

# Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

## Friede / Schalom

Prof. Dr. Rüdiger Liwak

erstellt: März 2011

Permanenter Link zum Artikel:  
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26245/>

# Friede / Schalom

Prof. Dr. Rüdiger Liwak

Theologische Fakultät, Humboldt-Universität zu Berlin

## 1. Der alttestamentliche Friedensbegriff – seine Etymologie und Semantik im antiken Umfeld

### 1.1. Lexeme für „Frieden“ in der altorientalischen Welt

1. **Ägypten.** Im Ägyptischen grundlegend sind die beiden Verbalausdrücke *ḥtp* und *hrw*, die auch in ihrer nominalen Variante ungestörte Zufriedenheit und Glück (vgl. auch *wḏ3*) als einen im Wesentlichen innenpolitischen Zustand zum Ausdruck bringen (Helck, 331), der in der uranfänglich-göttlichen Ordnung der Welt begründet ist und von jedem Pharao in Natur (Fruchtbarkeit) und Gesellschaft (Recht und Gerechtigkeit) hergestellt werden muss (Schmid, 1971, 13-27). Die Außenpolitik ist in Ägypten als Friedensgeschehen nur selten im Blick. Wenn das aber der Fall ist, dann geht es nicht um politisches Einvernehmen, sondern um Unterwerfung, wie z.B. in der → Merenptah-Steile, auf der die niedergeworfenen palästinischen Herrscher keinen Widerstand mehr leisten und das – mit einem semitischen Lehnwort – mit *šrm* (entspricht *š/m*) „Friede“ ausdrücken.

2. **Mesopotamien.** Dass „Friede“ außenpolitisch Beherrschung der Feinde bedeutet, trifft auch für Mesopotamien zu, wo ebenso wie in Ägypten Friede eine Ordnungsgestalt im kosmischen und gesellschaftlichen Zusammenhang ist, die von König und Tempel garantiert und aufrechterhalten werden (Schmid, 1971, 27-44). Wie umfassend das Bedeutungsspektrum ist, zeigen die mit der hebräischen Wurzel *š/m* verwandten Lexeme: Das akkadische Verbum *šalāmu* II bedeutet ganz allgemein „unversehrt, heil, gesund sein / werden“ (AHw II, 1143-1145) im körperlichen und sachlichen Zusammenhang, wobei oft der Gedanke mitschwingt, dass der erwartete Zustand vollständig ist oder wird und auch erhalten bleibt. Entsprechend weist das Nomen *šulmu* auf Unversehrtheit und Vollständigkeit im Rahmen von Gesundheit und Wohlergehen hin und kann das

implizit nicht zuletzt als „Gruß“ zum Ausdruck bringen (AHw II, 1268f), wie auch *šulmānu* die Begrüßung und ein entsprechendes Geschenk von König zu König fixieren kann (AHw II, 1268). Stärker politisch ausgerichtet ist die Sekundärwurzel *salāmu* II, bei der es um eine friedliche Versöhnung mit Göttern, aber auch mit Menschen gehen kann. Wenn jedoch Friedensangebote und -schlüsse auf Herrscherebene gemeint sind, steht das entsprechende Nomen *salīmu* (AHw II, 1015f), das vor allem den politischen Freund (*bēl salīm*) vor Augen hat.

**3. Syrien.** Dem semantischen Spektrum der semitischen Wurzel *š/m* entspricht auch die Verwendung in den Texten der syrischen Hafenstadt → Ugarit, wo ebenfalls *š/m* im weitesten Sinne als Unversehrtheit erfahren und in Briefen als Grußformel verwendet wird. Alle Facetten sind desgleichen in vor-christlichen phönizischen und aramäischen Texten (Stendebach, 15f) vorhanden. Sie haben sich bis ins Arabisch der Zeit nach Chr. erhalten, in dem – besonders in Grußformeln – *salām* Friede im Sinne von Sicherheit und Unversehrtheit bedeutet und die zugrunde liegende Wurzel auch eine im Begriff „Islam“ implizierte Hingabe (an Gott) zum Ausdruck bringt.

## 1.2. „Schalom“ und sein Wortfeld im Hebräischen

Gegenüber älteren Versuchen, das 237-mal bezeugte Nomen  $\text{שָׁלוֹם}$  *šālôm* als Primärnomen aufzufassen, wird heute eher die Verbalwurzel *š/m* als Basis verstanden (Gesenius, 18. Aufl., 1367f), die in den unterschiedlichen Verbalstämmen das gesamte Spektrum der altorientalischen „Friedens“-Vorstellungen erfasst, also personelle und sachlich integere Zustände bzw. deren Wiederherstellung vereinigt und konkret im *Hif'il*-Stamm auch eine politische Bedeutung hat, wenn es darum geht, Frieden zu schließen oder zu erhalten (Dtn 20,12; Jos 10,1.4; Jos 11,19; 2Sam 10,19; 1Kön 22,45; 1Chr 19,19). Unversehrtheit, Wohlergehen und Vollständigkeit kennzeichnen genauso das entsprechende Adjektiv  $\text{שָׁלֵם}$  *šālēm*.

Angesichts der semantischen Breite macht es wenig Sinn, eine Art formale Grundbedeutung des Nomens anzunehmen und die dann in einer „Ganzheit“ (Eisenbeis, 1969, 353-358) oder einer zufriedenstellenden „Genugtuung“ (Gerleman, 1973) zu sehen. Beides sind Aspekte, die in der komplex-semantischen Fülle auch eine Rolle spielen, aber nicht immer die Bedeutung mitprägen. Schon eher – im Grunde genommen scheint aber auch das eine Einführung zu sein – ist die Annahme berechtigt, als semantische Basis ein „Wohlbefinden“ (von Rad, 400) bzw. ein kollektives Wohlergehen (Westermann,

1974, 198-203) anzunehmen. Aber auch damit wird verdeckt, dass es oft nicht um einen Zustand, sondern um Verhältnisbestimmungen (vgl. z.B. 1Kön 5,26) geht. Sicher ist jedenfalls, dass „Schalom“ nicht vordergründig als Gegenbegriff zum „Krieg“ verwendet wird (Albertz, 1983).

„Schalom“ als „lebensfördernde Geordnetheit der Welt“ (Steck, 1972, 29) im politischen, rechtlichen, kultischen, sozialen und kreatürlichen Kontext lässt sich nicht in einen einzigen Begriff moderner Sprachen pressen. Seine vielen Aspekte, die im weitesten Sinne ungefähndetes Wohlergehen, Glück, Ruhe und Sicherheit umfassen, kommen jedenfalls dem sehr nahe, was im Alten Israel als Inbegriff des → Segens verstanden wurde. Diese Verbindung ist auch in Qumran und in der rabbinischen Literatur häufig bezeugt (Stendebach, 45f).

## 2. „Schalom“ im Alten Testament

### 2.1. „Schalom“ als zeitlose Universalie: Gruß und Wunsch

Man wird voraussetzen dürfen, dass unabhängig von theologischen Konzeptionen im Kreis der Familien und Clans zu allen Zeiten der Wunsch nach Gesundheit, Zu„frieden“heit und Sicherheit bestand und auch begrifflich fixiert wurde. Darauf weist besonders *šālôm* in Grußformeln hin, die auch sehr oft in mesopotamischen Keilschrifttexten aus allen Epochen in Verbindung mit dem Nomen *šulmu* bzw. *šulmānu* vorkommen, das Gesundheit und Wohlergehen meint und in Formeln auch mit einem langen und erfüllten Leben verbunden werden kann (Stendebach, 20f). Auch aus Ugarit sind viele Grußformeln bekannt, denen die Wurzel *š/m* zugrunde liegt und die in der einfachsten Form *š/m lk* „Wohlergehen für Dich“ (KTU 2.4,4 u.ö.) lautet, aber auch komplexer gestaltet werden können und dann zusätzlich darum bitten, dass die Götter den Adressaten behüten und unversehrt bewahren mögen (Belege bei Stendebach, 23). Wie verbreitet altorientalisch der Friedensgruß war, zeigt genauso Ägypten, wo neben einigen anderen Willkommensgrüßen vor allem der Glück und Schutz implizierende Zuruf *m ḥtp* „in Frieden“ üblich war (WÄS III, 193f).

So, wie noch heute im hebräischen und arabischen Sprachraum ein Willkommen als Friedensgruß stilisiert ist, war im Alten Israel die kürzeste Form der Anrede: „Friede sei mit dir“ (Ri 19,20). Das konnte ebenfalls ein Huldigungsruf an den König sein (2Sam 18,28) oder ein wünschender Zuruf an andere Personen und ihr Umfeld (1Sam 25,6). Der Wunsch, der in der Regel

Wohlbefinden meint, kann auch in eine Frage nach dem *šālôm* gekleidet werden, deren positive Antwort in der einfachen Wiederholung des Nomens liegt (Gen 29,6; Gen 43,27f; 2Kön 4,26). Gleichwohl geht es nicht immer um das allgemeine Befinden, das man mit jenem Begriff in Erfahrung bringen möchte (Ex 18,7; Ri 18,15; 1Sam 10,4; 1Sam 17,18; 2Kön 10,13; Est 2,11). Man fragt auch in politisch-militärischem Kontext, ob das Kommen etwas Gutes bedeutet und erhält dann mit demselben Wort eine positive Antwort (1Sam 16,4f; 1Kön 2,13) oder eine Zurückweisung der Frage (2Kön 9,17.18.22).

Dem biblischen Befund entsprechen einige althebräische Inschriftenbelege (HAE zu den einzelnen Belegen; → Brief / Briefformular). So wird jemand in einer aus dem 9. Jh. v. Chr. stammenden Inschrift auf einem Vorratsgefäß, das in *Kuntillet 'Ağrūd* (→ Kuntillet 'Ağrūd [*Kuntillet Agrud*]) gefunden wurde, nach dem *šālôm* (auf Pithos 2, aber unsicher) gefragt und ihm der Segen JHWHs gewünscht. Auf einem Papyrus aus dem *Wadi Murabbaāt* (7. Jh. v. Chr.) erhofft in einem Brief jemand „Frieden“ für das „Haus“ eines anderen, also für die gesamte Familie. Aus dem Anfang des 6. Jh.s v. Chr. stammt aus den judäischen Orten → Arad und → Lachisch eine Reihe von Ostraca (→ Schreibmaterial), die jeweils am Anfang des Briefes formularartig Wünsche für das Wohlergehen (*šālôm*) schicken (*šlh*), so Arad 16,1; 21,1f (jeweils mit Segensformulierung), und JHWH direkt als Subjekt der *šālôm*-Gabe nennen (Arad 18,2f). Stereotyp wird in den Lachisch-Briefen darum gebeten, dass JHWH Nachrichten des „Friedens“ hören lässt (2,1f; 3,2f; 5,1f [unsicher]; 9,2 [unsicher]). In 5,1 steht *ṭb* „Gutes“ parallel (vgl. 4,1f), angesichts der Briefkontexte ist das jedoch im politischen Sinne gemeint. Hier deutet sich als Gegensatz Krieg an.

Schließlich kann *šālôm* als Gruß und Wunsch auch am Ende einer Begegnung stehen. Dann wird dem, der verabschiedet wird, zugerufen: „Geh in Frieden!“ (Ex 4,18; Ri 18,6; 1Sam 1,17; 2Sam 15,9). Damit sind die Gefahren der Reise angesprochen, die unversehrt durchgeführt (Jes 41,3) und abgeschlossen (Ri 8,9) werden möge.

Vielleicht gehört hierher noch eine andere Auffassung. Wenn der Weisheitslehrer von seiner Lehre sagt, dass sie das Leben und den *šālôm* mehren, dann legt der Kontext nahe, dass ein erfülltes Leben gemeint ist (Spr 3,2f). Am Ende eines solchen Lebens kann der Mensch *bəšālôm* sterben und zu seinen Vätern bzw. in die Scheol versammelt werden (Gen 15,15; 1Kön 2,6; 2Kön 22,20; Jer 34,5). Zwar hat sich später die Formulierung *requiescat in pace* („er möge in Frieden ruhen“) daran orientiert, aber sie wurde nicht mit demselben Verständnis verbunden, denn alttestamentlich ist das lebenssattete Sterben gemeint, das im Gegensatz zum Sterben auf fremder Erde (Gen 15,15) oder

durch das Schwert (Jer 34,5) steht.

## 2.2. „Schalom“ als programmatische Konzeption in Namen

Von den zahlreichen mit *šālôm* gebildeten Eigennamen ist alttestamentlich der bekannteste, allerdings etymologisch nicht über alle Zweifel erhabene Name → Salomo (Gesenius, 18. Aufl., 1370), der mit einer hypokoristischen Endung *-o* oder mit Suffix *-ô* („sein *šālôm*“) versehen ist. Im einen Falle läge ein Kurzname vor, bei dem die Gottheit nicht genannt ist, im anderen Fall ein Ersatzname, der im gewissen Sinne die „Unversehrtheit“ des (toten) Vaters → David gewährleistet.

Von der schwer zu bestimmenden Bedeutung des Altarnamens *jhwh šālôm* „JHWH ist Frieden“ (?) in Ri 6,24 und dem Thronnamen des zukünftigen Herrschers *šar šālôm* „Friedensfürst“ abgesehen, ist der Ortsname *šālem* (Gen 14,18.33; Ps 76,3) aufschlussreich, sofern er eine Kurzform bzw. poetische Form für → Jerusalem sein könnte (Gesenius, 18. Aufl., 1369). Im Zusammenhang mit den in Keilschrifttexten belegten Namen von Personen und Gottheiten (Stendebach, 21-23), die die Wurzel *šlm* aufweisen (in Ägypten entsprechend mit *ḥtp* [WÄS III, 195]), ist für *Jerusalem* bzw. *Schalem* auf den in Ugarit bezeugten Gott *Šalim*, den Gott der Abenddämmerung, der neben *Šaḥar* dem Wohl der Menschen dient (KTU 1.23:52.53 u.ö.: *šḥr w šlm*), hinzuweisen.

Mit *Šalem* und seiner Korrelation zu *šālôm* und *Jerusalem* könnte ein Hinweis auf eine alte Tradition der Jerusalemer Stadttheologie vorliegen, zumal auch *šālôm* noch als personale Größe erkennbar ist (Ps 85,11: „Gerechtigkeit“ und „Friede“ küssen sich, vgl. auch Jes 60,17), die mit „Gerechtigkeit“ (*šædæq / šædāqāh*) als möglicherweise ebenfalls ursprünglich ordnungsstiftende und ordnungsgewährende Gottheit (Schmid, 1971, 86 mit Anm. 135) verbunden ist. Beide, jeweils allein oder zusammen, stehen häufiger mit Jerusalem in Verbindung (Jes 60,17; Jer 33,6; Ps 122,7f; Ps 125,5; Ps 128,6, ohne direkten Jerusalem-Bezug beide in Ps 72,3 und Ps 85,11). „Fragt man in diesem Zusammenhang nach dem Sinn von *šālôm*, für den der Gott *Šalem* steht und den er schafft, dann läßt sich aufgrund der Verbindung mit der universalen Ordnungsmacht *Šædæq* vermuten, daß an einen umfassenden Zustand unversehrten Wohlergehens vor allem im Bereich des Staatsgebildes Jerusalem, das den Verehrerkreis dieses Stadtgottes stellt, gedacht ist, wobei das Alte Testament noch ahnen läßt, daß jedenfalls Fruchtbarkeit, aber auch die rettende Hilfe vor Feindvölkerbedrohung integrierende Bestandteile des von dieser

Gottheit verbürgten Šalôm-Zustands und dessen Erhaltung waren“ (Steck, 1972, 26). Trotz eines universalen Ansatzes steht Jerusalem bzw. der → Zion im Mittelpunkt einer Konzeption, die primär theologisch und nicht empirisch begründet ist (Steck, 1972, 13-51).

### 2.3. „Schalom“ in theologischen Kontexten

In einer Reihe von Texten wird ausdrücklich die Gabe des *šālôm* an Gott gebunden. Dabei sind nicht zuletzt (vgl. 2.2) Jerusalem und seine Kulttradition im Blick. Besonders intensiv wird an zwei späten Jesaja-Stellen die Gabe Gottes durch eine doppelte, asyndetische *šālôm*-Zitierung in Jes 26,3 und Jes 57,19 zum Ausdruck gebracht. Den Gedanken der Heilung (so Jes 57,19) für Jerusalem nach der Katastrophe drückt auch Jer 33,6 aus und betont dabei die Zuverlässigkeit (*ʾāmæṯ*) des göttlichen Handelns wie auch Jes 54,10 (mit *ḥæsæd*), wo sich Gott sozusagen vertraglich bindet (*bərît šālôm*). Gleich dreimal wird leitwortartig der Begriff „Schalom“ in Ps 122,6-8 verwendet. Der „Schalom“ Jerusalems, der hier erbeten werden soll, meint aufgrund des Kontextes vor allem politische Sicherheit, an die wohl auch ohne ausdrücklichen Jerusalem-Bezug in Ps 125,5 und Ps 128,6 gedacht ist.

In den Psalmen geht freilich, wenn von *šālôm* als Geschenk Gottes die Rede ist, die Bedeutung des Begriffs über politische Ruhevorstellungen hinaus. Sie kann impliziert sein (Ps 4,9; Ps 55,19; Ps 119,65; Ps 147,14), wird aber ergänzt um den Besitz des Landes und seiner Fruchtbarkeit (Ps 37,11) sowie um Gesundheit (Ps 38,4) und Wohlergehen (Ps 73,3). Umfassend zum Ausdruck gebracht wird jener Zusammenhang, zugespitzt auf die Ermöglichung von Gerechtigkeit als Schutz und Versorgung einschließende Solidarität, im Rahmen der Aufgabe des Königs (Ps 72,3.7). Dass sich nach Ps 85,11 „Gerechtigkeit“ und „Frieden“ küssen (*nšq*) und nach Ps 85,9 Gott seinem Volk den „Frieden“ verkündigen kann (*dbt*), der den Segen des Landes einschließt (Ps 85,13), ist allerdings immer auch vom Verhalten der Menschen abhängig (Ps 85,9).

In anderen Textbereichen als den Psalmen kann Gott ebenso explizit als Subjekt des „Friedens“ bezeichnet werden, etwa wenn → Josef den *šālôm* des Pharao anspricht (Gen 41,16) oder → Mose vom „Friedensbund“ hört, den Gott mit dem Priester → Pinhas schließen will (Num 25,12) und damit Schutz und Wohlergehen ermöglicht. Wie eng „Schalom“ und Segen miteinander verknüpft sind, zeigt neben Ps 29,11 der aaronitische Segen (Num 6,24-26), der als Folge der Hinwendung JHWHs zum Kultteilnehmer den „Frieden“ im umfassendsten Sinne erbittet. Was gemeint ist, zählt Lev 26,6, ebenfalls in Verbindung mit einer

Segensaussage, unter der Bedingung des Gehorsams gegenüber dem Willen Gottes, auf: gute Ernten, keine chaotischen Verhältnisse (wilde Tiere), Sicherheit im Land, kein Krieg (Lev 26,3-6). Voraussetzungen für umfassendes Heil, das ausdrücklich Fruchtbarkeit einschließt, wird in der nachexilischen Zeit im Neubau des zerstörten Tempels gesehen (Hag 2,9, vgl. Sach 8,10.12) und parallel dazu im sozialen Handeln (Sach 8,19).

## 2.4. „Schalom“ in politischen Kontexten

Die bisher genannten Stellen zeigen, dass im strengen Sinne nicht zwischen theologischen und politischen Zusammenhängen unterschieden werden kann, zumal auch in politischen Kontexten Gott der eigentliche Friedensstifter ist. Dennoch treten an vielen Stellen theologische Konnotationen zurück. Es trifft gewiss nicht zu, dass im Alten Testament „Schalom“ auch den inneren Frieden, also so etwas wie den Seelenfrieden, bezeichnen kann, auch nicht in Ps 4,9; Ps 37,11.37; Ps 55,19 (so aber Eisenbeis, 1969, 195f). Andererseits ist es auch nicht berechtigt, einen Gegensatz von Krieg und Frieden zu minimieren oder für ein sekundäres Phänomen zu erklären (Westermann, 1974, 202), auch wenn David sich in 2Sam 11,7 nach dem *šālôm* des Krieges (*milḥamāh*) erkundigen kann. In allen Textbereichen des Alten Testaments kann „Schalom“ auch in Verbindung mit militärischen Aktionen stehen, in der narrativen Literatur (Lev 26,6; Jos 9,15; Ri 4,17; 1Kön 2,33; 1Kön 5,26; 2Kön 10,19 = Jes 39,8) wie in prophetischen Texten (Jer 4,10; Jer 6,14 = Jer 8,11; Jer 9,7; Jer 12,5.12; Jer 23,17; Ez 13,10.16; Mi 3,5; Nah 2,1). Es fällt auf, dass gerade in diesen Zusammenhängen von einer Vertragsschließung (*krt bərīt*) die Rede ist (Jos 9,15; 1Kön 5,26), bei der „Schalom“ das Ergebnis darstellt (vgl. auch Jes 54,10 und Ez 37,26: *bərīt šālôm*). Eine deutliche Sprache spricht das sog. Kriegsgesetz in Dtn 20, in dem in V.10-12 *šālôm* als mehrfach vorkommendes Leitwort im Rahmen der Eroberung einer Stadt Frieden bezeichnet, jedoch nicht als friedlich-gewaltlose Lösung. Der Weise, der davon ausgeht, dass alles im Leben seine Zeit hat, wusste auch, dass es „eine Zeit für den Krieg und eine Zeit für den Frieden“ gibt (Pred 3,8).

## 2.5. „Schalom“ als politisch-theologischer Begriff in der Prophetie

Einen Schwerpunkt der „Schalom“-Bezüge in der Prophetie bildet die möglicherweise in Jerusalemer Kulttradition verwurzelte sog. Heilsprophetie (Steck, 1972, 47), die zum ersten Mal in Mi 3,5 greifbar wird: Die Heilspropheten verkünden nicht den Willen Gottes, sondern ihre eigene Geschichtsdeutung, die

allein von ihrer Unterstützung abhängt. Sie sagen Wohlergehen und Ruhe vor Feinden voraus, wenn sie materiell gefördert werden, wenn nicht, verkündigen sie Krieg (*milḥāmāh*). Die Polemik gegen die falschen Propheten wird neben Ez 13,10 vor allem im → Jeremiabuch wieder aufgenommen (Jer 6,14 = Jer 8,11; Jer 23,17; Jer 28,9f, vgl. auch Jer 4,10) und mit dem Entzug von „Schalom“ pariert (Jer 14,19; Jer 16,5). Erst in späten Texten des Buches (vgl. aber auch Jer 29,7) wird deutlicher die Möglichkeit einer neuen „Schalom“-Erfahrung, jetzt als umfassendes Heil, präsentiert (Jer 29,11; Jer 33,6).

Vom Topos der Heilsprophetie abgesehen, scheinen kaum Stellen mit „Schalom“-Bezügen aus der vorexilischen Zeit zu stammen. Im Proto-Jesajabuch jedenfalls gehören fast alle Belege einer späteren Zeit als dem 8. Jh. v. Chr. an, wenn in Jes 26,3 und Jes 27,2-5 „Schalom“ als Folge des Vertrauens auf JHWH verstanden, in Jes 32,17 Gerechtigkeit als Voraussetzung aufgefasst und in Jes 38,17 damit gerechnet wird, dass auch Bitternis in „Schalom“ umschlagen kann, wie → Hiskia erfahren hat, der wieder gesund geworden ist.

Bei → Deuterjesaja ist allein Gott für den „Schalom“ und *auch* für das Unheil (vgl. dagegen Gen 1) zuständig (Jes 45,7). Voraussetzung dafür, dass „Schalom“ und Gerechtigkeit wie ein Strom fließen, ist das Befolgen der Gebote (*mišwôt*). Auf diese Weise wird Gottes „Zusage des Heils“ (*bərît šālôm*) Bestand haben und der „Schalom“ im neuen Exodus aus der Gefangenschaft in Babylonien bestehen (Jes 52,7). Eine besondere Würde hat schließlich die Aussage, dass das stellvertretende Leiden des → Gottesknechtes zum „Schalom“ führt (Jes 53,5), der auch Sündenvergebung einschließt. In den Bereich der „Freude“ gehört der Friedensbegriff schließlich bei → Tritojesaja, wie vorher schon in Jes 55,12, denn die Fremdherrschaft ist zu Ende, an die Stelle der fremden Treiber und Aufseher treten „Schalom“ und Gerechtigkeit (Jes 60,17), und zwar dauernd, sowohl für die Menschen, die noch im Exil sind, als auch für die, die (schon) im Land Israel leben (Jes 57,18f). Auch hier wird der Gedanke des „Stroms“ aufgenommen (Jes 66,12), mit dem „Schalom“ als Heilsgut, auch im materiellen Sinne, verglichen wird.

Als „klassischster“ aller Friedenstexte im Alten Testament wird in der Regel Jes 2,2-4 (vgl. Mi 4,1-5) genannt, der ein eschatologisches Gemälde entwirft, ohne den „Schalom“-Begriff zu benutzen (→ Eschatologie). Das Bild vom Umschmieden der Schwerter zu Pflugscharen gehört zu den eindrücklichsten Schilderungen eines wahrhaften Friedens. Als eschatologische Erwartung, und das mit dem Begriff „Schalom“, erhofft Jes 27,2-5, dass die Feinde JHWHs bei ihm „Frieden“ als umfassendes Heil der Endzeit suchen. Gegen die Vorstellungen von JHWH-Kriegen (Schart, 2003, 64-67) und von hoftheologisch

begründeten Weltherrschaftsansprüchen des israelitischen Königs (→ Herrschaft, → Hofstil) scheint vor allem Jesaja (Jes 30,15f; Jes 31,1-3) jeglichen Krieg fundamental theologisch disqualifiziert zu haben (Albertz, 1983, 18-27). Leider ist der Text Jes 9,1-6 schwer datierbar. Sollte er noch aus der Königszeit stammen, könnte hier wie auch an anderen Stellen mit und ohne „Schalom“-Bezug eine Pazifizierung der Königsideologie durch eine kritische Umwertung assyrischer Militärmacht und königsideologischer Interessen Israels vorliegen (Otto, 1999, 76-151). Der Zukunftsherrscher, der keine eschatologische Gestalt ist, wird in Jes 9,5 „Fürst des Friedens“ (*šar šālôm*) genannt. Seine Herrschaft, die „Schalom“ ohne Ende bedeutet (Jes 9,6), weil sie auf Recht (*mišpāt*) und Gerechtigkeit (*šədāqāh*) als weltgestaltenden und welterhaltenden Mächten ruht (vgl. Jes 11,1-5), ist ganz an das Wirken Gottes gebunden (Jes 9,2f). Nicht mehr aus der Königszeit stammt die Erwartung eines Herrschers in Mi 5,1ff, der in einem noch späteren Zusatz in Mi 5,4, wo es um die königsideologisch vermittelte Rettung vor Feinden geht, *zəh šālôm* „dieser ist Frieden“ genannt wird, also entweder ein „Schalom“-Ereignis oder ein „Schalom“-Bringer wird. Auch hier ist Gott der eigentlich Handelnde (Mi 5,2f), wie schließlich auch in Sach 9,9f, wo der zukünftige Herrscher, der nach dieser Stelle ein König sein wird, nach erfolgreicher Befreiung durch Gott den Völkern einen „Schalom“ verkündigt (*dbn*), der universales Heil bedeutet.

### 3. Rezeption und Wirkung

Den überwiegenden Teil der hebräischen „Schalom“-Belege hat die Septuaginta mit εἰρήνη *eirēnē* wiedergegeben und damit den Bedeutungsumfang des hebräischen Begriffes absorbiert, zuweilen aber auch reduziert (Stendebach, 19). Über den *eirēnē*-Begriff sind die vielfältigen Bedeutungen von „Schalom“ auch in das Neue Testament eingegangen (Delling, 613-618), in dem Gott Urheber des Friedens ist (Röm 15,33 u.a.), der, wie im Gruß am Eingang paulinischer Briefe sichtbar wird (z.B. Röm 1,7), Integrität im weitesten Sinne meint, eine soziale Komponente einschließt (Jak 2,16) und durchaus als Gegensatz zum politischen Frieden des Imperium Romanum, der durch Macht und Gewalt gesichert wird, erfahren werden kann.

Im Profan-Griechischen bedeutet der Begriff vor allem Gewaltverzicht, wie auch der lateinische Terminus *pax* in erster Linie den Zustand bezeichnet, der das Kriegsgeschehen unterbricht und aussetzt (Dinkler, 435f). Eirene, die Tochter des Zeus und der Themis, war für das Wohlergehen der politischen Gesellschaft eine wichtige Personifizierung und Vergöttlichung des Friedens. In Aristophanes' „Frieden“ wird sie kurz vor dem Nikias-Frieden 421 v. Chr. aus einer Höhle

befreit, in die sie „Polemos“ („Krieg“) versetzt hatte. Die älteste Eirene-Darstellung ist eine um 375 v. Chr. auf der Agora in Athen aufgestellte Statue, die in der Zeit des entstehenden Eirene-Kultes die Göttin mit dem Knaben Plutos („Reichtum“) auf dem Arm zeigt.



Personifikationen, wie sie auch für *pax* seit Cäsar belegt sind, gibt es in der jüdischen Kunst für „Schalom“ nicht, gleichwohl wurde der Begriff bildartig in Form des Friedensgrußes „Schalom über Israel“ in Mosaiken auf Fußböden in Synagogen symbolhaft dargestellt. Auch in der altchristlichen Kunst wird der „Friede“ nur höchst selten personifiziert. Erst in der Buchmalerei im frühen Mittelalter, besonders eindrücklich in der Illustration zu Ps 85, wo sich *pax* und *iustitia* umarmen und küssen, findet er sich wieder neben anderen christlichen Tugendpersonifikationen. Am bekanntesten in der christlichen Kunst ist als Friedenssymbol die Taube mit und ohne Ölzweig geworden (Dinkler, 493-503). Der Begriff „Frieden“, der etymologisch mit „Freund“ zusammenhängt, wurde im Mittelalter für Rechtsordnungen konstitutiv und füllte sich dabei mit römischen *pax*-Vorstellungen und biblisch-christlichen Inhalten. Erst in der Neuzeit reduzierte sich wieder ein Verständnis von „Frieden“ auf die Abwesenheit von „Krieg“.

# Literaturverzeichnis

## 1. Lexikonartikel

- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933-1979
- Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950ff.
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973ff
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, München / Zürich 1975/76
- Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden 1975-1992
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- Der Neue Pauly, Stuttgart / Weimar 1996-2003
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007

## 2. Monographien und Aufsätze

- Albertz, R., 1983, Schalom und Versöhnung. Alttestamentliche Kriegs- und Friedenstraditionen, ThP 18, 16-29
- Bons, E. / Gerber, D. / Keith, P. (Hgg.), 2010, Bible et Paix (FS C. Coulot), Paris
- Braulik, G., 1988, Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden (1983), in: ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart, 219-230
- Delling, G., 1983, Art. Frieden. IV. Neues Testament, in: TRE XI, Berlin / New York, 613-618
- Dietrich, W., 1987, Ungesicherter Friede? Das Ringen um ein neues Sicherheitsdenken im Alten Testament, ZEE 31, 134-161
- Dinkler, E., 1972, Art. Friede, in: RAC VIII, Stuttgart, 434-505
- Eisenbeis, W., 1969, Die Wurzel  $\text{š}/m$  im Alten Testament (BZAW 113), Berlin
- Gabriel, I., 1990, Friede über Israel. Eine Untersuchung zur Friedenstheologie in Chronik I 10 – II 36 (ÖBS 10), Klosterneuburg
- Gerleman, G., 1973, Die Wurzel  $\text{š}/m$ , ZAW 85, 1-14
- Gerleman, G., 1976, Art.  $\text{š}/m$  genug haben, in: THAT II, München / Zürich, 919-935

- Harris, D.J., 1970, *Shalom: The Biblical Concept of Peace*, Grand Rapids
- Helck, W., 1977, Art. Frieden, in: LÄ II, Wiesbaden, 331
- Oeming, M., 2006, „Suche Frieden und jage ihm nach!“ (Ps 34,15). Der umstrittene Weg zum Frieden im Alten Testament, BiKi 61, 130-137
- Otto, E., 1999, *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient, Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne* (ThFr 18), Stuttgart / Berlin / Köln
- v. Rad, G., 1960, Art. εἰρήνη. B. דִּילְוֹ im AT, in: ThWNT II, Stuttgart, 400-405
- Reventlow, H. Graf, 1979, Friedensvorstellungen im Alten und Neuen Testament, FÜI 62, 99-109.147-153
- Schart, A., 2003, Zwischen Gottes-Krieg und Friedensliebe. Krieg und Frieden in der Bibel, Essener Unikate 21, 62-71
- Schmid, H.H., 1971, šalôm. „Frieden“ im Alten Orient und im Alten Testament (SBS 51), Stuttgart
- Schmid, H.H., 1983, Art. Frieden. II. Altes Testament, in: TRE XI, Berlin / New York, 605-610
- Steck, O.H., 1972, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. Psalmen, Jesaja, Deuterjesaja (ThSt 111), Zürich
- Stendebach, F.-J., 1995, Art. דִּילְוֹ šālôm, in: ThWAT VIII, Stuttgart u.a., 12-46
- Thiel, W., 2005, Aspekte des Friedens im Alten Testament, in: ders., *Gedeutete Geschichte. Studien zur Geschichte Israels und ihrer theologischen Interpretation im Alten Testament* (BThSt 71), hg. v. P. Mommer, Neukirchen-Vluyn, 107-120
- Westermann, C., 1974, Der Frieden (*shalom*) im Alten Testament (1969), in: ders., *Forschung am Alten Testament, Gesammelte Studien II*, hg. v. R. Albert / E. Rupprecht (TB 55), München, 196-229

## Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Michaela Bauks  
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft  
Balingen Straße 31 A  
70567 Stuttgart  
Deutschland

[www.bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)