

Eine himmlische UNO

Religiös fundierte Friedensvermittlung nach Jes 2,2–5

RAINER ALBERTZ

Nachdem dem ehemaligen Generalsekretär der UNO, Kofi Annan, vor zwei Wochen der Westfälische Friedenspreis im Rathaus von Münster verliehen wurde, soll in dieser Ringvorlesung ein Text aus der Hebräischen Bibel erneut ins Gespräch gebracht werden, dessen visionäre Aussage, dass einst die Völker ihre Waffen zu Pflugscharen und Winzermessern umschmieden und das Kriegshandwerk nicht mehr lernen werden (Jes 2,4), die Bemühungen um den Aufbau einer internationalen Friedensvermittlung, welche kriegerische Konflikte verhindert bzw. beilegt, seit den Haager Friedenskonferenzen 1899/1907, der Gründung des Völkerbundes im Jahre 1919 bis hin zur Gründung der UNO im Jahr 1945 beeinflusst hat.¹ Sinnfälligen Ausdruck bekam dieser Einfluss dadurch, dass die Sowjetunion der UNO im Jahr 1959 eine Bronzeskulptur von Jewgeni Wutschetitsch schenkte, welche – in der Manier des sozialistischen Realismus – einen Mann darstellt, der unter gewaltigen Hammerschlägen das Umschmieden eines Schwertes in Angriff nimmt und damit die prophetische Vision zu realisieren beginnt. Die Skulptur wurde trotz des damaligen Kalten Krieges im Garten der UNO am East River in New York aufgestellt, wo sie bis heute steht. Und nicht zufällig wählte die Friedensbewegung in der DDR in den 70er und 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts gerade diese Skulptur, die den ‚offiziellen‘ Friedenswillen der Sowjetunion dokumentierte, zum Emblem für Ihren Widerstand gegen die Militarisierung der DDR. Der an das alttestamentliche Prophetenwort angelehnte Slogan ‚Schwerter zu Pflugscharen‘ wurde zur Parole der kirchlichen und politischen Friedensbewegung in Ost- und Westdeutschland gegen die Aufrüstung Europas mit atomaren Mittelstreckenraketen in den 80er Jahren;² und er ist es bis heute in der amerikanischen Friedensbewegung (‚Swords into Plowshares‘) gegen den von Präsident Bush und seiner Regierung initiierten Irak-Krieg.

Um zu erkunden, ob der Rückbezug auf den an die 2500 Jahre alten Text aus der Hebräischen Bibel im politischen Diskurs um die internationale Friedensvermittlung überhaupt sachgemäß ist, soll erstens sein richtiges Verständnis abgesichert werden. Um diesen kurzen Text genauer zu verstehen, wird zweitens sein traditions-geschichtlicher Hintergrund ausgeleuchtet. Drittens wird versucht den möglichen geschichtlichen Hintergrund des Textes zu erkunden. Viertens soll seine kontextuelle Einbettung untersucht werden, um

damit etwas über die Rahmenbedingungen für das im Text geschilderte göttliche Friedenshandeln herauszubekommen. Und schließlich sollen wichtige Merkmale der göttlichen Friedensvermittlung herausgearbeitet werden, um damit Einsichten zur Mediation in internationalen Konflikten zu gewinnen, und zwar auch und gerade für deren religiöse Dimension. Dabei soll es auch um die Frage gehen, die Joachim Gauck letzte Woche aufgeworfen hat, ob Wahrheit und Versöhnung konkurrierende Ziele oder gar Gegensätze bei der Bearbeitung von Konflikten darstellen, oder nicht doch bei jeder wirklich gelungenen Mediation zusammenkommen müssen.

1. Absicherung des Textverständnisses

Die prophetische Heilsschilderung Jes 2,2–5 kommt in ihrem Kern fast wortgleich noch einmal in Mi 4,1–5 vor. Nur die abschließenden Applikationen weichen ab. Heißt es in Jes 2,4: ‚Haus Jakobs, kommt, lasst uns gehen im Lichte JHWHs!‘, so werden in Mi 4,4–5 die Friedensfolgen und die Konsequenzen für die Zionsgemeinde weiter ausgemalt:

- Mi 4,4a Dann wird ein jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum sitzen, und keiner wird da sein, der sie aufschreckt.
- 4b Denn der Mund JHWHs hat es gesprochen.
- 5 Wenn auch alle Völker (ihren Weg) gehen, ein jeder im Namen seines Gottes, so wollen wir doch (unseren Weg) im Namen JHWHs, unseres Gottes, gehen, auf immer und ewig.

Deutlich wird aus diesen Abweichungen am Ende, dass sich das eigentliche Prophetenwort auf die ersten drei Verse beschränkt (Jes 2,2–4 // Mi 4,1–3). Es gibt in der alttestamentlichen Wissenschaft eine lange Debatte über die Frage, ob der Jesaja- vom Michatext, oder umgekehrt der Micha- vom Jesajatext abhängt, bzw. beide Fassungen auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, die uns nicht mehr erhalten ist.³ Die Streitfrage ist mit zusätzlichen, sich aus der Redaktionsgeschichte des Michabuches ergebenden Argumenten, von Jakob Wöhrle⁴ in seiner gerade veröffentlichten Habilitationsschrift in der Richtung entschieden worden, dass der Jesaja-Text die ältere Textform darstellt. Ich möchte mich darum auf diese beschränken.

Liest man Jes 2,2–4 in der Übersetzung Martin Luthers in der Weimariana von 1534, die bis in die Lutherbibeln vor der Revision von 1975 – abgesehen von orthographischen Angleichungen – fast wörtlich durchgehalten wurde, dann scheint die prophetische Heilsschilderung kaum etwas mit Friedensvermittlung zu tun zu haben. Sie lautet:⁵

- Jes 2,2a Es wird zur letzten zeit der berg da des HERRN haus ist / zugericht werden /
höher denn alle berge/ und uber alle hügel erhaben werden /
- 2b Und werden alle Heiden dazu lauffen /
- 3a und viel völker hingehen / und sagen /
Kompt, last uns auff den berg des HERRN gehen /
zum hause des Gottes Jacob /
- 3b das er uns lere seine wege / und wir wandeln auf seinen steigen /
Denn von Zion wird das Gesetz ausgehen / und des HERRN wort von
Jerusalem /
- 4 Und er wird richten unter den Heiden / und straffen viel völker /
da werden sie jre schwerter zu pflugscharen / und jre spiesse zu sicheln
machen /
Denn es wird kein volck wider das ander ein schwerd auffheben /
und werden fort nicht mehr kriegem lernen /

Die ganze prophetische Schilderung handelt nach Luthers Lesart von der letzten Zeit, der Endzeit. Die Heiden kommen nach Jerusalem, um über Gottes Wege belehrt zu werden, d. h. über die von Gott geforderten Verhaltensweisen, wie sie in dem Gesetz,⁶ d. h. dem mosaischen Gesetz, niedergelegt sind. Darauf wird Gott die Heiden einem strafenden Völkergericht unterziehen. Es geht also nicht um irgendeine Art von göttlicher Mediation, sondern um den Vorgang einer Bekehrung und Bestrafung der Völker. Und nur weil die Heiden sich zum Judentum bzw. Christentum bekehrt und das göttliche Gericht erfahren haben, sind sie bereit, auf ihre Waffen zu verzichten. In diesem Sinne deutete noch Otto Kaiser 1978 den Text, wenn er schreibt, Gott werde „einst in der Vollendung der wirren Weltgeschichte als der erscheinen, der allein seiner Menschheit durch sein richtendes und den Menschen seiner Sünde überführendes Wort dauernden Frieden geben kann“⁷. Auch er versteht den Text ausdrücklich als „eschatologisch“^{8,9}.

Doch dieses Textverständnis hat erstens sachliche Schwierigkeiten: Es kann nicht erklären, warum das göttliche Strafgericht der freiwilligen Bekehrung der Völker noch folgen sollte. Kaisers Erklärungsversuch: „Sie wissen, dass sie nur dort Anleitung für ein Leben finden können, mit dem sie vor dem Gericht Gottes bestehen“¹⁰ ist einigermaßen künstlich und würde ja bedeuten, dass das göttliche Gericht nur noch eine reine Formsache darstellt. Auch ist nicht verständlich, warum die Völker mit so betonter Freiwilligkeit zu ihrem Strafgericht auf dem Zionberg erscheinen sollten. Und schließlich bleibt unverständlich, warum Bekehrung und Gericht ausgerechnet eine allgemeine Abrüstung zur Folge haben sollte. Im Gesetz des Mose wird der Krieg zwar eingeschränkt (Dtn 20), aber nicht verboten.¹¹

Zweitens stößt ein solches Textverständnis auf erhebliche philologische Schwierigkeiten: Das gilt besonders für den zentralen Vers 4a, den Luther auf das Endgericht Gottes bezog: Wo Luther unscharf übersetzte ‚Und er wird richten unter den Heiden ...‘¹² steht im hebräischen Text **וְשֹׁפֵט בֵּין הַגּוֹיִם** *wešāfat*

bēn haggōjīm ‚er wird richten zwischen den Heiden‘, oder besser ‚den Völkern‘. Die hebräische Präposition בֵּין *bēn* heißt ‚zwischen‘ und nicht ‚unter‘; und an den 14 Stellen, wo sie mit dem Verb שָׁפַט *šāfat* ‚richten‘ verbunden steht, ist gemeint, dass Gott oder ein Mensch zwischen den konkurrierenden Rechtsansprüchen zweier Personen oder Gruppen entscheidet und damit einen rechtlichen Ausgleich zwischen diesen herbeiführt.¹³ Das heißt, es geht in Jes 2,4a nicht um ein göttliches Gericht an den Völkern, sondern um ein göttliches Schiedsgericht zwischen den Völkern. Dann kann aber auch im parallelen Versteil kein Strafgericht gemeint sein, so wie Luther übersetzte ‚er wird strafen viele Völker‘. Zwar hat das verwendete hebräische Verb הוֹכִיחַ *hōkiāḥ* (יָכַח *jākah* im *Hif'il*) ein weites Bedeutungsspektrum, das von ‚zurechtweisen‘ (Gen 21,25; Hi 5,17; 6,26 u. ö.), ‚tadeln‘ (Hi 6,25), ‚richten‘ (Gen 31,37 [ebenfalls mit בֵּין].42; Jes 11,3), ‚rechten‘ (Hi 9,33), ‚beweisen‘ (Hi 19,5) bis hin zu ‚zur Rechenschaft ziehen‘ (2. Kön 19,4; Prov 30,6), ‚züchtigen‘ (Ps 6,2; 38,2) und ‚strafen‘ (2. Sam 7,14; Jer 2,19) reicht und damit auf der Grenze zwischen pädagogischer und juristischer Semantik angesiedelt ist. Doch mit der Präposition לֵ *lē* ‚für‘, die in Jes 2,4 verwendet wird, legt sich die Bedeutung „jemandem Recht verschaffen“ nahe (vgl. Jes 11,4; Hi 16,21).¹⁴ Und dabei kann das Partizip des Verbs, מוֹכִיחַ *mōkiāḥ*, mehrfach den ‚Schiedsrichter‘ bezeichnen, der zwischen zwei Personen oder Parteien (Hi 9,33; Ez 3,26¹⁵), insbesondere im örtlichen Torgericht (Am 5,10; Jes 29,21) einen gerechten Ausgleich zu erreichen sucht und damit der schwächeren Partei gegen die stärkere ihr Recht verschafft. Auch in diesem zweiten Sticho geht es also um einen rechtlichen Ausgleich zwischen den Völkern, der auch durch Einsatz pädagogischer Mittel erreicht werden kann. Damit hat unser prophetischer Text in der Tat mit Mediation zu tun.

Diese philologische Klarstellung, die schon Hans Wildberger¹⁶ in seinem Jesajakommentar vorgenommen hat, ist heute fast allgemein akzeptiert¹⁷ und ist in die neuen Bibelübersetzungen übernommen worden.¹⁸ Durch sie erhält der Text nach hinten einen klaren Zusammenhang: Weil Gott auf dem Zion den Völkern ihre Konflikte geschlichtet hat, können sie auf ihre Waffen verzichten (Jes 2,4b). Aber auch nach vorne hin zu Vers 3 wird nun ein Zusammenhang erkennbar: Mit der Tora und dem Wort JHWHs, das von Jerusalem ausgeht, ist nicht das Gesetz des Mose, sondern eben die konfliktschlichtende Weisung Gottes gemeint, die den Zion für die Völker so anziehend macht. „Tora“ hat in der hebräischen Bibel ein weites Bedeutungsspektrum: Es kann die Weisung der Mutter an ihren Sohn (Prov 1,8), die Weisung eines Priester an die Laien (Hag 2,10 ff.), das (deuteronomische) Gesetz des Mose (2. Kön 23,24), oder aber als zusammenfassender Begriff die Gesetze und Verheißungen der Fünf Bücher Mose (Pentateuch) bezeichnen (Mal 3,22). Hier im Jesajbuch meint der hebräische Begriff תּוֹרָה *tōrāh* ‚Weisung‘ neben דָּבָר *dābār* ‚Wort‘ eindeutig das weisende und klärende Prophetenwort im Namen Gottes (Jes 1,10; 5,24; 30,9; vgl. 8,16). Mit der Wahl dieser Begriffe wird angedeutet,

an welche Art der Vermittlung bei der Mediation hier gedacht ist.¹⁹ Damit sind aber mit den ‚Wegen‘ und ‚Pfadern‘ Gottes in V. 3a, auf denen die Völker wandeln wollen, nicht die gottgewollten Wege der Frommen (Ps 1,6), sondern schlicht die Wege gemeint, die Gottes konfliktschlichtende Weisung eröffnet. Es geht in V. 3 also gar nicht um eine Bekehrung der Völker.²⁰ Die Völker erklären nur, dass sie die konfliktschlichtenden Weisungen dieses Gottes auf dem Zion akzeptieren wollen, mehr nicht.

Bleibt damit die Zukunftsschau von Jes 2 noch relativ nah an der geschichtlichen Realität einer in politischen Konflikten und religiös gespaltenen Völkerwelt, so will sie darum wahrscheinlich gar nicht von einer Endzeit reden, die jenseits der Geschichte liegt. Die hebräische Wendung באחרית הימים *bəʾaḥarīt hajjāmīm* in Jes 2,2 heißt zwar wörtlich ‚am Ende der Tage‘, und konnte auch in späten Texten in eben diesem Sinne verstanden werden (Ez 38,16; Dan 10,14). Doch bevor diese apokalyptische Konzeption einer Endzeit ausgebildet wurde, bezeichnet sie meistens wie auch die parallele babylonische Wendung *ina aḥrat ūmi* einfach eine fernere, noch unbestimmte Zukunft (Gen 49,1; Num 24,14 u. ö.).²¹

Damit sind die philologischen und sachlichen Probleme von Jes 2,2–4 soweit geklärt, dass der Text – sachgerechter als durch Luther geschehen – folgendermaßen übersetzt werden kann:

- Jes 2,2a Es wird geschehen in zukünftigen Tagen,
da wird fest gegründet sein der Berg des Hauses JHWHs
an der Spitze der Berge
und wird überragen die Hügel.
- 2b Dann werden zu ihm alle Völker strömen,²²
- 3a und viele Nationen werden hinziehen und sprechen:
„Auf, wir wollen zum Berg JHWHs hinaufziehen,
zum Haus des Gottes Jakobs!
- 3b Dass er uns belehre über seine Wege
und wir auf seinen Pfaden wandeln.
Denn vom Zion geht Weisung aus
und das Wort JHWHs von Jerusalem.“
- 4a Dann wird er Recht sprechen zwischen den Völkern
und Recht schaffen (als Schlichter auftreten) für viele Nationen.
- 4b Dann werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden
und ihre Speere zu Winzermessern.
Kein Volk wird mehr gegen ein anderes das Schwert erheben,
und sie werden nicht mehr das Kriegshandwerk lernen.

Nach dieser korrigierten Lesart wird in einer fernen Zukunft der Zion, der Jerusalemer Tempelberg, zum höchsten Berg der Region erhöht werden.²³ Dann werden alle Völker zu diesem weithin sichtbaren Markierungspunkt der Welt herbeiströmen, um sich dort ihre Konflikte schlichten zu lassen. Und dabei üben die konfliktschlichtenden Weisungen des dort anwesenden

Gottes eine solche Attraktivität aus, dass die Völker freiwillig kommen und die göttlichen Schiedssprüche wie selbstverständlich akzeptieren. Darum werden sie – nach Hause zurückgekehrt – selber ihre überflüssig gewordenen Waffen zerstören und die in ihnen gebundenen Rohstoffe in nützlicheres Ackergerät umwandeln. So wird die kriegerische Austragung der Konflikte aufhören und das Kriegshandwerk vergessen werden wie andere überflüssig gewordene Kulturtechniken auch. Der Text handelt also in der Tat von einer wunderbaren göttlichen Friedensvermittlung, einer Art himmlischer UNO in Jerusalem, die mit ihrer gelingenden Mediation alle Schwierigkeiten und Misserfolge unserer irdischen UNO weit hinter sich lässt.

2. Traditionsgeschichtlicher Hintergrund

Die Besonderheiten dieses nur knapp skizzierten prophetischen Konzeptes einer göttlichen Friedensvermittlung in der Stadt Jerusalem werden erst erkennbar, wenn man sie auf ihrem traditionsgeschichtlichen Hintergrund betrachtet. Obwohl das semitische Wort für Friede *salīmu, salām, šalōm* o.ä. in ihrem Namen anklingt, war der Stadt Jerusalem die zuge dachte Rolle eines Zentrums für göttliche Friedensvermittlung nicht in die Wiege gelegt. Jerusalem war nie überregionales Heiligtum wie etwa Delphi gewesen, zu dessen Rolle die politische Konfliktschlichtung von alters gehört hätte. In israelitischer Zeit war es vielmehr Staatstempel und königliche Kapelle zuerst des vereinten Davidisch-Salomonischen Reiches und dann des jüdischen Königreichs gewesen und darum institutionell und ideologisch fest in diesen Staat eingebunden. Bis zur Zerstörung des ersten Jerusalemer Tempels im Jahr 587 v. Chr. waren dessen Priester königliche Beamte. Und die Jerusalemer Königs- und Tempeltheologie diente – in Anlehnung an vorderorientalische Vorbilder²⁴ – primär der Legitimation und Absicherung der davidischen Dynastie und ihres Herrschaftsbereichs.²⁵

Charakteristisch für die ältere Jerusalemer Königs- und Tempeltheologie, die uns vor allem in den Königs- und Zionpsalmen überliefert ist, ist eine fast vollständige Identifizierung JHWHs mit der politischen Herrschaft des Königs. Nach Ps 2,1–6 bündigt und regiert JHWH die aufbegehrende Völkerwelt mit Hilfe des davidischen Königs; und der davidische König führt mit seinen Eroberungskriegen JHWHs Auftrag aus:

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

In Erfüllung dieses göttlichen Auftrages setzt der König zugleich die Anerkennung JHWHs in der Welt durch:

- Ps 2,10 Doch nun, ihr Könige, werdet klug,
 lasst euch warnen, ihr Herrscher der Erde!
- 11a Dienet JHWH mit Furcht,
 11b.12aα ´mit Zittern küsst seine Füße!`
 12aß Dass er nicht in Zorn gerät
 und ihr umkommt auf (eurem) Weg,
 denn leicht kann entbrennen sein Zorn.²⁶

Die Bändigung der Völkerwelt war nach dieser Theologie nur in der Weise einer militärischen Unterwerfung vorstellbar.

Weil nun die göttliche Herrschaft über die Welt universale Züge trägt, wurde in der Jerusalemer Königstheologie auch die Herrschaft des davidischen Königs universal konzipiert, wie die Königsfürbitte Ps 72 verdeutlicht:

- Ps 72,8 Er möge herrschen von Meer zu Meer,
 vom Strom bis an die Enden der Erde!
- 9 Vor ihm mögen knien Wüstenbewohner,
 und seine Feinde mögen Staub lecken!
- 10 Die Könige von Tarsis und die Inseln mögen Gaben bringen,
 die Könige von Scheba und Saba mögen Tribut entrichten!
- 11 So mögen sich ihm unterwerfen alle Könige,
 alle Völker mögen ihm dienen.²⁷

Auch wenn die judäischen Könige nur wenig Gelegenheit hatten, eine solche Weltherrschaft auch nur ansatzweise zu realisieren, ließ sich von der Jerusalemer Königstheologie her jeder nur mögliche Angriffskrieg legitimieren.

Auch die Jerusalemer Tempeltheologie trug universale Züge: Der Jerusalemer Tempelberg wird hier als Weltmittelpunkt angesehen und mit dem mythischen Götterberg im Norden gleichgesetzt, der als Weltachse die ganze Erde trägt:

- Ps 48,2 Groß ist JHWH und sehr zu preisen in der Stadt unseres Gottes,
 sein heiliger Berg,
 3 der schöne Hügel, die Wonne der ganzen Welt,
 der Berg Zion im äußersten Norden,
 die Stadt eines großen Königs.

Weil JHWH in der Gottesstadt Jerusalem als unmittelbar anwesend gedacht wird, erscheint diese als unzerstörbar gegenüber den gegen sie anbrausenden Chaoswassern (Ps 46,2–4) und als unzerstörbar gegenüber den gegen sie anstürmenden Völkern:

- Ps 46,5 Eines Stromes Arme erfreuen die Gottesstadt,
 die heiligste der Wohnungen Eljons.
 6 Gott ist in ihrer Mitte, so wankt sie nicht,
 es hilft ihr Gott beim Anbruch des Morgens.

- 7 Es mögen brausen die Völker, es mögen schwanken die Königreiche.
Er donnert drein, da wogt die Erde.
- 8 JHWH-Zebaoth ist mit uns,
eine Zuflucht für uns ist der Gott Jakobs.

Auch wenn hier JHWH fast vollständig mit Jerusalem identifiziert wird, hat die Zionstheologie einen etwas defensiveren Charakter als die Königstheologie, sie zielt vornehmlich auf eine Absicherung der Hauptstadt. Dabei strahlt, wie die letzte Strophe von Ps 46 deutlich macht, Gottes machtvoller Einsatz für seine Stadt auch befriedend auf die ganze Welt aus:

- Ps 46,9 Auf, schaut die Werke JHWHs,
der Entsetzen verbreitet auf Erden.
- 10 Der den Kriegen ein Ende macht bis an das Ende der Erde,
den Bogen zerbricht und den Speer zerschlägt,
die Schilde verbrennt im Feuer.
- 11 „Lasst ab und erkennt, dass ich Gott bin,
dass ich erhaben bin über die Völker,
erhaben auf Erden!“

Allerdings unterscheidet sich dieses universale Frieden stiftende Handeln Gottes deutlich von dem in Jes 2.²⁸ Das Zerbrechen der Waffen ist, wie die assyrischen Parallelen belegen,²⁹ eine demütigende Siegerpose, die den schon besiegt und am Boden liegenden Feind noch zusätzlich demütigt. Das Friedensreich der ursprünglichen Zionstheologie beruht somit nicht auf Mediation, sondern – ähnlich wie die Königstheologie – auf einer Unterwerfung und Entmachtung der Völker. Es ist ein Friede unter israelitischer bzw. jüdischer Vorherrschaft, der *pax assyrica* oder der *pax romana* vergleichbar. Angriffe auf Jerusalem wie auch mögliche Konflikte zwischen den Völkern werden durch das Eingreifen einer überlegenen militärischen Macht einfach erstickt.³⁰

Zu dieser Interpretation passt, dass in dem ältesten Beleg für die Vorstellung, dass sich Völker in friedlicher Absicht in Jerusalem versammeln, es sich um die Abgesandten der unterworfenen Vasallen handelt:

- Ps 47,9 König wurde 'JHWH' über die Völker,
'JHWH' hat Platz genommen auf seinem heiligen Thron.
- 10 Die Edlen der Völker sind versammelt,
'mit'³¹ dem Volk des Gottes Abrahams.
- 11 Denn 'JHWH' gehören die Schilde der Erde
hoch erhaben ist er.

Die Königsherrschaft JHWHs über die Völker und seine militärische Überlegenheit werden daran sichtbar, dass neben seinem eigenen Volk auch die Gesandten der von ihm unterworfenen Völker ihm die Reverenz erweisen.

Diese imperiale Jerusalemer Staatstheologie, die sich eigene Herrschaftsicherung nur mit dem Mittel der kriegerischen Unterwerfung anderer Völker

vorstellen konnte, hat schon in der fortgeschrittenen monarchischen Epoche von einigen Propheten scharfe Kritik erfahren. Im 8. Jh. kritisierte etwa Micha das illusionäre Vertrauen auf die Unverletzlichkeit Jerusalems, das ihre Einwohner völlig unsensibel für das in ihr geschehene Unrecht gemacht habe, und sagte der Stadt darum die völlige Verwüstung an (Mi 3,11 f.); und Jesaja geißelte unter anderem das Vertrauen auf Waffen als Sünde gegen Gott (Jes 7,4; 30,1–5.15–20; 31,1–3), der Assyrien als „Zornesrute“ gegen sein eigenes Volk herbeigerufen habe (5,25–29; 10,5 ff.). Den künftigen König entkleidete er von allen Weltherrschaftsgelüsten (11,1–5).

So verwundert es nicht, dass nach dem Zusammenbruch des jüdischen Staates, bei dem auch Jerusalem und sein Tempel in Flammen aufgingen (587 v. Chr.), die Zionstheologie abgewandelt und zunehmend ihrer imperialistischen Spitze beraubt wurde. Auf ein Eingreifen JHWHs in der Geschichte hin, so erwarteten exilische und nachexilische Propheten, würden die Völker in einer Art „Völkerwallfahrt“ freiwillig zum Zion kommen, um etwa die exilierten Judäer zurückzubringen (Jes 43,6; 49,22; 60,4.9), um ihre Schätze nach Jerusalem zu schleppen und damit den Wiederaufbau von Stadt und Tempel zu ermöglichen (60,5–9.11.16 f.; Hag 2,7–9) und um JHWH und sein Heiligtum zu verherrlichen (Jes 60,6 f.9 b.13 f.).³² Ja, die Völker würden Israel dadurch dienen, dass sie für es, das als Priestervolk die religiösen Angelegenheiten regeln werde, die landwirtschaftlichen Tätigkeiten übernehmen (61,5 f.). Anstelle der durch Waffengewalt erzwungenen Tribute und politischer Unterwerfung treten hier die freiwillige Gabe und religiöse Verehrung.

In die Tradition dieses Völkerwallfahrtsmotivs gehört auch Jes 2,2–4 hinein (vgl. Ps 122,1). Nur ist es hier noch konsequenter aller Weltherrschafts- und wirtschaftlicher Retributionsvorstellungen entkleidet. Die Völker kommen in Jes 2 nicht als Vasallen, sie kommen nicht, um ihre Schätze zu bringen und Israel zu dienen, sie kommen noch nicht einmal, um die Herrlichkeit JHWHs und seines Tempels zu mehren. Die Völker kommen überhaupt nicht, um etwas zu bringen, sondern sie kommen, um sich vom Zion etwas zu holen: die konfliktschlichtende Weisung des dort anwesenden Gottes.

3. Historischer Hintergrund

Schon die motivgeschichtliche Einordnung macht es unwahrscheinlich, dass die prophetische Heilsschilderung Jes 2,2–4 vom Propheten Jesaja aus dem 8. Jh. v. Chr. stammt, wie dies etwa noch von Hans Wildberger³³ vertreten wurde. Sie setzt nicht nur die Kritik Jesajas an der Rüstungs- und Bündnispolitik der Könige Ahas und Hiskia voraus (Jes 7,1–9; 30,1–5.15–20; 31,1–3), sondern auch die Reflexionen der Deuterojesajagruppe über die neue Rolle, die JHWH seinem Volk durch dessen Exilierung bei seiner Weltregierung zugeordnet habe. So kommt sie etwa zu dem Schluss, dass Israel als JHWHs

Knecht, nun, da es über keine politische Macht mehr verfügt, das Recht (משפט) zu den Völkern hinausbringen solle, und zwar nicht das Recht des Stärkeren, sondern ein solches, das den Schwachen aufhilft (Jes 42,1–4). Wenn es dabei heißt, dass ‚auf seine Weisung (תורה) die Inseln harren‘, dann klingt dies schon an die attraktive Weisung von Jes 2,4 an. Desgleichen sieht sich die Prophetengruppe als Vorreiter Israels von Gott beauftragt, ‚Licht für die Völker zu sein, damit meine Rettung bis an die Enden der Erde gelange‘ (49,6). JHWHs heilvolles Handeln, so erkennen diese exilischen Propheten, lässt sich nicht mehr auf sein Volk Israel beschränken, sondern zielt auf die ganze Welt; und Israel kommt innerhalb dieser universalen Weltregierung erstmals eine eminent positive orientierende Funktion für die Völkerwelt zu deren eigenem Wohl zu. Auch in seiner eigenen Weltregierung will Gott, so erkennt die Prophetengruppe, dem hilfreichen Recht anstelle der bloßen Gewalt eine zentrale Rolle einräumen:

- Jes 51,4 Habt acht auf mich, mein Volk,
und hört auf mich, meine Nation!
Denn Weisung geht von mir aus
und mein Recht als Licht für die Völker.
- 5 ‛Im Nu lasse ich nahen³⁴ mein Heil,
und meine Hilfe zieht aus,
und meine Arme werden den Völkern Recht schaffen.
Auf mich harren die Inseln,
auf meinen Arm warten sie.

Abgesehen von der fehlenden Bindung an den Zion, kommt dieser Deuterocesaja-Text dem in Jes 2 avisierten schiedsrichterlichen Wirken Gottes für die Völkerwelt recht nah. Doch gegen Ende der zweiten Edition des Buches wird dann auch der Zion in die heilvolle Mittlerrolle Israels für die Völker eingebunden:

- Jes 55,5 Siehe ein Volk, das du nicht kennst, wirst du rufen,
und Völker, die dich nicht kannten, werden zu dir laufen,
um JHWH, deines Gottes willen, des Heiligen Israels,
denn er hat dich (e.g. Zion)³⁵ verherrlicht.

Alle diese Elemente werden in der Heilsschilderung Jes 2,2–4 vorausgesetzt. Damit bildet das Deuterocesajabuch in seinen beiden Editionen einen klaren *terminus a quo*. Die erste Edition lässt sich gut in die Anfangszeit des Perserkönigs Darius datieren, kurz bevor die erste große Rückwanderung der Exilierten einsetzte (521 v. Chr.).³⁶ Möglicherweise ist die Betonung des Rechts als Basis der Politik gegenüber den Völkern des Perserreichs dabei schon eine Replik auf die Propaganda des Darius bei der Niederschlagung der Aufstände, die seine Usurpation 522 hervorrief.³⁷ Die zweite Edition lässt sich weniger klar datieren, gehört aber wohl ans Ende des 6. oder den Anfang des 5. Jhs.³⁸

Terminus ad quem bildet die ironische Aufnahme von Jes 2,4b in Joel 4,10:

- Joel 4,9 Ruft dies aus unter den Völkern:
 Heiligt (euch für) den Krieg! Setzt die Helden in Bewegung!
 Herkommen, heraufkommen sollen alle Kriegsleute!
- 10 Schmiedet eure Pflugscharen zu Schwertern
 und eure Winzermesser zu Lanzen!
 Der Schwächling sage: Ich bin ein Held!

Hier werden die Völker aufgerufen, sich zum großen Völkergericht JHWHs zu rüsten und dabei wird ihnen – in ironischer Verkehrung von Jes 2,4 – geraten, auch noch ihre Ackergeräte in Waffen umzuschmieden. Dabei ist von vornherein klar, dass sie gar keine Chance zu ihrer Verteidigung haben. Wöhrle³⁹ datiert die Redaktion des Zwölfprophetenbuches, dem Joel 4,1–3.9–17 angehört („Fremdvölkerschicht I“), mit guten Gründen gegen Ende des 5. Jhs.⁴⁰ Weil sich in der zweiten Hälfte des 5. Jhs. aufgrund der Abgrenzungspolitik Nehemias die offene Einstellung gegenüber den Völkern völlig verkehrte, gehört Jes 2,2–4 eher in dessen erste Hälfte. So könnte Ulrich Berges⁴¹ mit seiner These recht haben, dass die prophetische Friedensschau aus den Anfangsjahren der Regierung des Perserkönigs Xerxes stammt (486–465 v. Chr.). Bevor Xerxes 480 zu seiner großen Strafexpedition gegen Griechenland aufbrach, hatte er noch Aufstände in Ägypten und Babylonien niederzuwerfen. Berges hebt darauf ab, dass nur noch in Jer 51,44 der eigentümliche Sprachgebrauch begegnet, dass ‚Völker strömen‘ (נַיִם נְהַרְוּ vgl. Jes 2,2); dort wird allerdings angekündigt, dass mit der Eroberung Babylons keine Völker mehr in diese Metropole und zu seinem Gott Bel strömen werden. So könnte es gut sein, dass die Eroberung Babylons durch Xerxes im Jahr 482 v. Chr., der Stadt, die seit der Zerstörung Jerusalems durch die Neubabylonier als die Konkurrentin zu Jerusalem angesehen wurde (Jes 47; Jer 50 f.), den Anlass zu der Hoffnung geliefert hat, dass nun Jerusalem, das zu dieser Zeit bis auf den Tempelbezirk noch in Schutt und Asche lag, zu einem anerkannten Weltmittelpunkt erhöht werden werde (Jes 2,2). Aber diese erhoffte Erhöhung Jerusalems war nun nicht mehr mit Weltherrschaftsträumen verbunden, sondern mit der Vorstellung, dass in den Kriegswirren, die seit dem Ende der Regierungszeit des Darius im Perserreich und in der Konfrontation mit den griechische Staaten aufgeflammt waren, der Welt ein Zentrum für eine Friedensvermittlung zur Verfügung gestellt werde, das der Völkerwelt helfen könnte, die nicht enden wollenden Kriege zu überwinden.

4. Kontextuelle Einbettung

An ein prophetisches Zukunftskonzept göttlicher Friedensvermittlung lässt sich die Frage nach den politischen und institutionellen Rahmenbedingungen

der Mediation nicht direkt richten. Wohl aber lässt sich klären, welche Voraussetzungen der nachexilische Redaktor, der Jes 2,2–5 an die jetzige Stelle des Jesajabuches einfügte, für notwendig ansah, damit Jerusalem die Rolle eines Zentrums göttlicher Friedensvermittlung übernehmen könnte. Diese werden an der kontextuellen Einbettung der Heilsschilderung erkennbar. Wir können hier auf die komplizierte Frage der Redaktion und Komposition des Jesajabuches nicht eingehen. Doch hinsichtlich seines Anfangs haben jüngst Ulrich Berges⁴² und Willem A. M. Beuken⁴³ gezeigt, dass die Eingangskapitel Jes 1,2–4,6 eine zweiteilige Ouvertüre des Jesajabuches bilden und dass hierin unser Text Jes 2,1–5 den Abschluss und Höhepunkt deren ersten Teils darstellt.⁴⁴

Der erste Teil der Ouvertüre beginnt damit, dass JHWH verzweifelt über seine missratenen Söhne klagt (1,2–3). Sie waren so unbelehrbar, dass unter seinen Schlägen am Ende nur noch der Zion als ‚eine Hütte im Weinberg und ein Unterstand im Melonenfeld übrig blieb‘ (1,8). Damit wird deutlich auf die Zerstörung Jerusalems in der Exilskatastrophe angespielt. Doch Gott hatte einige aus der Katastrophe entrinnen lassen. An diese, die despektierlich Sodomfürsten und Volk von Gomorra genannt werden, richtet sich nun JHWHs Wort und Weisung (1,10). Hierbei werden dieselben Begriffe דָּבָר *dābār* und תּוֹרָה *tōrāh* verwendet wie später in Jes 2,3 an die Völker. Nur hier, an Israel gerichtet, bezeichnen sie eine scharfe prophetische Anklage, welche die Wahrheit schonungslos aufdeckt: Die Judäer haben versucht, das von ihnen verursachte soziale Unrecht mit erhöhter Kultobservanz zuzudecken. Doch ihre Hände sind voll Blut. Darum ergeht an sie die scharfe Mahnung:

- Jes 1,16a Wascht euch! Reinigt euch!
 Entfernt das Böse von euren Taten! Mir aus den Augen!
- 16b.17 Steht ab vom Bösen, lernt Gutes tun.
 Suchet das Recht, tadelt den Unterdrücker!
 Schafft Recht der Waise,
 führt den Rechtsstreit der Witwe!

Im Folgenden wird nun gezeigt, dass nur diejenigen, die bereit sind umzukehren (1,17–19) und der Mahnung Jesajas entsprechend für Recht und Gerechtigkeit in Jerusalem sorgen (1,27), dem Reinigungsgericht Gottes über Jerusalem (1,21–26) entgehen (1,27), während die anderen umkommen (1,28). Erst die von Gott tief gedemütigte und dann von allen Unterdrückern gereinigte Stadt, die wieder von Recht und Gerechtigkeit wie in der Frühzeit erfüllt sein wird, kann nach Meinung des nachexilischen Jesaja-Redaktors zum Hort eines vertrauenswürdigen Schiedsgerichts für die Völker werden. Erst die Einwohner Jerusalems, welche nach dem Untergang des eigenen Staates vom Propheten gelernt haben, ein soziales und gerechtes substaatliches Gemeinwesen aufzubauen, sind zu einer gerechten und damit wirklich Frieden stiftenden Konfliktschlichtung in der Lage. Konzeptionell ist damit die ‚himmlische UNO‘ von Jes 2,2–4 post-staatlich. Sie setzt die Erfahrung, dass der eigene

Staat aufgrund von militärischer Hybris und sozialem Unrecht zusammengebrochen ist, voraus, und liegt jenseits der etablierten Herrschaftssysteme.

5. Merkmale der religiös fundierten Friedensvermittlung von Jes 2,2–4

Versucht man, das in Jes 2 entworfene Konzept einer göttlichen Friedensvermittlung für das Thema Mediation auszuwerten, dann ist es ratsam, dies auf die menschliche Ebene herunterzubrechen. Göttliches Handeln entzieht sich *per se* dem Vergleich mit menschlichem Handeln. Doch die bloße Einsicht, dass göttliche Mediation im Unterschied zur menschlichen eben erfolgreich sei, führt nicht recht weiter.

Da nun im Jesajabuch selber die Begriffe „Weisung und Wort JHWHs“, die in Jes 2,3f. die Schlichtung in den Konflikten der Völker herbeiführen, zur Bezeichnung des prophetisch vermittelten Gotteswortes verwendet werden (Jes 1,10; 5,24; 30,9), sind wir meiner Meinung nach berechtigt, auch in Jes 2 von einer prophetischen Vermittlung der göttlichen Konfliktschlichtung auszugehen. Dabei kann man sich die prophetischen Mediatoren durchaus auch in der Rolle der treuen ‚Richter‘ (שפטים) und ‚Ratgeber‘ (יעצים) vorstellen, die Gott in der Sicht von Jes 1,26 nach dem großen Reinigungsgericht erneut in Jerusalem installieren will. Welchen Anforderungen müssen nun diese prophetischen Mediatoren genügen? Welche Merkmale weist die von ihnen geleistete religiös fundierte Mediation auf?

5.1 Integrität der Mediatoren

Voraussetzung für die religiös fundierte internationale Konfliktschlichtung ist die absolute Integrität der auf dem Zion in Gottes Auftrag tätigen Mediatoren. Sie verfügen selber über keinerlei politische Macht; sie wirken allein durch das an sich ohnmächtige Wort. Sie verfügen allerdings über ein tiefes Gespür für Gerechtigkeit, weil sie aus der eigenen leidvollen Geschichte gelernt haben, dass nur ein solches Recht, das den Schwächeren schützt und den Stärkeren in die Schranken verweist, ein gedeihliches und friedliches Zusammenleben ermöglicht. Als solche sind sie unbestechlich und weichen – wie schon der Prophet Jesaja – vor äußerem Druck nicht zurück.

5.2 Absehen von allen eigenen politischen Interessen

Es ist ein oft übersehener Befund, das Israel in dem Szenario der Frieden stiftenden Konfliktschlichtung zwischen den Völkern selber gar nicht vorkommt. Es begegnet nur indirekt in der Bezeichnung „Gott Jakobs“ (Jes 2,3) und ist implizit darin vorausgesetzt, dass Jerusalem seine Hauptstadt darstellt.

Es liefert damit sozusagen den Völkern den Gott und den Ort der Friedensmediation, hat aber selber von der Konfliktschlichtung zwischen den Völkern keinen eigenen Vorteil mehr. Hierin unterschied sich Jes 2,2–4 ja gerade von allen anderen Texten, die eine Völkerwallfahrt zum Zion ausmalen, in denen Israel zumindest wirtschaftlich und in seiner religiösen Ehrenstellung vom Kommen der Völker profitiert (Jes 60; Hag 2,7 f.; Sach 14,16–19). Die Konfliktschlichtung in Jes 2 ist noch nicht einmal mit Bekehrung der Völker zum Gott Israels verbunden. D. h. aber: Die Mediatoren, die auf dem Zion im Namen JHWHs die Konflikte zwischen den Völkern schlichten sollen, haben gelernt, dass sie bei ihrer Arbeit keinerlei Rücksicht auf die Interessenlage ihres Volkes nehmen dürfen. Die Glaubwürdigkeit und Wirkungskraft ihres religiös fundierten friedensstiftenden Handelns zwischen den Völkern beruht darauf, dass es ihnen gelingt, sich völlig von den Interessen ihres Volkes zu distanzieren. Oder theologisch gesprochen: Nur weil sich JHWH in der leidvollen Geschichte Israels von der machtpolitischen Vereinnahmung durch sein eigenes Volk distanziert hat, kann er nun zu einem Frieden stiftenden Gott für die Völker werden, dessen Weisung von allen als gerechter Interessenausgleich anerkannt wird. Die totale Unabhängigkeit der in der internationalen Konfliktschlichtung tätigen Mediatoren von allen etablierten Herrschaftssystemen scheint mir ein ganz wesentliches Merkmal der religiös fundierten Friedensvermittlung zu sein.

5.3 *Politische Ohnmacht und überzeugende Autorität*

In Jes 2,4 wird die Mediation als ein schiedsgerichtliches Verfahren dargestellt, wobei auch belehrende und erzieherische Elemente dazu kommen können: Die sich streitenden Völker kommen freiwillig nach Jerusalem, tragen vor den prophetischen Richtern ihre Klagen vor, erhalten von ihnen Weisung und Belehrung und akzeptieren – ebenso freiwillig – das von den Richtern in ihrem Rechtsstreit gefundene Urteil. Die Mediatoren haben somit eine richterliche Befugnis; sie bringen die sich streitenden Parteien nicht nur dazu, selber eine Konfliktlösung zu finden. Aber sie verfügen offenbar über keinerlei Zwangsmittel, ihr Urteil gegen den Willen der Parteien durchzusetzen.

Bei einem solchen Mediationsverfahren orientierte sich der Autor von Jes 2,2–4 offenbar an der typischen zivilen Rechtsprechung im Israel der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit, dem sog. ‚Torgericht‘.⁴⁵ Auf die Klage eines Geschädigten trafen hier die sich streitenden Familien im Tor der Ortschaft zusammen und die als Richter fungierenden Ältesten fällten nach Anhörung der Parteien einen Schiedsspruch, bei dem es sich mehr um einen Streitbeendigungsvorschlag handelte, der auf die Akzeptanz durch die Betroffenen angewiesen war.⁴⁶ Auch hier verfügten die Richter über keine Zwangsmittel, ihr Urteil durchzusetzen. Seine Geltung beruhte auf der Güte des gefundenen

rechtlichen Ausgleichs, der Autorität der Richter und dem Gruppendruck der Öffentlichkeit.

Beim prophetischen Konzept schiedsgerichtlicher Schlichtung internationaler Konflikte von Jes 2 sind es grundsätzlich die gleichen Mechanismen, die dem auf dem Zion gesprochenen Urteil Geltung verschaffen, nur nehmen hier die prophetischen Richter zusätzlich die göttliche Autorität für sich in Anspruch. Dieses Vorgehen kann allerdings nur deswegen dem sofortigen Verdacht einer bloßen ideologischen Verbrämung eigener Interessen entgehen, weil diese Mediatoren aus einer bewusst eingenommenen Ohnmachts- und Außenseiterposition heraus handeln, die ihre absolute Überparteilichkeit in dem verhandelten Konflikt glaubwürdig macht. Oder anders herum: Die religiöse Überhöhung des Mediationsvorganges sichert die Exterritorialität der Mediatoren im Konfliktfeld und stattet sie trotz notwendiger politischer Ohnmacht mit einer ‚außerweltlichen‘, einer geistlichen Autorität aus.

5.4 *Hat Friedensvermittlung notwendig immer auch eine religiöse Dimension?*

In der berühmten Heilsschilderung aus dem Jesajabuch wird eine Form der Friedensvermittlung beschrieben, die durch und durch religiös imprägniert ist. Es mag sein, dass Mediationen in überschaubaren Konflikten im privaten oder auch wirtschaftlichen Bereich allein mit dem persönlichen Geschick eines Mediators auskommen. Doch je weitreichender die Konflikte werden und je fraglicher es wird, ob die Mediatoren nicht selber Partei im Konflikt sind und einen wirklich unabhängigen Standort für den gerechten Ausgleich einnehmen können, kommt meiner Meinung nach eine religiöse Dimension der Konfliktschlichtung ins Spiel. In der UNO, die eine rein politische Organisation sein will, besteht ja bei vielen guten Ansätzen und einzelnen gelungenen Missionen der Friedenssicherung das Hauptproblem darin, dass besonders die Vertreter der großen Nationen im Sicherheitsrat, der die Rolle eines internationalen Schiedsgerichts übernehmen sollte, nicht genügend bereit oder in der Lage sind, sich von den Interessen ihrer Staaten zu distanzieren, sondern die UNO mehr oder minder verdeckt dazu missbrauchen, die kurzfristigen weltpolitischen Interessen ihrer Staaten durchzusetzen.⁴⁷ Bedürfte es nicht auch hier einer religiösen Dimension, um zumindest soweit von den mehr oder minder egoistischen Partikularinteressen Abstand zu gewinnen, damit die längerfristigen Ziele, die dem Allgemeinwohl der Weltgemeinschaft dienen, verfolgt werden können?

Bei der Wahl der Generalsekretäre der UNO wird dies immerhin ansatzweise sichtbar. Bevorzugt werden Angehörige kleiner Staaten, die keine eigenen weltpolitischen Ambitionen haben, aber viele dieser Personen haben oder entwickeln bei ihren Friedensvermittlungen ein ausgesprochenes Charisma. Wenn Sie die Rede von Kofi Annan bei der Verleihung des Friedenspreises im Fernsehen gesehen oder im Internet nachgelesen haben, dann werden Sie viel-

leicht gespürt haben, hier redet einer von einer Position jenseits des politischen Interessenkampfes, fast so wie ein Pfarrer von der Kanzel. Er redet den Politikern und uns allen ins Gewissen und strahlt dabei ein Charisma aus, das erst einmal überzeugt. Bedarf also damit ein international tätiger Mediator der Religion, nicht nur um andere von seinem Vermittlungsvorschlag zu überzeugen, sondern auch um seine Überparteilichkeit durchzuhalten und sich gegen alle nur möglichen Verdächtigungen zu erwehren?

Kofi Annan, protestantischer Christ, antwortete 2003 auf eine Frage von Hans Küng, aus welcher Quelle er seine persönliche Kraft beziehe, unter anderem: „In Zeiten der Krise muss man tief in sich hineingehen, um Stärke und Mut zu finden, weiterzumachen ... Und natürlich hilft mir auch mein Glaube.“

Anmerkungen

¹ Auch wenn sich ein direkter Einfluss in offiziellen Verlautbarungen der genannten Organisationen nicht nachweisen lässt, weist doch die Tatsache, dass selbst politikwissenschaftliche Publikationen über die UNO, ihre Vorgeschichte und ihre Zukunft das Motto ‚Swords into Plowshares‘ im Titel führen (INIS L. CLAUDE, *Swords into Plowshares. The Problems and Process of International Organization*, New York 1971; ROY S. LEE (Hg.), *Swords into Plowshares. Building Peace through the United Nations* (Nijhof Law Specials 65), Leiden – New York 2006) auf einen untergründigen Zusammenhang.

² In diesen Kontext gehören auch meine früheren Arbeiten zu diesem Text, s. RAINER ALBERTZ, *Shalom und Versöhnung. Alttestamentliche Kriegs- und Friedenstraditionen*, in: THEODOR STROHM – BERNHARD MOLTSMANN – CHRISTOPH MEIER (Hgg.), *Friede ist der „Weg zum Frieden“*. Dienst und Versöhnung im Auftrag der christlichen Gemeinde (Theologia Practica 18), München 1983, S. 16–29; DERS., *Konfliktschlichtung durch Machtverzicht – Jesaja 2,2–5 auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Kriegs- und Friedenstraditionen*, in: DERS., *Der Mensch als Hüter seiner Welt. Alttestamentliche Bibelarbeiten zu den Themen des konziliären Prozesses*, Stuttgart 1990, S. 114–131.

³ Zur Diskussion vgl. OTTO KAISER, *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12* (ATD 17), Göttingen 1981, S. 63, insbes. Anm. 14; dazu JAKOB WÖHRLE, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition* (BZAW 360), Berlin – New York 2006, S. 156–158.

⁴ Vgl. JAKOB WÖHRLE, *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen* (BZAW 389), Berlin – New York 2008, S. 346–350.

⁵ S. Die Luther-Bibel von 1534. Vollständiger Nachdruck, 2 Bde., Köln 2002, Bd. 2: II. Hinzugefügt wurde die Zählung der Verse, die es zu Luthers Zeiten noch nicht gab. Die Schreibung der Umlaute wurde dem heutigen Gebrauch angepasst.

⁶ Luther setzte hier den Artikel, der im hebräischen Original nicht steht!

⁷ OTTO KAISER, *Der Prophet Jesaja. Kapitel 1–12* (ATD 17), Göttingen 1978, S. 22.

⁸ KAISER, *Jesaja* (wie Anm. 7), S. 23.

⁹ Die willige Unterwerfung der Völker unter Gottes Schiedsspruch führt KAISER, *Jesaja* (wie Anm. 7), S. 22 dementsprechend auf deren „Neuschöpfung“ zurück, von der allerdings im Text nichts steht. In der stark umgearbeiteten fünften Auflage seines Kommentars löst sich Kaiser ein Stück weit von der durch Luther vorgegebenen Sicht, hält aber daran

fest, dass das mosaische Gesetz im Hintergrund der prophetischen Konfliktschlichtung steht. Er spricht zwar nicht mehr von einer „Bekehrung der Völker“ (ebd., S. 22), aber von einer „Einbeziehung aller Völker in die Jerusalemer Theokratie“, KAISER, Buch Jesaja (wie Anm. 3), S. 65.

¹⁰ KAISER, Jesaja (wie Anm. 7), S. 21.

¹¹ Dies ist ein klares sachliches Argument gegen neuere, aus übergreifenden theologischen Anliegen gespeiste Versuche, die Tora vom Zion doch wieder mit der Tora vom Sinai gleichzusetzen (LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zion – Ort der Tora. Überlegungen zu Mi 4,1–3, in: FERDINAND HAHN u. a. (Hgg.), Zion – Ort der Begegnung. FS L. Klein (BBB 90), Bodenheim 1993, S. 107–125, S. 117–121; IRMTRAUD FISCHER, Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches (SBS 164), Stuttgart 1995, S. 122).

¹² Ähnlich auch die King James Version von 1611/1769: „he shall judge among the nations ...“.

¹³ Außer in Jes 2,4 und Mi 4,3 noch in Gen 16,5; 31,53; Ex 18,16; Num 35,24; Dtn 1,16; Ri 11,27; 1. Sam 24,13.16; Jes 5,3; Ez 34,17.20.22; in Ex 18,16; Num 35,24. Dtn 1,16 wird dabei mit der Wendung ausdrücklich das Wirken menschlicher Richter im zivilen und sakralen Rechtsverfahren bezeichnet.

¹⁴ Sonst wird die Präposition nur noch wenige Male verwendet, wo vom ‚Zurechtweisen‘ einer Person die Rede ist (Prov 9,7.8; 15,12); in den meisten Fällen wird bei dieser Bedeutung das Verb mit dem Akkusativ konstruiert (Gen 21,25; Lev 19,17; Hos 4,4; Ps 50,8.21; 105,14; 141,5; Hi 5,17; 6,26; 13,10; 22,4; 40,2. Mit ל *lē* und Akkusativ hat das Verb in Gen 24,14.44 die Sonderbedeutung ‚jemandem jemand zuweisen‘.

¹⁵ In Ez 3,26 ist dabei sogar mehr an einen Anwalt gedacht, der für Israel bei Gott eintritt. Um dem Propheten Ezechiel diese Funktion zu versagen, wird er bis zur Erfüllung seiner Gerichtsbotschaft mit Stummheit geschlagen; vgl. RAINER ALBERTZ, Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. (BE 7), Stuttgart 2001, S. 267.

¹⁶ HANS WILDBERGER, Jesaja (BK X/1), Neukirchen-Vluyn 1972, S. 83–86.

¹⁷ Vgl. etwa PETER HÖFFKEN, Das Buch Jesaja. Kapitel 1–39 (NSKAT 18/1), Stuttgart 1993, S. 47 f.; JOHN T. WILLIS, Isaiah 2:2–5 and the Psalms of Zion, in: CRAIG C. BROYLES – CRAIG A. EVANS (Hgg.), Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition (VTS 70/1), Leiden u. a. 1997, S. 295–316, S. 303 f.; ULRICH BERGES, Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (HBS 16), Freiburg u. a. 1998, S. 74 f.; BARUCH J. SCHWARTZ, Torah from Zion. Isaiah's Temple Vision (Isaiah 2,1–4), in: ALBERDINA HOUTMAN (Hg.), Sanctity of Time and Space (JChPS 1), Leiden u. a. 1998, S. 11–26, S. 17; HELMUT UTSCHNEIDER, Michas Reise in die Zeit. Studien zum Drama als Genre prophetischer Literatur des Alten Testaments (SBS 180), Stuttgart 1999, S. 157 f.; WILLEM A. M. BEUKEN, Jesaja 1–12 (HThKAT), Freiburg u. a. 2003, S. 92–94.

¹⁸ So etwa in die revidierte Elberfelder Bibel 1993 und die Neue Zürcher Bibel 2007. Die Einheitsübersetzung bietet: ‚Er spricht Recht im Streit der Völker, / er weist viele Nationen zurecht‘; im ersten Stichos ist sie sehr frei, trifft aber sachlich ungefähr das Richtige. Durch die Wortwahl und den zweiten Stichos wird allerdings die hoheitlich tadelnde Seite des göttlichen Schlichtens problematisch hervorgekehrt.

¹⁹ Dazu s. unten vor Fußnote 45.

²⁰ Wo eine solche in den Texten der Hebräischen Bibel erwartet wird, wird eine völlig abweichende Terminologie verwendet: לָוִי *lāwāh nifal* ‚sich anschließen‘ (Sach 2,15; vgl. Jes 56,3.6); mit Ausdrücken des Anbetens und Verehrens (1. Kön 8,41–43; Jes 45,23; Zeph 2,11; 3,9 f.; Sach 8,20–22; Ps 86,9; 102,23), oder mit Ausdrücken Sich-Bekehrens Jer 3,17; 16,19–21; Ps 22,28.

²¹ So mit Recht erneut auch SCHWARTZ, Torah from Zion (wie Anm. 17), S. 13 f.

²² Ebd., S. 14f. und BEUKEN, Jesaja (wie Anm. 17) S. 88 plädieren wegen der Ungeöhnlichkeit der Vorstellung, dass die Völker wie ein Fluss strömen werden (נַהַרִּי *nāharū*) dafür, das Verb nicht von נָהַר I ‚Strom‘, sondern von נָהַר II ‚strahlen‘ abzuleiten. Doch wirkt die Übersetzung Beukens ‚Alle Nationen starren strahlend auf ihn‘ gekünstelt, und die Übersetzung von Schwartz ‚so that all nations will see it‘ hat sich schon weit von der Wurzelbedeutung entfernt. Schwartz’ Bedenken gegen die traditionelle Übersetzung ist von dem berechtigten Vorbehalt gegen die Auffassung getragen (SCHWARTZ, Torah from Zion (wie Anm. 17), S. 16f.), dass in Jes 2 von einer Bekehrung aller Völker die Rede sei. Aber deswegen braucht man nicht die Anknüpfung an das Motiv der Völkerwallfahrt zu leugnen (vgl. die Entsprechung zwischen Jes 2,3a und Ps 122,1). Für die traditionelle Übersetzung spricht der Parallelismus zwischen Jes 2,2b und 3a und die Parallele Jer 51,44.

²³ Dies ist das einzige Element der Heilsschilderung, das die vorfindliche Realität völlig sprengt. Der Jerusalemer Tempelberg ist mit seinen 734 m über N.N. ein Stück niedriger als der Ölberg im Osten (810 m) und der Südwesthügel (765 m).

²⁴ Zur vorderorientalischen Kriegs- und Friedenstheologie vgl. den Überblick von 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, S. 13–75.

²⁵ Zur Jerusalemer Königs- und Tempeltheologie vgl. zusammenfassend RAINER ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 2 Bde. (GAT 8/1–2), Göttingen 1996/97, S. 172–210; OTHMAR KEEL, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, 2 Bde. (Orte und Landschaften der Bibel IV,1–2), Göttingen 2007, S. 733–740.

²⁶ In Vers 11b und 12a^c ist der hebräische Text gestört; die beiden Satzteile müssen zusammengezogen werden. Vers 12b ist eine spätere Ergänzung des Königspsalms aus der Zeit, als er schon messianisch verstanden wurde.

²⁷ In jüngster Zeit mehren sich die Stimmen, die dafür plädieren, Ps 72,8–11 einschließlich V. 15 und V. 17 a**γ**b, die ebenfalls die Weltherrschaft des Königs im Auge haben, für eine spätere Ergänzung zu betrachten (ERICH ZENGER, „Es sollen sich niederwerfen vor ihm alle Könige“ (Ps 72,11). Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Ps 72 und zum Programm des messianischen Psalters Ps 2–89, in: ECKART OTTO – DERS. (Hgg.), „Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen (SBS 192), Stuttgart 2002, S. 66–93, S. 66–69; BERND JANOWSKI, Die Frucht der Gerechtigkeit. Psalm 72 und die jüdische Königstheologie, in: ebd., S. 66–134, S. 101–105; MARTIN ARNETH, Psalm 72 in seinen altorientalischen Kontexten, in: ebd., S. 135–172, S. 150–154). Doch sind die dafür vorgebrachten sachlichen und kompositionellen Argumente keineswegs zwingend; und die Kontextbezüge lassen sich in verschiedene Richtungen interpretieren. Doch selbst wenn sie Bestand hätten, ist die Zugehörigkeit der Weltherrschaftskonzeption zur jüdischen Königstheologie durch Ps 2,8–12a und 89,26.28 gesichert. Eine Ansetzung von Ps 72,8–11 nach dem Untergang des davidischen Königums bleibt auch nach Zengers Versuch einer messianischen Deutung (S. 80–91) schwierig, da der Text die Ausübung der Weltherrschaft in aller Drastik schildert, ohne dass eine kritische Distanz sichtbar würde. Für die nachexilische Zeit ist eher eine kritische Brechung der Jerusalemer Königstheologie typisch, vgl. Sach 9,9f. und WÖHRLE, Abschluss des Zwölfprophetenbuches (wie Anm. 4), S. 174–189. Zur kritischen Brechung der Jerusalemer Tempeltheologie s. unten nach Fußnote 31.

²⁸ Weil es beide Male Gott ist, der den Frieden schafft, werden diese Differenzen bei WILLIS, Isaiah (wie Anm. 17), S. 305f.; OTTO, Krieg und Frieden (wie Anm. 24), S. 116f.; BEUKEN, Jesaja (wie Anm. 17), S. 93; ERICH ZENGER, „Erhebe dich doch als Hilfe für uns!“ Die Komposition Ps 42–44; 46–48 als theologische Auseinandersetzung mit dem Exil, in:

INGO KOTTSEIER – RÜDIGER SCHMITT – JAKOB WÖHRLE (Hgg.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt*. FS R. Albertz (AOAT 350), Münster 2008, S. 295–316, S. 312 f. eingebnet. Die Verwandtschaft, in die damit Ps 46,9–12 zu Jes 2,2–4 gerät, ist dabei für Otto und Zenger ein wesentlicher Grund, in diesen Versen eine spätere Ergänzung zu Ps 46,2–8 zu sehen, die erst aus der Exilszeit stamme.

²⁹ S. WOLFRAM VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, Bd. 3, Wiesbaden 1981, Sp. 1206, s. v. *šebēru* ‚zerbrechen‘; vgl. die Darstellung auf einem Relief Assurbanipals aus Ninive bei OTTMAR KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament am Beispiel der Psalmen*, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1972, S. 220, Nr. 328. Eine ähnliche Symbolik kannte auch Ägypten, vgl. ebd., S. 91. Das Zerbrechen des Bogens ist auch in Hos 1,5; Jer 49,35 Symbol für die totale Niederlage, die JHWH einem Volk bringt.

³⁰ Vgl. das Zusammenbrechen des syrisch-ephraimitischen Angriffs auf Jerusalem im Jahr 733 v. Chr. durch das Eingreifen der von Ahab zu Hilfe gerufenen Assyrer (1. Kön 16,5–9).

³¹ Im Hebräischen Text fehlt die Präposition, sie ist aber wahrscheinlich durch Haplographie ausgefallen.

³² Vgl. CLAUDIUS WESTERMANN, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66* (ATD 16), Göttingen 1986, S. 280–290.

³³ Vgl. WILDBERGER, *Jesaja* (wie Anm. 16), S. 80.

³⁴ Das letzte Verb von V. 4 ist mit V. 5 zu verbinden, vgl. die Septuaginta.

³⁵ Das Suffix ist weiblich und bezieht sich damit auf eine Ortsbezeichnung.

³⁶ Vgl. ALBERTZ, *Exilszeit* (wie Anm. 15), S. 296–301.

³⁷ Vgl. die programmatische Verwendung des persischen Begriffs *dāta* bzw. des aramäischen דָּר *dār* ‚Recht Wahrheit‘ schon in der Behistun-Inschrift § 8 (OTTO KAISER (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. 1/4: *Historische-chronologische Texte* 1, Gütersloh 1985, S. 424) und in den weiteren Inschriften des Darius DNa § 3 (PIERRE LECOQ, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris 1997, S. 220), DNb §§ 2–3 (ebd., S. 222), DSe §§ 3–4 (ebd., S. 233) und Xerxes XPh § 3 (ebd., S. 257); XPl §§ 2–3 (ebd., S. 260); dazu auch S. 167.

³⁸ Vgl. ALBERTZ, *Exilszeit* (wie Anm. 15), S. 319–323.

³⁹ Vgl. WÖHRLE, *Abschluss des Zwölfprophetenbuches* (wie Anm. 4), S. 162.

⁴⁰ Ab dem letzten Jahrzehnt des 5. Jhs. v. Chr. kommt es im Zuge der Loslösung Ägyptens aus dem persischen Reich zu einer verschärften Kontrolle der Perser über Samaria und Juda, die sich u. a. in einer Reihe von Festungsbauten dokumentiert. In diesen Zusammenhang gehört wahrscheinlich auch die siebenjährige Strafsteuer, die der persische Statthalter Bagoses nach dem Bericht des Josephus (*Ant.* XI, 297–303) der Provinz Juda und dem Jerusalemer Tempel auferlegt.

⁴¹ Vgl. BERGES, *Jesaja* (wie Anm. 17), S. 75 f.

⁴² Ebd., S. 56–76.

⁴³ Vgl. BEUKEN, *Jesaja* (wie Anm. 17), S. 60–96.

⁴⁴ Diese Sicht ist nur möglich, weil BERGES, *Jesaja* (wie Anm. 17), S. 72 f. zeigen konnte, dass nicht nur Jes 1,29–31, sondern auch die neue Überschrift Jes 2,1, die jetzt den Zusammenhang mit Kap. 1 verdunkeln, nochmals spätere Einschübe darstellen. Demgegenüber ist die Alternative, Jes 2,2–4 im Kontext der Kapitel 2–4 zu interpretieren, wie sie MARVIN A. SWEENEY, *Micah's Debate with Isaiah*, in: *JSOT* 93, 2001, S. 111–124 erneut vorgelegt hat, weniger aussagekräftig, weil sie zwar auch die weltweite göttliche Konfliktschlichtung mit einem Jerusalem betreffenden Reinigungsgericht in Verbindung bringen kann, aber doch nicht klar als deren Vorraussetzung. Außerdem steht in Jes 2 f. stärker der Hochmut

und weniger das Unrecht im Zentrum der Anklage und des Gerichts. Die Stichworte, die Jes 2,2–4 und Jes 1 miteinander verbinden (חורה, ‚Weisung‘: 1,10; 2,3; דבר, ‚Wort‘: 1,10; 2,[1].3; שפט, ‚Recht sprechen‘: 1,17.23.26; 2,4; יבח, ‚zurechtweisen, schlichten‘: 1,18; 2,4; משפט, ‚Recht‘: 1,17.21.27; צדק/צדקה, ‚Gerechtigkeit‘: 1,26.27), fehlen in Jes 2,5–4,4 fast völlig. Nur in Jes 3,2 wird das Partizip von שפט im Sinne von ‚Richter‘ unter anderen Ämtern und in Jes 3,14; 4,4 משפט בן zu Bezeichnung des göttlichen Gerichtes verwendet.

⁴⁵ Vgl. die Verwendung der gleichen Wendung בין שפט *safat bën* ‚richten zwischen‘ von Jes 2,4a für die Tätigkeit der Richter in zivilen Prozessen (Ex 18,16; Dtn 1,16) und den Ausdruck בשער מוכיח *mōkiāh bēšā ar* ‚der im Tor zurechtweist‘ in Jes 29,21 und Am 5,21 (hier in umgekehrter Wortfolge) für den Schiedsrichter im Tor. SCHWARTZ, *Torah from Zion* (wie Anm. 17), S. 18–22 möchte dagegen das Obergericht in Jerusalem, das in Dtn 17,8–13 eingeführt wird, als Vergleichsmodell erweisen. Doch bis auf die Parallele, dass auch die Entscheidungen des Obergerichts in Dtn 17,10.11 als דבר *dābār* und חורה *tōrah* bezeichnet werden, überwiegen die Differenzen: Die Anweisungen des Obergerichts, das in schwierigen Fällen eine Legalinterpretation für die Ortsgerichte vornahm (vgl. dazu GEORG MACHOLZ, *Zur Geschichte der Justizorganisation in Juda*, in: ZAW 84, 1972, S. 314–340, S. 324–330; ECKART OTTO, *Tendenzen der Geschichte des Rechts in der Hebräischen Bibel*, in: DERS., *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien*, Wiesbaden 2008, S. 1–56, S. 21 f.), sind wortwörtlich zu befolgen und Zuwiderhandeln wird mit dem Tod bestraft (V. 10–13). Die Entscheidungen des Obergerichts waren somit im Gegensatz zu den Urteilen der prophetischen Schlichter von Jes 2 strafbewehrt.

⁴⁶ Vgl. GERHARD LIEDEKE, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie* (WMANT 39), Neukirchen-Vluyn 1971, S. 40–48; S. 88–92; sie betreffen das kasuistische Recht; daneben belegen apodiktische Rechtssätze wie Ex 21,12–17 die Existenz autoritärer Urteile, die durch den Vater, den König oder ein sakrales Gericht ausgesprochen werden konnten (ebd., S. 130–135). Ab dem 8. Jh. v. Chr. sind auch staatliche Richter belegt (Jes 1,26; 10,1; vgl. MACHOLZ, *Justizorganisation* (wie Anm. 45), S. 314–318). Das Dtn aus dem 7. Jh. bezeugt dann eine Bürokratisierung der Ortsgerichte durch Einsetzung von Richtern und Gerichtssekretären, vgl. JAN CHRISTIAN GERTZ, *Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz* (FRLANT 165), Göttingen 1994, S. 226–228. Zum ganzen vgl. auch HERMANN M. NIEHR, *Rechtssprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament* (SBS 130), Stuttgart 1987, S. 39–76; OTTO, *Geschichte des Rechts* (wie Anm. 45), S. 16–23.

⁴⁷ Das Problem wird auch von UNO-Experten durchaus gesehen, vgl. die Ausführungen des langjährigen Botschafters Sloweniens bei der UNO und jetzigen slowenischen Staatspräsidenten DANILO TÜRK, *Improving Decision-Making in the UN Security Council*, in: LEE (Hg.), *Swords into Plowshares* (wie Anm. 1), S. 1–9, der zwar die Erwartung, „that states serving on the Security Council will forsake their immediate national interest for enlightened self-interest or altruism“ in den Bereich der Utopie verweist (ebd., S. 2), aber annahmt, dass die Entscheidungen des Sicherheitsrates mehr „credible, predictable and reliable“ werden müssten: „The Council needs to act in a consistent manner and avoid the impression of applying double standards“ (ebd., S. 9). Es ist sicher kein Zufall, wenn NEWTON BOWLES, *Will the UN Hope survive*, in: LEE (Hg.), *Swords into Plowshares* (wie Anm. 1), S. 167–174, S. 174, langjähriger kanadischer UNO-Diplomat und jetziger ‚senior adviser to UNICEF‘, seine Hoffnung auf eine Zukunft der UNO gerade in der verstärkten Zusammenarbeit mit Nicht-Regierungsorganisationen (NGOs) begründet sieht, die ihre Arbeitsziele bewusst jenseits nationaler Interessen legend definieren.