesamte Wirklichkeit zu erfassen erlaubt. Das zeigt sich beim Versuch eines systematischen Überblicks.

Unter den sozialen Bereichen, in denen persönliche Feindschaft auftreten kann, nimmt in der Hebräischen Bibel die *Familie* die prominenteste Stellung ein. Erzählt wird von Feindschaft zwischen Geschwistern gleichen Geschlechts, zwischen Ehefrauen, zwischen Herrin und Sklavin. Gäbe es Micha 7,6 nicht, wären Feindschaften zwischen Tochter und Mutter, Schwiegertochter und Schwiegermutter nicht belegt und die zwischen Sohn und Vater nur da, wo die Familie die des Königs ist und es darum geht, König zu werden oder zu bleiben (Absalom und David). Verschiedengeschlechtliche Feindschaftsbeziehungen in der Familie sind selten Thema, am ehesten bei sexueller Gewalt in der Familie in rechtlichen Regelungen vorausgesetzt und einmal, bei Tamars Vergewaltigung durch Amnon, erzählt. »Hass« als Passwort bei der Ehescheidung begegnet in den Elephantine-Papyri. Stiefmütter tauchen in der Hebräischen Bibel nicht auf; so bleibt offen, ob der (»bösen«) Stiefmutter auch im antiken Israel ein Feindschaftspotential zugeschrieben wurde. Einmal wird ein Stiefbruder, Sohn einer Prostituierten, von den mit einer legitimen Ehefrau gezeugten Brüdern ausgestoßen, um Erbschaftsansprüche zu verhindern (RichterInnen 11,1–11).

Rechnet man *Gäste* zu den zeitweiligen Mitgliedern des Haushalts, fällt auf, dass wir von Gastgebern, die ihren Gästen feindlich begegnen (oder umgekehrt), so gut wie nichts hören; der Zuflucht suchende Gast, der von seiner Gastgeberin getötet wird (RichterInnen 4,17–21), ist Oberbefehlshaber einer feindlichen Armee, und seine Tötung wird als militärische Aktion gewertet (5,24–31).

Auch *Nachbarschaft* ist in der Hebräischen Bibel kein zentrales Thema, obwohl sie für das Leben und Überleben in einer Agrargesellschaft einen gewichtigen Faktor darstellt. Viele Rechtsnormen der Hebräischen Bibel dürften faktisch auf die Nachbarschaftsbeziehung abheben. Ausdrücklich scheint sie nur beim Verbot, Grenzsteine zu verrücken, im Blick zu sein. Zentral ist Feindschaft in der Nachbarschaftsbeziehung nur in 1. Könige 21: Nabot, der sich weigert, seinen an den Palast angrenzenden Weinberg an den König zu veräußern, wird durch die Intervention der Gattin des Königs mit Hilfe einer Falschanklage Opfer eines Justizmords.<sup>40</sup>

Das Feindschaftspotenzial der *Gläubiger-Schuldner-Beziehung*, das verschiedene Formen der Demütigung der Schuldner durch die Gläubiger ebenso einschließen kann wie die geplante oder realisierte Ermordung der Gläubiger durch die Schuldner, scheint in der Hebräischen Bibel nur einmal Thema zu sein, im Kontext von Schuldklaverei: König Zedekia (597–587 v. u. Z.) hatte die Sklavenbesitzer verpflichtet, ihre SklavInnen aus dem eigenen Volk freizulassen. Das war befolgt worden, doch hatten die Gläubiger die von ihnen Freigelassenen wenig später erneut versklavt (Jeremia 34,8–22).<sup>41</sup>

40 Für Feindschaft als Realisationsform von Nachbarschaft heute vgl. die ethnographische Studie von Thomas Bergmann, Giftzwerge. Wenn der Nachbar zum Feind wird. München 1992.

41 Vgl. dazu Kippenberg (wie Anm. 36) 89–91. Zu den jeweiligen Handlungsspielräumen von Gläubigern und Schuldnern vgl. Martin Leutzsch, Verschuldung und Überschuldung, Schul-

Für persönliche Feindschaft in der Sphäre der *Politik* sind die ergiebigsten Quellen die Geschichtserzählungen über David. Dabei stehen Beziehungen des Königs oder in seinem nächsten Umfeld im Mittelpunkt. Feindschaft innerhalb der Aristokratie kommt nur selten in den Blick, etwa da, wo Davids General Joab den zu David übergelaufenen feindlichen General Abner ermordet (2. Samuel 3; Joabs Motiv, seinen von Abner im Kampf getöteten Bruder rächen zu wollen, schließt nicht aus und könnte vorgeschoben sein, da ein mächtiger – und von David geschätzter – Konkurrent Joabs beseitigt wird).

Dass das altisraelitische *Recht* in vielen Hinsichten Feindschaftsregulationen enthält, habe ich unter 2.2. beschrieben, die Bedeutung von Verträgen in den Erzähltexten benannt. Selten sind konkrete juristische Auseinandersetzungen beschrieben, nirgends so, dass dabei die Inszenierung oder das Ausagieren von Feindschaft klar erkennbar würde. Hier bieten andere antike Gesellschaften mit Eingaben an Gerichte, Gerichtsprotokollen, Prozessreden eine Quellenbasis, die mehr für unser Thema erkennen lässt.

In der Sphäre der *Erziehung* sind am ehesten die auf Feindschaft bezogenen Lebenslehren der Weisheitstexte von Bedeutung. Die Erzähltexte geben Anschauungsmaterial für von Eltern induziertes Feindschaftspotential durch Bevorzugung einzelner Kinder und für die Weitergabe spezifischer Handlungsmuster und Praktiken in der Feindschaftsbeziehung. Nichts wissen wir über Kinderspiele als mögliche Sozialisationsinstanz für ritualisierte Feindschaftsgesten.<sup>42</sup>

*Religion* ist im antiken Israel wie überhaupt in vormodernen Gesellschaften keine Sphäre, die sich von anderen separieren ließe, sondern eine tendenziell alle Sphären prägende Dimension. Ein Eingreifen der Gottheit in Feindschaftsbeziehungen wird in den besprochenen Erzähltexten immer wieder berichtet, gehört in den Weisheitstexten zum vorausgesetzten Erwartungshorizont, in den Klagepsalmen zur artikulierten Hoffnung. Die Rechtstexte werden auf die Gottheit zurückgeführt, die prophetischen Reden als Mitteilungen Gottes veröffentlicht. Insbesondere Verträge werden durch Anrufung der Gottheit im Eid und durch Opfer bekräftigt.<sup>43</sup>

Für die Vielfalt der *Praktiken*, mit deren Hilfe Feindschaft gestaltet wird, sind wiederum die Erzähltexte am ergiebigsten. Feindschaft kann *direkt* zwischen den unmittelbar Betroffenen oder Gemeinten ausagiert werden, aber auch *indirekt*, durch Funktionalisierung Dritter; Koalitionsbildung ist in beiden Fällen möglich. Für manche Inszenierungen von Feindschaft ist *Öffentlichkeit* wichtig oder günstig, etwa bei verbalen Akten wie Beschimpfung und Beleidigung oder sonstigen Formen von Demütigung, bei Angriffen auf die Ehre des Feindes, bei Absichten, ihm Schande zu bereiten; das gilt auch für verbale und andere For-

denerlaß und Sündenvergebung. Zum Verständnis des Gleichnisses Mt 18,23–35. In: Marlene Crüsemann/Willy Schottroff (Hg.), Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten. München 1992, 104–131: 108–112; zu Schuldklaverei ders., Verhindern, begrenzen und beenden. Der Umgang mit der Schuldklaverei in der Bibel. In: Welt und Umwelt der Bibel 1/2008, 44–47.

42 Vgl. Ulrich Hübner, Spiele und Spielzeug im antiken Palästina. Freiburg/Göttingen 1992; dort 6f. Anm. 17; 34; 81 Anm. 111; 99–102.146 Hinweise zu Kriegsspiel und Kriegsspielzeug; mir geht es hier eher um Phänomene wie die gezielten Bosheiten, die ich an meinen MitspielerInnen z. B. beim Malefizspiel in Szene setze und die Spielbeziehung der Gegnerschaft als Feindschaft ausspiele.

43 Eine beeindruckende Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels (mit der Hebräischen Bibel als Hauptquelle) bietet Rainer Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. 2 Bände. Göttingen 1992.

men der Selbsterniedrigung mit Deeskalationsabsicht. Doch kann für manche Absichten *heimliches oder verdecktes Vorgehen*, der Gebrauch von List, Schadenzauber, die Abwesenheit von Zeugen oder des Feindes selbst, ausschlaggebend sein: dann, wenn die eigene Rolle als Feind nicht erkennbar werden soll.

Oft realisiert sich Feindschaft in solchen *Formen kommunikativen Handelns*, die in Habermas' umfangreicher Beispielliste von Sprechakten *nicht* erwähnt werden, sondern eher in Aleida und Jan Assmanns Theorie unkommunikativen Handelns einen Platz finden:<sup>44</sup> die Wahl von (oder der Verzicht auf) bestimmte(n) Anredeformen, Beschimpfen (nicht zuletzt mit Hilfe von Tiernamen wie »Hund« usw., die die gemeinte Person zum Nicht-Menschen degradieren), Beleidigen, Verhöhnern, Verspotten, Verleumden, Verdächtigen, Belügen, Täuschen, Provozieren, Verfluchen, gegenüber Dritten auch das ostentative Nichtnennen des Feinds (der namentlich genannt zu werden nicht verdient oder dessen Namen man, emotional blockiert, nicht mehr über die Lippen bekommt). Auch die Einschränkung von Kommunikation mit dem Feind bis hin zum Verstummen und Schweigen ihm gegenüber und zum bewussten Ignorieren gehört hierher, ebenso das Verlachen, der verächtliche Blick, die vielfältige Gesten- und Gebärdensprache der Feindschaft und Feindschaftsabwehr. Intrigen, um den Aktionsradius des Feindes einzuschränken, und Mobbing setzen oft eine Kombination verschiedener dieser Praktiken voraus.

Zu diesen unkommunikativen Akten kommt eine breite Palette von Handlungen, die *physische Gewalt* beinhalten. Gegen den Feind selbst können solche Gewalthandlungen von der Ohrfeige und anderen Schlagritualen mit Degradierungsfunktion über absichtliche Körperverletzung bis hin zur Vertreibung und Ermordung führen. Sofern sich die Gewalt nicht gegen den Feind direkt, sondern gegen dessen Eigentum oder Zuständigkeitsbereich richtet, ist zwischen den Polen beabsichtigter Zerstörung oder Schädigung dieses Bereichs einerseits und der beabsichtigten Aneignung andererseits vieles denkbar. Die Rechtsnorm, am gestürzten Transporttier des Feindes nicht vorüberzugehen, sondern Nachbarschaftshilfe zu leisten, zeigt, dass im Handlungsbegriff des antiken Israel das Nicht-Handeln mit enthalten und der mögliche aggressive Gehalt des Unterlassens im Blick ist.

Einen eigenen Bereich bilden schließlich jene Praktiken, die *Vorkehrungen gegen erwartete und befürchtete Feindschaft* treffen. Dazu gehören kommunikative und nonverbale Handlungen in der Alltagsinteraktion mit dem sozialen Umfeld, die unter anderem dazu dienen, das Risiko von Feindschaft zu minimieren oder dagegen gerüstet zu sein. Die Schaffung von und Teilhabe an sozialen Netzwerken hat auch die Dimension, im Feindschaftsfall nicht isoliert und eingeschränkt agieren zu müssen. Die Nutzung von Personen zum Schutz des Besitzes und Haushalts (TürhüterInnen, FruchthüterInnen; auch Hofhunde) dient nicht nur, im Bedarfsfall aber auch der Verhinderung oder Abwehr von feindlichen Aktionen. Für antike Gesellschaften gehören auch magische Praktiken wie Schadensabwehrzauber, bedingte Verfluchung von Grabräubern auf Inschriften und das Tragen schützender Amulette zu solchen Präventivmaßnahmen; für das antike Israel vor seinem Übergang ins antike Judentum fehlen indes Belege.

44 Vgl. Jürgen Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: ders./Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt 1971, 101–141: 111–113; Aleida Assmann/Jan Assmann, Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns. In: Jan Assmann/Dietrich Harth (Hg.), Kultur und Konflikt. Frankfurt 1990, 11–48.

Was die *sozialen Konstellationen* angeht, in denen Feindschaft entsteht und praktiziert wird, so lassen sich grob *symmetrische* und *asymmetrische* unterscheiden. In den Erzählungen der Hebräischen Bibel dominieren *symmetrische Konstellationen*: Feindschaft kann entstehen, wo zwischen Personen, die sich in mindestens einer Hinsicht als Gleiche verstehen, Ungleichheit hergestellt oder erwartet wird, ebenso da, wo die in einer symmetrischen Beziehung vorausgesetzte Reziprozität im Austausch materieller oder immaterieller Güter nicht funktioniert, Dankbarkeiterwartungen nicht erfüllt und Undankbarkeitsdiagnosen gestellt werden. In *asymmetrischen Konstellationen* scheint das Konfliktpotential darin zu liegen, dass die rangniedrigere Person eine symmetrische Beziehung herzustellen beabsichtigt oder ihr das unterstellt wird (siehe Hagar – Sarai, David – Saul).

Doch ist der Blick auf die unmittelbar Beteiligten nur ein Ausschnitt. Erzähltexte und Psalmen beschreiben immer wieder die Aktivierung *sozialer Netzwerke*, das Knüpfen (oder Verhindern) von *Koalitionen*, in jenen Fällen, wo nicht verdeckte, heimliche Praktiken dominieren, auch die Einbeziehung von *Öffentlichkeit*.

Als *Bezugspunkte*, die Feindschaft auslösen und an denen sich die Beziehung abarbeitet, kommen *Teilhabe oder Mangel an materiellen oder immateriellen Gütern jeder Art* in Frage, Erbschaften, mobiles und immobiles Eigentum, Personen, Positionen in einem Sozialgefüge, Anerkennung durch wichtige Andere einschließlich der menschlichen Öffentlichkeit und der Gottheit. In vielen Fällen (ob in allen?) scheint der Situationsdefinition der Beteiligten eine Nullsummenlogik zugrunde zu liegen. Ein Kontext, der Nullsummenkonzepte begünstigt, ist die in antiken Agrargesellschaften verbreitete, wirtschaftliches Handeln prägende Vorstellung von der Begrenztheit der Güter.<sup>45</sup>

Nicht nur bei den Bezugspunkten kann es innerhalb einer Feindschaft zu Verschiebungen kommen: Auch Praktiken können wechseln, Konstellationen sich verändern. Zur *Dynamik* von Feindschaft können Prozesse der Eskalation und Deeskalation gehören. Vorangegangene Beziehungsdefinitionen können beendet (der Freund wird zum Feind), modifiziert oder reinterpretiert werden (der Vater bleibt in der Elternrolle, auch wenn er dem Sohn zum Feind wird). Feindschaft kann lange Latenzphasen haben oder mit dauernd geübten Praktiken verbunden sein. Die Feindschaftsbeziehung ist grundsätzlich transformierbar und reversibel.

Schon wegen dieser Transformierbarkeit von Feindschaft als sozialer Nahbeziehung ist nach *angrenzenden, komplementären und konkurrierenden Beziehungskonzepten* zu fragen. Für die Hebräische Bibel ist ein Konzept von Freundschaft dabei weniger wichtig als andere Konzepte, die mit Geschwisterkategorien oder mit der Rolle des oder der Nächsten operieren.<sup>46</sup> Unterscheidungen, wie sie das Lateinische zwischen *inimicus* (persönlicher Feind), *adversarius* (Gegner, Kontrahent) und *hostis* (Staats- oder Kriegsfeind) kennt, gibt es in der Hebräischen Bibel kaum. Korrelationen des Feindschaftsthemas mit bestimmten

45 Die anthropologische Debatte wurde ausgelöst durch George M. Foster, Peasant Society and the Image of Limited Good. In: American Anthropologist 67 (1965) 293–315. Für die Antike allgemein vgl. Bruce M. Malina, Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten. Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 88–113, für das antike Griechenland Thomas W. Gallant, Risk and Survival in Ancient Greece. Reconstructing the Rural Domestic Economy. Stanford 1991, 144–148.173 f.

46 Vgl. Gustav Stählin, *phileo* usw. In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 9 (1973) 112–169, bes. 153–156.

Geschlechtsrollenidealen und Konzepten von Ehre und Schande lassen sich eher vermuten als belegen.

*Emotionale Dimensionen* von Feindschaft werden in der Hebräischen Bibel meist mit den Konzepten »Neid« oder »Hass« benannt, einschließlich des Umschlags von Liebe in Hass. Insbesondere die Klagepsalmen artikulieren in Beschreibungen und Metaphern Angst und benennen aggressive Gesten wie das Lachen der Feinde.

## 5. Ertrag und Ausblick

Wie eingangs festgestellt, ist Feindschaft als soziale Nahbeziehung ganz unzureichend erforscht. Die vorliegende Skizze untersucht das Phänomen Feindschaft für eine bestimmte Gesellschaft (das antike Israel an der Schwelle zum Übergang ins antike Judentum) zu einem bestimmten Zeitpunkt (um 300 v. u. Z.) anhand aller verfügbaren Quellen (im wesentlichen den in der Hebräischen Bibel zusammengestellten Texten). Damit wird aus einer Makroperspektive sichtbar, was eine Gesamtgesellschaft im Blick auf Feindschaft in welchen sozialen und literarischen Kontexten wie thematisiert.

Ein solcher Blick auf Feindschaft im gesamtgesellschaftlichen Kontext ermöglicht Vergleiche mit anderen Gesellschaften: Was am Phänomen Feindschaft bleibt im Gesellschafts- und Kulturvergleich gleich und könnte eine anthropologische Konstante oder Universalie sein? Was verändert sich in der Realisierung und Inszenierung, in der Imagination und Bewertung, im Management von Feindschaft von Gesellschaft zu Gesellschaft oder innerhalb *einer* Gesellschaft im historischen Prozess? Solche Vergleiche setzen weitere Analysen zu Feindschaft voraus, die ganze Gesellschaften in den Blick nehmen. Für die Antike bietet sich etwa ein Vergleich zwischen dem antiken Israel und antiken griechischen Gesellschaften an. Um Feindschaft historisch angemessen zu erforschen, ist ohnehin die Berücksichtigung verschiedener Gesellschaftstypen und -strukturen aus allen Epochen nötig.

Die Hauptquelle dieser Untersuchung, die Hebräische Bibel, hat durch ihren hohen Stellenwert in Judentum und Christentum zahlreiche Gesellschaften der Folgezeit bis in die Gegenwart mitgeprägt. Die Eigenart der Rezeption und Transformation biblischer Modelle und Normen ist *ein* Indikator für die Analyse des Stellenwerts von Feindschaft in diesen Gesellschaften. Was bedeutet es, wenn seit der Aufklärung in europäischen und nordamerikanischen Gesellschaften über die Berechtigung von Nächsten- und Feindesliebe heftige Kulturkämpfe geführt werden? Was wird über Feindschaft ausgesagt, wenn in der literarischen Tradition Europas seit zweihundert Jahren immer wieder eine Rehabilitation Kains vollzogen wird?<sup>47</sup>

Eine *Theorie der Feindschaft als sozialer Nahbeziehung* bedarf noch der Ausarbeitung. Hierbei sind Mikrostudien wichtig, die spezifische Feindschaftsphänomene, -beziehungen und -prozesse in ihren jeweiligen Kontexten untersuchen. Von den *Bausteinen*, die die vorliegende Skizze für eine solche Theorie der Feindschaft liefert, hebe ich hervor: (1) Feindschaft ist nicht identisch mit Konflikt. (2) Feindschaft unterscheidet sich von Freundschaft darin, (a) dass sie auf eine reale oder ideelle dritte Größe bezogen ist und (b) Reziprozität der Beziehung nicht konstitutiv voraussetzt. (3) Feindschaft tangiert die sozialen Netzwerke

47 Für die Debatte um Nächstenliebe vgl. Leutzsch (wie Anm. 22), für die Rehabilitation Kains vgl. Ricardo J. Quinones, *The Changes of Cain. Violence and the Lost Brother in Cain and Abel Literature*. Princeton 1991.

der Beteiligten und Betroffenen. Für die *Theoriebildung* hilfreich erweisen sich Konzepte der mathematischen Spieltheorie, der Kommunikationstheorie, der Soziologie, der Organisationstheorie und der Ethnologie. *Methodisch* ist wie für alle historische Forschung, so auch für die Erforschung von Feindschaft die Berücksichtigung der Eigenart der jeweiligen Quellengattungen wichtig: Welche Funktion hat die jeweilige Gattung? Was kann in einer Gattung zum Thema Feindschaft zur Sprache kommen, was nicht? Und wie kommt es zur Sprache? Erst das Ensemble verschiedener Quellengattungen ermöglicht einen mehrdimensionalen Blick auf Feindschaft als historisches Phänomen. Die genannten Bausteine und methodischen Prinzipien können dann wiederum eine interdisziplinäre Theorie der Feindschaft bereichern, die ohne die Berücksichtigung historischer Dimensionen in der Gefahr stünde, die eigene Gegenwart absolut zu setzen.