

Rainer Albertz

## Schalom und Versöhnung

– Alttestamentliche Kriegs- und Friedenstraditionen –

Das Bemühen, sich in der gegenwärtigen kirchlichen Friedensdiskussion auf die Bibel zurückzubeziehen, stößt auf zwei fundamentale Schwierigkeiten:

1. Bezieht man sich – wie es überwiegend, auch in der letzten EKD-Denkschrift »Frieden wahren, fördern und erneuern« geschieht<sup>1</sup> – nur auf das Neue Testament zurück, so stößt man an dessen zentralen Stellen auf einen stark theologisch gefärbten Friedensbegriff, der von dem, was wir in der politischen Diskussion unter Frieden verstehen, weit entfernt ist: εἰρήνη meint für Paulus erst einmal den Frieden mit Gott, den der aus dem Glauben an Jesus Christus Gerechtfertigte schon jetzt erlangt (Röm 5,1) und auf den er im Endgericht, gerettet von Gottes Zorn,

<sup>1</sup> Ihr theologischer Teil (B IV) nennt vor allem 2Kor 5,19.20; Phil 4,7–9; Hebr 12,12.14; Mt 5,9.44 (5,38f. fehlt seltsamerweise), aber keine einzige Stelle aus dem Alten Testament.

hoffen darf (Röm 5,9; 8,6). Versöhnung (καταλλαγή) meint für Paulus erst einmal Gottes Versöhnung mit der Welt in Christus (2. Kor. 5,19), der Dienst der Versöhnung (διακονία τῆς καταλλαγῆς) das Ausrichten dieser Versöhnungsbotschaft, konkret die Missionsarbeit (vgl. 5,20). Wohl hat das Heilwerden der Gottesbeziehung auch Konsequenzen für die Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen, wie sich aus den Paränesen ablesen läßt<sup>2</sup>, doch bleiben diese weitgehend auf die individuelle Handlungsebene und den innerkirchlichen Raum beschränkt<sup>3</sup>; ob und wie von diesem pointiert theologischen Friedensbegriff des Neuen Testaments Konsequenzen für ein politisches Friedenshandeln der Christen gezogen werden können und müssen, ist vom Neuen Testament allein her keineswegs eindeutig.<sup>4</sup>

2. Bezieht man sich für eine biblische Begründung auch auf das Alte Testament, so gewinnt zwar der hier erhobene Friedensbegriff eine realere, politisch-gesellschaftliche Kontur – obgleich, wie die Untersuchungen zum hebräischen Shalom-Begriff gezeigt haben, auch dieser nur teilweise mit unserem modernen Friedensbegriff in Deckung zu bringen ist.<sup>5</sup> Aber dafür handelt man sich eine noch tiefergehende Schwierigkeit ein: Das Alte Testament redet nämlich keineswegs nur vom Frieden, sondern auch von zahllosen Kriegen, die dazu auch noch häufig theologisch positiv bewertet werden! Dieser Tatbestand wird in der heutigen Debatte gerne verdrängt<sup>6</sup>; man greift sich den Shalom-Begriff heraus, oder beschränkt sich einfach auf die wenigen klassischen Friedenstexte (Jes 2,2–4; Sach 9,9f.) und tut so, als gäbe es die vielen Kriegstexte im Alten Testament gar nicht. Doch sollte schon die Erinnerung daran, daß es gerade diese Kriegstexte des Alten Testaments waren, die von unseren Kirchen bis in die jüngste Vergangenheit dazu verwendet wurden, um Kriege zu legitimieren und den Wehrwillen unseres Volkes zu stärken, davor warnen, es sich hier zu einfach zu machen. Meiner Meinung nach wird viel von der Glaubwürdigkeit eines heutigen christlichen Friedenszeugnisses davon abhängen, ob wir

2 Vgl. etwa Röm 14,17–19; 2Kor 13,11; Gal 5,22; 1Thess 5,13 u.a.

3 Einige Stellen, wie Röm 12,18, schließen allerdings auch das Verhalten außerhalb der Gemeinde ein; vgl. zum ganzen: *P. Stuhlmacher*: Der Begriff des Friedens im Neuen Testament und seine Konsequenzen. Historische Beiträge zur Friedensforschung. Studien zur Friedensforschung 4. Stuttgart 1970. S. 21–69, S. 40ff.

4 Vgl. auf der einen Seite die vorsichtigen Konsequenzen, die *P. Stuhlmacher* immerhin zu ziehen versucht (Anm. 3), S. 64ff., auf der anderen Seite die weitgehende Zurückweisung jeglicher politischer Folgerungen durch *W. Schmithals*: Selig sind die Friedfertigen – Was meint die Bergpredigt wirklich? Mitteilungen 3/4, 1982. S. 28–32. Die Diskrepanz, die zwischen dem neutestamentlich-theologischen und dem politisch-rationalen Reden von Frieden besteht, wird auch in der EKD-Denkschrift bis in die Sprache hinein sichtbar, vgl. nur die Teile B IV und V. Auf diese eigenartige sprachliche Diskrepanz in kirchlichen Verlautbarungen zum Frieden hat schon vor vielen Jahren mein Lehrer *C. Westermann* aufmerksam gemacht: Der Frieden [shalom] im Alten Testament. Studien zur Friedensforschung 1. München 1969, S. 144–177 = Forschung am Alten Testament II, ThB 55. München 1974. S. 196–229; S. 196f.

5 Außer *C. Westermann* (Anm. 4) vgl. die bei *G. Gerlemann*: »genug haben«, THAT II, Sp. 919–935, Sp.921 genannte Literatur. Die wichtigsten Unterschiede sind: shalom meint umfassend das Heil-Sein einer Gemeinschaft, umgreift damit auch Gerechtigkeit, sozialen Wohlstand und Gesundheit, und es wird in den seltensten Fällen als Gegenbegriff zu »Krieg« gedacht.

6 Dies war mein Eindruck aus der Friedenswoche 1981, in der ich einige Vorträge in Gemeinden und auf der pfälzischen Synode zu halten hatte. An die Kriege im Alten Testament erinnert zu werden, war für viele Hörer ausgesprochen irritierend. – Eine lobenswerte Ausnahme in der gegenwärtig anschwellenden christlichen Friedensliteratur ist *J. Ebach*: Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte. GTB 378. Gütersloh 1980, der sich der Realität einer alttestamentlich-kirchlichen Kriegstradition mit schonungsloser Offenheit stellt. Allerdings verwischt Ebach durch den zu allgemeinen Begriff der Gewalt die konkreten Strukturen und Entwicklungen des Krieges im Alten Testament.

bereit sind, uns offen und ehrlich auch mit unseren eigenen, z.T. schlimmen Kriegstraditionen auseinanderzusetzen, die bis in das Alte Testament zurückreichen. Wir müssen uns eingestehen, vom Alten Testament her ist ein christliches Friedenszeugnis keineswegs so eindeutig begründbar, wie man es sich wünschen würde.<sup>7</sup>

Wenn im folgenden der Versuch gemacht wird, eine geraffte Geschichte der alttestamentlichen Kriegs- und Friedenstraditionen bis ins Neue Testament hinein zu entwerfen, dann geschieht das in der Hoffnung, damit einen Weg zu weisen, der aus den genannten beiden Schwierigkeiten herausführen könnte. Indem ein Stück weit der alttestamentlichen Vorgeschichte des neutestamentlichen Friedensbegriffs nachgegangen wird, soll versucht werden, diesen wieder mit konkreteren politischen Vorstellungen zu füllen. Indem nach dem Wandel der alttestamentlichen Kriegs- und Friedensvorstellungen gefragt wird, soll versucht werden, innerbiblische Kriterien zu gewinnen, die eine Gewichtung der Einzelaussagen ermöglichen.

### 1. Die Wandlung der theologischen Beurteilung des Krieges im Alten Testament

Überblickt man die für uns so anstößige lange Geschichte der Kriege im Alten Testament einmal im ganzen, so kann man eine interessante Beobachtung machen, die weithin übersehen worden ist: daß sich nämlich in unserer Bibel im Verlauf der Geschichte die theologische Beurteilung des Krieges tiefgreifend wandelt. In der Frühzeit Israels findet sich eine sehr enge Verknüpfung Gottes mit dem Krieg, diese wandelt sich in der Königszeit und wird in deren Verlauf von den Propheten zunehmend in Frage gestellt. Im Zuge dieser Auseinandersetzung kommt es ab dem 8. Jh. v. Chr. bis in die Exilszeit hinein zu einer immer stärkeren Ablösung Gottes vom Krieg und einer zunehmenden Verknüpfung mit dem Frieden. Diese theologische Entwicklung hängt dabei offenbar mit der militärpolitischen Wandlung des Krieges selber zusammen: Einer Ausweitung und Brutalisierung des Krieges im Laufe der israelitischen Geschichte, zuerst durch die eigenen Könige, dann durch die assyrischen und babylonischen Invasoren, entspricht eine immer stärkere Distanzierung Gottes vom Krieg und eine zunehmende Theologisierung des Friedens. Seit den tiefgreifenden außen- und innenpolitischen Wirren der mittleren Königszeit konnte der Shalom, das Heilsein der Gemeinschaft, immer weniger als der gegebene Zustand erfahren werden, sondern wurde immer mehr als eine Heilsgabe angesehen und erhofft, die Gott erst stiften muß.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Das ist die Berechtigung der engagiert vorgetragenen »Gegenrechnung«, die L. Perlitt der zu glatten Inanspruchnahme des Alten Testaments für die Friedensdiskussion aufgemacht hat: Israel und die Völker. Frieden – Bibel – Kirche. Studien zur Friedensforschung 9. Stuttgart 1972. S. 17–64. Doch bleibt Perlitts Darstellung des Krieges im alten Israel zu pauschal (er differenziert z. B. nicht deutlich zwischen den Kriegen der vorstaatlichen und der staatlichen Zeit), und seine Bewertung der alttestamentlichen Kriegs- und Friedenstraditionen ist zu einseitig (er unterbewertet eindeutig die prophetische Kritik an der königlichen Militärpolitik).

<sup>8</sup> Vgl. C. Westermann: (Anm. 4), S. 218ff.; von hier aus läuft eine Linie zur spätalttestamentlich-frühjüdischen Konzeption des Friedens als umfassendes eschatologisches Heilsgut, die auch das Neue Testament voraussetzt. Ich kann dieser hier nicht im einzelnen nachgehen, vgl. aber P. Stuhlmacher: (Anm. 3), S. 23ff.

## 2. Die Jahwekriege der Frühzeit

Die direkteste Identifizierung Gottes mit dem Krieg findet sich in der vorstaatlichen Epoche Israels; die Kriege dieser Zeit werden regelrecht »Jahwekriege« genannt<sup>9</sup>, d. h. Jahwe, der Gott Israels, wurde von den israelitischen Stämmen unmittelbar auf seiten der eigenen Heere militärisch handelnd und helfend erfahren.

Eine regelrechte religiöse Kriegsbegeisterung schlägt uns aus den Texten dieser Epoche entgegen:

Ex 15,3: »Jahwe ist ein Kriegsmann

Jahwe ist sein Name!

Die Streitwagen Pharaos und seine Streitmacht warf er ins Meer,  
seine Elitesoldaten wurden im Schilfmeer versenkt!«

Im Deboralied Ri 5, einem der ältesten Texte des Alten Testaments überhaupt, werden zugleich die Heldentaten der Stämme und die Kriegstaten Gottes gepriesen.<sup>10</sup> Gott wird dafür gelobt, daß einige Stämme sich aufrafften und Heerfolge leisteten (v.2), d. h. nicht der Dienst der Versöhnung (διακονία τῆς καταλλαγῆς), sondern der freiwillige Kriegsdienst wurde hier als die entscheidende religiöse Pflicht angesehen! So anstößig das auch für heutige Ohren klingen mag: Daß Jahwe auf seiten der eigenen Truppen kämpfte, die Feinde in Panik versetzte und in die Flucht schlug, war die zentrale religiöse Erfahrung, die das junge Israel mit seinem Gott gemacht hat.

Zur richtigen Beurteilung dieses Tatbestandes ist nun allerdings folgendes zu beachten: Diese Identifizierung Gottes mit dem Krieg ist im Alten Testament auf eine ganz bestimmte Art von Krieg beschränkt, den es nur in vorstaatlicher Zeit in Israel gegeben hat.<sup>11</sup> Es handelt sich um eine Art Befreiungskrieg, in dem aufgrund einer länger anhaltenden politischen oder ökonomischen Notlage sich die betroffene Bevölkerung selbst, motiviert und aktiviert von charismatischen Männern und Frauen, freiwillig zum bewaffneten Aufstand gegen ihre meist zahlenmäßig und militärisch weit überlegenen Unterdrücker entschließt. Nur unter diesen politischen Bedin-

<sup>9</sup> »Jahwekrieg«, der Terminus ist allerdings erst im Rückblick aus der Situation des Übergangs zur staatlichen Epoche überliefert: 1Sam 18,17; 25,28; auch der Psalm Ex 15 ist wohl erst in der Königszeit formuliert worden, atmet aber noch in vielen Motiven den Geist einer frühen Zeit.

<sup>10</sup> Vgl. den alten Schlachtruf aus dem Midianiterkrieg Gideons: »Das Schwert für Jahwe und Gideon« (Ri 6,20). Schon diese beiden Texte verbieten es, mit Perlitt (Anm. 7), S. 38ff. den ganzen Jahwekrieg als eine spätere Rückprojektion abzutun und einfach mit den Davidkriegen einzusetzen. Wohl sind die Kriegsüberlieferungen der vorstaatlichen Zeit stark im Sinne der späteren dtn und dtr Jahwe-Kriegstheorie übermalt worden, aber eine Reihe von Eigentümlichkeiten lassen sich durchaus noch erkennen; vgl. F. Stolz: Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel. AthANT 60. Zürich 1972. S. 196ff.

<sup>11</sup> Diese Feststellung bezieht sich auf die realen politischen Fakten; im Dtn und in der dtr Literatur bis in das Chronikwerk hinein wurde dann allerdings eine idealisierende und schematisierende Theorie des Jahwekrieges entwickelt, der wir weithin die kriegerische Sicht der Frühzeit Israels verdanken, der aber in ihrer Zeit schon keine politische Realität mehr entsprach. Das gilt noch mehr für die Projektion eines endzeitlichen Befreiungskrieges in der spätprophetischen und apokalyptischen Literatur. Dieser Endzeitkrieg zur Rettung der Frommen wird von Gott bzw. dem Messias ganz allein geführt und hat mit realen politischen Kriegen nichts mehr zu tun. – Höchstens die Makkabäerriege könnte man wieder mit den Kriegen der vorstaatlichen Zeit vergleichen, doch kommt hier noch die Komponente des Religionskrieges hinzu, und die »Befreiung« kippte schon sehr schnell in die expansive Errichtung eines neuen jüdischen Staates um.

gungen, dem Fehlen einer staatlichen Zentralmacht und eines organisierten Heerwesens konnten die israelitischen Stämme Jahwe auf diese direkte und eindeutig positive Weise im Krieg als Retter aus der Not erfahren. Als diese politischen Rahmenbedingungen sich änderten, hörte auch der Jahwekrieg auf. Dabei ist zu bedenken, daß diese Befreiungskriege der vorstaatlichen Zeit zeitlich, zahlenmäßig und regional ganz begrenzte Aktionen waren, die keine weitgesteckten Kriegsziele hatten, sondern nur ein normales Alltagsleben der Gruppe wieder ermöglichen sollten. Diese äußerst begrenzte Kriegsführung der frühen Zeit, die niemals alle Lebenssektoren in Mitleidenschaft zog, ist wohl auch der Grund dafür, daß der hebräische Begriff für »Frieden«, der umfassend das Heil-Sein der kleinen familiären und dörflichen Gemeinschaft bezeichnet, über weite Strecken seines Gebrauchs nicht im Gegensatz zum Krieg gedacht wird.<sup>12</sup>

### 3. Die Kriege der Königszeit

Mit der Ausbildung eines israelitischen Staates unter dem Königtum Davids änderte sich die Kriegsführung in Israel grundlegend. David verfügte über eine gut ausgebildete und bewaffnete Berufstruppe und reorganisierte das alte israelitische Volksheer, indem er eine Art von Wehrpflicht einführte, es militärisch straff durchorganisierte und seine Bewaffnung verbesserte.<sup>13</sup> So war er bei seinen Kriegen nicht mehr auf den freiwilligen Konsens innerhalb der Bevölkerung angewiesen, er konnte seine Söldnertruppe jederzeit und für jeden Zweck in Marsch setzen und das Volk kurzfristig mobilisieren. Erst damit wird in Israel der Krieg zu einem jederzeit einsetzbaren Mittel der Politik, und zwar der königlichen Machtpolitik. Und David hat von diesem Mittel extensiv Gebrauch gemacht: Nach Abschüttelung der Philisterherrschaft führte er in schneller Folge eine Reihe weiträumiger Eroberungskriege gegen die palästinensischen Nachbarstaaten mit dem eindeutigen Ziel, sie dauerhaft zu unterwerfen, Kontrolle über Handelsstraßen und Rohstofflager zu gewinnen und Zwangsarbeiter zu rekrutieren.<sup>14</sup> Ungeahnte Reichtümer strömten in seine neue Hauptstadt Jerusalem und machten den erstaunlich schnellen wirtschaftlichen und kulturellen Aufschwung des jungen israelitischen Staates überhaupt erst möglich.

Damit weitet sich für Israel der Krieg enorm aus, die Kriege werden weiträumiger, häufiger und folgenreicher, und die Kriegsführung brutalisiert sich.<sup>15</sup> Wichtig für die weitere theologische Beurteilung des Krieges im Alten Testament ist nun, daß keiner dieser Eroberungskriege Davids mehr nach der Art der Jahwekriege dargestellt wird. In ihnen konnten die Tradenten offensichtlich auch beim besten Willen kein Rettungshandeln Jahwes mehr entdecken. Diese Kriege werden primär als Kriege des Königs dargestellt, von Gott ist in diesen Texten nur noch beiläufig die Rede.<sup>16</sup> Damit setzt eine erste Distanzierung Gottes vom Krieg ein: Von den alten Befreiungs-

12 Vgl. dazu C. Westermann: (Anm. 4), S. 216f.; es kann im Alten Testament sogar nach dem *shalom* eines Kampfes gefragt werden, 2Sam 11,7.

13 Zu den tiefgreifenden Veränderungen, welche die Kriegsführung unter David durchmachte, vgl. J. Kegler: Politisches Geschehen und theologisches Verstehen. Zum Geschichtsverständnis der frühen israelitischen Königszeit. CThM A8. Stuttgart 1977. S. 253ff. – Auf eine Art von Wehrpflicht zielte wohl die 2Sam 24 berichtete Volkszählung ab (v.9); sie wird in der vorliegenden prophetischen Überlieferung allerdings schon wieder äußerst kritisch dargestellt.

14 2Sam 8,1–15; 10,1–19; 11,1; 12,26–31.

15 Man vgl. etwa die willkürlichen Einschüchterungsmaßnahmen, die David 2Sam 8,2 an moabitischen Kriegsgefangenen vornehmen ließ.

16 Z. B. 2Sam 8,6.14; 10,12.

kriegstraditionen her sind diese weiträumigen Eroberungskriege Davids nicht mehr begründbar.

An ihre Stelle tritt nun eine andere religiöse Begründung innerhalb der Jerusalemer Hof- und Tempeltheologie. Diese Theologie wurde weithin aus der vorderorientalischen Umwelt übernommen und hauptsächlich von den Hoftheologen und Priestern in Jerusalem getragen, nicht mehr vom Volk als Ganzes.

Charakteristisch für diese Königs- und Tempeltheologie, die uns vor allem in den Königs- und Zionspsalmen überliefert ist<sup>17</sup>, ist eine fast vollständige Identifizierung Jahwes mit der politischen Macht des Königs: Jahwe bündigt und regiert die aufbegehrende Völkerwelt mit Hilfe des davidischen Königs (Ps 2, 1–6), und der davidische König führt mit seinen Eroberungskriegen Jahwes Auftrag aus:

Ps 2, 8: »Erbitte von mir,  
dann will ich ›dir‹ Völker zum Erbe geben  
und zum Besitz die Enden der Welt.  
9 Du sollst sie zerschmettern mit eisernem Stab,  
wie Töpfergeschirr sie zertrümmern!«

Er setzt damit zugleich die Anerkennung Jahwes in der Welt durch (v. 11–12a).<sup>18</sup> Von dieser Theologie her beanspruchen die judäischen Könige, wie die ägyptischen und assyrischen Könige auch, die Weltherrschaft (Ps 72, 8–11), nur daß sie weniger Chancen hatten, sie zu realisieren. Im Zusammenhang unserer Fragestellung ist es nun wichtig, daß in der Zionstheologie das Aufrichten eines Weltreichs mit dem Mittelpunkt Jerusalem als universale Befriedigungsaktion Jahwes angesehen wird:

Ps 46, 9: »Geht und schaut die Werke Jahwes,  
der Entsetzen auf Erden verbreitet!  
10 Der die Kriege beendet bis an die Enden der Erde,  
Bogen zerbricht und Lanzen zerschmettert,  
der Wagen im Feuer verbrennt.  
11 Laßt ab und erkennt, daß ich ›Jahwe‹ bin,  
daß ich erhaben bin über den Völkern, erhaben auf Erden!«

Das Jerusalemer Weltreich soll ein universales Friedensreich sein, in dem es keine Kriege mehr gibt. Das ist in dieser Grundsätzlichkeit und Weite in Israel hier zum ersten Mal formuliert worden. Dennoch hielte ich es für ausgesprochen problematisch, an diese Friedenskonzeption der Jerusalemer Tempeltheologie heute anknüpfen zu wollen.<sup>19</sup> Denn der Friede, der hier gemeint

17 Es sind dies: Ps 2; 18; 20; 21; 45; 46; 47; 48; 72; 76; (84); 87; (89); 101; 110; 132; 144, 1–11.

18 Vgl. etwa die Verehrung, die Jahwe durch die am Hof versammelten Gesandten der unterworfenen Völker in Ps 47, 9f. erhält. Jahwes Heiligtum profitiert dazu noch unmittelbar von den erbeuteten Reichtümern (2Sam 8, 11f.) Wenn *H.J. Kraus*: Psalmen. BK XV, 1, 5. Aufl. Neukirchen 1978. S. 154 zu Ps 2, 10ff. ausführt: »Diese Mahnung spricht nicht irgendein über sich selbst hinauswachsender, enthusiastischer Regent aus, sondern der König Jahwes, dem alle Gewalt gegeben ist«, dann möchte man zurückfragen, ob ein fremdländischer Gesandter eines der vom davidischen König unterworfenen Völker, der sich diesen Psalm bei den Thronbesteigungs-Gedenkfeiern in Jerusalem anhören mußte, diesen Unterschied begriffen hätte!

19 Dies versucht *O.H. Steck*: Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. ThSt 111. Zürich 1972; in Erweiterung eines 1971 vor der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg gehaltenen Vortrags. Wenn er jedoch etwa zu Ps 2 ausführt: »V. 9 unterstreicht funktional die souveräne Verfügungsgewalt

ist, ist ein Friede unter israelitischer Vorherrschaft, ein erzwungener Friede, eine *pax israelitica*. Das Zerschlagen der Waffen, von dem Ps 46, 10 redet, ist, wie die vorderorientalischen Parallelen eindeutig beweisen, eine Siegerpose, eine Demonstration des Siegers über den Besiegten.<sup>20</sup> Nach dieser Vorstellung hört der Krieg nur deswegen auf, weil jede Gegenwehr der unterworfenen Völker im Jerusalemer Weltreich zerbrochen ist.

Auch wenn es manchem schwerfallen mag, wir kommen wohl nicht darum herum, die Kriegs- und Friedenskonzeption der Jerusalemer Königs- und Tempeltheologie klar und ehrlich als das zu bezeichnen, was sie ist: als eine gefährliche machtpolitische Vereinnahmung Gottes, als Ideologie im strengen Sinn des Wortes, mit der sich jede Art von Eroberungskrieg rechtfertigen ließe. Sie hat schon in alttestamentlicher Zeit entschiedenen Widerspruch erfahren und ist mit dem Untergang des Königtums 586 v. Chr. letztlich auch gescheitert.

#### 4. Die allmähliche Ablösung Gottes vom Krieg in der Gerichtsprophetie

Gegen diese machtpolitische Vereinnahmung Jahwes durch die Könige erhebt sich von seiten der Propheten ein immer grundsätzlicher werdender Protest. Schon im 9. Jh. verweigern einige Propheten ihren Königen für ihre Kriege offen die göttliche Legitimation, indem sie nicht wie erwartet positive, sondern negative Kriegsorakel verkünden, so etwa Micha ben Jimla (1Kön 22), der dafür ins Gefängnis wandert.

Ein Jahrhundert später verkünden die Gerichtspropheten Amos, Jesaja und Micha noch radikaler, daß Jahwe, der Gott Israels, selber die feindlichen Heere gegen sein eigenes Volk heraufführt (z. B. Jes 5, 26). Und wieder gut hundert Jahre später schreckt der Prophet Jeremia nicht einmal mehr davor zurück, den feindlichen babylonischen König Nebukadnezar als »Knecht Jahwes« zu bezeichnen (Jer 27, 6), ein Titel, der davor nur dem judäischen König zustand. Jeremia fordert die Einwohner des belagerten Jerusalem öffentlich auf, sich den Babyloniern zu ergeben und wird deswegen als Wehrkraftzersetzer festgenommen und in eine Zisterne geworfen (Jer 38, 4ff.).

Mit dieser prophetischen Kritik wurde die Königstheologie, die Jahwe naiv mit den eigenen Kriegszielen identifizierte, grundsätzlich in Frage gestellt. Es wurde in Israel spätestens seit der Mitte des 8. Jh. strittig, auf welcher Seite der eigene Gott im Kampf steht.

#### 5. Die grundsätzliche theologische Disqualifikation des Krieges durch Jesaja

Noch einen Schritt weiter geht der Prophet Jesaja. Unter dem Eindruck der assyrischen Invasionen, die seit 738 immer und immer wieder Palästina überrollten und für diese Region noch einmal eine bis dahin nicht gekannte Expandierung und Brutalisierung der Kriegführung bedeuten, kommt Jesaja erstmals zu einer grundsätzlichen Trennung zwischen Gott und Militärmacht. Er

Jahwes (!) über die Völkerwelt, die dem König übereignet ist, und nicht ein expansionspolitisches Programm« (S. 45 Anm. 121), dann macht schon diese gewundene Formulierung deutlich, daß dies nur um den Preis einer apologetischen Verschleierung der gefährlichen machtpolitischen Implikationen dieser Theologie möglich ist.

20 S. nur die akkadischen Belege in AHw III, 1206 sub voce *šebēru* G/D 1. Sie allein machen schon die traditionsgeschichtliche Herleitung und theologische Beurteilung des Motivs mehr als fragwürdig, die R. Bach: »... der Bogen zerbricht, Spieße zerschlägt und Wagen im Feuer verbrennt«. Probleme Biblischer Theologie. FS G. v. Rad. München 1971. S. 13–16, vorgenommen hat.

greift die Sicherheitspolitik seines Königs Hiskia, der versucht, mit eigenen Rüstungsanstrengungen und über eine Bündnispolitik mit der zweiten vorderorientalischen Großmacht – Ägypten – seine politische Handlungsfreiheit gegen die übermächtigen Assyrer zurückzugewinnen, öffentlich an, geißelt sie als Abfall von Gott und sagt ihr das totale Scheitern voraus:

Jes 31,1: »Wehe denen, die um Hilfe nach Ägypten hinabziehen,  
auf Pferde wollen sie sich stützen!

Ja, sie vertrauen auf Streitwagen, weil es viele sind,  
und Wagenbesetzungen, weil sie sehr stark sind.

Doch sie schauen nicht auf den Heiligen Israels  
und Jahwe befragen sie nicht . . .

3 Sind doch die Ägypter (nur) Mensch und nicht Gott  
und ihre Pferde (nur) Fleisch und nicht Geist.

Jahwe jedoch wird seine Hand ausstrecken,  
daß der Alliierte strauchelt und der Beschützte fällt,  
ja, sie kommen beide gemeinsam um.«

D. h. für Jesaja schließen sich das Vertrauen auf die Militärmacht und das Vertrauen auf Gott gegenseitig aus. Rüstung und Bündnispolitik sind Abfall von Gott. Der Krieg als Mittel der königlichen Außenpolitik wird damit theologisch als Sünde disqualifiziert.

Darüber hinaus deutet der Prophet durchaus eine Alternative an: Statt zu rüsten und Alliierte zu gewinnen, sollte Juda lieber stillhalten und vertrauend abwarten:

Jes 30,15: »In Zurückhaltung und Gelassenheit liegt eure Rettung,  
in Stillehalten und Vertrauen eure (militärische) Stärke.

16 Doch ihr wolltet nicht und sprach:

»Nein, sondern auf Pferden wollen wir dahinfliegen . . .«

Jesaja meint offensichtlich, daß gerade ein rüstungspolitisches Stillhalten, ein Sich-Ducken unter die assyrische Fremdmacht im Vertrauen darauf, daß Gott auch ihr ein Ende setzen wird, für Juda in seiner bedrohten Lage eine Überlebenschance eröffnet hätte, die es leider verspielt hat. Damit deutet er eine Verteidigungsmöglichkeit an, die nicht auf der Macht der Waffen, sondern auf einem Gottvertrauen beruht, das bewußt auf Rüstung verzichtet.<sup>21</sup> Hier scheint mir Jesaja der Konfliktlösung durch bewußten Gewaltverzicht, den Matthäus in der Bergpredigt empfiehlt, und dem Versöhnungszeugnis des Paulus, das sich auch und gerade im Leiden vollzieht<sup>22</sup>, schon recht nahe zu sein; und dabei redet dieser alttestamentliche Prophet keineswegs von einer individuellen, sondern von einer konkret-politischen Handlungsmöglichkeit.

Daß Jesaja mit seiner Einschätzung der politischen Lage keineswegs ein religiöser Traumtänzer war, zeigt der weitere Fortgang der Geschichte: Die Rüstungs- und Bündnispolitik Hiskias provozierte die Assyrer zu einem harten Vergeltungsschlag unter Sanherib im Jahr 701. Ganz Juda wurde verwüstet, nur die Hauptstadt kam wie durch ein Wunder noch einmal mit dem Schrecken davon.

Dabei stellt sich nun Jesaja keineswegs einfach auf die Seite der Assyrer; wie grundsätzlich er seine theologische Kritik am Krieg meinte, wird daraus ersichtlich, daß er etwa zur gleichen Zeit

21 Zu einer ähnlichen Konsequenz war Jesaja schon einige Jahrzehnte früher im Nachdenken über seine Rolle im syrisch-ephraimitischen Krieg durchgestoßen; seine Quintessenz lautete damals: »Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!« (Jes 7,9).

22 Vgl. S. 27ff. dieses Beitrages!



auch die assyrische Fremdmacht, die er zuvor noch als Strafwerkzeug Gottes für Israel würdigen konnte, wegen der Maßlosigkeit ihrer Eroberungspolitik gleichfalls unter Gottes Zorn stellt (Jes 10,5–16).<sup>23</sup>

Das heißt aber: Schon unter den Bedingungen der Kriegführung seiner Zeit kommt Jesaja zu der Überzeugung, daß in keiner Art von Krieg mehr, weder im Krieg der Angreifer noch im Krieg der Verteidiger, ein positives Handeln Gottes gesehen werden kann. Im Krieg äußert sich für ihn generell der Hochmut der Menschen, der durch die Macht Gottes gebrochen wird. Die Macht Gottes tritt in grundsätzliche Distanz, ja, in Gegensatz zu jeder Art von menschlicher Militärmacht. Der bewußte Verzicht auf sie im Vertrauen auf Gott wird von Jesaja erstmals als die dem Menschen zukommende und sein Leben besser sichernde Konfliktlösungsmöglichkeit entdeckt.

### 6. Der Frieden stiftende Gott von Jesaja 2

Noch einen Schritt weiter geht die prophetische Heilsschilderung Jes 2,2–4, in der Gott entschlossen von der Seite des Krieges ganz auf die Seite des Friedens gerückt wird. Jahwe hat nicht nur nichts mehr mit dem Krieg zu tun, sondern wird hier sogar zum aktiven Friedensstifter zwischen den Völkern.

In zukünftigen Tagen, d. h. keineswegs erst in der Endzeit, aber doch in einer fernen, noch unbestimmbaren Zukunft<sup>24</sup>, so schildert es der prophetische Visionär, sei es nun der alte Jesaja, oder einer seiner späteren Schüler, dann wird der Jerusalemer Tempelberg alle anderen Berge überragen (v.2a).<sup>25</sup> Dahinter steht die Vorstellung von einem mythischen Gottesberg als Mittelpunkt der Welt, mit dem der Zion schon in der Jerusalemer Tempeltheologie identifiziert worden war (Ps 48,3).

Gemeint ist mit dieser Wandlung: Jerusalem wird zum weit sichtbaren Weltmittelpunkt werden. Dies ist nun aber nicht mehr im Sinn der alten Königs- und Zionstheologie gemeint, daß Jahwe mit Hilfe seines Königs vom Zion aus die Völker unterwirft und befriedet (Ps 46,10), sondern so, daß die Völker freiwillig zum Zion kommen (v.2b). Um die Freiwilligkeit des Vorgangs zu betonen, wird der Entschluß der Völker ausdrücklich zitiert:

23 Wie sich dieses antiassyrische Wort zu Jesajas Gerichtsworten über Juda zeitlich und sachlich verhält, wird in der Forschung kontrovers diskutiert, vgl. W. Dietrich: Jesaja und die Politik. BEvTh 74. München 1976. S. 101ff. und S. 115ff.; ich halte eine antiassyrische neben einer antijudäischen Kritik in der letzten Verkündigungssphase nicht nur für denkbar, sondern durchaus für konsequent, wenn man bedenkt, wie grundsätzlich Jesaja die Macht Gottes in Gegensatz zu aller politischen Macht stellte.

24 Die hebräische Wendung: »in den letzten Tagen« wurde traditionell im Gefolge von Septuaginta und Vulgata auf die Endzeit bezogen. Doch in den meisten Stellen ist einfach eine ferne, noch unbestimmte Zukunft gemeint (Gen 49,1; Nu 24,14; Dtn 4,30; 31,29; Jer 23,20 = 30,24), wie übrigens auch mit der parallelen babylonischen Wendung *ina aḫrat ūmi*. Nur in Dan 10,14 und vielleicht Hos 3,5 (sek) wird sie klar auf die Endzeit bezogen; auf dem Weg zu diesem Gebrauch befinden sich Ez 38, 8.16. So will Jes 2,2–4 sehr wahrscheinlich nicht Ereignisse schildern, die erst am Ende der Weltzeit stattfinden werden. Im Gegenteil, verglichen mit anderen Zukunftsvisionen der spätprophetischen und apokalyptischen Literatur bleibt Jes 2 erstaunlich nah an der Realität; es wird z. B. keineswegs erwartet, daß die Konflikte zwischen den Völkern einfach aufhören, sondern nur, daß sie anders als bisher geregelt werden. Diese real-utopische Eigenart von Jes 2 hat besonders N. K. Gottwald: *All the Kingdoms of the Earth. Israel's Prophecy and International Relations in the Ancient Near East*. New York 1964. S. 196–203 herausgearbeitet.

25 Bekanntlich ist das in der gegenwärtigen Realität nicht so, der Zion (unter dem heutigen Haram) wird von allen Seiten von höheren Bergen umgeben.

Jes 2,3: »Auf, wir wollen zum Berg Jahwes hinaufziehen,  
zum Haus des Gottes Jakobs!  
Daß er uns belehre über seine Wege  
und wir auf seinen Pfaden wandeln!  
Denn vom Zion geht die Weisung aus  
und das Wort Jahwes von Jerusalem.«

Hier wird nicht mehr von einem militärischen Ansturm der Völker geredet, wie in der traditionellen Zionstheologie<sup>26</sup>; auch nicht mehr davon, daß die Völker nach Jerusalem kommen, um ihren Tribut abzuliefern, wie in der traditionellen Königstheologie (Ps 72,10). Die Völker schleppen auch nicht ihre Schätze nach Jerusalem, um Jahwe, seine Stadt und seinen Tempel zu verherrlichen, wie in anderen nachexilischen Völkerwallfahrts-Prophezeiungen.<sup>27</sup> Nein, die Völker kommen in Jes 2 einzig und allein deswegen, weil sie sich auf dem Zion eine Belehrung durch das Wort und die Weisung Jahwes erhoffen, die ihnen neue Wege eröffnen.

Es kommt nun sehr darauf an, genau zu fassen, was hier mit Weg/Pfad bzw. mit Weisung/Wort Jahwes gemeint ist. Versteht man unter Weg, was rein sprachlich durchaus möglich wäre, den gottgewollten Weg des Frommen (so z. B. Ps 1,6) und unter Tora das mosaische Gesetz, dann wäre eine Bekehrung der Völker gemeint.<sup>28</sup> Doch dagegen spricht 1. die Tatsache, daß dort im Alten Testament, wo sonst von so etwas wie »Bekehrung« der Völker gesprochen wird, eine ganz andere Terminologie begegnet<sup>29</sup>, und 2. der Umstand, daß solche Deutung mit dem Kontext nicht zu vereinbaren ist. Denn in v.4a, der Schilderung des Vollzuges dessen, was die Völker in v.3 auf dem Zion erwarten, findet sich eindeutig keine religiöse, sondern rechtliche Terminologie:

Jes 2,4: »Dann wird er Recht sprechen zwischen den Völkern  
und als Schlichter auftreten für viele Nationen.«

Es geht hier nicht um ein Gericht Jahwes über die Völker, wie zuweilen gemeint wird<sup>30</sup>, sondern ein Richten zwischen den Völkern; gemeint ist eine Art Schiedsgericht, das Partizip des v.4aß

26 Zum Motiv des Völkersturms vgl. Ps 48,5–8; 46,6; 76,4.

27 Zum Motiv der Völkerwallfahrt vgl. Jes 60; 61,5f.; Hag 2,7; Zeph 3,10.

28 So massiv O. Kaiser in den früheren Auflagen seines Kommentars: Der Prophet Jesaja. Kapitel 1–12. ATD 17. Göttingen 1978<sup>4</sup>: »Denn sie (die Völker) wissen, daß sie von dort Anleitung für ein Leben finden können, mit dem sie vor dem Gericht Gottes bestehen« (S. 21) und »Darin spiegelt sich . . . ein Wissen darum, daß die Menschheit allein durch Gottes mit einer Neuschöpfung verbundenen Volloffenbarung als ganze bekehrt werden kann« (S. 22). In der 5. Aufl. 1981 schwächt Kaiser, wohl vom Text erzwungen, seine Position zwar ab, behauptet aber weiterhin: »Man wird jedoch unter der Tora, der Weisung, und unter dem Jahwewort nicht ausschließlich die Schlichtung und Erhellung strittiger oder dunkler Fälle durch Orakelentscheid zu verstehen haben, sondern . . . auch die kultisch-rituelle Belehrung und mithin . . . die Belehrung aufgrund des schriftlich aufgezeichneten mosaischen Gesetzes mit in Betracht zu ziehen haben. Sachlich läuft das auf eine Einbeziehung aller Völker in die Jerusalemer Theokratie hinaus« (S. 65). Daß der Text diese Konsequenz nicht zieht, sondern Israel bzw. Juda noch nicht einmal erwähnt werden, spricht jedoch entschieden gegen Kaisers Auslegung. Richtig arbeitet demgegenüber N.K. Gottwald heraus, daß in Jes 2 gerade nicht erwartet wird, daß die Völker total zum Jahweglauben übergehen (Anm. 24), S. 200.

29 So mit (ni) »sich anschließen« Jes 56,3,6; Sach 2,15; mit Ausdrücken des Betens und Verehrens 1Kön 8,41–43; Jes 45,23; Zeph 2,11; 3,9f.; Sach 8,20–22; Ps 86,9; 102,23; mit Ausdrücken des Sich-Bekehrens Jer 3,17; 16,19–21; Ps 22,28.

30 Leider wird diese Auffassung durch die Lutherübersetzung, auch in ihrer revidierten Form, immer noch suggeriert.

verwendeten Verbs heißt regelrecht »Schiedsrichter« (z. B. Hi 9,33). Dann ist aber auch mit »Weisung/Wort Jahwes bzw. »Jahwes Weg/Pfad« v.3 nichts anderes gemeint als eben dies: daß Jahwe auf dem Zion durch sein Wort und seine Weisung als Schlichter in den Konflikten zwischen den Nationen auftritt und ihnen in der angebotenen Konfliktlösung den Weg aufweist, den sie nach seinem Willen gehen sollen.

Damit ist klar, warum die Völker ohne jeden Zwang zum Zion kommen: Weil sie sich dort von Jahwe eine gerechte Lösung ihrer Konflikte erhoffen, die sonst nirgends zu haben ist.

Und weil die Völker in der Tat auf dem Zion eine alle Parteien befriedigende Schlichtung ihrer Konflikte erhalten, können sie auf ihre Waffen verzichten. Zu Hause angekommen, schmieden sie freiwillig ihre Schwerter und Speere in Pflüge und Winzermesser um, d. h. die in den Rüstungsgütern gebundenen Rohstoffe werden der landwirtschaftlichen Produktion zugeführt, das Kriegshandwerk wird nicht mehr eingeübt (v.4b). Der Krieg wird als eine nutzlos gewordene Tätigkeit des Menschen einfach vergessen. Auf diese Weise wird Jahwe zum internationalen Friedensstifter und Jerusalem zum Zentrum eines universalen Friedensreiches.

Jes 2,2–4 ist sicher der Text des Alten Testaments, der am deutlichsten auf den neutestamentlichen Dienst der Versöhnung (διακονία τῆς καταλλαγῆς) hinüberweist, ließe sich doch das, was in diesem knappen prophetischen Zukunftsentwurf skizziert wird, regelrecht als ein »Dienst der Versöhnung« bezeichnen, der im Namen Gottes an der von Kriegen zerrissenen Völkerwelt geschieht. Um so wichtiger wäre natürlich zu wissen, was eigentlich das Besondere dieses Versöhnungshandelns ist, das es so attraktiv und offenbar doch auch wirkungsvoll macht. Zwar redet der Text nur ganz andeutend, aber einige Hinweise lassen sich doch entnehmen:

1. Das in Jes 2 entworfene Friedensreich wird im Unterschied zu den Vorstellungen der Jerusalemer Königs- und Tempeltheologie, an die der Text ja bewußt anknüpft, nicht mehr durch politische Macht geschaffen, indem Gott mit Hilfe des davidischen Königs die anderen Völker unterwirft und ihnen die Waffen aus der Hand schlägt (Ps 46,9–11), sondern durch das ohnmächtige Wort. »Weisung« und »Wort Jahwes« werden in Israel traditionellerweise von Priestern und Propheten vermittelt, d. h. von solchen Gruppen, die keine politische Macht besitzen. An eine solche priesterliche oder prophetische Vermittlung ist wohl auch in Jes 2 gedacht.
2. Das Friedensreich ist nicht mehr ein Reich unter israelitischer Vorherrschaft. Von Israel ist in der ganzen Zukunftsschau überhaupt nicht mehr die Rede, es kommt nur noch in der Gottesbezeichnung »Gott Jakobs« v.3a vor. Es hat also nur noch die Funktion, den Völkern den Gott zur Schlichtung ihrer Konflikte zu liefern. Vom Frieden stiftenden Handeln seines Gottes hat Israel keinen unmittelbaren Nutzen mehr. Damit wird Jahwe, der Gott Israels, von der politischen Interessenlage seines Volkes radikal getrennt.<sup>31</sup>
3. Das Friedensreich ist noch nicht einmal ein Reich unter der religiösen Vorherrschaft der Jahwereligion. Es wird weder erwartet noch verlangt, daß die Völker sich zur Jahwereligion bekehren, bevor sie ihre Konflikte geschlichtet bekommen. Jahwe verlangt selber keine totale Unter-

31 Auch wenn die Datierung des Textes ganz unsicher ist, wird man wohl damit rechnen müssen, daß zur Zeit seiner Abfassung ein israelitischer bzw. jüdischer Nationalstaat nicht mehr bestand. Dennoch bleibt auffällig, daß Jes 2 von einem Völkerfrieden keine politische Restitution Israels erwartet; vielmehr wird der Verlust des eigenen Staates positiv in eine uneigennützig Frieden schaffende Funktion Israels für die Völkerwelt eingebracht.

werfung der Völker unter sich, die partielle Anerkennung seiner konfliktschlichtenden Weisung reicht ihm aus. Es scheint mir gerade angesichts des stark christologisch bestimmten Friedens- und Versöhnungsbegriffs im Neuen Testament von großer Wichtigkeit zu sein, daß die Friedensvision Jes 2 keine totale Missionierung der Welt voraussetzt. Nach diesem Text ist die faktische, religiöse Zerrissenheit der Menschheit kein Hinderungsgrund für das Frieden stiftende Handeln Gottes.

Jahwe wird somit in diesem prophetischen Gegenentwurf zu einer Welt sich bekriegender Mächte von jeder Art menschlicher Machtentfaltung, sei sie nun militärischer, national-politischer oder religiöser Art, getrennt.<sup>32</sup> Damit wird die Einsicht Jesajas, daß Gott sich nicht machtpolitisch vereinnahmen läßt, konsequent weitergeführt und der Zionstheologie bewußt ihre imperialistische Spitze abgebrochen. Aber gerade indem Jahwe von allen Machtansprüchen seines Volkes getrennt wird, kann er zu einem Frieden stiftenden Gott werden, dessen Konflikt schlichtende Weisung von den Völkern als gerechter Interessenausgleich anerkannt wird. Oder aus menschlicher Perspektive formuliert: Nur weil auf dem Zion Männer sitzen, die weder eigene Macht besitzen, noch auf die politische Interessenlage ihres Volkes Rücksicht nehmen, sondern unter bewußtem Absehen von allen eigenen nationalen und religiösen Interessen den anderen Völkern die Weisung Gottes erteilen, kann Jerusalem zu einer vertrauenswürdigen Instanz internationaler Konfliktschlichtung werden. D. h. die Glaubwürdigkeit und die Anziehungskraft dieses Frieden stiftenden Handelns im Namen Gottes beruht unmittelbar darauf, daß es aus einer bewußt eingenommenen Ohnmachtsposition vollzogen wird.

### 7. Das Frieden-Stiften im Neuen Testament

Mir scheint nun, daß die wesentliche Einsicht der dargestellten prophetischen Tradition, daß sich das Frieden stiftende Handeln Gottes gerade aus einer Ohnmachtsposition heraus realisiert, vom Neuen Testament aufgenommen und konsequent weitergeführt wird.

Da ist erst einmal das Zeugnis, das Jesus mit seinem Lebensweg selber gegeben hat: Er hat das Anbrechen der Königsherrschaft Gottes (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*) verkündet, indem er selber bewußt auf jede eigene politische Macht verzichtete. Er ließ die himmlischen Heerscharen nicht für sich kämpfen (Mt 26,53; Joh 18,36); er hat, obwohl seine Jünger vielleicht Kontakt zu aufständischen Gruppen hatten<sup>33</sup>, nicht zum bewaffneten Aufstand gegen die römische Fremdmacht aufgerufen, sondern sich lieber von Pilatus ans Kreuz schlagen lassen. D. h. die universale Gottesherrschaft bricht nach Jesus nicht dadurch an, daß die Völker von Gott unterworfen werden, sondern daß er, der Repräsentant Gottes und seine Anhänger, konsequent den Weg der Ohnmacht und des Leidens gehen.

Da ist zum andern das Zeugnis des Matthäus, der seiner angefochtenen judenchristlichen Gemeinde den von Jesus aufgezeigten Zusammenhang von Gottesherrschaft, Frieden und Ohnmacht verdeutlicht: Er stellt in seiner Fassung der Bergpredigt die Friedensstifter betont unter

32 Eine ähnliche Tendenz läßt sich auch in der Geschichte des Shalom-Begriffs erkennen: Wo er zur zukünftigen Heilsgabe Gottes wird, wird er von der politischen Souveränität Israels und dem Besitz politischer Macht gelöst, vgl. C. Westermann: (Anm. 4), S. 222f.

33 Darauf könnte das dunkle Wort von den zwei Schwertern Lk 22,35–38 hindeuten und die Tatsache, daß Petrus ein Schwert trug. Das Jesuswort Mt 10,34/Lk 12,51 verdeutlicht dagegen nur die Entscheidungssituation, in die seine Botschaft hineinstellt, vgl. P. Stuhlmacher: (Anm. 3), S. 49.

die Verheißung der Teilhabe an der Gottesherrschaft (Mt 5,9f.) und gibt der Gemeinde konkrete Handlungsanweisungen, wie dieses Frieden-Stiften im Konfliktfall geschehen soll: Die Christen sollen ihre Feinde lieben und für sie Fürbitte leisten (Mt 5,44), ja, sie sollen sogar auf Gegengewehr verzichten, wenn sie angegriffen werden (Mt 5,38f.). D. h. der Friede soll dadurch gestiftet werden, daß die Christen die Kette von Gewalt und Gegengewalt durchbrechen, indem sie auf die Durchsetzung ihrer Interessen, ihres Lebensrechts und auf die Verteufelung ihrer Gegner bewußt verzichten.

Da ist schließlich das Zeugnis des Paulus von dem Frieden und der Versöhnung, die durch Tod und Auferstehung Jesu Christi zwischen Gott und der in Sünde und Feindschaft gefallenen Menschheit angebahnt worden sind (Röm 5,1.11; 2Kor 5,18f.). Diesen Frieden mit Gott spricht Paulus den Glaubenden zu (Röm 5,1)<sup>34</sup>, in dieses Versöhnungswerk Gottes ruft Paulus die mit ihm zerstrittene korinthische Gemeinde hinein: »Lasset euch versöhnen mit Gott!« (2Kor 5,20). Und daß sich dieser Friede und diese Versöhnung mit Gott in einem Frieden stiftenden Verhalten äußert, das aus der Ohnmacht heraus geschieht und Leidensbereitschaft einschließt, das macht Paulus den Korinthern am Beispiel seines Apostelamtes klar (2Kor 5,11–6,10): Dies Apostelamt ist für ihn Dienst der Versöhnung (*διακονία τῆς καταλλαγῆς*), der Auftrag, das Versöhnungswerk Gottes voranzutreiben (5,18). Dies geschieht vornehmlich in der Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus, in der Missionspredigt. Damit ist schon das Mittel, über das Paulus verfügt, bar aller Macht, es ist nur ein ohnmächtiges Wort (5,19).<sup>35</sup> Dieses ohnmächtige Wort von der Versöhnung Gottes ist nun aber darauf angewiesen, um glaubwürdig zu sein, daß Paulus sich mit seiner ganzen Person so verhält, wie es dem versöhnenden Handeln Gottes in Jesus Christus entspricht (6,3). Und dies bedeutet eben konkret der bewußte Verzicht auf das Ausspielen der eigenen Position, auf Selbstruhm, Rechthaberei und Selbstgerechtigkeit im Streit mit den Korinthern (5,11–12); es bedeutet mehr noch die Bereitschaft, Angst, Leid, Verkennung, Bedrängnis und Gefangenschaft zu übernehmen und durchzustehen, wie Paulus in seinem langen Leidenskatalog (6,4–10) verdeutlicht. Gerade im Verzicht auf jede eigene Machtposition, in seiner Ohnmacht und seinem Leid erweist sich Paulus als glaubwürdiger Zeuge des Versöhnungswerkes Gottes, der dieses auch dadurch vorantreibt, daß er auf eine Beendigung des Streites mit den Korinthern hinarbeitet (6,11f.).

Die Konzeption eines Frieden-Stiftens aus einer bewußt eingenommenen Ohnmachtsposition heraus findet sich also in ganz verschiedenen Traditionen des Neuen Testaments; es scheint sich um einen durchgehenden Zug der neutestamentlichen Friedensvorstellung zu handeln.<sup>36</sup> Um so wichtiger scheint mir zu sein, daß eine gewichtige alttestamentliche Friedenstradition in Auseinandersetzung und Korrektur machtpolitisch orientierter alttestamentlicher Kriegs- und Friedenstraditionen unübersehbar auf eben diese Konzeption zuläuft. Damit können die alttestamentlichen Aussagen die neutestamentlichen ergänzen und vor Mißverständnissen schützen. Es war schon erwähnt worden, daß die neutestamentlichen Friedensaussagen ganz auf die persönliche Konfliktsituation der einzelnen Christen zugespitzt sind und häufig auch nur das Ver-

34 Ich ziehe trotz der guten Bezeugung der modalen Variante die indikativische wegen der parallelen Formulierung in 5,11 vor.

35 Hierin kann man eine gewisse Parallele zum Frieden-Stiften durch das Wort Jahwes in Jes 2,3 sehen.

36 Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch die viel detailliertere Untersuchung von P. Stuhlmacher (Anm. 3), etwa S. 45: »Das Leiden ist also die letzte paradoxe Möglichkeit, gerade die Stärke und unbedingte Gültigkeit der Versöhnung zu bezeugen.«

halten innerhalb der Gemeinde im Auge haben. Man hat deswegen etwa die Forderungen der Bergpredigt immer wieder als für die politische Handlungsebene nicht brauchbar erklärt.<sup>37</sup> Und die stark christologisch ausgerichtete Versöhnungsvorstellung bei Paulus ließe sich natürlich auch so eingengt verstehen, als erschöpfe sich der Dienst der Versöhnung (διακονία τῆς καταλλαγῆς) in der reinen Predigtätigkeit.

Hier kann die vorgängige alttestamentliche Tradition als ein Korrekturlement dienen, da sie ein Frieden-Stiften aus einer Ohnmachtsposition kennt, das weder auf die individuelle Handlungsebene noch auf den rein religiösen Bereich eingeschränkt ist, sondern tief in die Welt des Politischen hineinragt. Der Prophet Jesaja faßte in der Kriegshysterie seiner Zeit einen realen Rüstungs- und Bündnisverzicht im Vertrauen auf Gott ins Auge (Jes 30,15)<sup>38</sup>, und die reale prophetische Utopie von Jes 2,2–4 entwirft das Bild eines religiösen internationalen Gerichtshofes, der die Konflikte der Völker auf friedliche Weise regelt. Ich meine, diese alttestamentlichen Beispiele können uns wichtige Hinweise dafür geben, in welcher Richtung eine politische Konkretion des neutestamentlichen Versöhnungszeugnisses gesucht werden kann.

Ich meine, eine Kirche, die sich auf die Aufgabe einläßt, Friedensstifter auch bei politischen Konflikten zu sein, die sich also in Analogie zur prophetischen Zukunftsschau Jes 2 im Lichte des sich mit Christus anbahnenden Versöhnungswerks Gottes um eine Schlichtung internationaler Konflikte bemüht, wird um so glaubwürdiger und wirkungsvoller sein, je mehr es ihr dabei gelingt, auf die Sicherung der eigenen kirchlichen Position zu verzichten und den politischen Machtinteressen ihrer Völker bewußt entgegenzusteuern.

37 So jüngst wieder *W. Schmitz*: (Anm. 4), S. 30.

38 Wenn Paulus Röm 12,18 seine Aufforderung, mit allen Menschen, sofern es von den Christen abhängt, Frieden zu halten, mit der Mahnung fortsetzt, sich nicht selber für erlittenes Unrecht zu rächen, sondern Gott die Rache anheimzustellen, dann liegt das in etwa auf der von Jesaja propagierten Haltung, im Vertrauen auf Gott auf Rüstung zu verzichten.