

Rainer Kessler

Der Gott des Krieges und der Gott des Friedens – Perspektiven der Hebräischen Bibel

Ein jegliches hat seine Zeit,
und alles Vorhaben unter dem Himmel hat seine Stunde:
[...] Zeit für den Krieg – und Zeit für den Frieden.
(Koh 3,1.8b)

Für den Weisheitslehrer Kohelet gehören Krieg und Frieden zu den Zeiten des Lebens. Sie bestimmen es wie Gebären und Sterben, Weinen und Lachen, Schweigen und Worte machen. Sie sind nicht gleich-wertig. Wie das Sterben, das Weinen, das Niederreißen und was Kohelet in seiner Dichtung (3,1–8) noch aufzählt, ist der Krieg negativ besetzt, der Friede dagegen – wie das Gebären, Lachen oder Aufbauen – positiv. Aber die negativen Seiten gehören dazu.

1 Die Realität des Krieges

„Der Krieg gehört zur Wirklichkeit der bibl[ischen] Welt.“¹ Es wird kaum eine Generation im alten Israel gegeben haben, die nicht von Kriegsereignissen berührt wurde. Nach den biblischen Texten über die Einführung der Monarchie in Israel ist das Kriegsführen geradezu ein Daseinsgrund für den Staat. In den Erzählungen, die das Für und Wider des Königtums heftig diskutieren, sagt das Volk an einer Stelle: „Unser König soll uns Recht schaffen und vor uns her ins Feld ziehen und unsere Kriege führen“ (1 Sam 8,20). Dazu also ist der monarchische Staat da, im Inneren Rechtsfrieden zu

Kriegerdenkmäler als Geschichtsquellen. Didaktisch-methodische Bemerkungen zum Unterricht im 9. Bis 13. Schuljahr. In: Hans-Jürgen Pandel (Hg.), Handbuch Medien im Geschichtsunterricht, Schwalbach 2007, 525–578.

¹ Rainer Kampling, Art. Krieg/Frieden. In: Angelika Berlejung/Christian Frevel (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT). Darmstadt 2006, 290–292, hier: 290.

schaffen und nach außen Krieg zu führen. Dass Könige Krieg führen, gilt als so selbstverständlich, dass man gewissermaßen den Kalender danach richten kann: Der Jahreswechsel im Frühling ist „die Zeit, in der die Könige ins Feld ziehen“ (2 Sam 11,1).

In den rund tausend Jahren seiner Geschichte, die durch die Texte der Hebräischen Bibel abgedeckt sind, hat Israel zahllose Kriege geführt. Zwar gehört die kriegerische Landnahme unter Josua in den Bereich der Legende – dazu unten mehr. Aber auch die zumeist friedlich erfolgte Ansiedlung in den Nischen zwischen den alten kanaanäischen Städten mündete in gelegentliche militärische Auseinandersetzungen. Die Richterin Debora und der Feldherr Barak werden dafür gefeiert, dass sie eine solche Auseinandersetzung zum siegreichen Ende brachten (Ri 4–5). Die frühe Königszeit sah Bürgerkriege und Kriege – zwischen den Staaten Israel und Juda und mit den ungefähr gleich starken Nachbarn, den Ammonitern, Moabitern, Edomitern, Philistern und besonders den Aramäern. Ab dem 8. Jh. v.Chr. beherrschte das assyrische Imperium die Landkarte. Israel und Juda wurden in Kriege mit Assur getrieben, die sie nie gewinnen konnten. Nach der Vernichtung des Staates Israel und der Unterwerfung Judas durch Assur mussten jüdische Männer in den assyrischen Heeren kämpfen. Die Babylonier machten schließlich auch dem Staat Juda ein Ende. Die folgende Zeit der persischen Dominanz zwischen 539 und 333 v.Chr. zählte vermutlich zu den friedlichsten Epochen im 1. vorchristlichen Jahrtausend. Mit der griechischen Vorherrschaft war damit schnell Schluss. Allein im 3. Jh. v.Chr. zählt die Geschichtsschreibung fünf „syrische Kriege“ zwischen den syrischen Seleukiden und den ägyptischen Ptolemäern, und alle gingen über das jüdische Land hinweg. Im Ganzen lässt sich die Summe ziehen: „Kriege begleiteten die Geschichte Israels und ihre verschiedenen Phasen.“²

Die Kriege der Antike sind nicht weniger grausam als die späterer Epochen. Dies betrifft die Kamphandlungen selbst, die schließlich auf das Töten oder Verwunden des Gegners hinauslaufen. Gefangene wurden nach assyrischen bildlichen Darstellungen gepfählt oder bei lebendigem Leib gehäutet. Sofern sie am Leben blieben, wurden sie versklavt. Von König David wird einmal berichtet, dass er nach einem Sieg über die Moabiter zwei von drei Gefangenen töten ließ und den Rest versklavte (2 Sam 8,2).

Schonung der Zivilbevölkerung war nicht vorgesehen. Durchziehende Heere ernährten sich von den Erträgen des Landes. Bei Belagerungen setzten die Belagerer auf das Aushungern der Bevölkerung. Immer wieder wird berichtet, dass es in der letzten Phase der Belagerung dazu kam, dass Menschenfleisch gegessen wurde (Lev 26,29; Dtn 28,53–57; 2 Kön 6,28f u.ö.). War der Widerstand gebrochen, konnte es zur Vollstreckung des so genannten Banns kommen. Dabei wurde alles Lebende der siegreichen Gottheit geweiht, das heißt umgebracht. Der moabitische König Mescha rühmt sich auf einer Siegesstele aus dem 9. Jh. v.Chr., er habe 7.000 israelitische Männer und Frauen dem Gott Kamosch „geweiht“, indem er sie tötete.³ Die Plünderung der

² Frank Crüsemann/Manfred Oeming/Ulrike Wagener, Art. Friede/Krieg. In: F. Crüsemann u. a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel. Gütersloh 2009, 170–176, hier: 171.

³ Vgl. den Text in Eckart Otto, Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne (Theologie und Frieden 18). Stuttgart 1999, 98.

eroberten Stadt war das selbstverständliche Recht der Sieger. Das Vergewaltigen von Frauen und das Aufschlitzen von Schwangeren gehören zu den immer wieder erwähnten Kriegsgräueln (2 Kön 8,12; 15,16; Am 1,13; Jdt 9,2). Überlebende Frauen und Kinder gerieten wie die Männer in die Sklaverei. Assyrer und Babylonier pflegten größere Teile der Überlebenden zu deportieren. Das bedeutete nicht nur Entwurzelung aus allen Beziehungen, sondern oft schon den Tod auf den hunderte von Kilometern umfassenden Märschen.⁴

2 Gott als Krieger

Wenn der Krieg wie der Frieden zum Leben gehören, dann kann die Welt des Göttlichen von beidem nicht unberührt bleiben. In den polytheistischen Religionen des Altertums spiegeln sich die verschiedenen Sphären des Lebens und des Kosmos – die lebensförderlichen wie die lebensfeindlichen – in der Welt der Götter wider, und zwar so, dass je unterschiedliche Gottheiten verschiedene Bereiche verkörpern. So wie es in den polytheistischen Religionen Götter der Unterwelt und des Todes gibt, gibt es auch Götter des Krieges, die übrigens keineswegs nur männlich sind. In Mesopotamien trägt die Göttin Ishtar kriegerische Züge, ebenso in Ugarit die Göttin Anat. In Edom ist Qos der Gott des Krieges, und aus Griechenland sind Ares und Athene bekannt. Der römische Mars hat sogar im deutschen Wort „martialisch“ überlebt. Daneben gibt es Gottheiten des Friedens, der Sexualität, der Fruchtbarkeit, der Geburt und des Lebens. Es hängt vom Wechselspiel der göttlichen Kräfte ab, welche zu einer bestimmten Zeit dominiert.

In der Endgestalt der Hebräischen Bibel, die monotheistisch imprägniert ist, ist solche Aufteilung der Kräfte des Lebens und des Kosmos auf verschiedene Gottheiten nicht möglich. Der Widerstreit der göttlichen Kräfte, der sich in den polytheistischen Religionen im Wechselspiel der Gottheiten innerhalb des Götterpantheons niederschlägt, wird in Israel ins Innere des einen Gottes Jhwh verlegt. Er ist, wie es die Überschrift zu diesem Beitrag formuliert, der „Gott des Krieges *und* der Gott des Friedens“.

Jhwh kann als „Krieger“, als „Mann des Krieges“ apostrophiert werden (Ex 15,3). Er ist ein „Kriegsheld“ (Ps 24,8). Wenn er auftritt, kann der Psalmdichter singen: „Er schleuderte seine Pfeile und zerstreute die Feinde,/Blitze viel und setzte sie in Schrecken“ (Ps 18,15). Aber Jhwh wird dadurch nicht zu einem Kriegsgott. Er ist der *eine* Gott, der „Frieden macht und Unheil schafft“ (Jes 45,7).

Doch wann tut er das eine, wann das andere? Die Hebräische Bibel ist kein pazifistisches Buch. Sie geht selbstverständlich davon aus, dass es Situationen gibt, in denen nur Gewalt, wozu auch militärische Gewalt zählt, den Fortbestand des Volkes Israel sichern kann. Der völkermörderische Versuch des ägyptischen Königs, durch Tötung aller neugeborenen Jungen das Volk Israel auszulöschen (Ex 1,15–22), kann nur durch

⁴ Eine eindruckliche Darstellung des antiken Krieges, besonders der Belagerung und Deportation, findet sich bei Ruth Poser, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (SVT 154). Leiden/Boston 2012, 158–248.

den Auszug aus Ägypten und die militärische Niederlage des ägyptischen Heeres (Ex 14) zurückgeschlagen werden. Es steht in diesem Zusammenhang, dass Jhwh als „Mann des Krieges“ besungen wird (Ex 15,3). Kaum aus Ägypten ausgezogen, gerät Israel mit den Amalekitern in einen Kampf auf Leben und Tod. Wieder ist es Gottes Hilfe, die ihm den Sieg gibt (Ex 17,8–16). Im Land stellt sich eine Koalition kanaanäischer Stadtkönige den israelitischen Bauern entgegen, die nur mit vereinten Kräften – den Kräften der Bauernkrieger, des vom Sinai herbeigekommenen Gottes und der Naturgewalten – besiegt werden kann (Ri 5, bes. V. 4f.20f.23). Und so geht es weiter durch die Geschichte Israels bis zu den Makkabäern. Als der seleukidische König den Tempel schändet, Torarollen verbrennen lässt, die Beschneidung verbietet und Juden zum Essen von Schweinefleisch zwingen will (1 Makk 1), erhebt sich eine Familie von Landpriestern und führt in einem lang währenden Guerillakrieg das jüdische Volk zur Freiheit von der seleukidischen Vormacht.

All diese Kriege sind Verteidigungskriege. Sie würden auch nach Maßstäben des heutigen Völkerrechts als gerechtfertigt gelten. Und doch birgt die Verherrlichung des Krieges, auch des durch und durch gerechtfertigten Krieges, die Gefahr des Umschlags in sich. Bei den Makkabäerkriegen ist diese Gefahr Wirklichkeit geworden. Nachdem die Makkabäer ihre Macht gefestigt haben, führt der König Johannes Hyrkanos I. ab dem Jahr 129 v. Chr. Eroberungskriege in der Nachbarschaft; die unterworfenen Idumäer werden vor die Wahl der Vertreibung oder Zwangsbeschneidung gestellt.⁵ Aus dem Befreiungskampf ist ein jüdisches Königtum hellenistischen Typs hervorgegangen, das seine Macht durch Expansion und Unterwerfung ausdehnen will.

Was in der Makkabäerzeit Wirklichkeit geworden ist, wird hinsichtlich der Frühgeschichte Israels zur Fantasie einer militärischen Eroberung des Landes unter der Anführung Josuas. Es ist heute – außer bei jüdischen und christlichen Fundamentalisten – eine unbestrittene Erkenntnis, dass eine solche militärische Eroberung, wie sie das Josuabuch beschreibt, nie stattgefunden hat. Die so genannte Landnahme war ein überwiegend friedlich verlaufener Vorgang der Ansiedlung in bis dahin unbesiedelten Gebirgsgegenden in den Zwischenräumen der alten kanaanäischen Städte. Aber das Josuabuch erzählt es anders.

Wer diese Text liest, sollte seinem Erschrecken keinen Zwang anlegen. In ihnen „wird Gott in unterschiedlicher Weise als Gewalttäter geschildert. Gott befiehlt, die KanaanäerInnen oder andere BewohnerInnen des Landes zu vernichten, oder er tut dies selbst.“ In der Tat „ist die Vorstellung eines gewalttätigen Gottes unerträglich, der ganze Völkerschaften abschachtet oder abschachten lässt“. „Die Josua-Texte [...] sind erschreckende Beispiele für göttliche Gewalttätigkeit gegen andere Völker“, ihnen „wohnt [...] ein erhebliches Problempotenzial inne“.⁶

Wenn man diesem Erschrecken Raum gegeben hat, muss die Frage folgen, wie es zu solchen Texten kommen konnte. Dafür lässt sich eine Reihe von Gründen angeben.

⁵ Nach einer Notiz in den Jüdischen Altertümern des Flavius Josephus, Buch XIII, 9. Kap., 1. Absatz.

⁶ Alle Zitate aus Gerlinde Baumann, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen. Darmstadt 2006, 84f.87.98.

Vor allem in neuassyrischen Texten – Texten also aus der Zeit, in der wohl auch das Josuabuch entstanden ist – finden sich zahlreiche Motive, die wir aus den biblischen Texten kennen: göttliche Zusagen der Vernichtung der Feinde, freiwillige Unterwerfung der Feinde, Vernichtung der Widerständigen mit grausamen Hinrichtungen. Die Angabe des moabitischen Königs Mescha, er habe 7.000 israelitische Männer und Frauen „gebannt“, also nach der Eroberung umgebracht, wurde oben schon zitiert. Einen Unterschied allerdings gibt es: „Während zumindest Assur – historisch verbürgt – die Gelegenheit besessen hat, entsprechende Taten auch zu begehen und nicht nur zu propagandistischen Zwecken den Eindruck zu vermitteln, dass sie begangen worden seien, so liegen die Fakten für das Alte Israel anders.“⁷ Israel wäre zu keiner Zeit seiner Geschichte in der Lage gewesen, solche völkermörderischen Kriege zu führen. Wenn sie trotzdem erzählt werden, handelt es sich dabei „um israelitische Adaptionen altorientalischer Propagandatekte“.⁸ Mehr noch: Wahrscheinlich haben die Verfasser des Josuabuches selbst schon die Erfahrung der assyrischen Eroberungen, der Zerstörung von Samaria (und wohl auch von Jerusalem), der Deportation großer Bevölkerungsgruppen und aller damit verbundenen Kriegsgräuelt am eigenen Leib oder aus Erzählungen erlebt. Dann handelt es sich bei der Darstellung, dass die Vorfahren mithilfe des eigenen Gottes in der Lage waren, selbst solche Gewalt auszuüben, um Rachephantasien der Opfer, die für diese eine befreiende, entlastende und stabilisierende Funktion haben. Die „Gewalt im Gottesbild“ wird „als Bearbeitung erlittener Gewalt“ verständlich.⁹

Trotzdem ist „unübersehbar“, dass sich diese „Theologie damit auf einen theologisch gefährlichen Pfad begibt“.¹⁰ Denn es lässt sich nicht leugnen, „dass sich das Josuabuch damit an die neuassyrischen Strategien anpasst und sie teilweise übernimmt.“¹¹ Gibt es Barrieren, die verhindern können, dass aus der erzählten Gewalt reale Gewalt wird? Es gibt sie. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass die biblische Darstellung selbst zu erkennen gibt, dass das, was sie erzählt, „so nie stattgefunden hat. Wie das Buch Josua erzählt“ – und das direkt anschließende Richterbuch noch deutlicher! – „hat Israel die Vorbewohner nicht vernichtet [...], sondern mit ihnen weiter gelebt.“¹² Ohnehin sind diese Vorbewohner, die immer wieder genannten sieben kanaanäischen Völker, „in der Zeit der Textentstehung nicht mehr vorhanden“.¹³ Die Hetiter, Amoriter, Kanaaniter

⁷ Baumann, a. a. O., 91.

⁸ Baumann, a. a. O., 92. Das altorientalische Text- und Bildmaterial findet sich gut zusammengefasst bei Baumann, a. a. O., 84–92.

⁹ Vgl. Baumann, a. a. O., 79. – Für Kinogänger: In Quentin Tarantinos 2012 in die Kinos gekommenem Film „Django Unchained“ wird die Gewalt der weißen Sklavenhalter gegen die afroamerikanischen Sklavinnen und Sklaven in solch detaillierter Brutalität dargestellt, dass die finale Gewaltorgie, bei der Django alle Peiniger liquidiert und am Schluss das ganze Anwesen mit Dynamit in die Luft sprengt, vom Betrachter mit einem Gefühl von Befriedigung und Erleichterung aufgenommen wird.

¹⁰ Otto, a. a. O., 106.

¹¹ Baumann, a. a. O., 94.

¹² Frank Crüsemann, „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, hier: 132.

¹³ Ebd.

und wie sie heißen sind für die Leserinnen und Leser der Texte so „real“ wie für uns die Vandalen. Wenn wir von Vandalismus sprechen, denken wir an mutwillig aufgeschlitzte Sitzbänke in der U-Bahn und nicht an ein germanisches Volk der Völkerwanderungszeit. Ganz anders als mit den längst keine Realität mehr darstellenden Völkern der Vorzeit gehen die biblischen Texte mit den realen Nachbarn Israels um, den Moabitern, Ammonitern, Philistern, Edomitern, Aramäern und so weiter. Auch da ist nicht alles freundlich und friedlich. Aber die Vorstellung einer Ausrottung und Vernichtung findet sich nirgends.

Was in der erzählten Vorzeit geschah, ist ein „Sonderfall“, „eine einzigartige und nicht wiederholbare Situation“.¹⁴ Für alle, auch die erschreckendsten Schilderungen im Josuabuch, ist deutlich, „dass die Texte nicht als Aufforderung zur Gewalt gegen andere Völker dienen dürfen.“¹⁵

Trotz der Einsicht, dass die Schilderungen einer kriegerischen Landnahme auf Befehl eines kriegerischen Gottes als Form der Verarbeitung erfahrener Gewalt verstehbar gemacht werden können, und trotz der Absicherungen, dass diese Erzählungen nicht auf Nachahmung zielen, sondern ein einmaliges Ereignis der fernen Vergangenheit wiedergeben, bleibt das Bild des Gottes, der den Krieg befiehlt und in ihm wirkt, erschreckend und irritierend. Wir sprachen schon davon, dass es im Monotheismus nicht möglich ist, die verschiedenen Seiten der Wirklichkeit auf verschiedene göttliche Kräfte aufzuteilen. Alle Seiten werden ins Innere der einen Gottheit verlegt. Was aber bedeutet das? Ist Gott, wie im Titel dieses Beitrags formuliert, der „Gott des Krieges und der Gott des Friedens“ – in einem harmonischen Gleichgewicht? Stehen, wie Kohelet dichtet (Koh 3,8), die Zeit für den Krieg und die Zeit für den Frieden einfach abwechselnd nebeneinander, in ewiger Wiederkehr? Ist Jhwh, der Gott Israels, wie der babylonische Gott Marduk, dessen Zorn und dessen Gnade in einem Hymnus in ständigem Wechsel besungen werden:

... Stachlig sind seine Schläge,	sie durchbohren den Leib;
lind (aber) sind seine Verbände,	heilen vom Tod ...
Wie schwer auch seine Hand (aufliegt),	sein Herz ist barmherzig;
wie grausig auch seine Waffen sind,	sein Sinn bewirkt Genesung ... ¹⁶

„In diesem Hymnus ist von Marduks Verwerfen und Annehmen in strenger Antithetik die Rede.“¹⁷ Ist so Jhwhs Verhältnis zu Krieg und Frieden: streng antithetisch, aber im Gleichgewicht, sich abwechselnd, aber in fortwährender Wiederholung?

Mit Blick auf die Hebräische Bibel als Ganze kann diese Frage eindeutig verneint werden.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Baumann, a. a. O., 96.

¹⁶ Zitiert nach Wolfram von Soden, Der leidende Gerechte, in: O. Kaiser (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Band III. Weisheitstexte, Mythen und Epen. Gütersloh 1990, 110–135, hier: 116.

¹⁷ Matthias Franz, Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34, 6–7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt (WMANT 160). Stuttgart 2003, 52.

3 Zählung und Überwindung des Krieges

Zwar ist im Alten Testament Gott sowohl der Gott des Krieges als auch der Gott des Friedens. Denn anders müsste man den Gedanken der Einheit Gottes aufgeben. Der Krieg ist eine Realität. Insofern er gerechtfertigt ist – und das ist nach der Hebräischen Bibel immer dann der Fall, wenn die Existenz des Volkes Israel bedroht ist –, ist Gott selbst auch ein „Mann des Krieges“ und ein „Kriegsheld“, der seinem Volk und seinem König beisteht. Aber der Krieg ist wie die Armut eine Realität, die nicht sein sollte.¹⁸ Deshalb ist das Ziel die Überwindung des Krieges. Die Texte der Hebräischen Bibel haben ein Gefälle, das von der Realität des Krieges zu seiner Zählung und Überwindung geht. Dabei kann vorwegnehmend und zusammenfassend gesagt werden, dass „das wichtigste Mittel zur Zählung und Eindämmung der Gewalt das Recht“ ist. „[E]ine biblische Perspektive [kann] nur gefunden werden, wenn man [...] nach dem Zusammenhang von Recht und Krieg fragt.“¹⁹

3.1 Krieg und Recht

„Bei den normativen Kriterien der Rechtfertigung militärischer Gewalt lassen sich zwei Hauptgruppen unterscheiden. Zum einen die Kriterien, welche Urteilen über die Legitimität der Anwendung von Gewaltmitteln (*ius ad bellum*) an sich zu Grunde zu legen sind [...], zum andern die Kriterien, die für den Modus der Gewaltanwendung (*ius in bello*) selber gelten [...].“²⁰ Ein *ius ad bellum* wird im Alten Testament kaum formuliert. Die im 2. Abschnitt dieses Beitrags angeführten Beispiele vom Sieg über das ägyptische Heer am Schilfmeer bis zu den Makkabäerkriegen sind zwar nach heutigen Maßstäben Fälle von gerechtfertigten Verteidigungskriegen. Aber ein Prinzip, dass nur Kriege zur Verteidigung gerechtfertigt wären, findet sich nirgends. Allenfalls in der Bestimmung von Dtn 20,10, dass einer Stadt vor Beginn der Belagerung der Frieden anzubieten ist, könnte man das Beispiel eines *ius ad bellum* sehen. Allerdings wird im folgenden Vers der Bevölkerung für den Fall, dass die Stadt sich ergibt, die Unterwerfung zur Fronarbeit angekündigt. Damit gerät das Friedensangebot in den Geruch der Erpressung.

Dagegen kennt die Hebräische Bibel durchaus Ansätze eines Völkerrechts, was die Anwendung von Gewalt im Krieg angeht. Als erstes sind in diesem Zusammenhang die Völkersprüche in Am 1–2 zu nennen. In ihnen werden sechs Nachbarvölker Israels wegen Verbrechen kritisiert und mit der Bestrafung durch Jhwh bedroht, ehe sich der Spruchzyklus gegen Juda und Israel selbst wendet. Bei den Verbrechen der sechs Nachbarn handelt es sich durchweg um Verbrechen im Krieg: das brutale Zerstören ganzer Landstriche (Am 1,3), die Deportation ganzer Bevölkerungen (1,6.9), das Brechen von

¹⁸ Zur Armut vgl. Dtn 15. Da steht neben der Vision von V. 4f: „Nur dass es bei dir keinen Armen geben wird [...], wenn du nur fest auf die Stimme Jhwhs, deines Gottes, hörst [...]“ die realistische Feststellung von V. 11: „[...] es wird nicht fehlen an Armen inmitten des Landes.“

¹⁹ Crüsemann, a. a. O., 128 f.

²⁰ Michael Haspel, Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik. Neukirchen-Vluyn 2002, 92.

Bündnissen (1,11) und das Aufschlitzen von Schwangeren (1,13). Könnte man die Kritik an den Gräueln der fünf zuerst genannten Völker noch dadurch motiviert sehen, dass die Opfer jeweils in Israel zu suchen sind, so fällt dies im nächsten Fall weg. Denn den Moabitern wird vorgeworfen, dass sie den Leichnam des besiegten Edomiterkönigs geschändet haben, indem sie ihn zu Kalk verbrannten (Am 2,1). Hier ist Israel nicht einmal am Rand berührt. John Barton, der der Frage ausgiebig nachgegangen ist, welche Kriterien Amos an das kritisierte Verhalten der Nachbarvölker anlegt, kommt zu dem Schluss, dass er von so etwas wie einem „internationalen Gewohnheitsrecht“ ausgeht.²¹

Legt man die Maßstäbe zu Grunde, die in Am 1–2 an das Verhalten der Völker angelegt werden, dann gerät auch Israel selbst in die Kritik. Wenn die Aramäer von Damaskus dafür kritisiert werden, dass „sie Gilead mit eisernen Dreschschlitten gedroschen haben“ (1,3), wie hört es sich dann an, wenn Gott Israel zusagt: „Siehe, ich habe dich zum Dreschwagen gemacht, zum neuen Dreschschlitten, Herr [vieler] Schneiden, dreschen sollst du Berge und zermalmen und Hügel wie Spreu machen“ (Jes 41,15)?²² Wie klingt es, wenn Jhwh zu Zion sagt: „Auf, drisch, Tochter Zion, denn dein Horn mache ich zu Eisen und deine Hufe mache ich zu Erz, und du wirst viele Nationen zermalmen und für Jhwh ihren Gewinn bannen und ihr Vermögen dem Herrn der ganzen Erde“ (Mi 4,13)?²³ Die Ammoniter werden dafür mit Gottes Gericht bedroht, dass „sie die Schwangeren von Gilead aufgeschlitzt haben, um ihr Gebiet zu erweitern“ (Am 1,13). Wie liest sich dann die Nachricht, dass der israelitische König Menahem nach der Eroberung einer Stadt „alle Schwangeren aufschlitzte“ (2 Kön 15,16)?

Auf diesem Hintergrund sind die Ansätze zu einem Kriegsvölkerrecht zu sehen, die sich im 20. Kapitel des Buches Deuteronomium finden. Die wichtigste Bestimmung eines *ius in bello* dieses Kapitels ist, dass im Fall der Belagerung einer Stadt das Abholzen von Frucht tragenden Bäumen untersagt ist (Dtn 20,19–20). Diese Maßnahme ist aus zahllosen Kriegen der Antike bekannt, gerade auch aus den Kriegen der Assyrer, unter denen Israel und Juda zu leiden hatten. Sie führt den Belagerten vor Augen, dass selbst für den Fall, dass sie die Belagerung überstehen, ihre Existenzgrundlage auf Jahre hinaus zerstört ist. Ein israelitisches Heer soll sich dieser Terrormaßnahme enthalten. Die „Kriegsgesetze [in Dtn 20] wollen programmatisch das Kriegsgeschehen pazifizieren und gegen die Kriegspraktiken der Assyrer Aspekte der Humanität zur Geltung bringen.“²⁴

Zum Bereich des Kriegsvölkerrechts kann man auch die Frage der Behandlung kriegsgefangener Frauen zählen. Nach Dtn 21,10–14 soll eine solche Frau, wenn ihr Eroberer sie heiraten will, nicht mehr im Status einer Sklavin stehen, sondern die

²¹ Vgl. John Barton, *Amos's Oracles against the Nations. A study of Amos 1.3–2.5 (SOTSMS 6)*. Cambridge u. a. 1980, 43: „international customary law“.

²² Übersetzung von Ulrich Berges, *Jesaja 40–48 (HThKAT)*. Freiburg u. a. 2008, 174.

²³ Übersetzung von Rainer Kessler, *Micha (HThKAT)*. Freiburg u. a. ²2000, 208.

²⁴ Otto, a. a. O., 99.

Rechte einer Ehefrau haben. Das bedeutet insbesondere, dass sie auch im Fall der Scheidung als freie Frau und nicht mehr als Sklavin, die sie als Kriegsgefangene zunächst wäre, behandelt werden darf.

All das ist nicht viel. Aber es ist ein in der Antike höchst bemerkenswerter Ansatz. „Dtn 20 liegt damit tendenziell auf der Linie der Genfer Konvention und anderer Versuche, auch und gerade im Krieg bestimmte Rechtsregeln gelten zu lassen. Es geht um Schritte in Richtung einer Zähmung des Krieges.“²⁵

3.2 Gewaltüberwindung im Inneren Gottes

Im Monotheismus ist, wie schon erwähnt, eine Verteilung der Kräfte von Krieg und Frieden auf verschiedene Gottheiten nicht möglich. Jhwh, der Gott Israels und nach dem Verständnis der Hebräischen Bibel der Gott der ganzen Welt, ist der Gott des Krieges *und* des Friedens. Aber es gibt einige zentrale Texte, die davon erzählen, wie es im Inneren Gottes zur Umkehr von der Bereitschaft zur Gewalt hin zu alternativen Lösungen kommt. Keiner dieser Texte handelt von Kriegen. Aber gleichwohl weisen sie eine Richtung, die auch für die Kriegsthematik grundlegend ist.

Eckart Otto beginnt das Kapitel über die Hebräische Bibel in seinem Buch über „Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient“ mit einem Abschnitt zur „Überwindung der Dialektik von Gewalt und Gegengewalt durch den Schmerz Gottes im Hoseabuch“.²⁶ Er bezieht sich dabei auf Hos 11. In diesem Kapitel wird geschildert, wie das Verhalten Israels Gott zum Dreinschlagen reizt – und ermächtigt. Aber es kommt in Gott zum Herzensumsturz, sodass er die Gewalt Israels nicht mit Gegengewalt zu beantworten vermag.

Zentrales Stichwort dieses Textes (Hos 11,8) ist das der „Reue Gottes“.²⁷ In vergleichbaren Texten wird es ebenfalls gebraucht oder steht im Hintergrund. Exemplarisch ist die Erzählung von der Sintflut. In ihr gibt Gott zunächst seinen Gewaltimpulsen nach. Er bereut, dass er die Menschen gemacht hat, und schickt die Flut. Doch am Ende kommt es dazu, dass „Gott die Reue gereuen wird“²⁸ – ohne dass die Menschen ihren gewalttätigen Charakter geändert hätten. Um ihn einzudämmen, wird zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte Recht gesetzt (Gen 9,1–6).

Das Motiv der Reue Gottes und die in ihm mitgesetzte Überwindung der Spirale von Gewalt und Gegengewalt strahlen dann auch auf Texte aus, die direkt die Kriegsthematik behandeln. Und wie in der Sintfluterzählung spielt dabei das Recht eine wesentliche Rolle.

²⁵ Crüsemann, a. a. O., 130f.

²⁶ Otto, a. a. O., 77.

²⁷ Zu diesem Thema vgl. Jörg Jeremias, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (BThSt 31). Neukirchen-Vluyn 1997; Jan-Dirk Döhling, Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel (HBS 61). Freiburg u. a. 2009.

²⁸ Jürgen Ebach, Noah. Die Geschichte eines Überlebenden (BG 3). Leipzig 2001, 47.

3.3 Überwindung des Krieges durch das Recht

Dass es in der uns bekannten Gegenwart Zeit für den Krieg und Zeit für den Frieden gibt, hat Kohelet festgehalten (Koh 3,8b). Aber die uns bekannte Gegenwart ist nicht alles. Die Hebräische Bibel kennt eine Perspektive, die über sie hinausgeht. Und in ihr ist für den Krieg kein Platz mehr.

Ich beschränke mich auf drei Texte. Der 46. *Psalm* besingt die Uneinnehmbarkeit Jerusalems. Die anstürmenden Völker müssen scheitern, weil Gott selbst in Jerusalems Mitte ist (V. 6). Könnte hier nicht die Aussage von Ex 15,3 folgen, dass Jhwh „ein Mann des Krieges“ ist? Das Gegenteil ist der Fall. Gott wird als der besungen, der „die Kriege abschafft bis an die Enden der Welt. Den Bogen zerbricht er und den Spieß zerschlägt er. Die Schilde verbrennt er im Feuer“ (Ps 46,10).²⁹ Zwar ist die Gegenwart auch für diesen Psalm von der Realität des Krieges bestimmt. Aber es bleibt nicht bei der Abfolge von Krieg und Frieden und Frieden und Krieg. Der Psalm hat eine Perspektive hin auf die Abschaffung des Krieges.

Jes 9,1–6 spricht in eine Kriegssituation hinein. Metaphorisch ist die Rede vom Volk, „das in der Finsternis geht“ (V. 1). Und unmetaphorisch ist von der Ausrüstung der assyrischen Soldaten die Rede, ihrem Stiefel – mit dem akkadischen Fremdwort, wie wenn man in einem modernen Text von einem Jeep oder einer Kalaschnikow spräche – und ihrem blutigen Soldatenmantel (V. 4). Aber es bleibt nicht beim Krieg. Ein Herrscher wird angekündigt, dessen Herrschaft „Friede ohne Ende“ sein wird. Und dies wird möglich sein, weil seine Herrschaft auf Recht und Gerechtigkeit gegründet sein wird (V. 6). Was in der Sintfluterzählung schon angelegt war, wird hier ausgesprochen. Gewalt kann durch die Herrschaft des Rechts überwunden werden.

Entfaltet wird dieser Gedanke in dem dritten Text, der gleich zweimal in der Hebräischen Bibel vorkommt. Er handelt von der Wallfahrt der Völker zum Zion (*Jes 2,2–4* und *Mi 4,1–4*). Am Zion werden sie Gottes Tora erhalten, die die Schlichtung ihrer Konflikte ermöglicht. Die Folge wird ein Friede sein, der nicht unter Zwang aufgezungen wird, sondern der aus der Herrschaft des Rechts entspringt: „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“ (*Mi 4,3b*).³⁰

Auch dieser Text ist nicht pazifistisch. Er rechnet mit der Realität von Schwertern und Spießen. Er erliegt nicht dem Fehlschluss, „in bloßen Abrüstungsbemühungen den Schlüssel zum Frieden“ zu sehen; der Schlüssel zum Frieden liegt [nach Micha] vielmehr „in der gerechten Schlichtung der dem Krieg zu Grunde liegenden Ursachen“.³¹ Es ist nicht so, dass Abrüstung zum Frieden führte und dieser dann eine gerechte Ordnung ermöglichte, sondern umgekehrt so, dass eine gerechte Ordnung Frieden ermöglicht und dieser dann auch zu Abrüstung führen kann. Frank Crüsemann macht

²⁹ Übersetzung von Otto, a. a. O., 113.

³⁰ Übersetzung von Kessler, a. a. O., 177.

³¹ Kessler, a. a. O., 190.

darauf aufmerksam, dass schon die Weltkirchenkonferenz von Amsterdam 1948 diesen Zusammenhang gesehen hat: „Der Satz ‚Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein‘ wird gefolgt von dem anderen ‚Die Völker der Welt müssen sich zur Herrschaft des Rechts bekennen‘.“³² „Wahrer F[riede] ist nur möglich, wenn Gerechtigkeit herrscht.“³³

Es ist wohl der stärkste Zug im Gottesbild der Hebräischen Bibel, dass Gott ohne Wenn und Aber der Gott der Gerechtigkeit – und damit auch des Friedens – ist. Gott liebt das Recht (Jes 61,8; Ps 37,28), er tut Recht und Gerechtigkeit (Jer 9,23; vgl. Gen 18,25), das Recht gehört zu ihm (Dtn 1,17). Deshalb ist er ein „Gott des Rechts“ (Jes 30,18), „seine Gerechtigkeit besteht auf Dauer“ (Ps 111,3). Zwar herrscht das Recht noch nicht überall. Deshalb gibt es „Zeit für den Krieg und Zeit für den Frieden“ (Koh 3,8b) und ist Gott ein Gott des Krieges und ein Gott des Friedens. Aber weil Gott nur und ausschließlich der Gott der Gerechtigkeit ist, wird er am Ende auch nur noch der Gott des Friedens sein. Denn „das Werk der Gerechtigkeit wird Friede sein“ (Jes 32,17).³⁴

³² Crüsemann, a. a. O., 129.

³³ Kampling, a. a. O., 291.

³⁴ Dieses Zitat ist zugleich der Titel des Aufsatzes von Crüsemann, a. a. O.