
Zwischen ‚heiligem Krieg‘ und Friedensutopie

Alttestamentliche Einsichten¹

Dirk Sager

Hinführung in die „Zwischen“-Räume

Das Wort Frieden klang lange Zeit nicht mehr so utopisch wie in im Verlauf des Jahres 2014, das Diktum vom ‚heiligen Krieg‘ lange nicht mehr so erschreckend real. Die Hoffnung, dass Kriege der Vergangenheit angehören, wie sie noch in den 1990er Jahren gehegt wurde, als man den Ost-West-Konflikt für überwunden hielt,² ist der Ernüchterung gewichen, dass Kriege als Mittel zur Austragung von Konflikten allenfalls ihre Form verändern, jedoch nichts von ihrer Grausamkeit eingebüßt haben. Während im Jahr 2014 an die „Urkatastrophe“ des 20. Jahrhunderts erinnert wird, den Beginn des 1. Weltkriegs, in der Hoffnung, dass solche Erinnerungsarbeit ein Beitrag zum Frieden sein kann, werden wir eingeholt von den verwirrenden Meldungen über einen von extremer Propaganda begleiteten Krieg in Osteuropa (Ukraine-Konflikt) und einem an Gewalt kaum zu überbietenden Terror-Krieg im Nahen Osten (Bürgerkrieg in Syrien, Unterdrückung ethnisch-religiöser Minderheiten durch den sogenannten „Islamischen Staat“).

Vor diesem Hintergrund spitzt sich die Frage zu, welche Einsichten zwischen diesen beiden Extremen, zwischen (‚heiligem‘) Krieg und Friedensutopie, aus dem Alten Testament zu gewinnen sind – jenem Teil der christlichen Bibel, der vielen Zeitgenossen sowohl im kirchlichen als auch im säkularen Bereich immer noch als besonders kriegerisch gilt. Auch die alttestamentliche Wissenschaft sieht sich seit geraumer Zeit dem Vorwurf ausgesetzt, ein Gottesbild zu verteidigen, dass aufgrund seines Monotheismus notwendigerweise zur Gewaltverherrlichung führen *muss*, weil die Verehrung des einen Gottes die Intoleranz gegenüber der kulturellen Vielfalt nach sich ziehe. Das Judentum und die aus ihm hervorgegangenen Religionen, das Christentum und der Islam „haben zugleich mit der Wahrheit, die sie verkünden, auch ein Gegenüber, das sie bekämpfen. Nur sie kennen Ketzler und Heiden, Irrlehren, Sekten, Aberglauben, Götzendienst,

¹ Überarbeitete Fassung des Vortrags, gehalten am 18. Oktober 2014 auf dem Symposium: „Krieg und Frieden – Gedenkkultur und Friedensethik aus freikirchlicher Perspektive“ der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie Publizistik e. V. (GFTP) vom 17.–19. Oktober 2014 in Aschaffenburg.

² Vgl. das viel beachtete Buch von *Francis Fukuyama*, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, Reinbek bei Hamburg 1992.

Idolatrie, Magie, Unwissenheit, Unglauben, Häresie und wie die Begriffe alle heißen mögen für das, was sie als Erscheinungsformen des Unwahren denunzieren, verfolgen und ausgrenzen.³

Nun bedarf es in der Tat keiner besonderen Anstrengung, biblische Beispiele zu nennen, in denen von Gewalt und Krieg die Rede ist, angefangen bei den Geschichten über die gewaltsame Eroberung des Landes Kanaan durch Israel bis hin zu denen über die Aufstandsbewegung der Makkabäer/Hasmonäer. Das ist die eine Seite. Im Kontrast dazu kommen Bibelkundigen rasch Gegenbeispiele prophetischer Verkündigung in den Sinn, welche die Aussicht auf einen endgültigen Frieden für Israel und seine Nachbarn proklamieren, sei es die friedliche Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2 // Mi 4), oder die Verheißung des Geistes (Sach 4, 6) als Überwindung der Gewalt. Wie aber ist das Verhältnis dieser unterschiedlichen Texte zueinander zu bestimmen? Wenn es stimmt, wie einige Forscher zusammenfassend deuten: „[d]as Alte Testament bezeugt so eine sich steigernde Sehnsucht nach Frieden“⁴ – wie muss man sich das genau vorstellen, etwa als eine sich in der historischen Entwicklung durchgehende konzeptionelle Linie vom (,heiligen‘) Krieg zur Friedensutopie?

Bei meiner eigenen Suche, mich in dieser Spannung zu orientieren, ist mir immer deutlicher geworden, wie oft im Alten Testament Texte zu finden sind, die nicht entweder *nur* vom (,heiligen‘) Krieg oder *nur* vom (,ewigen‘) Frieden sprechen. Auch die pointierten Friedenstexte gebrauchen weiterhin sehr kriegerische Bilder. Die Vision in Jes 11 z. B., die mit dem Tierfrieden zwischen Wolf und Lämmern etc. (Jes 11, 6–8) sehr weitgehende Aussagen wagt, ist keineswegs durch und durch pazifistisch orientiert. Tatsächlich kommt z. B. in diesem Text zunächst die Versöhnung zwischen den Bruderstämmen Ephraim und Juda in den Blick (Jes 11, 13), die dann gemeinsam die umliegenden Völker berauben (Jes 11, 14 f.). „Hieran sieht man, dass eine allumfassende Friedensutopie in Zeiten ständiger Kriegserfahrungen schwierig ist.“⁵ Ebenso finden sich innerhalb der als grausam und brutal verschrienen Geschichten des Alten Testaments auch deutliche Gegenstimmen, aus denen die Kritik am Krieg laut wird.

Es geht also um die Erkundung von „Zwischen“-Räumen *innerhalb* der Texte und um jene Einsichten, die darin zu gewinnen sind. Ich folge dabei der hermeneutischen Spur, die Gerlinde Baumann in ihrer Studie über Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament gelegt hat. Sie sucht nach textlichen Hinweisen, „die Zeugnis davon ablegen, daß die biblischen Autoren sich selbst unmittelbar und in kritischer Weise auf die Gewalttexte bezogen

³ So Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus*, München 2010, 3.

⁴ Frank Crüsemann/Manfred Oeming/Ulrike Wagener, Art. Friede/Krieg, in: Frank Crüsemann u. a. (Hgg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Darmstadt 2009, 174.

⁵ Ulrike Sals, Art. Krieg, in: Michael Fieger u. a. (Hgg.), *Wörterbuch alttestamentlicher Motive*, Darmstadt 2013, 299.

haben.⁶ Es geht also bei diesem brisanten Thema nie allein um eine bloß historisch-exegetische Aufgabe, sondern darum, sich über den hermeneutischen *Zugang* zu den Texten von Krieg und Frieden im Alten Testament Klarheit zu verschaffen.⁷

Drei alttestamentliche Texte möchte ich im Folgenden beispielhaft betrachten. Ich beginne mit einer klassischen Kriegserzählung, der Geschichte vom Kampf zwischen David und Goliath:

1. Zwischenraum: Zwischen Kriegsideologie und Gottvertrauen

Das Milieu, in dem sich diese Erzählung (1Sam 17) abspielt, ist das zerklüftete zentralisraelitische Bergland, das nach Westen hin in die Schefela und danach in die Küstenebene übergeht, östlich fällt es steil zum Jordangraben hin ab. Die militärischen Auseinandersetzungen zwischen den Philistern und den Bergbewohnern dieser Region tragen weniger den Charakter offener Feldschlachten; vielmehr sind es punktuelle Gefechte, bei denen Hinterhalttaktiken eine wichtige Rolle spielen. „Hebräer“⁸ und „Israeliten“ verschanzen sich, sei es aus Furcht, sei es aus Taktik, zwischen den Bergen und in Höhlen und versuchen mit dieser defensiven Strategie einer direkten Konfrontation im flacheren Hügelland aus dem Weg zu gehen (1Sam 13, 6). Wagen einzelne Stoßtrupps der Philister nun den Vorstoß über die Pässe in höhere Regionen (1Sam 13, 23), laufen sie leicht Gefahr, in eine Falle zu geraten (1Sam 14, 1–15). Kurz gesagt. Das zentrale Bergland eignet sich nicht besonders gut für ‚moderne‘ Kriegsführung (Streitwagen, u. a.). Daher suchen die Philister die Entscheidung in der Schefela (1Sam 17,1), einem geographischen Zwischenraum, der auf der Erzählebene mit sprachlich-symbolischen Zwischenräumen korrespondiert, wie der genauere Blick auf 1Sam 17 selbst zeigen wird:

Die grundlegende Einsicht dieser bekannten Erzählung besteht darin, dass wir es selbstverständlich *nicht* mit einem Tatsachenbericht zu tun haben, sondern vielmehr mit einer meisterhaft erzählten „Parabel“,⁹ einem Gleichnis zu einem alternativen Umgang mit Gewalt, die sich in Form eines

⁶ Gerlinde Baumann, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006, 79.

⁷ Eine erschöpfende Behandlung sämtlicher Kriegs- und Friedenstexte der hebräischen Bibel kann im Rahmen der folgenden Ausführungen natürlich nicht geleistet werden und wäre für die entsprechende Randschärfe der Fragestellung wenig hilfreich. Zum semantischen Hintergrund der hebräischen Begriffe für Frieden (*šālôm*) und Krieg (*milhāmāh*) verweise ich auch die einschlägigen Lexikonartikel.

⁸ „Hebräer“ ist in diesem Zusammenhang keine Bezeichnung von Menschen, die einem bestimmten Stammesverbundes Israels angehören, sondern steht für eine heterogene ethnische Gruppe Kanaans, die sowohl auf Seiten der Philister (1Sam 14, 21) als auch für „Israel“ (1Sam 13, 3; 14, 11) kämpfen konnte.

⁹ So nennt die Erzählung Walter Dietrich, Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr., Biblische Enzyklopädie (BE) 3, Stuttgart 1997, 297.

übermächtigen Gegners äußert. Der Parabelcharakter wird Walter Dietrich zufolge zunächst rein formal besonders an den immer neuen Redepartien deutlich, mit denen die Handlung unterbrochen und ausführlich gedeutet wird.¹⁰ Dazu gehören die provozierenden Worte des Philisters Goliath (1Sam 17,7–10.43–44), genauso wie die Unterredung Davids mit seinen Brüdern im Heerlager (1Sam 17,26–30) und seine Musterung vor König Saul (1Sam 17,31–40). Aus allen Reden besonders hervorzuheben jedoch ist der verbale Schlagabtausch zwischen David und Goliath selbst, unmittelbar bevor David den Riesen mit seiner Steinschleuder trifft. In V. 45–47 feuert David seinem Gegner zunächst diese Worte entgegen:

45 ... Du kommst zu mir mit Schwert, Lanze und Krummschwert. Ich aber komme zu dir *mit* dem Namen des HERRN der Heerscharen, des Gottes der Schlachtreihen Israels, den du verhöhnt hast. 46 Heute wird der HERR dich in meine Hand ausliefern, und ich werde dich erschlagen und dir den Kopf abhauen. Und die Leichen des Heeres der Philister werde ich heute noch den Vögeln des Himmels und den wilden Tieren der Erde geben. Und die ganze Erde soll erkennen, dass Israel einen Gott hat. 47 Und diese ganze Versammlung soll erkennen, dass der HERR *nicht durch Schwert oder Speer errettet*. Denn des HERRN ist der Kampf, und er wird euch in unsere Hand geben!¹¹

Auf den ersten Blick mutet dieser Abschnitt wie die kristallklare Propagandarede eines kompromisslosen Gotteskriegers an: David beruft sich auf JHWH Zebaoth. Er benutzt also das bekannte Epitheton jenes Gottes, der die himmlischen und irdischen Heere anführt, er spricht vom „Gott der Schlachtreihen Israels“. Und er kündigt an, seinem Gegner, der diesen Gott Israels verspottet hatte, kurzerhand den Kopf abzuschlagen. Solche Kriegspropaganda, die darauf abzielt Angst zu erzeugen und Loyalität zu erzwingen, gab es tatsächlich – vor allem außerhalb Israels. Das zeigen die verschiedenen neu-assyrischen Palastreliefs, die durch die Funde *Sir Austen Henry Layards* (1817–1894) in Ninive und Nimrud bekannt geworden sind¹² und die man heute im Britischen Museum in London bestaunen kann. Auf einem dieser Bilder z. B. ist ein Triumphzug der assyrischen Armee Assurnasirpals II. (865–860 v. Chr.) dargestellt.¹³ Unter dem Saitenspiel der Musikanten zählen die vorbeimarschierenden Soldaten fleißig die abgetrennten Köpfe der Besiegten. In der Bildmitte über dem Wagengespann hält ein Greifvogel zudem noch einen einzelnen Kopf in seinen Klauen.

Mit ziemlicher Sicherheit kann man davon ausgehen, dass die Verfasser der David-und-Goliath-Geschichte solche Bildprogramme kannten und für ihre Zwecke adaptierten. Insofern könnte man meinen, wir hät-

¹⁰ A. a. O., 246.

¹¹ Übersetzung: Revidierte Elberfelder [Hervorhebungen des Autors].

¹² Vgl. *Angelika Berlejung*, Gewalt ins Bild gesetzt. Kriegsdarstellungen auf neuassyrischen Palastreliefs, *BiKi* 60 (2005), 205–211.

¹³ Einzusehen auf der Internetseite des Museums unter der *Registration Number* 1849,1222.14; <http://www.britishmuseum.org>, © British-Museum, London, Zugriffsdatum 10. 10. 2014.

ten hier das genaue Abziehbild gemeinorientalischer Kriegspropaganda vor uns liegen. Bei näherem Hinsehen entpuppt sich der biblische Text jedoch als subtile Kriegskritik, als eine Art „Predigt“¹⁴ gegen die Anwendung von Gewalt. David, der es nämlich wagt, *ohne* Rüstung Goliath zu begegnen, wirft dem Philister vor, allein auf seine Kriegsausrüstung zu vertrauen (Stichworte: „Schwert, Lanze und „Krummschwert“, V. 45). Er, David, habe stattdessen nichts dergleichen in der Hand außer – JHWH Zebaoth. Wichtig ist, dass die hebräische Präposition *bʿ* an dieser Stelle instrumental zu verstehen ist, also „mit dem Namen Gottes“ statt „im Namen Gottes“ meint.¹⁵ Darin liegt der kleine, aber für die Interpretation bedeutsame Unterschied. Denn der Gott Israels ist Davids *einzig* Waffe, und nicht etwa derjenige, der die Waffen segnet – wie es immer wieder in Kriegspredigten, wie denen aus der Zeit des 1. Weltkrieges (und darüber hinaus) zu hören war/ist. „Was Israel [dagegen] hilft, ist nicht Gewalt, sondern Glaube.“¹⁶

Die abschließende Formel Davids „des HERRN ist der Kampf“ (V. 47) erscheint vor diesem Hintergrund jedoch ambivalent. Sie könnte vordergründig betrachtet als Aufruf zum ‚heiligen Krieg‘ verstanden werden. Zwar lässt sich überhaupt nicht bestreiten, dass zur Königszeit und wohl auch davor immer wieder Kriege stattfanden, bei denen JHWH als übergeordnete Schutzmacht auf Seiten Israels in Anspruch genommen wurde (vgl. Ps 46, 2.8.12; Ps 48, 5–8, dazu unter Punkt 2 gleich mehr). Laut einer für dieses Thema prägend gewordenen Studie Gerhard von Rads ist das Schlachtfeld gar als Geburtsort der Religion überhaupt anzusehen¹⁷. Doch handelte es sich hierbei niemals um Religionskriege mit dem Ziel, die Feinde wegen ihres *falschen Glaubens* zu bekämpfen (übrigens auch nicht bei den Assyrern oder Babyloniern). Vielmehr wurde JHWH ganz selbstverständlich als *integrale Schutzmacht* der eigenen Streitkräfte in Anspruch genommen, und zwar unter der Voraussetzung, dass die zu bekämpfenden Krieger mithilfe ihrer eigenen Götter in die Schlacht zogen. Aus diesem Grund wird der Ausdruck ‚Heiliger Krieg‘ inzwischen in der alttestamentlichen Wissenschaft weitgehend gemieden. Stattdessen spricht man vom JHWH-Krieg¹⁸ oder angemessener vielleicht von einer „Sakralisierung des Krieges“.¹⁹ Denn das Phänomen begegnet nicht nur im alten Israel, sondern gehört, wie Manfred Weippert bereits zu Beginn der 1970er Jahre in kriti-

¹⁴ Walter Dietrich, Samuel, Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. 8/2, Neukirchen-Vluyn, 2012, 367.

¹⁵ A. a. O., 366, Anm. 212.

¹⁶ Dietrich, Die frühe Königszeit, 298.

¹⁷ Gerhard von Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel, Göttingen 1969, 31.

¹⁸ Bernd Obermayer, Art. Krieg (AT), 5.2.1. Gott kämpft für Israel – der „JHWH-Krieg“, in: WiBiLex, Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, Zugriffsdatum 8. 10. 2014.

¹⁹ Rüdiger Schmitt, Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im Deuteronomistischen Geschichtswerk, Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament, AOAT 381, Münster 2011, 51 ff.

scher Auseinandersetzung mit Gerhard von Rad gezeigt hat, zur gemeinorientalistischen Kriegsideologie.²⁰

Allerdings bezieht sich der Schlussteil der Davidrede bereits kritisch auf diese vorgegebene Tradition.²¹ David zeigt nämlich an, dass JHWH gerade *nicht* durch „Schwert oder Speer“ den Sieg herbeiführt. Wie ist vor dem Hintergrund dieser Aussage das Ende der Geschichte zu verstehen, nämlich dass David statt moderner Waffentechnik immerhin noch seine Schleuder und danach das Schwert des Riesen braucht, um Goliat kampfunfähig zu machen und anschließend zu töten? Diesen Sachverhalt könnte man mit einem Verlegenheitsargument so interpretieren, dass sich ausweglose Situationen, in denen Israel einer totalen Übermacht gegenüberstand, nicht einfach im Sinne eines vorbehaltlosen Pazifismus überwinden ließen²². In dieser Lesart betont Davids Rede lediglich „die untergeordnete Bedeutung von Kriegstechnik und menschlichem Tun für den Kriegsausgang (vgl. Jes 31, 1–3).“²³ Wenn wir die Geschichte jedoch, wie eingangs betont, als ein Gleichnis lesen, dann steckt in den Worten Davids noch mehr: Dann „weisen [sie] über ihn hinaus auf eine friedlichere Zukunft, die die Menschheit bis heute vor sich hat.“²⁴

2. Zwischenraum: Zwischen Kriegstrauma und Friedensutopie

Doch was, wenn man sich vorbehaltlos auf die Kraft JHWHs verlässt – und am Ende nicht als Sieger wie David dasteht? Genau diese Erfahrung musste Israel im Laufe seiner Geschichte leidvoll durchleben: von der Übermacht fremder Großreiche überrollt zu werden. Die geschichtliche Tragödie fand in der Zerstörung Jerusalems 587 v. Chr. und der Versklavung weiter Teile der Bevölkerung ihren vorläufigen Höhepunkt.

Die meisten Texte des Alten Testaments, die sich mit der Spannung von Krieg und Frieden auseinandersetzen, sind angesichts dieser traumatischen Erinnerungen ausgeformt worden. Auf einer ersten Verstehensebene lassen sich viele der anzuführenden Gewalttexte als kritischer Reflex auf die flächendeckende Form der Kriegsführung, als Antipropaganda einordnen, wie oben gezeigt. Doch greift dieser Ansatz für sich allein genommen möglicherweise auch noch zu kurz. Man könnte noch weiter gehen, und generell von Traumaliteratur sprechen, wie es jüngst Ruth Poser in einer beeindruckenden Studie zum Ezechielbuch vertritt.²⁵ Die gesamten

²⁰ *Manfred Weippert*, „Heiliger Krieg“ in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Krieges im alten Israel“, in: ZAW 84 (1972), 460–493.

²¹ V. 47 ist laut *Dietrich*, *Die frühe Königszeit*, 246, als jüngste Ergänzung der Rede Davids aufzufassen.

²² Vgl. *Baumann*, *Gottesbilder der Gewalt*, 99.

²³ *Obermayer*, *Krieg (AT)*.

²⁴ *Dietrich*, *Samuel*, 368.

²⁵ *Ruth Poser*, *Das Ezechielbuch als Traumaliteratur*, Leiden 2012.

48 Kapitel dieser prophetischen Schrift seien von einer Wellenbewegung durchzogen, bei der sich drei Strukturelemente ineinander fügen: a) Elemente, die dazu dienen, „aus Erfahrungssplittern ein unbegreifliches Ereignis zu rekonstruieren, um dieses menschlichem Verstehen zugänglich zu machen“²⁶ – von Poser als „*fragmentation*“ bezeichnet; b) Elemente, mit Hilfe derer „eine niederschwelligere Form der Auseinandersetzung mit dem traumatischen Ereignis stattfinden kann“²⁷, z. B. in Form von Rachephantasien – „*regression*“ und schließlich c) „*reunification*“: Das heißt „die Versöhnung und Überwindung von Gegensätzen und das Wiederwahrnehmen-Können von Zwischentönen“.²⁸ Dadurch werde es den Leserinnen und Lesern ermöglicht, Gewalt durch das *Erzählen* von Gewalt innerhalb eines geschützten Rahmens – eben dem der Literatur – aufzuarbeiten. Aufgrund dieser Sachlogik stelle die Ezechielschrift notwendigerweise eine fiktionale Erzählung dar.

Poser entwickelt ihren interdisziplinären hermeneutischen Zugang zwar exemplarisch anhand der Ezechielschrift als einer Makroerzählung zur Exilskatastrophe; hingegen wagt sie die Prognose, dass ihr Modell auch auf andere Bereiche des Alten Testaments anwendbar sei.²⁹ Wie ich meine lässt sich ihre These durchaus mit bestehenden Hermeneutiken zur Gewaltbearbeitung ins Gespräch bringen, zum Beispiel mit der Art und Weise, wie in den Psalmen die Erfahrung des Exils literarisch neu verarbeitet wird. „Wo sonst und wie sonst sollten im alten Israel derartige Erfahrungen zur Sprache kommen?“³⁰ Hier, in den Psalmen, treffen wir nämlich ebenfalls auf das Phänomen, dass Texte/Kompositionen nicht einfach einen linearen Entwicklungsprozess vom Krieg zum Frieden nachzeichnen, sondern die vielfältigen Widersprüche und Verwerfungen *zwischen* diesen beiden Polen aufarbeiten. Ich greife dazu exemplarisch die Psalmengruppe Ps 42–49 heraus, die sich als fester Bestandteil einer Klagekomposition (im Rahmen des sog. elohistischen Psalters Ps 42–83) verstehen lässt, in der vorexilische Gebete redigiert und mit neuen Texten zu einem spannungsvollen Gebilde zusammengefügt werden.³¹

²⁶ Poser, Ezechielbuch, 335.

²⁷ A. a. O., 336.

²⁸ A. a. O., 337. Poser entwickelt ihr Auslegungsmodell entlang drei Aspekte „*fragmentation*“, „*regression*“ und „*reunification*“ anhand der Trauma-Novel-Analyse des Literaturwissenschaftlers *Ronald Granofsky*, *The Trauma Novel. Contemporary Symbolic of Collective Disaster*, New York 1995.

²⁹ Poser, Ezechielbuch, 288, bezieht sich hierbei zurück auf die bis dahin seltenen Ansätze, Texte des Alten Testaments als Traumaliteratur zu begreifen, wie z. B. den von *Frank Crüsemann*, *Der Gewalt nicht glauben*, Hiobbuch und Klagepsalmen – zwei Modelle theologischer Verarbeitung traumatischer Gewalterfahrungen, in: *ders. u. a.* (Hgg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel*, FS Luise Schottroff, Gütersloh 2004, 251–268.

³⁰ A. a. O., 260.

³¹ Vgl. *Matthias Millard*, *Die Komposition des Psalters*, Ein formgeschichtlicher Ansatz, FAT 9, Tübingen 1994, 187.

Wenn man sich diese Psalmengruppe unter formal-inhaltlichen Gesichtspunkten anschaut, kann man sie als eine konzentrische Komposition lesen, in der Ps 46 die Mitte bildet, während die übrigen Gebete um diesen Kern herum angeordnet sind (Zwiebelprinzip). Auf die Hauptaussage dieses zentralen Psalms, ein Zionslied, komme ich gleich zu sprechen. Zunächst werfe ich den Blick auf die Organisation seines textlichen Umfelds: Der Königpsalm Ps 45 und der JHWH-Königpsalm Ps 47 bilden die innere Klammer der Komposition und sind gemäß der traditionellen Entsprechung vom kämpfendem König und kämpfendem Gott genau aufeinander bezogen.³² So wie es die gemein-orientalische Aufgabe des Königs ist, die Feinde des eigenen Volkes zu bekriegen (Ps 45, 6, vgl. 1Sam 8, 20), so setzt Israel sein ganzes Vertrauen darein, dass JHWH den König bei dieser Aufgabe leiten wird (Ps 47, 4). Die nächst äußere Klammer stellen Ps 44 und Ps 48 dar, auch wenn beide von ihrer Textsorte her gesehen sehr unterschiedlich sind, denn Ps 44 ist ein Volksklagelied und Ps 48 wie Ps 46 ein Zionspsalm. Nun ändert sich aber der Tonfall: In Ps 44, 6–8 beteuern die Beter – der oben (unter Punkt 2) erwähnten „Predigt“ Davids genau entsprechend –, dass sie ihre Hilfe bisher gerade *nicht* in Schwert und Bogen gesetzt haben; vielmehr bekennen sie: Allein „mit (*b³*) deinem Namen (JHWH) wollen wir zertreten, die gegen uns aufstehen“ (Ps 44, 6). In dieser Aussage liegt also bereits eine Relativierung der Waffengewalt, die vom göttlich legitimierten König ausgeht, wie es die beiden Nachbarpsalmen Ps 45 und Ps 47 beschreiben. Auf das Bekenntnis, allein mit Gottes Namen kämpfen zu wollen, folgt dann aber alsbald die kollektive Klage gegen denselben über das gegenwärtig erlittene Unheil:

Doch du hast uns verworfen und in Schande gebracht
und zogst nicht aus mit unseren Heeren. (Ps 44, 10³³)

„Die geschichtliche Erfahrung der Hilfe Gottes in den JHWH-Kriegen der Vorzeit wird hier mit konkreter Erfahrung kontrastiert.“³⁴ Gott wird dann im Fortgang des Psalms aus seinem vermeintlichen Schlaf herausgerufen, damit er sich Israel erneut zuwende (Ps 44, 24–27). Kontrastreich ist aber zu diesen Aussagen äußerster Not das inhaltliche Gefälle in Bezug auf Ps 48, jenem Text, der Ps 44 auf kompositorischer Ebene entsprechen soll, mit ihm gemeinsam also die wiederum nächst äußere Klammer darstellt. Dort nämlich wird auf die Erfahrung der *erfolgreichen Abwehr* der assyrischen Bedrohung unter Sanherib (701 v. Chr.) rekurriert. Mit JHWHs Hilfe sei die Burg Zion quasi uneinnehmbar, der Völkeransturm werde erfolgreich abgewehrt (Ps 48, 5–8). Der Methode Posers folgend kommen hier fragmentierende, also die erlittene Gewalt unmittelbar beim Namen nennende, und regressive Elemente, d. h. solche, in denen „eigenes Ergehen als Schicksal

³² Vgl. Klaus-Peter Adam, *Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18*, WMANT 91, Neukirchen-Vluyn 2001.

³³ Übersetzung: Revidierte Elberfelder.

³⁴ Millard, *Komposition*, 66.

Anderer oder des Täters imaginiert und versprachlicht wird³⁵ zum Zuge. Liest man die Psalmen 42–49 als bewusste Komposition aus der Zeit des Exils, dann bleibt die Intention jedoch nicht bei dieser Deutung stehen, sondern führt in eine umfassende Friedensperspektive, bei der JHWH überhaupt allen Kriegen auf der Welt ein Ende setzt. Und genau diese Perspektive finden wir im Zentrum der Komposition, in Ps 46, 9–10:

Kommt und seht die Wundertaten JHWHs,
der Erstaunliches auf Erden vollbringt,
der die Kriege abschafft bis an die Enden der Welt.³⁶

Die zitierten Verse Ps 46, 9–10 mitsamt den beiden folgenden entpuppen sich bei näherem Hinsehen als eine exilische Korrektur des Grundpsalms (V. 1–8) mit seinen Bildern des schützenden Gottes, der Israel gegen die Chaosmächte verteidigt. Das inhaltliche Spannungsgefüge der umliegenden Psalmen findet sich also genau im Zentrum wieder – darauf gilt es besonders zu achten: „Die Autoren, die den Psalm durch die Friedensaussagen [...] erweiterten, haben die Chaostheme des Kernpsalms nicht gestrichen. Sie sehen auch ihre Gegenwart bestimmt durch die Dialektik von universalem Frieden und Chaos des Unfriedens“.³⁷ Was für Ps 46 in seiner Jetztgestalt gilt, lässt sich mutatis mutandis für die gesamte Komposition der Gruppe Ps 42–49 sagen: Lob und Klage, Sieg und Niederlage sind spannungsvoll aufeinander bezogen. Die Klage des Volkes über den Triumph der Feinde in Ps 44 korrespondiert mit der Gewissheit des Zionpsalms 48, dass JHWH die Stabilität Jerusalems gegen jeglichen feindlichen Ansturm garantiert. Der traumakonzeptionellen Spur Posers folgend sind auch in Ps 42–49 also fragmentierende, regressive *und* letztlich auch integrierende Aspekte vereint und bilden eine spannungsvolle Einheit. „Die regressiven bzw. stabilisierenden Momente wirken gleichsam in doppelter Hinsicht: Sie helfen, die fragmentierenden Elemente abzufedern, und bereiten [damit] gleichzeitig den Boden für eine zunehmende *reunification*“.³⁸ Dass die Komposition gleichwohl nicht einfach in ein ‚Happy-End‘ des weltweiten Friedens mündet, erkennt man daran, dass der weisheitliche Klagepsalm Ps 49 einen Schluss markiert, der deutlich macht, dass „[d]ie in der Themenklage [sc. Ps 44] geschilderte Not noch nicht gewendet [ist]“.³⁹ *Zwischen* Krieg und Frieden muss sich die Einsicht zur Umkehr durchsetzen. Gerade in der Exilssituation setzt Israel auf den Frieden, in der Hoffnung, dass die Völker allesamt bereit sind, auf JHWH zu hören (Ps 49, 2).

³⁵ Poser, Ezechielbuch, 336.

³⁶ Übersetzung: Eckart Otto, Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im alten Orient, Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne, Theologie und Frieden, Bd. 18, Stuttgart 1999, 115.

³⁷ Otto, Krieg und Frieden, 115.

³⁸ Poser, Ezechielbuch, 663, Hervorhebung im Original.

³⁹ Millard, Komposition, 75.

3. Zwischenraum: Zwischen Realität und Utopie – das Kriegsrecht

Die weisheitlich begründete Hoffnung, dass die Völker zur Umkehr bereit sind, steht im Hintergrund der Utopie der Friedentexte wie Micha 4, 1–4. Die Völker werden eben „hinfort nicht mehr lernen, Krieg zu führen“ (Mi 4, 3). Dies setzt aber die Einsicht voraus, dass die Vernichtung der Waffen erst dann erfolgen kann, wenn sich weltweit Recht und Gerechtigkeit durchgesetzt haben. Die so genannten Friedensutopien sind also keine pazifistischen Texte im naiven Sinn, als riefen sie ohne Voraussetzungen zur Abrüstung auf.⁴⁰ Kriege können nur durch ausgehandelte Verträge auf der Basis von Recht und Gerechtigkeit beendet werden. Diese Spur können wir folglich auch in den Rechtssammlungen des Alten Testaments verfolgen. Als dritten und letzten Beispieltext wähle ich daher das dtn./dtr. Kriegsgesetz in Dtn 20, einem Kernbestand des dtn. Gesetzeskorpus Dtn 12–26. Frank Crüsemann schärft zunächst das Bewusstsein für das Vorurteil, mit dem dieser Teil der Rechtssammlungen in der Exegese lange Zeit behaftet war: „Das deuteronomische Kriegsgesetz in Dtn 20 gilt in der Forschung weithin als ein besonders utopischer Text, der mit seinen irrealen Forderungen nur aus einer Zeit ohne Verantwortung für eigenen Staat und eigene Politik stammen könne. Umgekehrt erscheint derselbe Text, vergleicht man ihn mit eschatologischen Friedensbildern und einer darauf gegründeten pazifistischen Ethik damals wie heute als wenig kritisch gegenüber eine fatalen Realität.“⁴¹ Es kommt also darauf an, das Aussageprofil von Dtn 20, das in seiner Jetztform (mindestens) ein exilisches Produkt darstellt, genau zu erfassen. Wir bewegen uns zeitlich in einer ähnlichen Epoche wie die schon erwähnte Psalmen-Komposition Ps 42–49 (und vielleicht auch wie die David-Goliath-Parabel), können also mit einem vergleichbaren sozialpolitischen Hintergrund rechnen.

Die Antwort auf das Gewaltproblem durch Kriege ist jedoch eine völlig andere. Das liegt zum einen an konkreten Bestimmungen, bei denen Kriegstaktiken prinzipiell geächtet werden, die auf den Entzug der Lebensgrundlagen der Gegner hinauslaufen. Enthalten sind sehr weitreichende Vorgaben, verglichen mit der altorientalischen Umwelt Israels. Dtn 20, 10 spricht vom Friedensangebot vor dem Angriff als einer *conditio sine qua non*. In assyrischen Quellen ist dies lediglich eine *Kann*-Bestimmung, wie Eckart Otto zu bedenken gibt. „Es gab [...] keine Verpflichtung völkerrechtlicher Art, vor dem Beginn der Belagerung einer Stadt Verhandlungen zur

⁴⁰ Vgl. Rainer Kessler, Der Gott des Krieges und der Gott des Friedens – Perspektiven der Hebräischen Bibel, in: Zeitschrift für Pädagogik. Der evangelischer Erzieher 65/4 (2013), 331–341: Der Text aus Mi 4, 1–4, der von den Schwertern handelt, die zu Flugscharen umgeschmiedet werden, „ist nicht pazifistisch. Er rechnet mit der Realität von Schwertern und Speißen.“ (340) Erst eine verbindliche Rechtsordnung führt zu dauerhaftem Frieden und zu Abrüstung.

⁴¹ Frank Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 283.

friedlichen Übergabe zu führen. Eben dies fordert Dtn 20, 10 f. als Recht des Gegners.⁴² Im weiteren Verlauf wird in Dtn 20, 19 f. verfügt, man dürfe die Früchte tragenden Bäume bei der Belagerung einer Stadt nicht abholzen, was der gängigen assyrischen Belagerungstaktik widerspricht. „Deutlicher kann man seinen Protest gegen die assyrische Kriegspraxis, die sich in neuassyrischen Königsinschriften und Palastreliefs niedergeschlagen hat, nicht zum Ausdruck bringen.“⁴³ Was vordergründig als unrealistische Utopie abgetan werden könnte, stellt also in Wahrheit den Entwurf für ein so weit als möglich humanes Kriegsrecht dar.

Auf der anderen Seite erschrickt der Text ob seiner scheinbaren brutalen Inhumanität, die verglichen mit heutigen ethischen Maßstäben nicht zu vereinbaren ist. Das Deuteronomium unterscheidet nämlich zwischen Krieg gegen Völker *außerhalb* des von Gott versprochenen Landes (Dtn 20, 15) und Krieg gegen die Städte „dieser“ Völker, die Gott Israel als Erbbesitz gegeben hat. An ihnen soll der Bann (*hebr. cheräm*), also die völlige Vernichtung als Weihe gegenüber Gott vollstreckt werden (Dtn 20, 17). Wie lässt sich diese Grausamkeit einordnen? Kann, darf man sie relativieren? Crüsemann löst das Problem folgendermaßen: „Extreme Radikalisierung und eindeutige Historisierung gehen bei diesem Thema Hand in Hand.“⁴⁴ Denn die Völker, die Israel dem Bann übergeben soll, existieren zum Zeitpunkt der Textentstehung gar nicht mehr. Dem pflichtet auch Otto bei: Die Gewalt wird „auf die fiktive Situation der Landnahme vor langer Zeit beschränkt und für die Jetztzeit des deuteronomistischen Deuteronomiums als nicht mehr gültig angesehen.“⁴⁵ Theologisch gesprochen: Die in Dtn 20 genannten Völker, die unter das Banngebot fallen, „stehen für die eigene zu überwindende Geschichte vor dem Exil, mit dem es keine Kompromisse geben darf.“⁴⁶ Anders gesagt: „V. 15–18 ist Mahnung, keine Handlungsanweisung. Wenn man fragt, was das Deuteronomium an Kriegsrecht für seine Zeit fordert, muß man sich an den Rest des Kapitels halten.“⁴⁷

Die These also, dass Dtn 20 keine bloße Utopie, sondern Kriegsrecht für den Fall des Krieges in der Entstehungszeit des Textes ist, wird durch die grausamen Passagen nicht erschüttert. Gleichwohl handelt es sich zunächst um die Ächtung von Kriegsverbrechen, aber nicht um Pazifismus. Doch, so Crüsemann, sei das nicht wenig. „Dtn 20 liegt damit tendenziell genau auf der Linie der Genfer Konvention in der Neuzeit. Damit wird ein Weg zwischen einer Anpassung an die Realität und einer unrealistischen Utopie begangen, ein Weg, der jedenfalls einige Schritte in die Richtung einer Zähmung des Krieges führt.“⁴⁸

⁴² Otto, Krieg und Frieden, 101

⁴³ A. a. O., 100.

⁴⁴ Crüsemann, Tora, 155.

⁴⁵ Otto, Krieg und Frieden, 105.

⁴⁶ A. a. O., 106.

⁴⁷ Crüsemann, Tora, 284.

⁴⁸ A. a. O., 286.

Die Gegenfrage muss allerdings erlaubt sein: Können Texte wie Dtn 20, 15–18 – also der Abschnitt des Banngebots – nicht dennoch so ausgelegt werden, dass man damit ‚heilige Kriege‘ rechtfertigt, bei denen niemand geschont wird, der zu den ‚Ungläubigen‘ zählt? Laut Otto hat sich die deuteronomistische Theologie in der Tat auf einen „gefährlichen Pfad“ begeben, „denn die Sicherungen, die sie selbst gegen eine direkte Applikation der Gesetze eingebaut hat, [...] sind [...] zu schwach und verlieren spätestens mit der Kanonisierung der Texte [...] ihre Funktion.“⁴⁹ Auch Gerlinde Baumann warnt: „Wenn ein gewaltgeladener Text als ahistorische Darstellung entlarvt werden kann, wird das Gewaltproblem damit manchmal als erledigt betrachtet.“⁵⁰

Ich möchte noch einmal von der anderen Seite her fragen: Sollte man nicht erwarten können (oder müssen), dass die deuteronomistischen Redaktoren, wenn sie in der eigenen Jetztzeit einen ‚heiligen Krieg‘ gegen fremde Völker rechtfertigen wollten, die aus der Überlieferung vorgegebenen Kriegsgesetze ad acta gelegt hätten? Ist es nicht gerade so, dass wir hier zu allererst einen Text vor uns haben, in dem die kritische Sicht auf eine inhumane Gewaltanwendung erhalten bleibt? Und weiter: Spielen im hermeneutischen Sinn nicht immer auch die Leser eine, oder sogar *die* entscheidende Rolle? Texte, die aus ihrem Kontext gerissen werden, können natürlich allzu leicht missbraucht werden. Doch ist die Schuld an einer falschen Lesart den Verfassern der Bibel anzulasten? Die Alternative, ob Dtn 20 den Weg zum modernen Völkerrecht geebnet hat und als Anknüpfungspunkt für eine nachhaltige Infragestellung heutiger Kriegslöge dient (Crüsemann), oder unausgleichbare „Schwächen“ hinsichtlich der Vermeidung von Gewalt offenbart (Otto), lässt sich abschließend nicht entscheiden, da es immer darauf ankommt, welche Aspekte eines mehrdeutigen Textes als Sinnpotentiale für die Gegenwart in Anspruch genommen werden. Einer in die Beliebtheit gestellten Interpretation muss allerdings entschieden widersprochen werden. Denn die den historischen Entstehungszusammenhang ausblendende Lesart leistet einer fundamentalistischen Übertragung zur Rechtfertigung ‚heiliger Kriege‘ einen Bärenienst.

Fazit

Als abschließendes kurzes Fazit lasse ich noch einmal Walter Dietrich zu Wort kommen, dem ich nur zustimmen kann, wenn er schreibt: „Die biblische Darstellung [...] zeichnet zwischenhinein, zuweilen mit feinem Strich und doch gut sichtbar, Szenen der Gewaltbegrenzung und Gewalt-

⁴⁹ Otto, *Krieg und Frieden*, 106.

⁵⁰ Baumann, *Gottesbilder der Gewalt*, 77.

vermeidung. Die Botschaft ist nicht zu überhören: Nicht auf dem Ausleben, sondern auf dem Überwinden der Gewalt liegt Verheißung.⁵¹

Bibliografie (Auswahl)

- Baumann, Gerlinde*, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006.
- Berlejung, Angelika*, Gewalt ins Bild gesetzt. Kriegsdarstellungen auf neuassyrischen Palastreliefs, *BiKi* 60 (2005), 205-211.
- Crüsemann, Frank*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- Crüsemann, Frank/Oeming, Manfred/Wagener, Ulrike*, Art. Friede/Krieg, in: *Crüsemann, Frank u. a.* (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Darmstadt 2009.
- Dietrich, Walter*, Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr., *Biblische Enzyklopädie (BE)* 3, Stuttgart 1997.
- Kessler, Rainer*, Der Gott des Krieges und der Gott des Friedens – Perspektiven der Hebräischen Bibel, in: *Zeitschrift für Pädagogik. Der evangelischer Erzieher* 65/4 (2013), 331–341.
- Otto, Eckart*, Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im alten Orient, Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne, Theologie und Frieden, Bd. 18, Stuttgart 1999.
- Poser, Ruth*, Das Ezechielbuch als Traumaliteratur, Leiden 2012.
- Sals, Ulrike*, Art. Krieg, in: *Michael Fieger u. a.* (Hgg.), Wörterbuch alttestamentlicher Motive, Darmstadt 2013, 299.
- Schmitt, Rüdiger*, Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im Deuteronomistischen Geschichtswerk, *Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament, AOAT* 381, Münster 2011.
- Weippert, Manfred*, „Heiliger Krieg“ in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Krieges im alten Israel“, *ZAW* 84 (1972), 460–493.

⁵¹ *Dietrich*, Die frühe Königszeit, 302.