

GOTTFRIED VANONI

Schalom als zentrale biblische Botschaft

Der Autor, Professor für alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Theologischen Hochschule St. Gabriel (Steyler Missionare) in Mödling und Gastprofessor an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, erschließt im folgenden Beitrag die biblische Botschaft von Schalom als wesentlichen Bestandteil des Evangeliums von der Königsherrschaft Gottes bibeltheologisch prägnant sowie für die Verkündigung und die Praxis der Arbeit für den Frieden hilfreich und konkret. (Redaktion)

Der hebräische Ausdruck „Schalom“ erfreut sich wahrscheinlich deshalb so großer Beliebtheit, weil er (anders als die muttersprachlichen Ausdrücke „Frie-

den“, „peace“, „mir“) keine negativen Assoziationen weckt, überdies für viele Menschen auch auf der positiven Seite der Bedeutungsskala keine konkreten Eintragungen hat und somit für eigene Füllungen offen ist. Dem Exegeten sei es erlaubt, eine bibeltheologische Bedeutungsbestimmung zu versuchen¹, die auf zwei Voraussetzungen basiert: (1) Ich habe nur Texte in die Untersuchungen einbezogen, in denen die Ausdrücke *šalôm* beziehungsweise das griechische Äquivalent *εἰρήνη* vorkommen.² Im Blick auf den ökumenischen Dialog beschränke ich mich auf die 39 Bücher der hebräischen Bibel³ und die 27 Bücher des Neuen Testa-

¹ Es handelt sich dabei um die stark gekürzte Überarbeitung eines Vortrages, der unter dem Titel „Schalom als Grundbotschaft der Heiligen Schrift“ erschienen ist in: H. Erharder, R. Schwarzenberger, Hrsg., Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1989, Wien 1990, 73 – 89. Wer an grundsätzlichen, hermeneutischen und vorurteilskritischen Fragen zum Thema sowie an einer breiteren wissenschaftlichen Dokumentation interessiert ist, sei auf diese Publikation verwiesen. Der Kürzung fielen auch ausführlichere Schriftzitate zum Opfer. Wo meine Ausführungen zu abstrakt oder zu knapp erscheinen, kann vielleicht das Nachlesen der angeführten Bibelstellen helfen.

Grundlegende und mehrfach zitierte Literatur (im folgenden wird nur Verfassername und Seitenzahl angeführt): I. Baldermann, Der Gott des Friedens und die Götter der Macht. Biblische Alternativen (Wege des Lernens 1), Neukirchen – Vluyn 1983. – H. Frankemölle, Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament (Grünwald Reihe), Mainz 1983. – H.-W. Gensichen, Frieden I. Religionsgeschichtlich: Theologische Realenzyklopädie 11 (1983) 599 – 605. – G. Gerlemann, *šlm* genug haben: Theologisches Handwörterbuch zum AT II (1976) 919 – 935. – H. Groß, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament (Trierer theologische Studien 7), 1956. – V. Hasler, *eirēnē* Frieden: Exegetisches Wörterbuch zum NT I (1980) 957 – 964. – W. Huber, Frieden V. Kirchengeschichtlich und ethisch: Theologische Realenzyklopädie 11 (1983) 618 – 646. – G. Liedke, Hrsg., Frieden – Bibel – Kirche (Studien zur Friedensforschung 9), Stuttgart u. a. 1972. – N. Lohfink, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg 1984. – H. H. Schmid, *šalôm*. „Frieden“ im alten Orient und im Alten Testament (Stuttgarter Bibelstudien 51), Stuttgart 1971. – F.-J. Stendebach, „Ganzheit oder Genüge?“ in: Festschrift H. Reinelt, Stuttgart 1990, 329 – 344. – C. Westermann, Der Frieden (Schalom) im Alten Testament, Gesammelte Studien II (Theologische Bücherei 55), München 1974, 196 – 229.

² Friedenstexte wie Jes 2; Mi 4; Jes 11; Ps 46 kommen also nicht zur Sprache. Das heißt nicht, daß sie für unsere Fragestellung nichts hergeben. Die Einschränkung kann jedoch verhindern helfen, daß am Ende unter „Schalom“ wieder alles mögliche verstanden wird. Immerhin bieten die Kontexte von *šalôm* und *εἰρήνη* genügend Untersuchungsmaterial; die Ausdrücke fehlen nur in Rut, Neh, einigen Schriften des Zwölfprophetenbuches und 1 Joh (!).

³ Allerdings wäre manchen Zuspitzungen zwischen den beiden Testamenten (vgl. unten mit Anm. 12) bei Einbeziehung von Büchern wie Sir und Weish in eine biblische Theologie der Boden entzogen, da diese deuterokanonischen Schriften einen wichtigen Horizont für die Jesusbewegung bilden.

ments. Dabei betrachte ich die beiden Testamente als gleichwertige Teile der einen christlichen Bibel⁴.

1. Zum Evangelium von Gottes Königsherrschaft gehört wesentlich Schalom.

In der Bibel ist an zentraler Stelle, nämlich dort, wo Gottes Königsherrschaft angesagt wird, vom „Schalom“ die Rede. *šālōm* bzw. εἰρήνη ist wesentlicher Inhalt der theologischen Botschaft sowohl des exilischen Jesaja als auch des Jesus von Nazaret: „Wie willkommen sind auf den Bergen die Schritte des Freudenboten, der *šālōm* ankündigt, der eine frohe Botschaft bringt und Rettung verheißt, der zu Zion sagt: ‚Dein Gott ist König!‘“ (Jes 52,7). Der ankommende Gott-König⁵ zieht einen Schlußstrich unter die Vergangenheit, indem er seinem Volk gratis die Schulden streicht (vgl. Jes 40,1–2; 55,1–3).

Jesus versteht sich ohne Zweifel als eschatologischer Prophet, Freudenbote, Evangelist. Er bietet bedingungslos Gottes Schalom, seine freie Vergebung an. An zentraler Stelle des Evangeliums, dort nämlich, wo der Auftrag der Verkündigung weitergegeben wird, bei der Jüngerunterweisung, ist vom „Frieden“ die Rede: „Wenn ihr in ein Haus kommt, so sagt als erstes: ‚Friede diesem Haus!‘ Und wenn dort ein Mensch des Friedens wohnt, wird der Friede, den ihr ihm wünscht, auf ihm ruhen; andernfalls wird er zu euch zurückkehren [...] Wenn ihr in

eine Stadt kommt [...] heilt die Kranken, die dort sind, und sagt den Menschen: ‚Die Königsherrschaft Gottes ist hautnah zu euch gekommen!‘“ (Lk 10,5–9; vgl. 9,1–6; Mt 10,5–15). Wie frei das vergewende Friedensangebot des Gott-Königs gemeint ist, zeigt die Möglichkeit der Annahmeverweigerung. Der Schalom wird niemandem aufgezwungen⁶.

Zweierlei wird deutlich: Jesu Rede vom „Frieden“ ist nur im Verständnishorizont des Ersten Testaments verständlich. Und: Im Blick auf die Königsherrschaft des biblischen Vater-Gottes ist *šālōm* ein zentraler Verkündigungsinhalt. Der Vorwurf der Kritiker des Ersten Testaments, die biblische Geschichte sei voller Gewalt, ist sattem bekannt. Wer willens ist, diese Geschichte als große Lerngeschichte zu verstehen, wird nicht übersehen, daß die Aufdeckung der Gewalttätigkeit ein unabdingbarer Schritt auf dem Weg zur Gewaltfreiheit ist. Eine der Hauptlektionen dieser Lerngeschichte ist die: Gottes Königsherrschaft zielt auf das Ende der menschlichen Herrschaft. Mitten in den bluttriefenden Geschichten des Richterbuches sagt Gideon: „Ich will nicht über euch herrschen, und auch mein Sohn soll nicht über euch herrschen; YHWH soll über euch herrschen“ (Ri 8,23). Und Jesus von Nazaret sagt: „Ihr wißt, daß die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen mißbrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein“ (Mk 10,42–43).

⁴ Durch die Diffamierung des einen als „alt“ halten wir Christen uns geschickt Themen vom Leib, die in den Schriften der jungen Christenheit nur deshalb nicht zur Sprache kommen, weil sie im Ersten Testament ausführlich genug behandelt sind. In diesem Zusammenhang sei empfohlen: E. Zenger, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991.

⁵ Anspielungen auf den Exodus aus Ägypten zeigen, daß beim exilischen Jesaja mit dem befreienden Gott-König zugleich der Vater-Gott und der Schöpfer-Gott (vgl. Dtn 32,6) gemeint ist, der zu seinem Sohn Israel steht und seinen Pflichten als Löser nachkommt (vgl. Ex 4,22 – 23; Jes 41,14; 44,24; Jer 31,9).

⁶ Das alles sollte viel breiter ausgeführt werden. Vieles wird in den folgenden Punkten ergänzend nachgetragen. Hier muß der Hinweis genügen, daß auch noch in der Schule des Paulus Jesu Verkündigung als „Evangelium des Friedens“ zusammengefaßt werden kann (Eph 6,14).

Unterdessen hat das hebräische *šalōm* eine erste Füllung erhalten. Vielleicht sollte das Wort tatsächlich unübersetzt bleiben, weil es umfassender ist als die Äquivalente der traditionellen Übersetzungen. Die griechische Version hat *šalōm* an den meisten Stellen durch εἰρήνη wiedergegeben. Griechische Ohren hören dadurch automatisch den Gegensatz zum „Krieg“ mit⁷. *šalōm* ist zwar nicht ganz anders als εἰρήνη. Aber es meint mehr und ruft zum Teil andere Assoziationen wach als εἰρήνη. Der Hauptgegensatz zu *šalōm* ist nicht der „Krieg“⁸, sondern das Böse, das Unheil⁹. Wichtig sind die positiven Ausdrücke, die im Umfeld von *šalōm* auftauchen: „Liebe und Erbarmen“ (Jer 16,5), „Leben“ (Mal 2,5; Spr 3,2), „Zukunft“ (Ps 37,37), „Heilung“ (Jes 57,19; Jer 14,19; 33,6), „Gesundheit“ (Ps 38,4), „Segen“ (Ps 29,11), „Gutes (Glück)“ (Ps 34,15; Jer 14,19), „Freude“ (Jes 55,12), „Ruhe und Sicherheit“ (Jes 32,17; 57,2).

Die Aufzählung ist nicht erschöpfend. Sie kann jedoch verständlich machen, daß die meisten Lexikographen seit dem letzten Jahrhundert für *šalōm* die Grundbedeutung „Ganzheit“ eingetragen haben. Mir scheint die Berücksichtigung des jeweiligen Zusammenhangs wichtiger als die Erhebung einer Grundbedeutung¹⁰. Denn *šalōm* läßt sich gerade nicht auf einen einfachen Nenner bringen. Es ruft vielmehr eine weite Vorstellungswelt wach, die sich

nicht nur im ganzen Alten Orient findet¹¹, sondern auch in vielen Menschheitstraditionen, vor allem in den Naturreligionen. So bekommt *šalōm* eine ökumenische Dimension. Sie gilt es im neu angelaufenen konziliaren Prozeß zu entdecken. Gerade in der Bemühung um die Bewahrung der Schöpfung sind gemeinsame Ausgangspunkte gefragt. Die Betonung des typisch Christlichen¹² nimmt gern fanatisch-militante Züge an und ist oft nur ein verbales Alibi von der sozialen Verantwortung, die zum *šalōm* auch gehört.

2. Zum Schalom gehört soziale Gerechtigkeit.

Dieser wichtige Punkt wurde in der obigen Aufzählung noch ausgespart: Zum Schalom gehört soziale Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist so etwas wie die Zwillingsschwester des Schalom: „Gerechtigkeit und *šalōm* küssen sich“, heißt es in der Jerusalemer Kulttradition (Ps 85,11). Und noch der Verfasser des Hebräerbriefs weiß, daß diese Tradition ihre Wurzeln in der kanaänäischen Religion des vorisraelitischen Jerusalem hat, wenn er Melchisedek einmal als „König der Gerechtigkeit“, ein andermal als „König des Friedens“ ansetzt (Hebr 7,1–2). Die Verbindung von Gerechtigkeit und Frieden ist jedoch nicht ein nebensächliches Überbleibsel aus überholten Zeiten. Sie ist voll in die bibli-

⁷ Vgl. *Groß* 48 mit Lit.

⁸ Koh 3,8; Lev 26,6; Mi 3,5. Umfassender ist der Gegensatz in Jer 30,5 („Schrecken“, „Terror“). Ausführliche Bibliographie zu „Krieg und Frieden“ in der biblischen Forschung: N. Lohfink, Hrsg., *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (Quaestiones Disputatae 96), Freiburg u. a. 1983, 236–240.

⁹ Ps 34,15; Jes 45,7 (vgl. unten Abschnitt 4); Nah 2,1; Spr 12,20.

¹⁰ Die etymologische Diskussion wurde neu entfacht durch Gerlemann, der gegen den bisherigen (wenn auch fragwürdigen) Konsens („Ganzheit“) auf „genug haben“ hinaus will. *Stendebach* 339–340 versucht salomonisch eine Synthese.

¹¹ Vgl. nur *Groß* 7–59; *Schmid* 13–44.

¹² Besonders tragische Formen nehmen die Vorurteile an, wenn Christen glauben, sich vom Judentum abheben zu müssen. Zur Behauptung, „Jesu Botschaft und das ganze Neue Testament seien im Gegensatz zu dem stark ‚heilsgeschichtlichen‘ Alten Testament eher ‚schöpfungstheologisch‘ orientiert“, vgl. N. Lohfink, *Das Jüdische am Christentum*, Freiburg u. a. 1987, 63 (dort auch das Zitat).

sche *šalōm*-Vorstellung integriert und zieht sich wie ein roter Faden bis ins Neue Testament hinein. Auch für Paulus steht fest: „Die Königsherrschaft Gottes ist nicht Essen und Trinken, sie ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist“¹³.

In diesem Zusammenhang ist auf die im ersten Abschnitt zuletzt genannten Begleitqualitäten von *šalōm* zurückzukommen: „Ruhe und Sicherheit“. Sie haben nichts zu tun mit der satten Sorglosigkeit der Selbstsicheren und der üppigen Ruhe der Faulenzer, denen die Propheten ihr „Wehe“ zurufen müssen (Jes 32,9–14; Am 4,1–3; 6,1–7). Nein, *šalōm* in „Ruhe und Sicherheit“ ist nicht zu haben ohne Gerechtigkeit: „Das Werk der Gerechtigkeit wird *šalōm* sein, der Ertrag der Gerechtigkeit sind Ruhe und Sicherheit für immer. Mein Volk wird an einer Stätte von *šalōm* wohnen, in sicheren Wohnungen, an stillen und ruhigen Plätzen“ (Jes 32,17–18).

Die „Sicherheit für immer“ in dieser Verheißung gilt jedoch nur, wenn auch die Gerechtigkeit anhält. Die nachexilischen Traditionen des Jesajabuches belegen, daß schon bald nach dem Exil in Jerusalem wieder ähnliche Verhältnisse herrschten wie zur Zeit des Königtums: Die Reichen der Oberschicht beuteten die verarmte Unterschicht aus. Deshalb finden wir beim nachexilischen Jesaja kultkritische Texte, die in ihrer Schärfe denen des ersten Jesaja in nichts nachstehen (Jes 58,1–10). Wir finden aber auch wieder die Verheißung, daß Gott andere Herrschaften einsetzen wird: „Ich setze den *šalōm* als Aufsicht über dich ein und die Gerechtigkeit als deinen Vogt“ (Jes 60,17).

3. Auf die Erziehung zum Schalom kommt es an.

Im Umfeld von *šalōm* findet sich nicht selten weisheitliche Terminologie. So sagt ein Volksspruchwort: „Wer auf Böses sinnt, betrügt sich selbst, doch wer zum *šalōm* rät, erntet Freude“ (Spr 12,20). Der *šalōm* des Volkes hängt nicht zuletzt von den Beratern der Regierenden ab¹⁴. Am besten beraten ist, wer bei Gott in die Schule geht. Das Zitat des johanneischen Jesus aus dem Ersten Testament hat beim exilischen Jesaja einen eminent friedenspolitischen Sinn. Jerusalem wird verheißt: „All deine Söhne werden Schüler YHWHs sein, und groß ist der *šalōm* deiner Söhne. Du wirst auf Gerechtigkeit gegründet sein“ (Jes 54,13–14; Joh 6,45). Auch der nachexilische Jesaja geht davon aus, daß *šalōm* etwas mit Lernen zu tun hat: „Sie laufen dem Bösen nach, schnell sind sie dabei, unschuldiges Blut zu vergießen [...] Den Weg des *šalōm* kennen sie nicht, auf ihren Spuren gibt es kein Recht. Sie gehen krumme Pfade; keiner, der ihnen folgt, lernt den *šalōm* kennen“ (Jes 59,7–8).

Es scheint eine tragische Konsequenz der Freiheit zu sein, daß der Mensch sich der Erkenntnis dessen, „was zum Frieden dient“ (vgl. Lk 19,42), verschließen kann, daß der Mensch alles mögliche verlernt, nur nicht den Weg des Bösen, daß er alles mögliche lernt, nur nicht den Weg des *šalōm*. In der Tradition der Armen YHWHs wurde die Erfahrung weitergegeben, daß es sich trotz allem lohnt, Lektionen in YHWH-Furcht zu nehmen, YHWH-Furcht im weisheitlichen Sinn als

¹³ Röm 14,17; dies ist nicht der einzige neutestamentliche Beleg für das Zwillingsspaar „Gerechtigkeit und Frieden“. Es findet sich auch noch in der Briefliteratur der zweiten christlichen Generation (vgl. Jak 3,17–18; Hebr 7,11; Tim 2,22: „Gerechtigkeit“ an erster Stelle vor „Glauben, Liebe und Frieden“; Eph 6,14–15). Zu Mt vgl. unten Abschnitt 6.

¹⁴ Gen 41,16; Sam 17,3; Sach 6,13.

vor YHWH verantwortetes soziales Handeln verstanden¹⁵: „Kommt, ihr Kinder, hört mir zu! Ich will euch in der Furcht YHWHs unterweisen [...] Meide das Böse und tue das Gute; suche *šalom* und jage ihm nach“ (Ps 34,12.15). Der Psalmvers hat zweimal ohne jegliche Abschwächung ins Neue Testament gefunden (Hebr 12,14; 1 Petr 3,11). Weniger stark wirkt die Wendung vom „Weg des *šalom*“ aus dem nachexilischen Jesajabuch (59,8) im Canticum des Zacharias (Lk 1,79) nach¹⁶.

4. Schalom hat kosmische (natur- und schöpfungstheologische) Dimensionen.

Ein weiterer Gesichtspunkt ergibt sich aus der Betrachtung des Zusammenhangs des bereits erwähnten Textes¹⁷ Jes 32,17–18: „Wenn der Geist aus der Höhe über uns ausgegossen wird, dann wird die Wüste zum Garten, und der Garten wird zu einem Wald. In der Wüste wohnt das Recht, die Gerechtigkeit weilt in den Gärten [...] Ihr könnt an allen Gewässern säen und eure Rinder und Esel frei laufen lassen“ (V. 15–18.20). Hier kommt also nicht nur die Verquickung von „Gerechtigkeit“ und „Frieden“ zur Sprache. Dieses Thema ist zwar zentral. Aber es lebt nur aus dem Rahmen, in dem von der gewandelten und gesicherten Schöpfung die Rede ist.

Die in den Garten verwandelte Wüste ist das Feld, auf dem „Gerechtigkeit“ erst den *šalom* hervorbringen kann.

Gewiß hat sich der biblische Mensch eine Gefährdung der Schöpfung im heutigen Ausmaß nicht vorstellen können. Das Heilswort jedoch ist in dichterischer Sprache gefaßt, so daß es offen ist für eine Übertragung auf veränderte Umstände. Die Sache wird noch brisanter, wenn das ganze Kapitel in die Betrachtung einbezogen wird. Das Drohwort Jes 32,9–14 malt die Folgen des unverantwortlichen und überheblichen Umgangs der Reichen mit den Armen aus: Das bewohnte und fruchtbare Kulturland wird zur menschenleeren und verödeten Wüste. Natürlich denkt der Text an Kriegsverwüstungen. Das heißt: Die Naturzerstörung ist nur indirekt die Folge der sozialen Ungerechtigkeit. Aber die poetische Sprache gestattet auch eine Deutung, die den Zusammenhang zwischen Ungerechtigkeit, Gewalttätigkeit und Naturverwüstung enger sieht. Das Drohwort jedoch bleibt nicht das letzte Wort. Das Heilswort verheißt denen, die sich durch den Geist Gottes inspirieren lassen, die Möglichkeit, daß sich der Schaden rückgängig machen läßt¹⁸.

Gerade im Umkreis des Wortes *šalom* gibt es im Ersten Testament viele Stellen, die

¹⁵ Vgl. G. Vanoni, Volksspruchwort und YHWH-Ethos. Beobachtungen zu Spr 15,16: Biblische Notizen 35 (1986) 73 – 108, besonders 83 – 85; zu YHWH-Furcht und *šalm* vgl. Mal 2,5 – 6; Ijob 25,2.

¹⁶ Wer denkt schon beim Rezitieren des Benedictus („unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens“) an den sozialkritisch brisanten Text aus der Zeit des Wiederaufbaus Jerusalems? Zu denken geben müßte in diesem Zusammenhang auch, daß im Ersten Testament die Impulse zur Friedenserziehung einerseits aus der prophetischen Tradition, andererseits aus der Volkstradition der Armen YHWHs kommen. Für die Spätzeit der Apokalyptik hat P. Lampe, Die Apokalyptiker – ihre Situation und ihr Handeln, in: Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung (Stuttgarter Bibelstudien 101), Stuttgart 1981, 59 – 114, 91f., nachgewiesen, daß die gewaltfreien Widerstandskämpfer den Kreisen der Gelehrten und Lehrer entstammen, die Aufständischen jedoch der Priesterschaft.

¹⁷ Vgl. oben Abschnitt 2.

¹⁸ Zur schwierigen Nachinterpretation in V. 19 („Der Wald stürzt in jähen Sturz, die Stadt versinkt in der Tiefe“) vgl. die Diskussion bei H. Wildberger, Jesaja (Biblicher Kommentar X/3), Neunkirchen – Vluyn 1982, 1273 – 76. Möglich ist die Deutung, daß mit der versinkenden Stadt das selbstherrliche Jerusalem gemeint ist. Dann ist die Abkehr von der hybriden Stadtkultur die Voraussetzung für Israels Wiederherstellung.

vom Menschen ein Handeln in Richtung „Bewahrung der Schöpfung“ fordern. Der unterschwellige Antijudaismus, der die ganze christliche Auslegungsgeschichte durchzieht, dürfte die Hauptverantwortung dafür tragen, daß sie verdrängt wurden. Sicher wirkte auch eine messianische Engführung der entsprechenden Texte lähmend. Werden Königs-Texte wie Ps 72,2–3 („Er regiere dein Volk in Gerechtigkeit und deine Armen durch gerechtes Urteil. Dann tragen die Berge *šalôm* für das Volk und die Höhen Gerechtigkeit“) ausschließlich auf den Messias gedeutet und nicht auf den homo politicus der Zukunft, nicht auch auf die Verantwortung eines jeden Menschen, der in die Fußstapfen des Messias tritt, dann verlieren sie jede Sprengkraft¹⁹. Der Umgang Jesu und der jungen Christenheit mit den Verheißungstexten des Ersten Testaments war ein anderer. Beispiel „Menschensohn“: Jesus versteht sich selbst als „Menschensohn“. Zugleich setzt er aber sein Leben dafür, daß ganz Israel „Menschensohn“ wird, das heißt: verwandelte Menschheit. Die neutestamentlichen Briefschreiber werden später nicht müde, von der „Neuschöpfung“ zu reden, die in Christus geschehen ist. Für den einzelnen Christen geschieht sie in der Taufe. Dies ist allerdings wieder ein Thema, das in unserer individualisierenden, verbürgerlichten, jenseitsorientierten und verinnerlichten Auslegungstradition²⁰ keinerlei Zusam-

menhang mit sozialer, ökologischer und friedenspolitischer Verantwortung hat.

Im Christuslied des Kolosserbriefes bedeutet Taufe Aufnahme in eine Korporation mit weltweiten Dimensionen, in den Leib Christi: „In ihm [dem Sohn] wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten [...] Alles im Himmel und auf Erden wollte [Gott] zu Christus führen, der ‚Friede‘ gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut“ (Kol 1,12–20). Ein Text des exilischen Jesaja soll helfen, die schöpfungs- und naturtheologische Dimension dieses Liedes zu erfassen und zu verstehen, was mit den „Mächten und Gewalten“ wirklich gemeint ist: „Ich bin YHWH und sonst niemand; außer mir gibt es keinen Gott [...] Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke *šalôm* und erschaffe Unheil“ (Jes 45,5,7). Die Exilszeit hat Modellcharakter für alle Umbruchszeiten. Ein konsequenter Monotheismus wie der des exilischen Jesaja könnte auch uns vor einem Defätismus bewahren, der die Welt allen möglichen okkulten und nicht okkulten Mächten, Gewalten und Zeitläuften überlassen sieht, gegen die nichts auszurichten ist. Ein so konsequenter Glaube, der den Schöpfer „den *šalôm* und das Unheil erschaffen“ läßt, könnte mehr Kraft zum Handeln freisetzen als jeder moralische Aufruf²¹.

¹⁹ Gegen eine messianische Engführung wendet sich zuletzt S. Schroer, „Aus abgehacktem Baumstumpf neues Leben“. Jesajas Vision von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung: Bibel und Kirche 44 (1989) 154–157 (das ganze Heft 4 ist unserem Thema gewidmet). Beim „messianischen“ Text Jes 9,1–6 könnten zudem die religionsgeschichtlichen Vorgaben (vgl. H. Wildberger, Die Thronnamen des Messias, Jes. 9,5b, in: Ders., Jahwe und sein Volk [Theologische Bücherei 66], München 1979, 56–74) für das interreligiöse Friedensgespräch fruchtbar werden.

²⁰ Vgl. dazu Lohfink 11–25 (Die unerfüllten Prophezeiungen); L. und W. Schrottloff, Die Parteilichkeit Gottes. Biblische Orientierungen auf der Suche nach Frieden und Gerechtigkeit (Kaiser Traktate 80), München 1984.

²¹ Die biblische Rede von Gott sprengt die Bilder aus dem Bereich des menschlichen Miteinanders immer wieder durch Bilder aus dem Bereich der Tier- und Pflanzenwelt auf. So ist der Gott-König immer auch der Hirt (vgl. nur Ez 34,11–22; Ps 23; 80 und Mt 25,31–46). Im Heilswort des Sacharja ist er der Sämann: „Ich säe *šalôm*: Der Weinstock gibt seine Frucht, das Land gibt seinen Ertrag, der Himmel gibt seinen Tau“ (8,12).

5. Schalom darf nicht oberflächlich verstanden werden.

Mit den nun zu besprechenden Stellen rühre ich an das Problem der falschen Propheten. Die wahren Propheten sind damit zeitlebens nicht fertig geworden. Ihre Nachwelt hatte es besser. Sie konnte in der Rückschau urteilen. Vielleicht können in der Rückschau auf die ganze biblische Tradition doch Kriterien für die Unterscheidung der Geister aufgestellt werden, Kriterien für das leichtfertige Reden vom *šalôm*. Paulus sieht den Gegensatz zum „Frieden“ in der „Unordnung“ (1 Kor 14,33). Unser apodiktisches „Ordnung muß sein“ läßt das Kriterium „Ordnung“ schwierig werden. Paulus setzt dem „Frieden“ das parallel, „was zum gegenseitigen Aufbau“ beiträgt (Röm 14,19). Die Nähe von „Aufbau“ zu „erbaulich“ macht auch dieses Kriterium ambivalent. Jeremia charakterisiert die falschen Propheten so: „Den Schaden meines Volkes möchten sie leichthin heilen, indem sie rufen: *šalôm šalôm!*‘ Aber kein *šalôm* ist da“ (6,14). Die Rede vom „Frieden“ darf also nicht beschwichtigend, illusionistisch sein, sie muß verifizierbar sein, und zwar in ihrer Wirkung. Von daher gelesen, bekommt die paulinische Formulierung vom „Aufbau“ ihren guten Sinn. Dann läßt sich der Friede mit dem „Hausbau“ vergleichen. Das Haus des „Friedens“ ist nie fertig. Der falsche Prophet behauptet, daß es fertig ist. Er gibt eine „strukturkonservative Parole“ aus, „die die bestehende Ordnung bejaht und sie bewahrt sehen will“²². Überflüssig zu betonen, daß es solche falschen

Propheten nicht nur im kirchlichen, sondern auch im politischen Bereich gibt. Es gab sie schon im Römischen Imperium. Die Parole lautete: Pax et securitas. Im Blick auf das Christuserignis ist sie für Paulus eine törichte Parole: „Während die Menschen sagen: ‚Frieden und Sicherheit!‘, kommt plötzlich Verderben über sie wie die Wehen über eine schwangere Frau, und es gibt kein Entrinnen“ (1 Thess 5,3).

Hier läßt sich das Schwert-Wort Jesu einreihen: „Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Mt 10,34). Es ist vom Schlußvers des Abschnitts her zu deuten: „Wer sein Leben gefunden hat, wird es verlieren. Wer sein Leben um meinetwillen verloren hat, wird es finden“ (V. 39). Wenn die Suche nach dem Leben bereits der Vergangenheit angehört, braucht man nichts mehr zu suchen. All jenen, „die nichts mehr suchen und nichts mehr verlieren wollen“, will Jesus „Störenfried“ sein²³. Das Schwert-Wort erklärt sich aus dem Kontext als Bildwort. Wer die Deutung als Bildwort nicht akzeptieren möchte, darf das Schwert auf keinen Fall in der Hand Jesu und seiner Jünger sehen. Das Schwert tragen die Verfolger derer, die Jesus nachfolgen²⁴.

6. Schalom ist möglich (Gewaltfreiheit, „Politik der kleinen Schritte“).

Leider haben christliche Verkündiger und Theologen bis in die jüngste Zeit hinein aus Stellen wie dem Schwert-Wort die Be-

²² K. Wengst, Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986, 99. Zum folgenden vgl. ebd. 97–100.

²³ M. Limbeck, Matthäus-Evangelium (Stuttgarter Kleiner Kommentar 1), Stuttgart 1986, 148f, dort auch die Begründung der Übersetzung (Zitat: 149).

²⁴ Vgl. J. Gnlika, Das Matthäusevangelium (Herders Theologischer Kommentar I. 1), Freiburg u. a. 1986, 392–394. Zum „Schwert“ im Neuen Testament vgl. auch Frankemölle 38–42.

rechtiung von Krieg und Waffensegnung abgeleitet. Dabei laufen die biblischen Traditionen von Anfang an auf die Gewaltfreiheit hinaus, die Jesus gelehrt und gelebt hat²⁵. Selbst die alte Theorie von „YHWH als dem Krieger“ (Ex 15,3) enthält im Kern eine antimilitaristische Spitze. Die Pointe der YHWH-Kriegs-Erzählungen besteht gerade darin, daß Gott allein kämpft, während Israel tatenlos zuschaut. Mirjam und alle Frauen freuen sich darüber, daß YHWH den Männern ihre Kriegswerkzeuge weggenommen, „Rosse und Wagen ins Meer geworfen hat“ (Ex 15,21). Die prophetische Kritik greift das Motiv vom „Waffen zerbrechenden Gott“ auf und wendet es gegen die israelitische Kriegsrüstung an: „Ich werde den Bogen Israels zerbrechen“ (Hos 1,5)²⁶. In diese Tradition fügt sich die Verheißung des zweiten Sacharja lückenlos ein, die die Evangelisten beim Einzug Jesu in Jerusalem aufgreifen und an die Jesus selbst durch die Zeichenhandlung des Eselreitens erinnern wollte: „Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und hilft; er ist demütig und reitet auf einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin. Ich vernichte die Streitwagen aus Efraim und die Rosse aus Jerusalem, vernichtet wird der Kriegsbogen. Er verkün-

det für die Völker den *šalôm*“ (Sach 9,9–10; vgl. Mt 21,5 par.). Die Stelle läßt sich nicht erschöpfend besprechen. Zunächst fällt wieder die Verbindung von Gerechtigkeit und *šalôm* auf. Der Friedenskönig ist das Gegenbild zu den davidischen Königen, die, ganz wie die Herrscher der damaligen Zeit von den ägyptischen Pharaonen bis zu den römischen Kaisern, den Frieden mit Waffengewalt durchgesetzt haben, allen voran David²⁷. Militärische Friedenssicherung gehörte zum königlichen Geschäft des Rechtschaffens. Viel spricht dafür, daß bei Sacharja der „Gerechte“ (*šaddiq*) im Sinne der nachexilischen Armen-Frömmigkeit als einer verstanden sein will, der sich das Recht schaffen läßt, der durch Gott Recht bekommt. Neben der Wiedergabe „er hilft“ ist die passive Deutung „er läßt sich helfen“ genauso möglich²⁸. Das Reittier des Friedenskönigs steht im Kontrast zum Kriegspferd der traditionellen Könige. In nachexilischer Zeit ist der Esel auch das Reittier der Armen. Das paßt zum Stichwort „demütig“, das durch eine verinnerlichte Auslegung seine biblische Kraft verloren hat. Im Ersten Testament ist der „Arme“ gemeint. In der griechischen Bibel steht dafür *πρωτός*, das nicht unbedingt mit „sanft“ zu übersetzen ist. Das Wort steht auch in der drit-

²⁵ Eine Passage aus der Abhandlung des Alttestamentlers und Bischofs *Michael von Faulhaber* aus dem Jahre 1915 muß zu denken geben: „Das Gebot der Feindesliebe ist auch im Kriege nicht aufgehoben [...] Mit einem Fluch auf den Lippen sollen unsere Feldgrauen nicht sterben. Die Zeit der Fluchpsalmen ist mit dem Evangelium endgültig vorüber. Die reinere, reichere, stärkere Kraft ist die Liebe [...] Lassen wir die Liebe, nicht den Haß die Seele des Krieges sein!“ (zitiert nach K. Hammer, *Deutsche Kriegstheologie 1870–1918* [dtv WR 4151], München 1974, 308). Wir haben es hier mit der gefährlichsten Sorte von Vorurteil zu tun, mit dem Fall nämlich, daß unvereinbare Gegensätze in paradoxer Redeweise aufgehoben werden: Liebe als Seele des Krieges!

²⁶ Vgl. auch Hos 2,20; Ps 46,10. Zum Ganzen vgl. *Liedke* 72–74 (mit Lit.); W. Schottroff (wie Anm. 20) 78–102; F. Johannsen, C. Reents, *Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen* (Kohlhammer-Taschenbuch 1041), Stuttgart u. a. 1987, 104–119.

²⁷ L. Perliitt, *Israel und die Völker*, in: *Liedke* 17–64, hat das mit aller Deutlichkeit herausgearbeitet. Vgl. auch W. Schottroff (wie Anm. 20) 82–93.

²⁸ Vgl. Schmid 76f, W. Rudolph, Haggai – Sacharja 1–8 – Sacharja 9–14 – Maleachi (Kommentar zum AT XIII. 4), Gütersloh 1976, 177–182.

ten matthäischen Seligpreisung, wo es sich wie ein Kommentar zur ersten Seligpreisung, der Preisung der Armen²⁹, ausnimmt. Die Einheitsübersetzung übersetzt passend und richtig: „Selig, die keine Gewalt anwenden“ (Mt 5,5). Es ist längst erkannt, daß Matthäus die Seligpreisungen in zwei Viererreihen komponiert hat³⁰. Dadurch kommt die Preisung der Gewaltfreien parallel neben die Preisung der Friedensstifter zu stehen: „Selig, die Frieden stiften; denn sie werden Söhne Gottes genannt werden“ (Mt 5,9). Beider Viererreihen werden durch einen Makarismus mit dem Stichwort „Gerechtigkeit“ abgeschlossen. Die griechische Formulierung „Friedensstifter“ dürfte in Anlehnung an den Titel „Friedensstifter der Ökumene“, den römische Herrscher für sich in Anspruch nahmen, formuliert sein. So wird auch auf dieser Ebene bestätigt, daß Jesus die Erfüllung der prophetischen Verheißungen nicht als sein Privileg betrachtet. Er preist jene glücklich, die sich das Recht der Könige und Kaiser nehmen und zu Friedensstiftern werden. Man darf zu Recht von einer „Demokratisierung herrscherlicher Privilegien“ sprechen³¹. Auch wenn niemand sich anmaßen kann, wie Jesus, der endzeitliche Prophet, die Fülle des Friedens zu bringen: Jesus mutet ihm eine Politik der kleinen Schritte zu³². Der

Fortgang der Bergpredigt bringt genügend Illustrationen.

7. Schalom ist ein eschatologisches Gut.

Am Ende gilt es nochmals mit vielen Bibelstellen festzuhalten, daß Gott allein mit seinem Gesalbten in der Kraft des Geistes die Fülle des šalôm schenken kann. Vollen Frieden findet der Mensch bei Gott allein, auch schon im Ersten Testament: „... es sei denn, man sucht bei mir Schutz und schließt mit mir šalôm (Jes 27,5)³³. „Wir haben Frieden mit Gott durch Jesus Christus“ (Röm 5,1). Es ist sicher kein Zufall, daß Gideon, der für sich und seine Familie das Königtum ablehnt, YHWH einen Altar baut und dabei spricht: „YHWH ist šalôm“ (Ri 6,24). Dieser Altarspruch darf als Wurzel der im Neuen Testament vielfach belegten Wendung vom „Gott des Friedens“ gelten.

Die Fülle des šalôm von Gott und seinem Christus zu erwarten, hat nichts mit Vertröstung zu tun. Ganz wenige Bibelstellen können zu einem solchen Verständnis verleiten – vielleicht erst durch ihre Abnützung in der Liturgie³⁴. Ich denke an den Friedensgruß: „Der Friede (šalôm) sei mit euch“. Durch den Auferstandenen ist der im Alltag abgebrauchte und beim Ver-

²⁹ Daß es sich bei der „Armut im Geist“ nicht um eine Verinnerlichung handelt, hat L. Schottroff, Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes nach dem Matthäusevangelium, in: L. und W. Schottroff, Hrsg., Mitarbeiter der Schöpfung, München 1983, 149–206, hier 162–166, nachgewiesen. πρὸς ist bei Mt gezielt eingesetzt (5,5; 11,29; 21,5; vgl. oben Anm. 33) und findet sich sonst im Neuen Testament nur noch 1 Petr 3,4.

³⁰ Vgl. Grilka (wie Anm. 24) 115f.

³¹ Grilka (wie Anm. 24) 127 (mit Lit.).

³² Das ist wieder kein Spezifikum der neutestamentlichen Tradition. J. Ebach, Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte (Gütersloher Taschenbuch 378), Gütersloh 1980, 39 sieht die Zukunftshoffnung des Ersten Testaments treffend in „partieller Ganzheitlichkeit“ konkretisiert: „sie ist gefaßt in Bilder, die nicht Totalität intendieren, die aber in jeder ihrer Szenen Politik und Alltagsleben, den einzelnen und die Gesellschaft, Arbeit und Ruhe zugleich schauen lassen“. Stendebach 341 dagegen bleibt auf einen „allgemeinen Gewaltverzicht“ fixiert, der im Ersten Testament „unvorstellbar“ sei.

³³ Fraglich bleibt, ob die Stelle mit Schmid 88 „am Rande des Alten Testaments“ anzusiedeln sei.

³⁴ Ein individualistisches Mißverständnis haben Stellen wie Phil 4,7 und manche „Friedens“-Wünsche, die die neutestamentlichen Briefe umrahmen, erfahren.

räterkuß mißbrauchte Gruß voll aufgewertet³⁵. Der Friede, „den die Welt nicht geben kann“ (Joh 14,27), ist den Christen durch den auferweckten Jesus gegeben. Das Grußwort „Der Friede ist mit euch“ (Joh 20,19.21) ist durch den himmlischen Vater hundertprozentig gedeckt. Der Zusammenhang verbietet eine Auslegung

als „Seelenfrieden“. Der Friede läßt sich weitergeben: „Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben“ (V. 23). Es gibt keine lehramtliche Aussage, daß der Vers einzig und allein auf die Einsetzung des Bußsakramentes zu deuten ist³⁶. Jesu Auftrag zum Verzeihen geht alle Christen an³⁷.

³⁵ Zum Verrätergruß vgl. 2 Sam 20,9; Jer 9,7 und Mt 26,49 par. – Hier ist wieder vor einer christologischen Engführung zu warnen. Theologisch vollwertige Schalom-Zusagen gibt es nicht allein an Weihnachten (Lk 2,14) und Ostern. Vgl. nur Ri 6,23; 1 Chr 12,20; Dan 10,19.

³⁶ Vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium III* (Herders Theologischer Kommentar IV.3), Freiburg u. a. 1975, 388; H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung* (Handbuch der Dogmengeschichte IV.3), Freiburg u. a. 1978, besonders 12–19.

³⁷ Vgl. die parallele Formulierung in Mt 16,19 (an Petrus) und 18,18 (an alle Jünger). Ein großes Fragezeichen setzen viele Christen durch ihr Denken, Reden und Handeln hinter den wunderbaren Satz im Epheserbrief „Christus ist unser Friede“ (2,14). Der Zusammenhang meint eindeutig die Aufhebung der Feindschaft zwischen Juden und Christen.



**Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.**

Käserel und Glasmalerei Ges. m. b. H.

A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (0 75 82) 81 2 82

glasmalerei

Margret-Bilger-Galerie geöffnet 1. Mai bis 1. November