

# Friedenskonzeption im Alten Testament

## Eine Annäherung

Sebastian Grätz

Seminar für Altes Testament  
Ev.-Theol. Fakultät  
Johannes Gutenberg-Universität Mainz  
55099 Mainz  
graetz@uni-mainz.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v7i1.1496>



### Abstract

The article explores the question of primarily theological concepts of peace in the Old Testament. A brief examination of the term ‘peace’ (*šlm* > *šālôm*) shows that it refers primarily to the ‘reparation’ of a loss. At the same time, it becomes clear that ‘justice’ (*šēdāqāh* and related terms) is a prerequisite for peace. Based on these insights, the article first outlines the created world as an initially peaceful and just world, then the existing world as a peaceless and unjust world and finally the possibilities of imagining a peaceful and just world.

### 1. Einleitung

So war Salomo Herr über alle Königreiche, vom Euphratstrom bis zum Land der Philister und bis an die Grenze Ägyptens; die brachten ihm Geschenke und dienten ihm sein Leben lang. 2 Und Salomo musste täglich zur Speisung haben dreißig Sack feines Mehl, sechzig Sack anderes Mehl, 3 zehn gemästete Rinder und zwanzig Weiderinder und hundert Schafe, ohne die Hirsche und Gazellen und Rehe und das gemästete Federvieh. 4 Denn er herrschte im ganzen Lande diesseits des Euphrat, von Tifsach bis nach Gaza, über alle Könige diesseits des Euphrat, und hatte Frieden (*šālôm*) mit allen seinen Nachbarn ringsum, 5 sodass Juda und Israel sicher wohnten, jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum, von Dan bis Beerscheba, solange Salomo lebte. (1Kön 5,1–5, Luther 2017)

Passend zu seinem Namen *Šēlomôh* „seine Unversehrtheit“<sup>1</sup>, kann der König ein Friedensreich beherrschen, das zum einen im Kontrast zu den blutigen Eroberungen seines Vaters David steht und das zum anderen nun eine Ausdehnung erreicht, die dessen Eroberungen geographisch noch deutlich übertrifft. Historisch betrachtet, dürfte hinter dem bezeichneten

<sup>1</sup> Vgl. GESENIUS, WILHELM: hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Heidelberg 1820. Im gegenwärtigen literarischen Zusammenhang könnte dieser „Ersatzname“ auf den Verlust des ersten (illegitimen) Kindes von David und Batseba (2Sam 12,13–19) anspielen. Denkbar ist aber auch eine Reverenz an den älteren Jerusalemer Stadtgott Schalem/Schalim, der als theophores Element im Stadtnamen Jerusalem bis heute erhalten ist. Vgl. KEEL, OTHMAR: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Teil 1: Die Zeit bis zum Ende des ersten Tempels, Göttingen 2007 (Orte und Landschaften der Bibel 4,1), 49–51.

Gebiet – und damit auch dem Text – nicht mehr das eisenzeitliche Herrschaftsgebiet Salomos, sondern die persische Provinz Transeuphratene stehen. Denn insbesondere V.4a ist auffällig: Luther (2017) gibt das Gebiet mit „diesseits des Euphrat“ wieder, doch im hebräischen Text steht „jenseits des Euphrats“ (*‘ebær hannāhār*): „In 4a verrät die Terminologie die Zeit der Sprecher. Sein Heimatland diesseits des Euphrats als ‚Transeuphratien‘ zu bezeichnen, setzt das Perserreich voraus.“<sup>2</sup> So bildet das Perserreich mit seiner Herrscherideologie, die auf dem Einnehmen von Tributen („Geschenken“) und dem Errichten einer *pax persica* beruhte,<sup>3</sup> die Folie vor der der Text mutmaßlich entstanden ist. Theologisch betrachtet, bildet der Text den Ausgangspunkt einer degenerativen geschichtlichen Entwicklung, die von einem unversehrten Heilszustand, einem „goldenen Zeitalter“ (in dessen Kontext der Tempel gebaut werden konnte), hin zur vollendeten Zerstörung Jerusalems (2Kön 25) reicht: Gott hatte es Salomo ermöglicht, in „Frieden“ (V.4: *šālôm*, LXX: εἰρήνη) ein Großreich zu beherrschen, doch die stetige Sünde der Könige und ihrer Untertanen führte zu Niedergang und Ende des Königtums und dem Verlust des Landes.

Wie ein Gegentext zu 1Kön 5 im Kontext der Salomoerzählung mutet 2Kön 9, die Erzählung von Jehus Revolte, an. In 2Kön 9,14 wird der entsprechende Abschnitt mit „und Jehu (...) verschwor sich gegen Joram“ (*qšr hitpa’el + ‘æl/‘al*) eröffnet. Die Verwendung der hebräischen Wurzel *qšr* deutet auf einen subversiven, konspirativen Akt hin,<sup>4</sup> der das Gegenteil von *šālôm* mit sich bringt. Dies wird dadurch verdeutlicht, dass die dem angreifenden Jehu entgegenkommenden Boten Jorams explizit nach „Frieden“ (*h<sup>a</sup>šālôm*: „ist Frieden?“) fragen (2Kön 9,17.18.20.31, vgl. 9,19). Die Antworten Jehus sind unter Aufnahme dieses Begriffes jeweils abschlägig.<sup>5</sup> Die Unmöglichkeit von „Frieden“ wird im Fall von 2Kön 9,22 deuteronomistisch<sup>6</sup> mit den Verfehlungen Isebels begründet:

Und als Joram Jehu sah, sprach er: Jehu, ist’s Friede (*hašālôm*)? Er aber sprach: Was, Friede (*māh haššālôm*)? Deiner Mutter Isebel Abgötterei und ihre viele Zauberei haben noch kein Ende! (Luther 2017)

Doch im Gesamtkontext von 2Kön 9ff dürfte der fehlende „Friede“ nicht allein auf die Verfehlungen Isebels zu beziehen sein, sondern auf den friedensfernen Zustand des Nordreiches Israel insgesamt. Denn bereits der Herrschaftsbeginn Jehus wird in 2Kön 9f als über den Maßen blutig beschrieben. Der beständig fehlende „Friede“ führt schließlich auch zum

<sup>2</sup> KNAUF, ERNST AXEL: 1 Könige 1–14, Freiburg/Basel/Wien 2016 (HThKAT), 182. Zum königsideologischen Hintergrund, s. u. Abschnitt 4.

<sup>3</sup> Vgl. BROSIUS, MARIA: Pax persica: Königliche Ideologie und Kriegführung im Achämenidenreich, in: BERND MEIBNER / OLAF SCHMITT / MARTIN SOMMER (Hg.): Krieg – Gesellschaft – Institutionen. Beiträge zu einer vergleichenden Kriegsgeschichte, Berlin 2005, 135–161, die insbesondere die Ikonographie des „Völkerthrone“ als Sinnbild einer ideologisierten harmonischen Beziehung des Monarchen mit den Untertanen hervorhebt (140–142).

<sup>4</sup> Vgl. CONRAD, JOACHIM.: Art. קָשַׁר, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT), Bd. VII, Stuttgart 1993, 211–217, hier: 214–216.

<sup>5</sup> Vgl. zu diesem Passus WISEMAN, DONALD J.: „Is it Peace? – Covenant and Diplomacy“, Vetus Testamentum 32 (1982), 311–326, hier: 319–321, der die beschriebene Handlung vor dem Hintergrund des diplomatischen Botenverkehrs interpretiert.

<sup>6</sup> Hierauf weist insbesondere der Terminus *z<sup>n</sup>nûnîm* < *znh* („Prostitution betreiben“) hin, der in Luther 2017 mit „Abgötterei“ übersetzt wird, da im dtr. Sprachgebrauch die Missachtung des ersten Gebotes entsprechend ausgedrückt wird. Der Terminus *z<sup>n</sup>nûnîm* ist in dieser Bedeutung v. a. in Hos 1f geläufig. Die Verbindung der blutigen Revolte Jehus mit der „Abgötterei“ Isebels dient so der Rechtfertigung des Blutvergießens, das mit der Beseitigung der gesamten omridischen Nachkommenschaft einhergeht.

kriegerischen Untergang dieses Königreiches, der im Übrigen die Konsequenz wiederum einer Verschwörung (*qæšær*) gegen den assyrischen Oberherrn ist (2Kön 17,4).

So können die beiden Texte das Spektrum friedvoller und friedloser Herrschaft wiedergeben. Der Begriff *šālôm* spielt jeweils eine zentrale Rolle bei der Charakterisierung der Herrschaft: Die idealisierten und deutlich später als die erzählte Zeit anzusetzenden Erzählungen um Salomo vermeiden es tunlichst, den Herrscher mit jeder Form von Gewalt und Blutvergießen in Verbindung zu bringen – ebenfalls aus einer späteren Perspektive betrachtet, ist bei Jehu ben Nimschi das Gegenteil der Fall: Nicht nur die von den Deuteronomisten disqualifizierte Herrschaft der Omriden, sondern auch diejenige der Nimschiden wird als eine Herrschaft des Blutvergießens dargestellt (vgl. Hos 1,4). Auf diese Weise erreicht die Erzählung der Königebücher, dass für Juda eine idealtypische Friedenskonzeption geschichtlich greifbar wird, während dies für das Reich Israel nie der Fall war.

Die beiden kurz porträtierten Texte zeigen bereits, dass historische Gegebenheiten im Alten Testament einer deutlichen theologischen Wertung unterzogen sind. Dies erschwert oder verunmöglicht sogar den Blick auf z.B. eine reale Praxis einer (Friedens-)Politik der jeweiligen Herrscher. Die hier vorgestellten „Konzeptionen“ sind daher auch zuallererst theologische Vorstellungen, die das Alte Testament in seinem Gesamtbild prägen und die deshalb auch einen konzeptionellen Charakter haben. Als zentraler Begriff des „Friedens“ soll zunächst geklärt werden, was mit dem wichtigsten Begriff *šālôm*, gemeint ist. Sodann wird in kurzen Abschnitten nach dem „heilen“ Ausgangszustand der Welt, der vorfindlichen „unheilen“ Welt und schließlich nach der Möglichkeit von „Frieden“ gefragt werden.<sup>7</sup>

## 2. Die hebräische Wurzel *šlm*

Die Bedeutung der hebräischen Verbalwurzel *šlm*, die zumeist im Dopplungsstamm (*pi'el*) begegnet, lässt sich gut anhand ihres Gebrauchs in Rechtstexten erschließen. So heißt es in der Gesetzgebung des Bundesbuchs, Ex 21,33–36:

33 Wenn jemand eine Zisterne aufdeckt oder gräbt eine Zisterne und deckt sie nicht zu und es fällt ein Rind oder Esel hinein, 34 so soll der Besitzer der Zisterne mit Geld dem andern Ersatz leisten (*jēšallem kæsæp*), das tote Tier aber soll ihm gehören. 35 Wenn jemandes Rind eines andern Rind stößt, dass es stirbt, so sollen sie das lebendige Rind verkaufen und das Geld teilen und das tote Tier auch teilen. 36 Ist's aber bekannt gewesen, dass das Rind zuvor stößig gewesen ist, und sein Besitzer hat es nicht verwahrt, so soll er ein Rind für das andere erstatten (*šallem jēšallem*) und das tote Tier haben. (Luther 2017)

Der entstandene Schaden wird im Sinne einer Retribution oder Vergeltung „geheilt“, indem der vormalige, gerechte Zustand vollumfänglich<sup>8</sup> durch eine geeignete Ersatzleistung wieder-

<sup>7</sup> Der Aspekt des „gerechten“ oder „heiligen“ Krieges (vgl. OTTO, ECKART: Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne, Stuttgart/Berlin/Köln 1999 (Theologie und Frieden 18); KROCHMALNIK, DANIEL: Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und der rabbinischen Tradition, in: INES-JACQUELINE WERKNER / KLAUS EBELING (Hg.): Handbuch Friedensethik, Wiesbaden 2017, 191–200, soll hier nicht eigens behandelt werden, weil der Krieg im Gegensatz zum Frieden kein Selbstzweck ist, sondern nur ein Mittel, um den Zweck des Friedens zu erreichen. Vgl. etwa die Beispiele bei LEUENBERGER, MARTIN: Konzeptionen von Frieden (und Krieg) im alten Orient und in der Hebräischen Bibel, Biblische Notizen Bd. 187 (2020), 15–38, 30–34. S. hierzu auch u. Abschnitt 4.

<sup>8</sup> Vgl. ILLMANN, KLAUS-JÜRGEN: Art. שלם, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. VIII, Stuttgart 1995, 93–101, 95: „Als Regel gilt, daß der Schaden voll wiedergutzumachen ist.“

hergestellt wird.<sup>9</sup> Dies zeigt sich auch bei anderen Belegen, wo statt *šillem* die Verbalwurzel *šub* im Kausativstamm (*hif'il*: *hešīb*) verwendet wird: „zurückgeben/vergelt“.<sup>10</sup> Auch hier geht es darum, einen vormaligen intakten Zustand wiederherzustellen, einen Mangel in den intakten Zustand „zurückzuführen“ (*hešīb*). Diese Vorstellung eines *status integrationis* prägt auch das weisheitliche Denken, das den Gedanken der Retribution („Tun-Ergehen-Zusammenhang“) ebenfalls hervorhebt. Die Grundeinsicht ist hierbei, dass alle Taten miteinander verschränkt sind und entsprechend vergolten werden.<sup>11</sup> Jan Assmann hat hierfür den Begriff der „konnektiven Gerechtigkeit“, die er als „Gegenseitigkeit und Solidarität“ versteht, etabliert und damit vor allem den sozialen Raum in den Blick gerückt.<sup>12</sup> Die Bedingung für den *status integrationis* ist demzufolge – wie im alttestamentlichen Recht – Gerechtigkeit. Es wird daher kaum Zufall sein, dass der eingangs zitierte Text aus Kön 5 bereits auf 1Kön 3,16–28 zurückblickt, wo Salomo am Beispiel des sprichwörtlichen „Salomonischen Urteils“ als weise und gerecht porträtiert wird. Sein Friedensreich ist daher von Gerechtigkeit geprägt. Die (wohl deshalb) ebenfalls Salomo zugeschriebenen Proverbia Salomonis können diesen Zusammenhang unterstreichen:

Wer eine Grube gräbt, der wird hineinfallen; und wer einen Stein wälzt, auf den wird er zurückkommen (*šûb, qal*). (Prov 26,27, Luther 2017)

Der Kontext der bekannten Sentenz legt nahe, dass in beiden Fällen eine böse (ungerechte) Absicht gegen andere vorliegt. Es wird daraus aber kein Rechtsfall konstruiert, sondern eine Regel formuliert. Vor allem das Beispiel des gewälzten Steins zeigt durch die Verwendung des Verbuns *šûb*, dass hier über das konkrete Beispiel hinaus allgemein an das Prinzip der Vergeltung gedacht ist. Dabei wird indes nicht gesagt, wie und durch welche Instanz diese Vergeltung erfolgen soll, sondern, dass sie erfolgen wird.<sup>13</sup> Doch die Vergeltung bleibt, alttestamentlich gesehen, nicht allein dem sozialen Raum überlassen. Andere Texte aus den Proverbien legen explizit eine göttliche Intervention nahe:

Hungert deinen Feind, so speise ihn mit Brot, dürstet ihn, so tränke ihn mit Wasser, 22 denn du wirst feurige Kohlen auf sein Haupt häufen, und der Herr wird dir's vergelten (*j<sup>e</sup>šallæm*). (Prov 25,21f, Luther 2017)

Für den „Feind“ (wörtl. „dein Hassers“) als eine Person, die außerhalb des eigenen Sozialraums verortet ist, gilt hier, dass JHWH die Vergeltung (*šlm pi'el*) anheimgestellt wird und er gewissermaßen in die menschlichen Taten hineinverschränkt ist. Dies ergibt vor allem dort einen Sinn, wo die mitmenschliche Vergeltung ausbleiben dürfte – wie im Beispiel des „Hassers“. Da aber die Herstellung von *šālôm* theologisch notwendig erscheint, wird JHWH als diejenige Instanz genannt, die hierfür Sorge trägt. Da das Nomen *šālôm* kein Primärnomen ist, sondern eine Bildung der Verbalwurzel *šlm*, liegt es nahe, *šālôm* als Resultat zu betrachten: *šālôm* ist das Ergebnis einer entsprechenden Bemühung (z. B. *šlm pi'el*, *šub hif'il*) durch

<sup>9</sup> Zu diesem Verständnis von „Vergeltung“ vgl. JANOWSKI BERND, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: ZThK 91 (1994), 247–271, 257f.

<sup>10</sup> Vgl. FABRY, JOSEF: Art. שׁוּב, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. VII, Stuttgart 1993, 1118–1139, hier 1135.

<sup>11</sup> Vgl. JANOWSKI, Tat, 258–260.

<sup>12</sup> Vgl. ASSMANN, JAN, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, 64f, mit Bezug auf die Rückkehr einer Tat zum Täter.

<sup>13</sup> Die grammatische Form der Verben ist das *qiqtol* (Imperfekt), das indikativisch die Nachzeitigkeit erschließt. Vgl. zu diesem Verständnis JANOWSKI, Tat, 261.

Menschen oder Gott, dieses Ideal (wieder-)herzustellen.<sup>14</sup> „Gerechtigkeit“ (*šēdāqāh*) ist dabei eine unabdingbare Voraussetzung für diesen „Zustand“.<sup>15</sup> Dies kann Ps 85,11 sehr gut illustrieren:

(...) dass Güte und Treue (*hæsæd wæ<sup>ae</sup>mæt*) einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede (*šædæq w<sup>e</sup>šālôm*) sich küssen. (Luther 2017)

Der Kontext dieses Verses zeigt, dass das beschriebene Geschehen als von Gottes anwesender „Herrlichkeit“ (V.10: *kābôd*) abhängig gedacht ist: Das Einwohnen Gottes in seiner Schöpfung im intakten Tempelkult ermöglicht das Heilsgeschehen, das, so Ps 85, aber nicht den Ist-Zustand der Welt repräsentiert, sondern einen Soll-Geschehen, das im Wunschmodus formuliert ist.<sup>16</sup>

### 3. Der heile Ausgangszustand: Die Schöpfung

Die priesterliche Schöpfungserzählung (Gen 1,1–2,4a) zielt auf Perfektion:

So wurden vollendet (*way<sup>e</sup>kullû*) Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer. 2 Und so vollendete (*way<sup>e</sup>kal*) Gott am siebenten Tage seine Werke, die er machte, und ruhte am siebenten Tage von allen seinen Werken, die er gemacht hatte. (Gen 2,1f)

Die hebräische Wurzel *klh* steht für die „Vollendung“ eines Werkes, so wie es (hier von Gott) geplant ist. Die Feststellung der „Vollendung“ der Wertschöpfung durch Gott korrespondiert im Rahmen der Priesterschrift mit der „Vollendung“ der Stiftshütte in Ex 39,41, diese wiederum mit der „Vollendung“ des salomonischen Tempels in 1Kön 6,38. Dass auch hier zuvor der *šālôm*-Zustand des salomonischen Reichs (1Kön 5,4) festgestellt wird, zeigt, dass eben dieser für die „Vollendung“ des Heiligtums als notwendig erachtet wird.<sup>17</sup> Inhaltliche Nähe zu *šlm* wird etwa in Jes 44,26 deutlich, wo die „Vollendung“ des göttlichen Willens durch Kyros in Bezug auf den Tempelbau entsprechend mit *yašlim* ausgedrückt wird. Gemäß des Veganismus von Mensch und Tier in Gen 1,29f ist der Urzustand der geschaffenen Welt ein unblutiges Miteinander, das priesterschriftlich in Gen 9,2f den nachsintflutlichen Ist-Zustand der Welt kontrastiert, der von „Furcht und Schrecken“ der Tiere gegenüber dem

<sup>14</sup> „(...) wichtig ist (...), daß *šlwm* nicht ein Ding oder ein Ort, sondern ein Abstraktum ist, d.h. semantisch eine in ein Nomen komprimierte prädikative Aussage, und zwar ein Qualitätsabstraktum, das eine adjektivische (bzw. auf ein Eigenschaftsverb zurückgehende) Prädikation beinhaltet („*šalem*-Sein“).“ JENNI, ERNST: „Gehe hin in Frieden“ (*lšlm/bšlm*), in: ZAH 1 (1988), 40–46, 42f. Vgl. LIWAK, RÜDIGER: Art. Friede/Schalom, in: WiBiLex: <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/friede-schalom> (29.10.2025); MEYER, RUDOLF: Hebräische Grammatik. Mit einem bibliographischen Nachwort von Udo Rüterswörden, Berlin/New York 1992, [147], §37,1.

<sup>15</sup> MICHEL, DIETHELM: Begriffsuntersuchung über *šādāq–šēdaqa* und *‘āmāt–‘āmuna*, Habil. Maschinenschriftlich, Heidelberg 1965, 80, zufolge ist auch *šēdāqāh* kein eigentlicher Zustand, sondern ein nomen actionis/unitatis zur Wurzel *šdq*. Die herausragende Bedeutung der Vorstellung von „Gerechtigkeit“ im Alten Orient zeigt der Blick in den Codex Hammurapi: Es ist die vordringliche Aufgabe des Königs, für Recht und Gerechtigkeit (*kīttu u mīšaru*) zu sorgen. Diese „theoretische“ Vorgabe des Prologs (I,32: *mīšaru*) wird sodann in den folgenden 282 Gesetzen praktisch vor Augen geführt. Vgl. Renger, JOHANNES: Hammurapis Stele „König der Gerechtigkeit“: Zur Frage von Recht und Gesetz in der altbabylonischen Zeit, in: WdO 8 (1976), 228–235, 228f. S. zur „ordnungstheologischen Dimension des Begriffsfelds von *šlm* auch LEUENBERGER, Konzeptionen, 17–22. Weitere Belege für diese Begrifflichkeit werden im Folgenden beigebracht werden.

<sup>16</sup> S. hierzu auch u. Abschn. 5a.

<sup>17</sup> Vgl. GERTZ, JAN CHRISTIAN: Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11, Göttingen 2018 (Altes Testament Deutsch 1), 75f.



Menschen geprägt ist. Die geschaffene Welt ist mithin eine friedliche Welt ohne Blutvergießen. Dies spiegelt auch der zweite Schöpfungsbericht, hier insbesondere die Paradieserzählung (Gen 2,8–3,24): Im göttlichen Garten, in dem Gott (*Jhwh* „*lohîm*“), der noch kindliche Mensch und die Tiere in Gemeinschaft leben, sind Gewalt und Blutvergießen undenkbar.<sup>18</sup> Erst die Verführung der Frau durch die Schlange, von der verbotenen Frucht zu essen, ändert diesen Zustand, da der Mensch nun die Fähigkeit erlangt hat, zu „erkennen“, was „gut“ und „böse“ ist, und damit eine Qualität besitzt, die, zusammen mit der Unsterblichkeit, allein göttlich ist (Gen 3,22). Die Fähigkeit, zwischen „gut“ und „böse“ zu unterscheiden, weist den erwachsenen, post-paradiesischen Menschen aus, der nun auch der Sünde fähig ist (Gen 4,7) und dem schließlich das Verdikt gilt, quasi als andauernder *status quo*, dass das „Dichten und Trachten seines Herzens immer nur böse ist“ (Gen 6,5, vgl. 8,21). Die Flutgeschichte und ihr Ausgang (Gen 6–8; 9) ändern an dieser Disposition nichts: Der Mensch ist als verantwortlicher Gestalter der Welt zugleich Sünder und Gewalttäter. Oder andersherum formuliert: Trotz dieser Disposition ist ihm die Gestaltung der Welt weiterhin zugesichert. In diesem Licht betrachtet – und deshalb steht die, literaturgeschichtlich betrachtet, jüngere Urgeschichte auch den oben angesprochenen alttestamentlichen Rechts- und Weisheitstexten in Leserichtung voran –, ist die Herstellung von *šālôm* in sozialen und politischen Kontexten eine vordringliche Aufgabe, begründet mithin innerbiblisch die Rechtssammlungen und die weisheitliche Mahnung ethisch und theologisch – wenngleich weder Recht noch Weisheit, in diesem Licht betrachtet, für einen *šālôm*-Zustand der Welt hinreichend sein können.

#### 4. Die unheile Welt

Insbesondere der alttestamentlichen Prophetie ist im Laufe des Redaktionsprozesses vor allem der „hinteren“ Prophetenbücher (Jes–Mal) die Rolle der Gesellschaftskritik zugewachsen. Hatte die Prophetie, historisch betrachtet, anfangs wahrscheinlich eine staatstragende Funktion und war im Umfeld des Herrschers in dessen Beraterstab angesiedelt, so bildete sich im Zuge der redaktionellen Prozesse der Prophetenschriften eine „Gerichtsprophetie“ heraus, die gesellschaftliche Missstände, entsprechend den deuteronomistischen Vorgaben oder einer vorausgesetzten Ordnung sozialer Gerechtigkeit, anprangerte („Scheltrede“) und sodann die göttliche Bestrafung in Aussicht stellte („Gerichtsankündigung“).<sup>19</sup> Wenngleich nur selten mit dem Begriff der „Vergeltung“ (*šlm pi.*) formuliert (z.B. in Jer 25,14), so dürfte das kulturell-religiöse Konzept einer gottgewollten „heilen“ Welt im Hintergrund stehen. Dies zeigt sich daran, dass die Begrifflichkeit um das Wortfeld „Gerechtigkeit“ (*šēdāqāh*, *mišpāt*) verwendet wird oder durch die Anprangerung des Gegenteils angespielt wird. Exemplarisch kann Jes 5,7 genannt werden:

Des Herrn Zebaoth Weinberg aber ist das Haus Israel und die Männer Judas seine Pflanzung, an der sein Herz hing. Er wartete auf Rechtsspruch (*mišpāt*), siehe, da war Rechtsbruch, auf Gerechtigkeit (*šēdāqāh*), siehe, da war Geschrei über Schlechtigkeit. (Luther 2017)

<sup>18</sup> Vgl. BÖHLER, DIETER: Die Kleider in Gen 3,21: Zum Vegetarismus und Veganismus in der Urgeschichte, in: *Biblica* 104 (2023), 317–328, hier 325–328., der die Bekleidung in Gen 3,21 als nicht-tierische Bekleidung „für die menschliche Haut“ versteht – was dem gewaltlosen Zustand im göttlichen Garten entspreche.

<sup>19</sup> Vgl. zusammenfassend KRATZ, REINHARD G.: *Die Propheten der Bibel. Geschichte und Wirkung*, München 2022, 55–63.

Der Text blickt augenscheinlich resümierend auf den Untergang Israels und Judas zurück und benennt als dessen Grund die fehlende Gerechtigkeit. Ob dies historisch richtig ist, ist natürlich fraglich, aber der Text dokumentiert die Perspektive der damaligen Weltsicht, in der es ein „Band zwischen allen Dingen“ gibt.<sup>20</sup> Hiernach schadet das Nichtvorhandensein von „Recht und Gerechtigkeit“ dem „heilen“ Weltzustand, es öffnet sich ein Fenster, durch das das Chaos in die Gesellschaft und die Balance zwischen den damaligen Ländern und Königreichen einzudringen vermag. Die deuteronomistische Bundestheologie kann als Interpretament dieser Sicht verstanden werden: Der hebräische Begriff *b'erît* „Bund“ ist wahrscheinlich von akkadisch *birtu* „Band“ abzuleiten<sup>21</sup> und bezeichnet die „Verbindung“ von Tat und Folge als geschichtliches „Bündnis“ zwischen Gott und dem Volk Israel. So droht bei Bundesbruch der Zustand der Verfluchung, konkret: Krankheit, Hunger und Krieg (Dtn 28,20–29), bei Bundestreue wird dagegen Segen, Wohlfahrt und innerer Frieden verheißen (Dtn 28,3–13). Praktizierte „Gerechtigkeit“ (*šēdāqāh*) ist demzufolge das Halten des Bundes (Dtn 6,25).<sup>22</sup> Das Deuteronomistische Geschichtswerk, das Martin Noth als „Ätiologie des Untergangs“ mit „einer einheitlichen Geschichtstheologie“<sup>23</sup> bezeichnet hat, deutet die Geschichte Israels im Lichte des ersten Gebots und stellt daher fest, dass jegliches Unheil, das Israel widerfährt, auf den Bruch dieses Gebotes und damit des Bundes zurückzuführen sein müsse. Fehlendes Heil, so die Jes 5,7 analoge Logik, ist ein Symptom des Bundesbruchs. In Spitzenaussagen wie Jer 4,23–26 mündet die Gerichtsankündigung dabei in der Rücknahme der Schöpfung durch den völligen Einbruch des Chaos (*tohû wabohû* // Gen 1,2) in die Welt bzw. das Land:

Ich sah das Land, und siehe, es war wüst und leer (*tohû wabohû*), sah zum Himmel, und er war finster (*‘ên ‘ôrām*, vgl. Gen 1,3). 24 Ich sah die Berge an, und siehe, sie bebten und alle Hügel wankten. 25 Ich sah, und siehe, da war kein Mensch, und alle Vögel unter dem Himmel waren weggefliegen. 26 Ich sah, und siehe, das Fruchmland war eine Wüste, und alle seine Städte waren zerstört vor dem Herrn und vor seinem grimmigen Zorn. (Luther 2017)

Andersherum ist Frieden im Sinne des „heilen“ Zustands nur dort möglich, wo der Bund gehalten wird bzw. „Gerechtigkeit“ (*šēdāqāh*) herrscht bzw. getan wird (vgl. 1Kön 5). Doch dieser Zustand ist in der alttestamentlichen Gegenwartsanalyse eher eine fragile Ausnahme. So bietet auch die Darstellung der salomonischen Epoche mit ihrem Tempelbau, wie oben bereits angedeutet, einen späten Rückblick auf ein goldenes Zeitalter, das aus theologischen und herrscherideologischen Gründen in die vorliegende Form gebracht wurde: Salomo wird als ideale Herrscherfigur porträtiert, die in Zeiten des Friedens und der allgemeinen Wohlfahrt den Tempelbau vollenden kann. Vergleichbares ist auch aus altorientalischen Quellen bekannt. So heißt es z.B. im sog. Kyros-Zylinder (Z.12ff; 25ff, 36):

Kyros, den König von Anshan, berief er [sc. Marduk], zur Herrschaft über das gesamte All sprach er seinen Namen aus. Gutium und die Gesamtheit der Ummanmanda unterwarf er seinen Füßen. Die schwarzköpfigen Menschen, welche er seine Hände bezwingen ließ, hütete er in Recht und Gerechtigkeit. Marduk, der große

<sup>20</sup> MAUL, STEFAN M.: „Das Band zwischen allen Dingen“. Wissenskultur im Alten Orient, in: NEUMANN, HANS (Hg.): Wissenskultur im Alten Orient. Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken, Technologien, Wiesbaden 2012 (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 4), 1–14, hier 1.

<sup>21</sup> Vgl. <sup>18</sup>GESENIUS, s. v.

<sup>22</sup> Dtn 6,10ff machen durch die Erwähnung von Exodus, Landgabe und Fremdgötterverbot das bundestheologische Setting von Dtn 6,25 deutlich.

<sup>23</sup> Vgl. NOTH, MARTIN: Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Tübingen<sup>2</sup> 1957 (unveränderter Nachdruck der 1. Ausgabe von 1943), 5f.

Herr, der seine Leute pflegt, blickte freudig auf seine guten Taten und sein gerechtes Herz. (...) Die Stadt Babel und alle ihre Kultstätten hütete ich [sc. Kyros] in Wohlergehen. Die Einwohner von Babel, welche wider den Willen [der Götter] ein ihnen nicht ziemendes Joch [ ... ], ließ ich in ihrer Erschöpfung zur Ruhe kommen, ihre Fron ließ ich lösen. Über meine [guten] Taten freute sich Marduk, der große Herr. (...) Die Länder insgesamt ließ ich einen Wohnsitz der Ruhe beziehen.<sup>24</sup>

Auch hier begegnen die Begriffe „Recht und Gerechtigkeit“ (*kīttu u mīšaru*) sowie „Wohlergehen“ (*šalimtu*) und „Ruhe“ (*nēhtu*), die die (z.T. kriegerische) Herstellung inneren und äußeren Friedens bezeichnen, der auch den Kultus betrifft. Diese Begriffe entsprechen nicht zufällig den hebräischen *šēdāqāh / mišpāt*,<sup>25</sup> *šālôm* sowie der Wurzel *nwh* („ruhen“), die häufig nach einer anstrengenden Beschäftigung oder einer kriegerischen Auseinandersetzung, für die sich anschließende friedvolle Pause steht.<sup>26</sup> Es handelt sich hierbei indes um Stereotypen, die herrscherideologisch verankert sind.<sup>27</sup> Der König verwandelt die unheile Welt in eine heile. Wie in 1Kön 5 wird keine historische Wirklichkeit wiedergegeben, sondern ein idealer Heilszustand, der regelhaft mit Antritt des neuen Herrschers eintritt.<sup>28</sup> Diese Perspektive öffnet nun den Horizont für den nächsten Abschnitt, der den Heils- und Friedenskonzepten im Alten Testament gewidmet ist.

## 5. Ist Frieden möglich?

### 5.1 Die Herrlichkeit Gottes

Bereits zuvor wurde auf Ps 88,11 verwiesen:

(...), dass Güte und Treue (*hæsæd wæ<sup>æ</sup>mæt*) einander begegnen, Gerechtigkeit und Gerechtigkeit und Friede (*šædæq w<sup>æ</sup>šālôm*) sich küssen. (Luther 2017)

Die Bedingung für „Gerechtigkeit und Frieden“ ist hier die Anwesenheit der „Herrlichkeit“ (*kābôd*) Gottes (Ps 88,10).

Mit Blick auf Ex 40,34, wo die *kābôd* Gottes in die fertiggestellte Stiftshütte einzieht, wird deutlich, dass hier ein tempeltheologisches Konzept (vgl. insbs. Jes 6,3) vorliegt: Die Anwesenheit Gottes im Heiligtum ermöglicht Frieden, seine Abwesenheit, gemäß dem das altori-

<sup>24</sup> Übersetzung: TUAT I, 4, 408–410. Zum religiös-ideologisch (aber auch wirtschaftlich) begründeten engen Verhältnis des Herrschers zum Kult (Tempel, Feste, Administration) vgl. KLEBER, KRISTIN: Tempel und Palast. Die Beziehungen zwischen dem König und dem Eanna-Tempel im spätbabylonischen Uruk, Münster 2008 (AOAT 358), 255f, mit zahlreichen Beispielen zum Eanna-Tempel (Uruk) seit der neuassyrischen Zeit; zur Thematik des – im Auftrag der Götter – friedenbringenden Herrschers in neuassyrischer Zeit; vgl. OTTO, Krieg und Frieden, 45–57; LEUENBERGER, Konzeptionen, 26–29. Die Herrscher der aufeinanderfolgenden Großreiche Assyrien, Babylonien und Persien sind demnach herrscherideologisch auf einer Linie.

<sup>25</sup> S. o. Anm. 14.

<sup>26</sup> Vgl. <sup>18</sup>GESENIUS, s. v.

<sup>27</sup> Vgl. MÜLLER, REINHARD: Herrschaftslegitimation in den Königreichen Israel und Juda: Eine Spurensuche im Alten Testament, in: CHRISTOPH LEVIN / REINHARD MÜLLER (Hg.), Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit, Tübingen 2017 (ORA 21), 189–230, 212–219.

<sup>28</sup> Dies ist insbesondere auch von Assurbanipal bezeugt, der in seinen Inschriften (Prisma B) einen kausalen Zusammenhang zwischen seinem Herrschaftsantritt und dem Wohlergehen der Natur herstellt: Durch entsprechende Zuwendungen an die Heiligtümer sind die Götter gnädig gestimmt und fördern durch ihre providentielle Aktivität die königliche Herrschaft. Vgl. POSTGATE, JOHN N.: Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad, in: JACK M. SASSON (Hg.): Civilizations of the Ancient Near East I/II, New York 1995, 395–422, hier: 408f; vgl. auch OTTO, Krieg und Frieden, 45–57. Vergleichbares findet sich im Alten Testament in den „messianischen“ Weissagungen, die im Folgenden behandelt werden.



entalische Denken prägende Notzeitmythem, Chaos.<sup>29</sup> Ez 43,1–5 bieten für die Anwesenheit Gottes eine tempeleschatologische Perspektive:

Und er führte mich wieder zum Tor im Osten. 2 Und siehe, die Herrlichkeit (*kābôd*) des Gottes Israels kam von Osten und brauste, wie ein großes Wasser braust, und es ward sehr licht auf der Erde von seiner Herrlichkeit (*kābôd*). 3 Und es war ganz so wie das Gesicht, das ich geschaut hatte, als der Herr kam, um die Stadt zu zerstören, und wie das Gesicht, das ich gesehen hatte am Fluss Kebar. Da fiel ich nieder auf mein Angesicht. 4 Und die Herrlichkeit (*kābôd*) des Herrn kam hinein in das Tempelhaus durch das Tor, das nach Osten liegt. 5 Da hob mich ein Wind empor und brachte mich in den inneren Vorhof; und siehe, die Herrlichkeit (*kābôd*) des Herrn erfüllte das Haus. (Luther 2017)

Die Betonung des Begriffs der *kābôd* in diesem Text<sup>30</sup> ist offensichtlich. Der größere Zusammenhang zeigt, dass die Anwesenheit der göttlichen *kābôd* den Tempelbezirk als immerwährend (*l'ôlām*) gedacht und mit einer weitreichenden Strahlkraft versehen ist: Die Anwesenheit der göttlichen *kābôd* bewirkt so die Erneuerung der Schöpfung durch die paradisiatische Tempelquelle (Ez 47,1–12),<sup>31</sup> die Neuverteilung des Landes an das Volk Israel (Ez 47,21–48,29) und die Installation eines „Fürsten“ (*nāšī'*), der zwar ein Davidide und ein Heilsherrscher sein wird,<sup>32</sup> aber im Rückgriff auf die Wüstenzeit (Num 7,11ff), wo dem „Fürsten“ auch kultische Aufgaben zukommen, nicht den (korrumpierten) *mālak*-Titel führt (Ez 44,3). „Der *nāšī'* von Ez 40–48 ist der Davidide der Heilszeit“.<sup>33</sup> Gleiches gilt für das Heiligtum selbst, das die göttliche Präsenz (*kābôd*) auf Erden eschatologisch bestimmt und die Wirklichkeit des vorfindlichen Kultes transzendiert. Die Heilszeit ist erst angebrochen, wenn die göttliche *kābôd* wirklich in das Heiligtum eingezogen ist.

## 5.2 Der Heilsherrscher

Wenngleich auch in Ez 44,3 dem „Fürsten“ besondere Privilegien (v. a. im Kult) zugebilligt werden, tritt dessen Gestalt in Ez 40–48 deutlich hinter die alles bestimmende Gottespräsenz zurück. Insbesondere Jes 9 und 11 rücken eine eschatologische Herrschergestalt stärker in den Blick. So lautet Jes 9,1–6:

Das Volk, das im Finstern wandelt, sieht ein großes Licht, und über denen, die da wohnen im finstern Lande, scheint es hell. 2 Du weckst lauten Jubel, du machst groß die Freude. Vor dir freut man sich, wie man sich freut in der Ernte, wie man fröhlich ist, wenn man Beute austeilt. 3 Denn du hast ihr drückendes Joch, die Jochstange auf ihrer Schulter und den Stecken ihres Treibers zerbrochen wie am Tage Midians. 4 Denn jeder Stiefel, der mit Gedröhn dahergeht, und jeder Mantel, durch Blut geschleift, wird verbrannt und vom Feuer verzehrt. 5 Denn uns ist ein Kind geboren, ein Sohn ist uns gegeben, und die Herrschaft (*mišrāh*) ist auf seiner Schulter; und er heißt Wunder-Rat, Gott-Held, Ewig-Vater, Friede-Fürst (*šar šālôm*); 6 auf dass seine Herrschaft (*mišrāh*) groß werde und des Friedens (*šālôm*) kein Ende auf dem Thron Davids und in seinem Königreich (*mamlākāh*), dass er's stärke und stütze durch Recht (*mišpāt*) und Gerechtigkeit (*šēdāqāh*) von nun an bis in Ewigkeit. Solches wird tun der Eifer des Herrn Zebaoth. (Luther 2017)

<sup>29</sup> Vgl. HAAS, VOLKERT; Geschichte der hethitischen Religion, HdO I,15, Leiden/New York/Köln 1995, 708–710. Zur Übernahme des Notzeitmythems in das Alte Testament vgl. PODELLA, THOMAS: Sôm-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament, Kevelaer 1989 (AOAT 224), 50–60, 121–132.

<sup>30</sup> Zu Aufbau, Kohärenz und innerbiblischen Querbeziehungen des Textes vgl. KONKEL, MICHAEL, Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48), Berlin/Wien 2001 (BBB 129), 75–82.

<sup>31</sup> Vgl. KONKEL, Architektonik, 279–283.

<sup>32</sup> Vgl. KONKEL, Architektonik, 271–279.

<sup>33</sup> KONKEL, Architektonik, 285.

Der bekannte und vieldiskutierte Text<sup>34</sup> kontrastiert in deutlicher Weise den Kriegszustand mit dem Friedensreich des *šar šālôm*, das von „Recht“ und „Gerechtigkeit“ geprägt ist.<sup>35</sup> Der gegenwärtige Kontext legt nahe, dass die Herrschaft des *šar šālôm* sich der Initiative Gottes, der den Kriegszustand beendet hat, verdankt; er ist in V.1f angeredet: „du“. Weiterhin fällt auf, dass die Herrschaft (*mišrāh*) des „Friedefürsten“ durch die verwendete Begrifflichkeit nicht als Königsherrschaft vorgestellt ist, sondern als diejenige eines *šar*.<sup>36</sup> Zugleich aber ist er Erbe des Thrones Davids und dessen Königreiches, dessen offenkundige vormalige Vergänglichkeit (V.1–4) nun durch seinen ewigen Bestand kontrastiert wird (vgl. 2Sam7,13). Es ist diskutabel, ob in die Beschreibung des „Friedefürsten“ ein herrscherideologisches Formular aus der Zeit des jüdischen Königtums eingeflossen ist,<sup>37</sup> doch entsprechend dem *nāšî* aus Ez 40–48 dürfte der *šar šālôm* ein Davidide der von Gott selbst herbeigeführten Heilszeit sein. Denn im Unterschied zu dem in Jes 7,14 angekündigten „Immanuel“, der als Heilszeichen im Rahmen des drohenden, aber ausbleibenden Untergangs Judas und Jerusalems verstanden wird, geht dem *šar šālôm* bereits eine Zeit der „Dunkelheit“ (Jes 9,1) und der Kriegsverwüstung voraus. Es erscheint daher denkbar, dass der Text Jes 9,1–6 die Vorstellung des eingangs besprochenen salomonischen Groß- und Friedensreiches spiegelt – nun nicht mehr als geschichtliche Projektion eines „goldenen Zeitalters“, sondern als stets geschichtlich mitlaufende Hoffnung auf einen noch anonymen nachexilischen Heilsherrscher, der als davidischer Dynast aber bereits geboren ist und zukünftig sein den göttlichen Willen spiegelndes Friedensreich errichten wird.<sup>38</sup> Insbesondere die Namenlosigkeit des angekündigten Herrschers macht ihn rezeptionsgeschichtlich für zahlreiche Projektionsflächen kompatibel.

Vergleichbar ist schließlich der nicht minder bekannte Text Jes 11,1–9, in dem der Heilsherrscher ebenfalls mit „Recht“ (*šəḏəq*) und „Verlässlichkeit“ (*ʿmūnāh*)<sup>39</sup> regiert (V.4f). Der Text porträtiert seine Herrscherfigur als gerechten Richter nach salomonischem Vorbild, der sein Urteile nicht nach dem äußeren Anschein, sondern gerecht und weise fällt (1Kön 3,28).<sup>40</sup> Gegenüber Jes 9,1–6 sind jedoch zwei Züge des Textes auffällig: Zunächst wird die Nennung Davids als Heilsherrscher vermieden. Stattdessen nennt V.1 das „Reis aus dem

<sup>34</sup> Vgl. die Übersicht bei BEUKEN, WIM A. M.: Jesaja 1–12, Freiburg/Basel/Wien 2003 (HThKAT), 239f.

<sup>35</sup> Zur Problematik der Zeitform vgl. BEUKEN, Jesaja 1–12, 236f.

<sup>36</sup> Vgl. RÜTERSWORDEN, UDO: Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu *šr* und vergleichbaren Begriffen, BWANT 117, Stuttgart u.a. 1985, 59.

<sup>37</sup> Zur Diskussion vgl. KAISER, OTTO: Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12, Göttingen 1981 (ATD 17), 207f, der den Text u.a. aufgrund seiner inhaltlichen Nähe zu Texten aus Hag und Sach der nachexilischen Zeit zuordnet., QUACK, JOACHIM FRIEDRICH: Ägyptische Einflüsse auf nordwestsemitische Königspräsentationen?, in: CHRISTOPH LEVIN / REINHARD MÜLLER (Hg.), Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit, Tübingen 2017 (ORA 21), 1–65, 35, weist den häufig angenommenen ägyptischen Einfluss auf die „Thronnamen“ in V.5 zurück. Insofern wäre in der Tat zu fragen, inwieweit das fragliche Ritual rekonstruierbar ist.

<sup>38</sup> Hierhin sind sicher auch weitere Texte zu rechnen, die an dieser Stelle nicht näher besprochen werden: z.B. Mi 5,1–4 (V.4: „Er wird der Friede sein“ *wəhājāh zəh šālôm*); Sach 9,9f sowie Mi 4,3f/Jes 2,4, jeweils mit der Ankündigung eines Endes der Waffengewalt und der Inaussichtstellung von Frieden. Auch hier sind Korrespondenzen mit dem salomonischen Friedensreich zu beobachten: 1.Kön 5,5/Mi 4,4. Zu nennen wäre auch das erste Lied vom „Gottesknecht“ (Jes 42,1–4), das die (königliche Aufgabe der) Verbreitung des restaurativen Rechts (*mišpāt*) als vordringlichste Aufgabe des „Knechts“ beschreibt.

<sup>39</sup> Zu diesem Begriff und seiner formal-inhaltlichen Nähe zu *šəḏəqāh* als *nomen actionis* vgl. MICHEL, Begriffsuntersuchung, 207.

<sup>40</sup> Vgl. die Verwendung der Wz *špʿ* in V.4 bzw. die Wendung *rūaḥ ḥākmāh ūbînāh* in V.2. Auch entspricht das Porträt den Vorgaben des Codex Hammurapi (s.o. Anm. 14).

Stamm Isais“ und den „Zweig aus seiner Wurzel“ (Luther 2017). Otto Kaiser sieht hierin das „endgültige Abdanken der Davididen“ impliziert, sodass das Königtum nun aus dem verzweigten Geschlecht des Ahnherrn (Isai) mit einem „zweiten David“ erneuert werden könne.<sup>41</sup> Es fällt sodann auf, dass diese Erneuerung auch den Ist-Zustand der Geschichte erneuert bzw. restituiert:

Da wird der Wolf beim Lamm wohnen und der Panther beim Böcklein lagern. Kalb und Löwe werden miteinander grasen, und ein kleiner Knabe wird sie leiten. 7 Kuh und Bärin werden zusammen weiden, ihre Jungen beieinanderliegen, und der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind. 8 Und ein Säugling wird spielen am Loch der Otter, und ein kleines Kind wird seine Hand ausstrecken zur Höhle der Natter. (Jes 11,6–8 Luther 2017)

Als direkte Folge der gerechten Herrschaft des Sprösslings wird die Schöpfung in ihren heilen Ausgangszustand versetzt. Den Autoren des Textes war selbstverständlich klar, dass weder Löwen noch Bären dauerhaft grasen und Stroh fressen können. Insofern ist ebenso klar, dass die beschriebene *restitutio ad integrum* eigentlich nur auf den Schöpfer selbst zurückgeführt werden kann. Nach der Vorstellung, dass die soziale Gerechtigkeit nicht von der kosmischen Schöpfungsordnung getrennt werden kann,<sup>42</sup> liest sich Jes 11,1–9 wie ein Gegentext zu Jer 4,23–26: Wird dort durch den Bundesbruch das zeitlose und chaotische *tohû wabohû* wieder ausgelöst,<sup>43</sup> so bringt die Herrschaft des gerechten Sprösslings paradiesische Zustände mit sich. Sehr wahrscheinlich handelt es sich in beiden Fällen um bildhafte Sprache, die vor allem die Gravität der jeweiligen Anliegen verdeutlichen soll: Bundesbruch bringt das Chaos, gerechte Herrschaft das Paradies auf Erden. Insofern ist Jes 11,1–9 trotz der verwendeten Vorstellungen paradiesischer Zustände kein eschatologischer Text, der, durch den gerechten Herrscher ermöglicht, die göttliche Öffnung der Pforten des Paradieses in Aussicht stellen würde. Dieses bleibt Mensch und Tier verschlossen. Vielmehr spiegelt der Text die Vorstellung, dass ein zu erreichender Heilszustand immer zugleich auch eine aktive Erneuerung bzw. Wiederherstellung des Ausgangszustandes durch das Tun der *šēdāqāh* ist – eben dies wurde oben ja bereits bezüglich des Wortfeldes um *šlm pi‘el/šub hif’il* herausgearbeitet.<sup>44</sup>

## 6. Zusammenfassung

Nach alttestamentlicher Vorstellung ist eine friedliche Welt notwendigerweise auch eine gerechte Welt. Die Schadensregulierungen in Gesetzestexten, in denen *šlm pi‘el/šub hif’il* begegnen, zielen demzufolge auf Gerechtigkeit, indem durch eine entsprechende Vergeltung/Retribution der gerechte, richtige Zustand wiederhergestellt wird. Der Schaden wird gleichsam „geheilt“. Auch die alttestamentliche Spruchweisheit zielt mit ihrem Tun-Ergehen-Zusammenhang auf eine gerechte (Sozial-)Ordnung. Dem Tun eines Menschen folgt das Ergehen im Sinne der positiven oder negativen Vergeltung. Diese Tatentsprechung (*šlm pi‘el/šub hif’il*) ist notwendig, damit es in der Gesellschaft, so weit wie dies eben möglich ist, gerecht zugeht. Die Spruchweisheit ist mithin denselben Prinzipien unterworfen wie das

<sup>41</sup> Vgl. KAISER, Buch, 241f.

<sup>42</sup> S.o. Abschn. 4 mit Anm. 19.

<sup>43</sup> S.o. Abschn. 4. Selbstverständlich ist der Text auch in seinen näheren Kontext, Jes 1–10, eingebettet und in diesem redaktionellen Gefüge als Heilstext zu verstehen. Vgl. OTTO, Krieg, 128.

<sup>44</sup> S. o. Abschn. 2. Diese Deutung fügt sich auch zur altorientalischen Herrscherideologie, der zufolge die Akzession des neuen Herrschers eine Heilszeit einleitet. S.o. Abschn. 4 mit Anm. 23 und 27.

Recht – so wie es im gesamten Alten Orient begegnet und verstanden wird. Der Unterschied ist vor allem, dass die Spruchweisheit Lebensregeln bietet, die keiner Jurisdiktion unterworfen sind, und weil dies so ist, tritt auch Gott selbst als vergeltende Instanz auf. Es zeigt sich aber, dass die vorfindliche Welt als ganze selbst keine friedliche und gerechte Welt ist – und wohl auch gar keine sein kann. Selbst wenn Gott als Schöpfer eine heile Welt geschaffen hat (Gen 1–3), ist dieser Zustand unwiederbringlich verloren. Das Verdikt der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte, dass das „Dichten und Trachten des menschlichen Herzens immer nur böse ist“ (Gen 6,5//8,21), steht wie ein negatives Vorzeichen vor dem gesamten Alten Testament. Auch wenn dem Menschen die Fähigkeit eignet, Entscheidungen zu treffen und er dabei entsprechend immer wieder die Möglichkeit hat, die „richtige“ Entscheidung zu treffen, wie es insbesondere die deuteronomistische Bundestheologie betont (Dtn 6; 28), so bezeugt das Alte Testament zugleich dessen stetes Versagen. Friedensutopien wie das salomonische „goldene Zeitalter“ (1Kön 5) bestätigen dabei nur diese Perspektive, da diese Heilszeit eigentlich nur als Kontrastfolie für den nachmaligen Verfall dient (2Kön 9f; Jes 5; Jer 4). Da das Alte Testament wesentlich keine eschatologische Retribution kennt, ist der Zustand des Friedens nur durch die Präsenz, der göttlichen Herrlichkeit (*kābôd*) selbst oder eines Heilsherrschers (*šar šālôm*), der die göttliche Gerechtigkeit durchsetzt (vgl. Jes 42,1–4), denkbar. Die jeweils verwendete Bildsprache zeigt, dass auch diesen Texten (Ez 40–48; Jes 9; 11) utopische Züge eignen, aber dass sie zugleich mit dem Hineinwirken der göttlichen Sphäre in die irdische Welt rechnen und Frieden auf diese Weise immer denkbar bleibt.

### Literaturverzeichnis

- ASSMANN, JAN: Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990.
- BEUKEN, WIM A. M.: Jesaja 1–12, Freiburg/Basel/Wien 2003 (HThKAT).
- BÖHLER, DIETER: Die Kleider in Gen 3,21: Zum Vegetarismus und Veganismus in der Urgeschichte, in: *Biblica* 104 (2023), 317–328.
- BROSIUS, MARIA: Pax persica: Königliche Ideologie und Kriegführung im Achämenidenreich, in: BERND MEIßNER / OLAF SCHMITT / MARTIN SOMMER (Hg.): Krieg – Gesellschaft – Institutionen. Beiträge zu einer vergleichenden Kriegsgeschichte, Berlin 2005, 135–161.
- CONRAD, JOACHIM: Art. קָשֶׁר, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ThWAT), Bd. VII, Stuttgart 1993, 211–217.
- FABRY, JOSEF: Art. שׁוֹב, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. VII, Stuttgart 1993, 1118–1139.
- GESENIUS, WILHELM: hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Heidelberg<sup>18</sup>2013.
- GERTZ, JAN CHRISTIAN: Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11, Göttingen 2018 (Altes Testament Deutsch 1).
- HAAS, VOLKERT: Geschichte der hethitischen Religion, HdO I,15, Leiden/New York/Köln 1995, 708–710.

- ILLMANN, KLAUS-JÜRGEN: Art. שלם, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. VIII, Stuttgart 1995, 93–101.
- JANOWSKI, BERND: Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: ZThK 91 (1994), 247–271.
- KAISER, OTTO: Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12, Göttingen 1981 (ATD 17).
- KEEL, OTHMAR: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Teil 1: Die Zeit bis zum Ende des ersten Tempels, Göttingen 2007 (Orte und Landschaften der Bibel 4,1), 49–51.
- JENNI, ERNST: „Gehe hin in Frieden“ (lšlm/bšlm), in: ZAH 1 (1988), 40–46.
- KONKEL, MICHAEL: Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48), Berlin/Wien 2001 (BBB 129), 75–82.
- KLEBER, KRISTIN: Tempel und Palast. Die Beziehungen zwischen dem König und dem Eanna-Tempel im spätbabylonischen Uruk, Münster 2008 (AOAT 358).
- KNAUF, ERNST AXEL: 1 Könige 1–14, Freiburg/Basel/Wien 2016 (HThKAT).
- KRATZ, REINHARD G.: Die Propheten der Bibel. Geschichte und Wirkung, München 2022, 55–63.
- KROCHMALNIK, DANIEL: Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und der rabbinischen Tradition, in: INES-JACQUELINE WERKNER / KLAUS EBELING (Hg.): Handbuch Friedensethik, Wiesbaden 2017, 191–200.
- LEUENBERGER, MARTIN: Konzeptionen von Frieden (und Krieg) im alten Orient und in der Hebräischen Bibel, Biblische Notizen Bd. 187 (2020), 15–38.
- LIWAK, RÜDIGER: Art. Friede/Schalom, in: WiBiLex (29.10.2025) <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/friede-schalom>.
- MAUL, STEFAN M.: „Das Band zwischen allen Dingen“. Wissenskultur im Alten Orient, in: HANS NEUMANN (Hg.): Wissenskultur im Alten Orient. Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken, Technologien, Wiesbaden 2012 (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 4).
- MICHEL, DIETHELM: Begriffsuntersuchung über šādāq–šedaqa und ‘āmāt–‘āmuna, Habil. Maschinenschriftlich, Heidelberg 1965.
- MEYER, RUDOLF: Hebräische Grammatik. Mit einem bibliographischen Nachwort von Udo Rüterswörden, Berlin/New York 1992.
- MÜLLER, REINHARD: Herrschaftslegitimation in den Königreichen Israel und Juda: Eine Spurensuche im Alten Testament, in: CHRISTOPH LEVIN / REINHARD MÜLLER (Hg.), Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit, Tübingen 2017 (ORA 21), 189–230.
- NOTH, MARTIN: Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Tübingen<sup>2</sup> 1957 (unveränderter Nachdruck der 1. Ausgabe von 1943).



- OTTO, ECKART: Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne, Stuttgart/Berlin/Köln 1999 (Theologie und Frieden 18).
- PODELLA, THOMAS: Şôm–Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament, Kevelaer 1989 (AOAT 224), 50–60.
- POSTGATE, JOHN N.: Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad, in: JACK M. SASSON (Hg.): Civilizations of the Ancient Near East I/II, New York 1995, 395–422.
- RENGER, JOHANNES: Hammurapis Stele „König der Gerechtigkeit“: Zur Frage von Recht und Gesetz in der altbabylonischen Zeit, in WdO 8 (1976), 228–235.
- RÜTERSWORDEN, UDO: Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu šr und vergleichbaren Begriffen, BWANT 117, Stuttgart u.a. 1985.
- QUACK, JOACHIM FRIEDRICH: Ägyptische Einflüsse auf nordwestsemitische Königspräsentationen?, in: CHRISTOPH LEVIN / REINHARD MÜLLER (Hg.): Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit, (ORA 21) Tübingen 2017, 1–65.
- WISEMAN, DONALD J.: „Is it Peace? – Covenant and Diplomacy“, Vetus Testamentum 32 (1982), 311–326.