

Rainer Kessler

Auf dem Weg zum Frieden – Vertrauen auf Waffen und Herrschaft des Rechts

Krieg war für die Menschen der alten Welt wie für die Mehrzahl der heute Lebenden eine Erfahrung, die sie immer wieder erleiden mussten.¹ Zeiten des Friedens und Zeiten des Krieges lösten sich ab. Im Gedicht Kohelets über die Zeit wird das in die Worte gefasst: „Für alles gibt es eine Zeit – Zeit für jedes Vorhaben unter dem Himmel: ... Zeit für den Krieg und Zeit für den Frieden“ (Koh 3,1.8). Die Gründe für Kriege waren damals dieselben wie heute: das Streben der Großmächte nach Expansion, um sich die Schätze fremder Länder anzueignen; die Behauptung der eigenen Höherwertigkeit; Streitigkeiten um Grenzverläufe und Einflussbereiche. Allem lag dabei die als selbstverständlich angesehene Annahme zugrunde, dass Konflikte durch Gewalt zu lösen sind.²

Die realistisch wiedergegebene Erfahrung, dass es immer wieder „Zeit für den Krieg“ gibt, bedeutet nun aber nicht, dass Krieg und Frieden gleich-wertig wären. Krieg wurde immer als Unglück und schreckliches Geschehen erfahren. Menschen finden in großer Zahl den Tod, Städte werden in Trümmer gelegt, das Land verwüstet, Feinde lassen sich im Land nieder, Menschen müssen fliehen oder geraten in Gefangenschaft und Verbannung. Frieden dagegen bedeutet, in Ruhe und Sicherheit zu wohnen. Im Frieden muss man keine feindliche Bedrohung fürchten und kann ohne Angst die Früchte seiner Arbeit ernten. Hätten Menschen die Wahl, würden sie selbstverständlich den Zustand des Friedens den Schrecken des Krieges vorziehen. Aber, das ist die nüchterne Botschaft der biblischen Texte, wir haben nur sehr eingeschränkt die Wahl. In aller Regel leben wir unter Bedingungen, die wir nicht selbst beeinflussen und verändern können.

In einer Welt, in der es noch keinen abgegrenzten Lebensbereich „Religion“ gab, sondern in der alles vom Wirken göttlicher Mächte durchdrungen war, waren die Gottheiten der Völker Teil des Geschehens. Kriege konnten in ihrem Namen und Auftrag geführt werden. Im Krieg erhoffte man sich den Beistand der angerufenen Gottheiten. Israel und Juda waren Teil dieser Kultur. Auch der Gott Israels konnte als einer vorgestellt werden, in dessen Namen Krieg geführt wurde. Auf seine Hilfe hoffte man bei der Kriegsführung. Im Siegeslied Moses nach dem Auszug aus Ägypten und dem Untergang der pharaonischen Streitmacht, die die Ausgezogenen verfolgte, wird Jhwh als „Mann des Krieges“ gepriesen (Ex 15,3).

Solange man Gewalt als ein selbstverständliches Mittel zur Lösung von Konflikten ansieht und die jeweiligen Gottheiten im Krieg auf seiner Seite weiß, dreht sich die Spirale der Gewalt immer weiter. Gewalt löst Gegengewalt aus, ein Ende ist nicht abzusehen. In der biblischen Urgeschichte ist die Rede von der Bosheit der Menschen und davon, dass die Erde verdorben und voller Gewalt war (Gen 6,5–13). Gottes Antwort darauf ist seinerseits ein großes Vernichtungshandeln: Er will alles Fleisch auf Erden verderben. Seine gewaltsame Reaktion ist nach der Logik der Erzählung dadurch gerechtfertigt, dass er „verdirbt, was schon verdorben ist“³: „Und Gott sah die Erde, und sieh, sie war *verdorben*, denn der Weg allen Fleisches war *verdorben* auf Erden. Da sprach Gott zu

¹ Der folgende Beitrag stützt sich auf meine Ausführungen in Kessler, Wende 2023, geht aber in der Behandlung biblischer Texte über diese kurze Skizze hinaus.

² Über die Realität des Krieges in der Zeit des alten Israel und Juda erfährt man viel im alttestamentlichen Teil der Gemeinschaftsproduktion von Kunz-Lübcke / Mayordomo, Frieden 2022 in den Abschnitten „Die Realität des Krieges“, „Wie wurde gekämpft?“ und „Die Kriege und ihre Epochen“.

³ So die treffende Formulierung bei Ebach, Noah 2001, 57.

Noah: Das Ende allen Fleisches ist bei mir beschlossen, denn durch sie ist die Erde voller Gewalttat. So *verderbe* ich sie zusammen mit der Erde“ (Gen 6,12–13).

Es ist der Prophet Hosea, der wohl zum ersten Mal den Gedanken formuliert, dass diese Geschichte von Abfall, Strafe und Vernichtung von Gottes Seite her unterbrochen wird. Der Mittelteil des Hoseabuches (Kap. 4–11) lässt sich als Geschichte zunehmenden Ungehorsams seitens des Volkes lesen. In Kap. 11 wird das in einem Geschichtsrückblick resümiert: Gott habe Israel aus Ägypten gerufen, es wie Mutter oder Vater großgezogen, sich ihm in Liebe zugewandt. Das Volk aber habe sich abgewendet. Jetzt droht Vernichtung durch die militärische Gewalt („das Schwert“) der Assyrer. Doch dann erfolgt eine Wende in Gott (Hos 11,8–9):

⁸Wie kann ich dich preisgeben, Efraim, dich ausliefern, Israel? ...

Umgewendet hat sich mein Herz gegen mich selbst;
heftig entbrannt ist mein Bedürfnis zu trösten.

⁹Nicht vollstrecke ich die Glut meines Zornes;
will Efraim nicht weiter verderben.

Denn Gott bin ich, und nicht ein Mann,
in deinem Zentrum eine heilige Größe.

Ich komme nicht mit Schrecken.

Gott selbst durchbricht die Spirale der Gewalt.⁴ Ganz in diesem Geist Hoseas wird auch die Sintflutgeschichte zu Ende erzählt. Denn obwohl die Bosheit der Menschen nach der überstandenen Flut nicht kleiner ist als davor (vgl. Gen 8,21 mit 6,5), verspricht Gott, die Erde nicht wieder vernichten zu wollen (8,21–22). Zur Eindämmung der Gewalt auf der Erde setzt Gott zum ersten Mal Recht; Recht ist das Mittel, das der Gewalt steuern soll (Gen 9,1–7).

Mit dieser „Zeitenwende“ in Gott stehen wir vor der Frage, welche Folgen sich aus ihr für die menschliche Haltung zu Krieg und Frieden ergeben. Kann der fatale Wechsel von Frieden und Krieg, Krieg und Frieden durchbrochen werden? Und welches könnten Wege dahin sein, zu diesem Ziel zu gelangen?

Die Suche nach Frieden hat viele Aspekte. Zwei zentrale, die in den Texten der Hebräischen Bibel am breitesten behandelt werden, sind zum einen das Vertrauen auf Waffen und zum andern das Wissen darum, dass echter Friede die Herrschaft des Rechts voraussetzt. Im Folgenden widme ich mich diesen beiden im Untertitel dieses Beitrags genannten Aspekten „Vertrauen auf Waffen und Herrschaft des Rechts“, indem ich mich an vier zentralen biblischen Texten orientiere: Sach 9,9–10; Mi 4,1–5; Jes 32,14–20 und Ps 85.

1. Friedensherrschaft ohne Waffengewalt: Sach 9,9–10

In der Erwartung an den König, in dem sich staatliches Handeln verkörpert, kommen in Israel und Juda wie in den meisten Kulturen des alten Orients zwei Vorstellungen zusammen. Die Herrschaft des Königs soll im Idealfall bis an die Enden der Welt reichen, und sie soll eine Herrschaft des Friedens sein. Im Licht dieser Vorstellungen wird bereits im Rückblick die Herrschaft Salomos gezeichnet. Er sei Herrscher über alle Länder und Königreiche zwischen dem Eufratstrom und Ägypten gewesen, und „er hatte Frieden nach allen Seiten um sich herum“ (1 Kön 5,1.4–5). Der König aus dem Haus Davids, dessen Geburt oder Inthronisation Jes 9,1–6 besingt, soll ein

⁴ Weil in Hos 11 die theologische Grundlegung erfolgt, stellt Otto, Krieg und Frieden 1999, 77–86 zu Recht diesen Text an den Anfang seiner Behandlung des Themas Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel.

„Friedensfürst“ sein. Die von Micha erwartete Herrschaft eines künftigen Herrschers aus Davids Heimatstadt Betlehem (Mi 5,1–3) soll „bis an die Enden der Erde gehen“.

Wie im übrigen Orient ist bei der Erwartung der Friedensherrschaft des eigenen Königs zunächst einmal an eine Herrschaft aufgrund des militärischen Sieges über alle Feinde gedacht. Ps 2 imaginiert in mythisch geprägter Sprache einen Aufstand der Könige der Erde gegen Jhwh und seinen Gesalbten. „Der im Himmel thront“, lacht darüber. Er ermächtigt seinen Gesalbten, seinen Sohn, die rebellischen Könige mit eisernem Stab wie Töpfergeschirr zu zerschlagen. Ps 72, eine Fürbitte für den König bei seiner Thronbesteigung, erwartet Frieden von ihm (V. 3) und eine Herrschaft „bis an die Enden der Erde“ (V. 8). Ermöglicht wird solche Herrschaft durch die Unterwerfung der Völker (V. 9–11). Zu Recht spricht man hier von *Königsideologie*, denn angesichts der realen Machtverhältnisse ist das für den Herrscher des jüdischen Kleinstaats unwahrscheinlich bis unmöglich. Aber der Wunsch bestand.

In der Tat traf die Vorstellung eines Königs aus Juda, der ein weltweites Friedensreich mit Waffengewalt errichtet, auf eine harte und ganz anders geartete Realität. In ihrer Geschichte haben die kleinen Königreiche von Israel und Juda immer wieder katastrophale militärische Niederlagen erlebt, bis sie am Ende des 8. und zu Beginn des 6. Jahrhunderts v.u.Z. von der politischen Landkarte verschwanden, jeweils verbunden mit Verwüstungen im Land und der Verschleppung großer Teile der Bevölkerung. In prophetischer Deutung wurde dies als Strafe für den Abfall von Gott interpretiert. Die feindlichen Mächte galten als Werkzeug in der Hand Gottes, die seine gerechte Strafe ausführten. Das war gewiss hilfreich zur Bewältigung der eigenen traumatischen Erfahrungen. Aber konnte es das letzte Wort bleiben, nachdem Hosea einmal den Gedanken einer Wende in Gott in die Welt gesetzt hatte, der auf Gewalt im Verhältnis zu seinem untreu gewordenen Volk verzichtete?

Mit der Wende in Gott ist nach biblischer Vorstellung eine Wende der Zeiten erfolgt. Es ist nicht mehr möglich, den Wechsel von Frieden und Krieg, Krieg und Frieden als gleichsam natürliche Gegebenheit hinzunehmen. Der Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt ist prinzipiell, nämlich in Gott durchbrochen. Deshalb gilt eine absolute Priorität für nicht-gewalttätige, d.h. im Verhältnis zwischen Staaten für nicht-militärische Konfliktlösungen. Prophetische Texte warnen immer wieder davor, sich auf Pferde und Streitwagen, auf Schwerter und Speere zu verlassen. Jesaja erhebt seine Stimme, als zu Ende des 8. Jhs. v.u.Z. in Judäa Bestrebungen bekannt wurden, gegen die zunehmende assyrische Bedrohung ein Militärbündnis mit Ägypten einzugehen (Jes 31,1)⁵:

Wehe über die, die nach Ägypten hinabziehen um Beistand!
Auf Rosse stützen sie sich
und vertrauen auf Streitwagen, weil sie viele,
und auf Wagenpferde, weil sie sehr zahlreich sind.
Nicht aber schauten sie auf den Heiligen Israels,
Jhwh suchten sie nicht.

Die Kritik am Vertrauen auf die eigene Rüstung, für die in der Regel Kriegspferde und Streitwagen genannt werden, durchzieht die prophetische Literatur (Jes 2,7; 30,15–16). Sie erstreckt sich auch auf defensive militärische Einrichtungen wie ummauerte Städte und Festungen (Hos 8,14; 10,13–14). In einem wohl aus persischer Zeit stammenden Text im Michabuch (Mi 5,9–14)⁶ werden die

⁵ Beuken, Jesaja 28–39 2010, 207 datiert den Text in das Jahr 701 v.u.Z.

⁶ Zur Datierung vgl. Kessler, Micha ²2000, 249; Zapff, Micha 2020, 185.

Mächte aufgezählt, die dem Willen Gottes entgegenstehen und die dieser deshalb ausrotten wird. An erster Stelle stehen wieder Angriffs- und Verteidigungswaffen:

⁹Und es wird geschehen an jenem Tag
 – Spruch Jhwhs –,
 da rotte ich aus deine Pferde aus deiner Mitte
 und vernichte deine Wagen,
¹⁰da rotte ich aus die Städte deines Landes
 und reiße nieder alle deine Festungen ...

Auch die religiöse Lyrik Israels kennt das Motiv. In einem Bittgebet für den König wird den Anderen, die auf Streitwagen und Kriegssrosse setzen, das betende Wir entgegengestellt, das den Namen Jhwhs anruft (Ps 20,8). Im Hymnus wird besungen, dass dem König weder Streitmacht noch Soldaten noch Pferde eine Hilfe sind, sondern dass das Auge Gottes auf ihm ruht (Ps 33,16–18; vgl. auch Ps 147,10–11). Gott selbst ist gegen die feindlichen Heere, die den Zion belagern, „eine feste Burg“ für die Seinen – so Luthers Nachdichtung von Ps 46. Aber er ist mehr, er ist der (V. 10):

Der den Kriegen Einhalt gebietet bis ans Ende der Erde,
 der Bogen zerschlägt, Speere zerbricht
 und Wagen im Feuer verbrennt.

Mit der in der Sintflutgeschichte erzählten und von Hosea formulierten Wende Gottes steht fest: Gott als „Mann des Krieges“ (Ex 15,3) kann nicht das einzige und letzte Wort sein. Die Wende Gottes geht so weit, dass die griechische Übersetzung der Tora die Aussage vom „Mann des Krieges“ geradezu in ihr Gegenteil verkehrt. In Aufnahme der Vokabel von Ps 46,10 („der Bogen zerschlägt“) wird in ihr Gott zum „Herrn, der die Kriege zerschlägt“ (Ex 15,3), eine Wendung, die das griechische Juditbuch gleich zweimal aufgreift (Jud 9,7; 16,2).

Damit kommen wir zum Buch des Propheten Sacharja, der in der frühen Zeit der persischen Herrschaft auftrat.⁷ In einem Wort an den Statthalter Serubbabel mahnt er diesen, dass Widerstände – vermutlich gegen den Plan des Wiederaufbaus des zerstörten Jerusalemer Tempels – „nicht durch Heereskraft und nicht durch Stärke, sondern mit meinem (= Gottes) Geist“ zu überwinden sind (Sach 4,6). Wendet sich Sacharja in diesem Wort an eine historische Person, so weitet sich im zweiten, jüngeren Teil des Buches (Sach 9–14) der Blick und richtet sich auf einen Herrscher in Jerusalem, dessen Kommen für die Zukunft erwartet wird (Sach 9,9–10):

⁹Brich laut in Jubel aus, Tochter Zion!
 Schrei deine Freude heraus, Tochter Jerusalem!
 Sieh doch, dein König! Er kommt zu dir.
 Gerecht und gerettet ist er,
 ohne Besitz, voll Demut und reitet auf einem Esel,
 ja, auf einem Grautier, dem Füllen der Eselin.
¹⁰Aus Efraim rotte ich die Kampfwagen aus,
 die Streitrosse aus Jerusalem,
 der Kriegsbogen wird ausgerottet.

⁷ Mit dem Hinweis auf die Datierung von Texten soll nicht der Eindruck erweckt werden, es gebe eine einlinige Entwicklung von kriegsverherrlichenden Texten der Frühzeit zu Friedentexten der späteren Zeit; es gibt durchaus auch gegenläufige Entwicklungen, man denke an die Kriegsschilderungen in der Chronik, die Makkabäerbücher oder die apokalyptischen Schriften bis hin zur Offenbarung des Johannes, dem letzten Buch des Neuen Testaments; vgl. die warnenden Hinweise bei Oeming, Krieg ²2021, 236–238. Die Spannung ist nicht historisch aufzulösen, sondern innerhalb des Kanons auszuhalten.

Er verkündet den Nationen Frieden,
regiert von Meer zu Meer,
vom Tigrisstrom bis zu den Enden der Erde.

Wie in den königsideologisch gefärbten Aussagen über den Herrscher soll auch dieser König ein Friedenskönig sein, dessen Herrschaft „bis zu den Enden der Erde“ reicht (V. 10b). Aber der erwartete König ist anders und mehr als ein in die Zukunft projizierter Herrscher im Sinne der üblichen Königsideologie. Das zeigen die Eigenschaften, die ihm zugeschrieben werden (V. 9). Dass er gerecht ist, passt ins Bild; die Eigenschaft wird historischen Königen zugeschrieben (David, 2 Sam 8,15; Salomo, 1 Kön 10,9; Joschija, Jer 22,15), aber auch von einem künftigen („messianischen“) Herrscher erwartet (Jes 11,4; Jer 23,5). Doch dann folgt die Aussage, dass er ein Geretteter ist, einer, dem – wohl von Gott her – Rettung widerfahren ist. Die Form hat im Hebräischen eindeutig diesen passiven Sinn. Aber sie irritiert so sehr, dass schon die griechische Übersetzung sie ins Aktiv setzt: „gerecht und ein Retter“. Das hat sich über die Übersetzungen bis ins Gesangbuch erhalten; „er ist gerecht, ein Helfer wert“, dichtet Georg Weissel im bekannten Adventslied „Macht hoch die Tür, die Tor macht weit“ (EG 1).

So geht es weiter. Traditionell ist der König einer, der für die Armen und Schwachen eintritt (Jes 11,4; Jer 22,16; Ps 72,2.4.13). Der in Sach 9,9 erwartete König aber ist selbst ein *‘ānī*. Die Vokabel bezeichnet sowohl materielles Elend als auch eine Haltung der Demut, weshalb sie oben mit der Bibel in gerechter Sprache doppelt übersetzt wurde: „ohne Besitz, voll Demut“. Zu dieser Niedrigkeit und Demut passt schließlich auch, dass der Herrscher auf einem Esel reitet, und zwar, wie der Parallelismus betont, auf keinem Maultier als Kreuzung zwischen Eselshengst und Pferdestute, sondern auf „dem Füllen der Eselin“. Entgegen früher vertretener Meinungen ist nämlich das Reiten auf einem Esel „nichts Besonderes“, denn „[d]er Esel ist ... ein praktisches Reittier im Alltag, aber kein Königstier“⁸.

Nach diesem Vorlauf ist zu erwarten, dass die Friedensherrschaft dieses Königs, die bis an die Enden der Erde reicht (V. 10b), nicht mit militärischer Gewalt errichtet wird. So sagt es denn auch V. 10aβ in passiver Formulierung: „der Kriegsbogen wird ausgerottet.“ Dahinter steht Gott und nicht etwa der König selbst.⁹ Das unterstreicht in V. 10aα eine Ergänzung – unschwer zu erkennen an dem Wechsel in die 1. Person für Gott.¹⁰ In Aufnahme des Stichworts „ausrotten“ aus V. 10aβ, aber auch in Anlehnung an den oben zitierten Text von Mi 5,9–10 mit demselben Stichwort „ausrotten“ wird jetzt Gott eindeutig als Subjekt benannt: „Aus Efraim rotte ich die Kampfswagen aus, / die Streitrosse aus Jerusalem.“

Mit Ina Willi-Plein können wir zusammenfassen: „Der Verzicht auf Waffengewalt, die unscheinbare ‚Armseligkeit‘ und die Bereitschaft, sich helfen zu lassen, die Erkennbarkeit (göttlicher) Hilfe an diesem ‚gerechten‘ König zeichnen das Bild eines Gegenkönigs, der anders ist als andere Könige.“¹¹ Doch was impliziert eine solche Erwartung für das Verhalten in einer Welt, in der Kampfswagen, Streitrosse und Kriegsbogen offenbar noch nicht ausgerottet sind?

⁸ Willi-Plein, Deuteriosacharja 2014, 72.74.

⁹ Ihn sieht Reventlow, Propheten 1993, 96 als implizites Subjekt von „ausgerottet“.

¹⁰ So übereinstimmend Reventlow, Propheten 1993, 96; Willi-Plein, Deuteriosacharja 2014, 56.

¹¹ Willi-Plein, Haggai, Sacharja, Maleachi 2007, 164.

2. Das Ziel der Rüstungskonversion: Mi 4,1–4

Wir bleiben nach Sach 9,9–10 bei einem weiteren prophetischen Text, der eine hohe Erwartung an zukünftige Veränderungen formuliert. Es handelt sich um die Vision einer Völkerwallfahrt zum Zion. Sie ist so wichtig, dass sie zweimal im Prophetenkanon steht. Am Anfang in Jes 2,2–4 stellt sie so etwas wie eine Leseanleitung für alle folgenden prophetischen Texte dar; an ihrem wahrscheinlichen Ursprungsort in Mi 4,1–4 markiert sie exakt die Mitte des Zwölfprophetenbuches und stellt dieses unter ihr Licht. In der mit Jes 2,2–4 nahezu identischen Fassung lautet der Text in Mi 4,1–4:

¹Und es wird geschehen am Ende der Tage,
da wird der Berg des Hauses Jhwhs
von Dauer sein an der Spitze der Berge,
und er wird erhabener sein als die Hügel.
Und strömen werden zu ihm Nationen
²und gehen viele Völker und sagen:
„Auf! Wir wollen hinaufziehen zum Berg Jhwhs
und zum Haus des Gottes Jakobs,
dass er uns in seinen Wegen unterweise
und wir auf seinen Pfaden gehen!
Denn vom Zion geht Weisung aus
und das Wort Jhwhs von Jerusalem.“
³Und er wird richten zwischen vielen Nationen
und starken Völkern Entscheidung geben bis in die Ferne.
Und sie werden ihre Schwerter umschmieden zu Pflugscharen
und ihre Spieße zu Winzermessern.
Nicht wird mehr ein Volk gegen das andere das Schwert erheben,
und sie werden den Krieg nicht mehr lernen.
⁴Und ein jeder wird unter seinem Weinstock wohnen
und unter seinem Feigenbaum – und es gibt keinen, der aufstört.
Denn der Mund Jhwhs der Heerscharen hat es geredet.

Am Anfang steht ein Handeln Gottes. Denn er ist es, der sich hinter den passiven Formulierungen von V. 1 verbirgt. Die Ankündigung im vorangehenden Vers Mi 3,12 von der Zerstörung des Zion war mit den Ereignissen des Jahres 586 v.u.Z. Wirklichkeit geworden. Doch nun wird Gott den verwüsteten und erniedrigten Zionsberg mit seinem in Trümmern liegenden Tempel erhöhen und an die Spitze der Berge stellen. Daraufhin setzt eine doppelte Bewegung ein. Die Völker gehen los und machen sich auf den Weg hin zum Zion. Sie tun dies, weil sie eine andere Bewegung erwarten, nämlich eine, die vom Zion ausgeht. V. 2 fasst diese zweite Bewegung in die Worte: „Denn vom Zion geht Weisung aus / und das Wort Jhwhs von Jerusalem.“ Auch wenn man bei „Weisung“, hebräisch Tora, die Tora des Mose und beim „Wort Jhwhs“ die prophetische Literatur der Hebräischen Bibel mithören kann, geht es im engeren Kontext doch um ein weniger umfassendes Geschehen. Wie die Beter und Beterinnen von Ps 27,11 und 86,11 erwarten die Völker von Jhwhs Belehrung über den Weg, den sie gehen sollen.¹² Sie kommen nicht zum Zion, um sich zum Judentum zu bekehren, sondern um ihre Konflikte schlichten zu lassen. In der Michafassung der Vision ist ein Vers angeschlossen, der bei Jesaja fehlt und der zeigt, dass es nicht um die Bekehrung der Völker geht (Mi 4,5): „Ja, alle Nationen wandeln jeweils im Namen ihrer Gottheit, und wir, wir wandeln im Namen Jhwhs, unserer Gottheit, für immer und ewig.“ Nicht um Bekehrung geht es,

¹² Vgl. Zapff, Micha 2020, 135.

wohl aber um Recht, Schlichtung und Versöhnung. Dies, so die Ankündigung von Mi 4,3a, wird Jhwh ins Werk setzen.

Nun, nach erfolgter und von den Völkern angenommener Schlichtung geschieht das, wofür dieser Text in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg berühmt wurde: Die Völker werden ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden, sie werden ihre Rüstungsgüter in landwirtschaftliche Werkzeuge konvertieren. So feiert es die Plastik des muskulösen Schmiedes von Ewgenij Wiktorowitsch Wutschetitsch, die die Sowjetunion 1957 dem Sitz der Vereinten Nationen zum Geschenk machte. Die Friedensbewegung in den 1980er-Jahren in der DDR hat Bild und Text subversiv zu ihrem Motiv gemacht und zudem den Herkunftsort des Textes markiert („Micha 4“). In seinem Song „Heal the World“ verarbeitete Michael Jackson 1991 den Vers in der Zeile: „Create a world with no fear / Together we'll cry happy tears / See the nations turn their swords into plowshares.“

Die Rezeption macht offen oder unterschwellig aus dem Text etwas, was in Mi 4,1–4 allenfalls angedeutet ist. Mi 4 ist eine Vision dessen, was „am Ende der Tage“ geschehen wird. In der Kurzfassung der DDR-Aufnäher bleiben davon wirkungsvoll nur die Worte „Schwerter zu Pflugscharen“, ohne ein verbindendes Verb. Auch wenn sie kein Ausrufezeichen haben, können sie als Aufforderung gelesen werden. Im Popsong steht dann tatsächlich ein Imperativ: „Heal the world ... Create a world ...“ Aus der Vision ist die Handlungsanweisung geworden.

Ein Ausrufezeichen finden wir bereits im 1889 erschienenen Roman von Bertha von Suttner (1843–1914), „Die Waffen nieder!“ Nun leuchtet es zwar unmittelbar ein, dass bei allgemeiner Abrüstung mangels Waffen keine Kriege mehr geführt werden könnten. Aber die Konflikte, die den Kriegen zugrunde liegen, wären damit nicht gelöst. Hier setzt der Text von Mi 4 tiefer an. Er stellt vor die Abrüstung die Aufrichtung des Rechts und die friedliche Schlichtung zwischen den Konfliktparteien. Erst danach ist Abrüstung möglich und sogar der völlige Verzicht darauf, das Kriegshandwerk zu erlernen. Abrüstung und Friede, der mehr ist als die vorübergehende Abwesenheit von Krieg, sind die Folge der Herrschaft des Rechts. Die 1. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam 1948 hat diesen Zusammenhang deutlich festgehalten. Dem auch heute wieder viel zitierten Satz „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein!“ lässt sie nämlich als weiteren Grundsatz folgen: „Die Völker der Welt müssen sich zu der Herrschaft des Rechts bekennen.“¹³ Die Hebräische Bibel ist kein pazifistisches Buch in dem Sinn, dass sie sich vom Niederlegen der Waffen den Frieden erwartete. Nicht die Abrüstung schafft den Frieden, sondern die Herrschaft des Rechts ermöglicht allererst Abrüstung.

Allerdings kann aus dieser prinzipiellen Zuordnung nicht gefolgert werden, dass die Begrenzung von Waffenherstellung und -einsatz auf den Sankt-Nimmerleins-Tag verschoben werden darf. Das Bild des demütigen Königs, der ohne Waffen herrscht (Sach 9,9–10), und die Vision von der Völkerwallfahrt zum Zion sprechen zwar von etwas, was erst noch kommen soll. Aber auch das ist ja nicht beliebig. Bestünde die Vision darin, dass „am Ende der Tage“ alle Feinde vernichtet werden, dann könnte man mit ihr jede Form von Hochrüstung und „Kriegsertüchtigung“ begründen. Sie besteht aber nicht darin, dass die Feinde vernichtet werden, sondern dass Feinde durch die Herrschaft des Rechts versöhnt werden können. Dazu muss alles getan werden, dem Recht zur Herrschaft zu verhelfen. Jede Form von Rüstung muss daran gemessen werden, ob sie die Aufrichtung des Rechts und darauf ruhende Versöhnung möglich macht oder verhindert.

Dass Friede ohne die Herrschaft des Rechts nicht nachhaltig ist, betont ein weiterer prophetischer Text aus dem Jesajabuch.

¹³ Auf diesen Zusammenhang weist mit Nachdruck Crüsemann, „Werk“ 2003, 129 hin.

3. Die Frucht der Gerechtigkeit ist Friede: Jes 32,15–18

Bevor wir uns der grundsätzlichen Formulierung im Jesajabuch zuwenden, werfen wir einen Blick auf die prophetische Tradition, in der diese Formulierung steht.

Dass kriegerische Auseinandersetzungen kein rechtsfreier Raum sind, behauptet bereits der Prophet Amos. In Völkersprüchen, die in den ersten beiden Kapiteln des nach ihm benannten Buches zusammengestellt sind, werden den Krieg führenden Völkern Kriegsverbrechen vorgehalten; das Wort „Verbrechen“, hebräisch *paša*’, ist geradezu das Leitwort dieser Sprüche (Am 1,3 – 2,16). Angeklagt wird, dass Landschaften „mit eisernem Dreschschlitten gedroschen“, also umfassend verwüstet werden, dass ganze Bevölkerungen deportiert, Schwangere aufgeschlitzt und die Gebeine gefallener Könige geschändet werden. Maßstab ist dabei nicht die Tora Israels; die kennen die angeredeten Aramäer, Philister, Phönizier, Edomiter, Ammoniter und Moabiter nicht; sie müssen sie auch nicht kennen, denn so wenig wie in Mi 4,1–5 geht es um die Bekehrung der Völker zum Gott Israels. Erst bei Juda und Israel, auf die das Völkergedicht hinläuft, wird die Tora als Maßstab relevant. Für die Völker aber gilt etwas, das man mit einem anachronistischen Ausdruck als eine Art Kriegsvölkerrecht bezeichnen kann.¹⁴ Der Text setzt voraus, dass die Völker es kennen müssten – sonst könnten sie nicht angeklagt werden –, und dass es der Gott Israels ist, der darüber wacht. Die göttliche Strafe ist freilich nicht minder gewaltförmig, indem Gott den beschuldigten Völkern androht, ihre Machtsymbole – Mauern und Paläste – zerstören und ihre Herrscher vernichten zu wollen. Das Recht, von dem Amos spricht, ist nach der Lehre vom gerechten Krieg das *ius in bello*, das bei der Kriegsführung zu beachtende Recht „im Krieg“, und nicht das *ius ad bellum*, bei dem es um die Gründe geht, die das Führen eines Krieges als gerechtfertigt erscheinen lassen, vor allem Notwehr und Nothilfe.

Doch in biblischer Perspektive soll das Recht nicht nur *im* Krieg das Einhalten bestimmter Regeln garantieren, vielmehr soll die Herrschaft des Rechts den Kriegen überhaupt ein Ende bereiten. Damit wenden wir uns Jes 32 zu. In diesem Kapitel bilden V. 9–20 eine Einheit. Sie beginnt mit einem Aufruf zur Klage über eine katastrophale Lage voller Zerstörung. Deren letzter Vers zeichnet ein Bild der Verwüstung. Tiere besiedeln statt Menschen die in Trümmern liegende Stadt; das sind Bilder, die die Kameraleute der modernen Kriegsberichterstattung lieben, wenn sie einen durch zerbombte Häuser streunenden Hund oder eine dort weidende Ziege ins Bild zu nehmen, um den Kontrast zur menschlichen Besiedlung hervorzuheben – ob in Aleppo oder Gaza, Mariupol oder Charkiw (Jes 32,14):

Ja, der Palast ist aufgegeben,
vom Gedränge verlassen ist die Stadt.
Burghügel und Wachturm dienen für immer als Höhle,
als Freude der Wildesel und als Weideplatz der Herden, ...

Doch plötzlich ändert sich die Stimmung. Die Klage mündet ein in die Verheißung des „Geistes aus der Höhe“. Er wird die Welt verändern (V. 15–18):

¹⁵... bis über uns ausgegossen wird der Geist aus der Höhe.
Dann wird die Wüste zum Baumgarten,
und der Karmel wird geachtet gleich dem Wald.
¹⁶Und das *Recht* wird in der Wüste wohnen,

¹⁴ Vgl. Barton, *Understanding* 2003; seine These ist: Amos „was appealing to a kind of conventional or customary law about international conduct which he at least believed to be self-evidently right“ (78). An anderer Stelle spricht er von „an appeal to (at least supposedly) international norms of conduct“ (82) und von „international customary law“ (113).

und auf dem Karmel wird *Gerechtigkeit* sein.

¹⁷Und die Frucht der *Gerechtigkeit* wird *Friede* sein
und der Ertrag der *Gerechtigkeit* Ruhe und Sicherheit für immer.

¹⁸Und mein Volk wird an der Wohnstätte des *Friedens* weilen,
an sicheren Orten und sorgenfreien Ruheplätzen.

Die Stichworte Recht, Gerechtigkeit und Friede beherrschen die Verse (und sind deshalb in der Übersetzung kursiv hervorgehoben). Mit dem Bild von „Frucht“ und „Ertrag“ wird festgehalten, dass es eine unumkehrbare Reihenfolge gibt. So wie erst das Saatgut gesät werden muss, um seine Frucht hervorbringen zu können, so sind Recht und Gerechtigkeit als „Saat“ die Voraussetzung der „Frucht“ des Friedens.

Ein Frieden ohne Recht und Gerechtigkeit wäre kein Frieden; er wäre Unterwerfung. Solchen Frieden bieten die Imperien an, vom Altertum bis in die Gegenwart. Als 701 v.u.Z. ein assyrisches Heer Jerusalem belagerte, rief der assyrische Gesandte nach den legendarisch gefärbten Erzählungen von 2 Kön 18 par. Jes 36 der belagerten Bevölkerung zu (2 Kön 18,31–32 = Jes 36,16–17): „³¹So spricht der König von Assur: Schließt Frieden mit mir, und kommt heraus zu mir, und esst, ein jeder von seinem Weinstock und ein jeder von seinem Feigenbaum, und trinkt, ein jeder das Wasser aus eurem Brunnen, ³²bis ich komme und euch in ein Land hole, das eurem Land gleicht ...“ So sieht Frieden ohne Gerechtigkeit aus: Unterwerfung und Verschleppung.¹⁵

Ein Frieden, der auf Unrecht und Unterwerfung beruht, wäre nicht von Dauer. Deshalb blicken die biblischen Texte, die wir betrachtet haben, in eine Zukunft, in der das Recht sich durchsetzen und als seine Frucht dauerhaften Frieden bringen wird. Doch wann ist diese Zukunft? Sach 9,9 bleibt unbestimmt. Die Verbform *yiqtol* vom Verb „kommen“ (*jābô*) kann als Präsens oder Futur übersetzt werden, hat aber auf jeden Fall wie auch das deutsche „er kommt“ im Kontext futurischen Sinn. Dagegen steht am Anfang von Mi 4,1 (= Jes 2,2) eine Zeitangabe: „am Ende der Tage“. Damit ist nicht im Sinn der späteren christlichen Dogmatik an ein jüngstes Gericht und ein Ende der Weltgeschichte gedacht, sondern an ein Geschehen, „das im Raum der Geschichte angesiedelt ist“,¹⁶ am Ende der in Mi 3 angekündigten Gerichtszeit. Jes 32,15 fügt der rein zeitlichen Näherbestimmung der Zukunft eine inhaltliche hinzu: Es ist die Zeit, in der „über uns ausgegossen wird der Geist aus der Höhe.“ Auch wenn nicht vom Geist Gottes die Rede ist, verweist die Höhe doch auf den Ort, an dem Jhwh wohnt. Der Geist, der über das Volk ausgegossen wird, bezeichnet das menschlicher Verfügungsgewalt entzogene dynamische Eingreifen Jhwhs.¹⁷

Dass der Geist menschlicher Verfügungsgewalt entzogen ist, dass seine Ausgießung erwartet und nicht einfach als geschehen behauptet wird, bedeutet aber nicht, dass wir gegenwärtig geist-los wären. Zwar ist an einigen Stellen deutlich, dass die Ausgießung des Geistes über das gesamte Volk erst für die Zukunft erwartet wird (Jes 44,3; Ez 36,27; 37,14; 39,29; Joel 3,1–2). Gleichwohl können auch gegenwärtig Menschen mit Gottes Geist erfüllt sein; ein betender Mensch kann bitten: „Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir“ (Ps 51,13), es kann heißen: „Mein Geist und meine Worte werden nicht weichen aus deinem Mund“ (Jes 59,21), oder: „Mein Geist bleibt in eurer Mitte“ (Hag 2,5). Jetzt oder künftig, der Geist bleibt unverfügbar, er „weht, wo er will“, sagt das

¹⁵ Diese Deutung gilt für den biblischen Endtext, selbst wenn 2 Kön 18,32 = Jes 36,17 „unverkennbar ein späterer Zusatz“ sein sollte und der König von Assur ursprünglich nur dazu aufgerufen hätte, sich zu ergeben, ohne eine spätere Deportation in Aussicht zu stellen; vgl. Beuken, Jesaja 28–39 2010, 386.

¹⁶ Zapff, Micha 2020, 132.

¹⁷ Vgl. Beuken, Jesaja 28–39 2010, 249.

Johannesevangelium (3,8). Wir *haben* den Geist nicht so, wie wir graue Haare oder Kinder oder ein Fahrrad haben.

Trotzdem dürfen wir die Ausgießung des Geistes nicht auf das Ende der Tage verschieben und meinen, dann würde alles gut. Die Zukunft, von der die biblischen Texte reden, ist eine Zukunft, die in die Gegenwart hineinscheint. Sie bestimmt damit das Handeln in der Gegenwart. Wenn es in der Vision von Jes 32 heißt, dass zukünftig der Geist aus der Höhe ausgegossen wird und das dazu führt, dass Recht und Gerechtigkeit unter uns wohnen und die Frucht der Gerechtigkeit Frieden sein wird, dann heißt das für unser gegenwärtiges Handeln: Es muss an der Aufrichtung des Rechts und an der Bewahrung oder Herstellung von Frieden orientiert sein. Das ist eindeutig.

Die Spannung, die zwischen beiden Zielen besteht, ist damit allerdings noch nicht aufgehoben. Denn Friede ohne Gerechtigkeit heißt Unterwerfung bis hin zur Auslöschung, die Aufrechterhaltung oder Herstellung von Recht aber kann durchaus auch die Anwendung von Gewalt bis hin zu militärischer Gewalt einschließen.

4. Gerechtigkeit und Friede – Streit und Versöhnung: Ps 85,11

Solange es Kriege gibt, besteht das Recht Überfallener, sich zu verteidigen. Ein Kapitel nach der Vision vom Umschmieden der Schwerter zu Pflugscharen in Mi 4,1–5 heißt es, dass, wenn „Assur“ – hier als Chiffre für jegliche Großmacht gemeint – ins Land einfällt, Heerführer gegen die Invasoren aufstehen und „das Land Assur mit dem Schwert weiden“ werden (Mi 5,4–5). Später, als offener militärischer Widerstand immer schwieriger wurde, werden subversive Formen des Widerstands genannt: die Weigerung, dem Herrscher göttliche Verehrung zukommen zu lassen (Dan 3; 6), aber auch die individuelle Ermordung des feindlichen Heerführers (Judith).

Dass unter den gegebenen Umständen Gerechtigkeit und Friede nicht immer identisch sind, zeigt in bleibend tiefsinniger Formulierung Ps 85. Die Überschrift (V. 1) benennt ihn als Korachiterpsalm; er wird auf die Korachfamilie zurückgeführt, eine Gruppe von Tempelsängern und vielleicht auch -sängerinnen (2 Chr 20,19). Wir haben hier also Dichtung vor uns, die für die Aufführung im Tempel von Jerusalem geschaffen wurde, liturgische Dichtung – oder zumindest eine Dichtung, die diesen liturgischen Ort imaginiert.¹⁸

Der Psalm selbst ist leicht erkennbar in drei Teile geteilt. Der erste Teil (V. 2–4) spricht von Gottes Gnade, von Vergebung der Schuld und davon, dass Gott seinen Zorn abgewendet habe. Anders als in Luthers Übersetzung (und vielen Auslegungen), der hier dreimal das im Hebräischen nicht vorkommende Wort „vormals“ einfügt, blickt dieser Teil wohl nicht auf die Vergangenheit zurück. Wir müssen ernst nehmen, dass es sich um einen liturgischen Text handelt. In der christlichen Liturgie kennen wir die Abfolge von Kyrie und Gloria. Sie bildet keinen geschichtlichen Ablauf ab, so als wären wir bis zum Kyrie Sünder („vormals“) und stünden ab dem Gloria unter der Gnade. Vielmehr leben wir immer in dieser Spannung, dass wir Sünder sind, die unter der Gnade stehen – gleichzeitig und nicht nacheinander. Und so ist es in diesem Psalm. In V. 2–4 spricht im Ablauf der Liturgie eine Stimme, die Gottes Gnade als schon geschehen verkündigt. In den Worten von Erich Zenger ist „der Abschnitt V 2–4 eine vorweggenommene Zukunftsschau ... in prophetischem

¹⁸ In diesem Sinn verstehe ich die Bemerkung von Körting, Utopie 2020, 155: „Was für das kultische Geschehen vollkommen klar ist, die Notwendigkeit einer steten Rückführung in einen heilen und heilvollen Zustand, in Lebendigkeit unter der Vergebung der Schuld, wird hier, andere sprachliche Kategorien aufgreifend, erbeten. Klageelemente werden, ihrem ursprünglichen Kontext entkleidet, liturgisch genutzt.“

Perfekt ..., aus der sich dann die in V 5–8 formulierte Bitte des Volkes an JHWH ergibt, er möge die Erfüllung dieser Utopie doch endlich in Gang setzen – und nicht ‚auf ewig‘ damit warten“.¹⁹

Damit ist bereits Teil 2 genannt, die in V. 5–8 vorliegende Bitte. Sie beginnt mit „Stelle uns wieder her, Gott unseres Heils“ und endet mit „zeige uns, Jhwh, deine Güte und gib uns dein Heil!“. Sie ist in der 1. Person Plural gehalten („wir / unser“) und redet Gott in Du-Form an. Ob dieser Abschnitt gemeinsam gesprochen wurde, oder ob ein einzelner Liturg stellvertretend für die Gemeinde in Wir-Form gesprochen hat, wissen wir nicht. Beide Möglichkeiten kennen wir aus unseren Gottesdiensten. Inhaltlich setzt der mittlere Bitt-Teil eine Notsituation voraus, um deren Beendigung gebeten wird. Die Not wird allein nach ihrer theologischen Seite hin entfaltet. Die Betenden verstehen ihre Lage als Gottes „Ungnade“ und als Gottes „Zorn“ über sie. Entsprechend bitten sie, Gott möge von seiner Ungnade ablassen und seinen Zorn beenden.

Die Antwort erfolgt im dritten und letzten Teil. Jetzt tritt eindeutig ein Sprecher als Ich hervor. Anders als im ersten und zweiten Abschnitt des Psalms wendet er sich nicht mehr an das göttliche Du, sondern spricht in 3. Person über Gott. Er teilt der Gemeinde mit, dass er jetzt hören will, „was Gott redet“ (V. 9–14):

⁹Ich will hören, was Gott redet,
 Jhwh – ja, er redet „*Frieden*“
 seinem Volk und seinen Getreuen,
 doch sie sollen nicht zur Torheit zurückkehren
¹⁰Fürwahr, nahe ist sein Heil denen, die ihn fürchten,
 dass Herrlichkeit wohne in unserem Land.
¹¹Güte und Treue begegnen sich,
Gerechtigkeit und *Frieden* küssen sich.
¹²Treue sprosst aus der Erde hervor,
 und *Gerechtigkeit* schaut vom Himmel herab.
¹³Ja, Jhwh gibt Gutes,
 und unser Land gibt seinen Ertrag.
¹⁴*Gerechtigkeit* geht vor seinem Angesicht her
 und bestimmt den Weg seiner Schritte.

Das erste Wort, das der prophetisch inspirierte Sprecher von Gott hört, ist: *šālôm*, Frieden. Unter diesem Vorzeichen steht das Weitere. Mit dem Frieden ist „sein Heil nahe“. Mit dem Frieden wohnt „in unserem Land Herrlichkeit“. Dieses Wort, das hebräische *kābôd*, ist mehr als eine Eigenschaft Gottes. Es bezeichnet seine Gegenwart. Wenn „in unserem Land Herrlichkeit“ wohnt, dann ist Gott in der Mitte gegenwärtig.²⁰

Was diese Nähe und Gegenwart Gottes bedeuten, formuliert V. 11. In der obigen Übersetzung lautet er: „Güte und Treue begegnen sich, Gerechtigkeit und Frieden küssen sich.“ Vier Größen werden genannt, die geradezu personifiziert erscheinen. Von „Gerechtigkeit“, hebräisch *šædæq*, und „Frieden“, hebräisch *šālôm*, wissen wir, dass sie in vorisraelitischer Zeit so etwas wie Stadtgottheiten in Jerusalem waren. So heißt es in Jes 1,21 vom früheren Jerusalem, „*šædæq*, also Gerechtigkeit, nächtigte in ihm“, wie ein Mensch oder eben ein Gott in einer Stadt wohnt. Und der Name „Jerusalem“ heißt wahrscheinlich „Gründung des (Gottes) Šālem“.

¹⁹ Hossfeld / Zenger, Psalmen 51–100 2000, 527.

²⁰ Barbiero, Pace 2023, 51 weist darauf hin, dass an „Herrlichkeit“ kein Possessivsuffix steht, das auf Gott bezogen wäre. Der Psalm spricht – zugespitzt – nicht von „Gottes Herrlichkeit“, sondern der Herrlichkeit der Erde.

Während die Benennung der vier Größen eindeutig ist, gilt das keineswegs für das, was sie tun. In einem ebenso kurzen wie brillanten Aufsatz hat Jürgen Ebach gezeigt, das „die vier in einem nicht eindeutigen Verhältnis zueinander“ stehen.²¹ Im ersten Halbvers V. 11a ist das verwendete Verb eindeutig: „Güte und Treue begegnen einander“. Im Hebräischen steht die Wurzel *pāgaš*. Diese heißt „begegnen“. Gleichwohl ist sie in ihrer Semantik offen. Sie kann sowohl eine feindselige als auch eine freundschaftliche Begegnung bezeichnen. So trifft nach Ex 4,24 Jhwh auf Mose – Wurzel *pāgaš* –, um ihn zu töten. Drei Verse später trifft Mose auf Aaron – erneut die Wurzel *pāgaš* –, und die beiden küssen sich. Es ist also vom Wortlaut her keineswegs ausgemacht, ob sich Güte und Treue in feindseliger oder in freundschaftlicher Absicht begegnen.

Im zweiten Halbvers V. 11b ist uns die Übersetzung geläufig, dass Gerechtigkeit und Friede „sich küssen“. Das steht aber so nicht da. Das hebräische *nāšāqû* kann man zwar von der Wurzel *nāšaq* = „küssen“ ableiten. Aber die verwendete Form heißt nicht „sich küssen“, sondern allenfalls „küssen“. Ein Objekt steht nicht dabei. Es kann schon sein, dass sie „sich (einander) küssen“. Aber eindeutig gesagt wird das nicht. Die Verwirrung steigt, wenn man weiß, dass es eine weitere homonyme Wurzel *nāšaq* gibt. Diese heißt „sich rüsten, sich wappnen“ oder gar „kämpfen“ (vgl. die „Bogengerüsteten“ Ps 78,9; 1 Chr 12,2; 2 Chr 17,17). Sollte hier gesagt sein, dass sich Gerechtigkeit und Friede rüsten, dass sie gar miteinander kämpfen?

Die Mehrdeutigkeit des Textes verweist auf ein sachliches Problem. Deshalb spricht Ebach an anderer Stelle in einer neuen Wortschöpfung von „Mehrdeutlichkeit“.²² Denn wie die Begegnung von Güte und Treue verläuft, steht nicht von vorneherein fest. Güte, die zur Vergebung und zu Kompromissen bereit ist, und Treue, die zu dem steht, was einmal gesagt wurde, können durchaus in Spannung geraten, von Geschwisterkonflikten bis zu militärischen Auseinandersetzungen. Und Gerechtigkeit und Frieden stehen, wie oben schon mehrfach erwähnt, eigentlich häufiger in Spannung zueinander, als dass sie „sich küssen“.

Friede und Gerechtigkeit gehören nach Ina Willi-Plein „komplementär zusammen“, aber sind eben „nicht identisch“.²³ Nur wenn wir diese Spannung erkennen und anerkennen und sie nicht in falsche Eindeutigkeit verwandeln, lässt sie sich produktiv machen. Die Einsicht in die „Mehrdeutlichkeit“ des Textes kann davor bewahren, sich auf der einen Seite auf faulen, weil nicht auf Gerechtigkeit basierenden Frieden einzulassen, auf der andern aber auch davor, die Forderung nach Gerechtigkeit so weit zu treiben, dass Frieden gar nicht mehr möglich wird.

Die „Mehrdeutlichkeit“ der Aussage von V. 11 darf weder der Sache nach eindeutig gemacht werden, sondern muss „gegenüber verkürzender Eindeutigkeitsforderung“ offen gehalten werden.²⁴ Sie darf auch nicht zeitlich aufgelöst werden so, als gelte in der gegenwärtigen Realität ausschließlich die Forderung nach Gerechtigkeit (einschließlich dem Recht der Selbstverteidigung und der Waffenhilfe für Angegriffene) und sei die Versöhnung von Gerechtigkeit und Friede allenfalls eine Hoffnung für die Zukunft. Der liturgische Charakter des Psalms lebt von der

²¹ Ebach, „Gerechtigkeit“ 1996, Zitat 50.

²² Ebach, Mehrdeutlichkeit 2011.

²³ Willi-Plein, Frieden 2012, 212.

²⁴ Vgl. Ebach, „Gerechtigkeit“ 1996, 50.

Gleichzeitigkeit; jede im Gottesdienst zugesprochen Vergebung der Sünden ist zugleich real gegenwärtig und geschieht auf Hoffnung hin.

In unserem Psalm findet das in den ersten Worten der liturgischen Stimme von V. 9–14 seinen Ausdruck: „Fürwahr, nahe ist sein Heil denen, die ihn fürchten ...“ (V. 10a). „Nahe“ ist im Hebräischen wie im Deutschen eine sowohl räumliche als auch zeitliche Kategorie. Dass die Gegenwart Gottes und damit der versöhnende Kuss zwischen Gerechtigkeit und Frieden nahe sind, darf nicht auf die zeitliche Dimension reduziert werden in dem Sinn, dass Gottes Herrlichkeit jetzt noch nicht im Land wohnt (V. 10b), dies aber in naher Zukunft tun werde. Erich Zenger drückt die Spannung zwischen Jetzt und in naher Zukunft mit den Worten aus, dass Gottes Heil „im Kommen *ist*“ – er setzt das Wort „ist“ kursiv, um zu unterstreichen, dass „im Kommen“ schon eine Art der Gegenwart bezeichnet. Und er weist darauf hin, dass diese Gegenwart auch ihren Ort hat: „Das Heil‘ ... ist nahe, es *ist* im Kommen – und zwar in denen, die sich ihm öffnen und sich von ihm ergreifen lassen (V 10a: ‚die JHWH fürchten‘ ...).“²⁵

Der Psalm überspringt nicht die gegenwärtige Realität. Man kann ihn so lesen: „Gnade und Treue stoßen zusammen, Gerechtigkeit und Friede rüsten sich.“ Aber er drückt zugleich die Hoffnung aus, dass Gnade und Treue zusammenfinden und Gerechtigkeit und Friede sich küssen. Weil die Wende in Gott vollzogen ist, wie dies der Prophet Hosea verkündigt hat, ist dies eine zuverlässige Hoffnung. Gottes Gegenwart ist im Kommen, sie ist nahe in denen, die Gott fürchten.

Friedensethisch heißt das, dass wir uns mit gleicher Kraft für Frieden und für die Herrschaft des Rechts einsetzen müssen in dem Wissen, dass wahrer Frieden nur entstehen kann, wo das Recht herrscht. Insofern bleibt unter den Bedingungen der gegenwärtigen Realität die Hoffnung auf Frieden auf die Zukunft gerichtet. Worauf sich alle Bemühungen jetzt aber schon richten müssen, ist es, die Herrschaft des Rechts aufzurichten. Nur auf diesem Weg – das heißt weder auf dem des bedingungslosen Vertrauens in die Überlegenheit der eigenen Waffen noch auf dem der Bereitschaft zur Unterwerfung um des Friedens willen – liegt die Hoffnung, dass es zu einem wahren und nachhaltigen Frieden kommen kann.

Literatur:

Barbiero, Gianguerrino, La pace come incontro: Il salmo 85, in: *Revista de cultura teologica* 31 (2023) 42–58 (<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/62891/43110>) (Zugriff: 25.3.2024).

Barton, John, *Understanding Old Testament Ethics. Approaches and Explorations*, Louisville / London 2003.

Beuken, Jesaja 28–39 (HThKAT), Freiburg u.a. 2010.

Crüsemann, Frank, „Das Werk der Gerechtigkeit wird Friede sein“ (Jes 32,17). Aktuelle Überlegungen zur christlichen Friedensethik, in: ders., *Maßstab: Tora. Israels Weisung und christliche Ethik*, Gütersloh 2003, 126–146.

Ebach, Jürgen, „Gerechtigkeit und Frieden küssen sich“ oder: „Gerechtigkeit und Frieden kämpfen“ (Ps 85,11). Über eine biblische Grundwertedebatte, in: Ulrike Bail /Renate Jost (Hg.), *Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel*, FS Willy Schottroff, Gütersloh 1996, 42–52.

---, *Mehrdeutlichkeit. Theologische Reden* 9 (Neue Folge 3) (Erev-Rav-Hefte *Biblische Erkundungen* 13), Uelzen 2011.

²⁵ Hossfeld / Zenger, *Psalmen* 51–100 2000, 532.

- , Noah. Die Geschichte eines Überlebenden (BG 3), Leipzig 2001.
- Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich, Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg u.a. 2000.
- Kessler, Rainer, Micha (HThKAT), Freiburg u.a. 2000.
- , Die Wende Gottes und die Wende der Zeiten, in: JK 84, Heft 4 (2023) 2–5.
- Körting, Corinna, Utopie und Wirklichkeit im Lande Jhwhs. Eine Analyse von Psalm 85, in: dies. / Reinhard Gregor Kratz, Fromme und Frevler. Studien zu Psalmen und Weisheit, FS Hermann Spieckermann, Tübingen 2020, 143–157.
- Kunz-Lübcke, Andreas / Mayordomo, Moisés, Frieden und Krieg (Lebenswelten der Bibel), Gütersloh 2022.
- Oeming, Manfred, Krieg und Frieden, in: Walter Dietrich (Hg.), Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen, Stuttgart 2021, 230–247.
- Otto, Eckart, Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne (Theologie und Frieden 18), Stuttgart u.a. 1999.
- Reventlow, Henning Graf, Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (ATD 25,2), Göttingen 1993.
- Willi-Plein, Ina, Deuteriosacharja (BK XIV/7.2, 1. Lieferung), Neukirchen-Vluyn 2014.
- , Frieden und Gerechtigkeit im Spiegel der alttestamentlichen Prophetie, in: dies., Davidshaus und Prophetie. Studien zu den Nebiim, hg. v. Friedhelm Hartenstein u.a. (BThSt 127), Neukirchen-Vluyn 2012, 211–229.
- , Haggai, Sacharja, Maleachi (ZBK.AT 24.4), Zürich 2007.
- Zapff, Burkard M., Micha (IEKAT), Stuttgart 2020.