

# Gesetz als Evangelium

Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora<sup>1</sup>

von

Georg Braulik OSB

Thomas von Aquin knüpft in seiner *Summa theologica* bei der Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament an Röm 3, 27 an, wo »der Apostel beide zu unterscheiden scheint. Das Alte Gesetz nennt er dort ›das Gesetz des Tuns‹, das Neue aber ›das Gesetz des Glaubens‹. Aber« – so formuliert Thomas einen Einwand gegen eine solche Identifizierung – »auch das Alte Gesetz war ein Gesetz des Glaubens. So heißt es Hebr 11, 39 von den Vorvätern des Alten Bundes: ›Alle hatten durch den Glauben ein Zeugnis empfangen.‹ Ebenso ist auch das Neue Gesetz ein Gesetz des Tuns . . . Also ist das Neue Gesetz kein anderes als das Alte.« Trotzdem besteht aber nach neutestamentlicher Aussage auch ein Unterschied zwischen den beiden Testamenten<sup>2</sup>. Nach Thomas von Aquin wird also die paulinische Gegenüberstellung mißverstanden, setzt man das »Gesetz des Tuns« mit dem Alten Testament und das »Gesetz des Glaubens« mit dem Neuen Testament gleich. Der von Paulus genannte Unterschied liegt vielmehr in jedem der beiden Testamente vor, relativiert also die Grenze zwischen den beiden Kanonteilern. Sie sprechen jedoch nicht in gleichem Umfang jeweils vom Handeln bzw. Glauben des Menschen. Thomas antwortet deshalb auf den erwähnten Einwand: »Das Neue Gesetz heißt ›Gesetz des Glaubens‹, weil es hauptsächlich in der den Glaubenden innerlich verliehenen Gnade besteht . . . Es enthält in zweiter Linie auch ein Tun, und zwar ein sittliches und ein sakramentales. Aber das ist nicht die Hauptsache des Neuen Gesetzes, wie es die Hauptsache des Alten Gesetzes war. Die aber im Alten Bunde Gott durch den Glauben angenehm waren, gehörten demnach zum Neuen Bund.« Diese Differenzierung innerhalb des Alten ebenso wie auch des Neuen Testaments hat dann Auswirkungen für die Rechtfertigung des Menschen. Wer im Alten

<sup>1</sup> Der Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der im Rahmen einer Ringvorlesung über »Gesetz und Evangelium« an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten am 27. März 1981 gehalten worden ist.

<sup>2</sup> I–II q. 107 art. 1 arg. 3.

Bund lebte, wurde durch den Glauben gerecht gemacht, und zwar – wie Thomas mit Hebr 11, 36 schon für Mose belegt – durch den Glauben an Christus<sup>3</sup>. Gleiches gilt für den Neuen Bund. Denn wie bereits gesagt, auch »zum Gesetz des Evangeliums gehört zweierlei, und zwar eines hauptsächlich: die innerlich gegebene Gnade des Heiligen Geistes. In bezug hierauf macht das Neue Gesetz gerecht. . . . Etwas anderes gehört zum Gesetz des Evangeliums in zweiter Linie: die Glaubensurkunden und die Gebote, die das menschliche Streben und Tun ordnen. In bezug hierauf macht das Neue Gesetz nicht gerecht. . . . Daher würde der Buchstabe des Evangeliums töten, wenn nicht innerlich die heilende Glaubensgnade zugegen wäre.«<sup>4</sup>

Diese ausführlichen Zitate aus Thomas von Aquin beweisen, daß seine Überlegungen bereits einiges von Martin Luthers Problematik mit »Gesetz und Evangelium« vorwegnehmen und lösen. Denn die Unterscheidung zwischen dem »Gesetz« als Gottes forderndem Willen, durch dessen Erfüllung sich der Mensch nicht selbst rechtfertigen kann, und dem »Evangelium« als Zusage der Gnade bildet für Luther das wichtigste Kriterium für die Auslegung der Schrift und für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den beiden Bündeln. Altes wie Neues Testament beinhalten demnach Gesetz *und* Evangelium, wobei das Alte Testament mehr Gesetz, das Neue mehr Evangelium enthält. Luther hat mit dieser grundlegenden Unterscheidung von Gesetz und Evangelium – wie es in der jüngsten protestantischen Hermeneutik des Alten Testaments heißt – »zum paulinischen Umgang mit dem Alten Testament zurückgelenkt . . . Da nun aber die theologische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium anthropologisch-existential den zwei fundamental entgegengesetzten Möglichkeiten menschlichen Daseinsverständnisses – Selbsterlösung oder Erlösung . . . – entspricht, bietet diese Unterscheidung zugleich den hermeneutischen Schlüssel dar sowohl für die neutestamentlichen als auch für die alttestamentlichen Texte . . . Es kann keine Frage sein, daß hier im Ansatz eine Lösung der hermeneutischen Problematik sich anbahnte, die auch heute noch nicht überholt sein muß, wenngleich die historisch-kritische Forschung und die allgemein-hermeneutische Diskussion gewiß über Luthers Position hinweggeschritten sind.«<sup>5</sup>

Wie auch immer man die Dialektik von »Gesetz und Evangelium« als Zugang zur Schrift beurteilen mag, sie bildet jedenfalls ein unverzichtbares Thema des ökumenischen Dialogs zwischen Katholiken und Pro-

<sup>3</sup> I-II q. 107 art. 1 ad 3.

<sup>4</sup> I-II q. 106 art. 2 crp.

<sup>5</sup> A. H. J. GUNNEWEG, Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik (GAT 5), 1977, 50 f.

testanten, zwischen Christen und Juden. Die Aktualität, freilich auch ein gewisser Wandel in der Auseinandersetzung der evangelischen Theologie mit dem Alten Testament als »Gesetz«, brauchen hier nicht nachgezeichnet zu werden<sup>6</sup>. Das jüdische Verständnis des alttestamentlichen Gesetzes aber, das gern als legalistische Entartung abqualifiziert wird, erfährt aus christlicher Sicht eine zunehmende Wertschätzung und differenziertere Kritik<sup>7</sup>. Zugleich beginnt die orthodox-jüdische Seite heute zu lernen, »wie problematisch ein jüdisches Gesetz ist, auch wenn es Gnadengabe ist«<sup>8</sup>. Paulus freilich, so wird betont, sei weder dem jüdischen Lebensgefühl noch dem jüdischen Toraverständnis gerecht geworden und brauchte es, religionsgeschichtlich gesehen, auch gar nicht zu werden<sup>9</sup>. Denn »es ist nicht ›Rechtfertigung‹, welche die Juden in der Tora suchen . . . Man ging zur Tora, weil man als Glied einer auserwählten Gemeinschaft sein

<sup>6</sup> S. dazu z. B. aus der Forschung deutschsprachiger evangelischer Alttestamentler: M. NOTH, Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn (SKG.G 17/2), 1940 (= GSt zum AT [TB 6], 1966<sup>3</sup>, 9–141); H.-J. KRAUS, Freude an Gottes Gesetz. Ein Beitrag zur Auslegung der Psalmen 1; 19B; 119 (EvTh 10, 1950/51, 337–351); E. WÜRTHWEIN, Der Sinn des Gesetzes im AT (ZThK 55, 1958, 255–270 = Wort und Existenz. Studien zum AT, 1970, 39–54); F. HESSE, Zur Frage der Wertung und der Geltung alttestamentlicher Texte (in: FS F. Baumgärtel z. 70. Geb., hg. v. L. ROST [ErF A, 10], 1959, 74–96 = C. WESTERMANN [Hg.], Probleme alttestamentlicher Hermeneutik [TB 11], 1963, 266–294); W. ZIMMERLI, Das Gesetz im AT (ThLZ 85, 1960, 481–498 = Gottes Offenbarung. GAufs. [TB 19], 1963, 249–276); W. EICHRODT, Bund und Gesetz. Erwägungen zur neueren Diskussion (in: Gottes Wort und Gottes Land. H.-W. Hertzberg zum 70. Geb., hg. v. H. Graf REVENTLOW, 1965, 30–49); A. JEPSEN, Israel und das Gesetz (ThLZ 93, 1968, 85–94 = Der Herr ist Gott. Aufsätze zur Wissenschaft vom AT, 1978, 155–162); H.-J. KRAUS, Zum Gesetzesverständnis der nachprophetischen Zeit (Kairos 2, 1969, 122–133 = Biblisch-theol. Aufsätze, 1972, 179–194); H. GESE, Das Gesetz (in: DERS., Zur biblischen Theologie [BEvTh 78], 1977, 55–84); GUNNEWEG (s. Anm. 5), 85–145; G. WALLIS, Torah und Nomos. Zur Frage nach Gesetz und Heil (ThLZ 105, 1980, 321–332); R. SMEND/U. LUZ, Gesetz (Kohlhammer Taschenbücher – Biblische Konfrontationen 1015), 1981. – Zur geschichtlichen Entwicklung der Diskussion s. u. a. E. KINDER/K. HAENDLER (Hg.), Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion (WdF 142), 1968; G. O. FORDE, The Law-Gospel Debate. An Interpretation of Its Historical Development, Minneapolis 1969.

<sup>7</sup> S. dazu z. B. K. SCHUBERT, Gesetz und Erlösung in der jüdischen Theologie (Jud. 7, 1951, 136–159); R. BRUNNER (Hg.), Gesetz und Gnade im AT und im jüdischen Denken, 1969; M. LIMBECK, Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums (KBANT), 1971; P. VON DER OSTEN-SACKEN (Hg.), Treue zur Thora. Beiträge zur Mitte des christlich-jüdischen Gesprächs. FS f. G. Harder z. 75. Geb., 1979<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> R. J. Z. WERBLOWSKI, Tora als Gnade (Kairos 15, 1973, 156–163), 163.

<sup>9</sup> WERBLOWSKI, 157 f.

Leben unter Gott leben wollte, in dankbarer Annahme der von ihm gewiesenen Weisung.« Und: »Innerhalb des Judentums« kann man »nur von einer Konjunktion ›Gesetz und Gnade‹ sprechen, d. h. also Gesetz als Gnade«<sup>10</sup>. »Ich glaube« – so resümiert der eben zitierte jüdische Theologe –, »Tora und Gnade haben uns nie getrennt. Was uns getrennt hat, ist ein christliches Mißverständnis bzw. die Weigerung des Christen, die Tora des Juden als Gnade zu sehen.«<sup>11</sup> Es wird sich freilich zeigen, daß die Grundzüge der paulinischen Theologie etwa des Römerbriefes der deuteronomischen Tora entsprechen, wenn diese von »Rechtfertigung« und »Begnadigung« Israels redet.

Im folgenden soll an einem zentralen Bereich der alttestamentlichen »Gesetzesliteratur«, am sog. fünften Buch Mose, exemplarisch untersucht werden, ob es der paulinischen Antithetik entsprechend als »Evangelium« – und somit letztlich auch als offenbarungsgeschichtlich gebundene Konkretisierung des christlichen Kerygmas – bezeichnet werden kann. Eine textmäßige Beschränkung wird schon von der komplexen bibelwissenschaftlichen Forschungssituation einerseits und dem eng begrenzten Rahmen dieses Vortrags andererseits gefordert. Die Auswahl des Deuteronomium aber empfiehlt sich, weil sich in dieser Schrift »in relativ später Zeit noch einmal gesichtet und theologisch geläutert fast der gesamte glaubensmäßige Besitzstand Israels« sammelt. Zugleich »sind von ihm unermeßliche Wirkungen ausgegangen«<sup>12</sup>. Man kann aber »das Deuteronomium in jeder Hinsicht als die Mitte des Alten Testaments bezeichnen«<sup>13</sup>. Außerdem zieht der Römerbrief Stellen dieses Buches sowohl für die Gesetzes-, d. h. Werkgerechtigkeit, als auch für die Glaubensgerechtigkeit heran<sup>14</sup>. Doch ist das Deuteronomium seinem Selbstverständnis nach »ein predig und geschrey von der genad und barmhertzikeytt Gottis« (M. Luther)<sup>15</sup> und stellt deren Entfaltung für ein Leben im gottgeschenkten Raum der Freiheit dar. Nach dem Römerbrief kam es sogar jener Funktion nahe, die das Christusereignis in der neutestamentlichen Literatur einnimmt.

<sup>10</sup> Ebd. 159. 157.

<sup>11</sup> Ebd. 162.

<sup>12</sup> G. v. RAD, Deuteronomium-Studien (FRLANT 58), 1947, 25 = GSt zum AT II [TB 48], 1973, [109–153] 127; vgl. S. HERRMANN, Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie (in: Probleme biblischer Theologie. G. v. Rad z. 70. Geb., hg. v. H. W. WOLFF, 1971, 155–170).

<sup>13</sup> Wie Anm. 12.

<sup>14</sup> Z. B. Röm 7, 7/Dtn 5, 21; Röm 10, 3/Dtn 9, 4. Ferner Röm 2, 29/Dtn 30, 6; Röm 10, 6–10/Dtn 30, 12–14.

<sup>15</sup> So vom christologischen Bezug abgesehen das Verständnis Luthers von »Evangelium« (WA 12, 259, 5 ff).

Im folgenden richten wir unsere Frage nach dem »Gesetz als Evangelium« zunächst an das ganze fünfte Buch Mose. So geht es (I) um das Deuteronomium als Tora und Bundesurkunde, damit aber auch um seinen historischen Ursprung und seine theologische Grundstruktur. Innerhalb dieses Kontextes untersuchen wir dann (II) Israels Rechtfertigung und seine »Gerechtigkeit« (*šēdāqâ*) und (III) Israels Begnadigung und seine Bekehrung (*šwb*). Die jeweils beigefügten Hinweise auf Römerbriefstellen möchten auf fundamentale theologische Strukturkongruenzen zwischen dem Deuteronomium und jenem, wohl reflektiertesten paulinischen Zeugnis zu unserer Thematik aufmerksam machen.

### *I. Das Deuteronomium als Tora und Bundesurkunde*

2Kön 22<sup>16</sup> erzählt von einem Vorfall unter der Regierung des Königs Joschija, der sich im Jahr 622/21 v. Chr. ereignete und durch den das Deuteronomium in einer seiner Vorformen zum ersten Mal in das Licht der Geschichte trat. Der Hohepriester Hilkija war bei Restaurierungsarbeiten im Jerusalemer Tempel auf eine Schriftrolle gestoßen. Diese wird von Anfang an in determinierter Form und somit als bekannte Größe als »das Tora-Buch (*sēfer hattôrâ* V. 8. 11) vorgestellt. Offenbar hat es nur dieses eine »Buch der Weisung« gegeben, das bis zu seiner »zufälligen Entdeckung« – was immer man darunter zu verstehen hat – in Vergessenheit geraten war. Zwar kann man über den konkreten Inhalt des gefundenen Tora-Buches nur Vermutungen anstellen. Doch läßt sich das, was man damals mit *tôrâ* bezeichnete, von der Verwendung dieses Begriffes im Hoseabuch erheben<sup>17</sup>. Gerade Hosea aber hat durch seine Theo-

<sup>16</sup> Die Historizität des sog. »Auffindungsberichtes« oder (richtiger) der »Bundeschlußerzählung« in 2Kön 22–23\* ist heute diskutiert – vgl. z. B. M. ROSE, Bemerkungen zum historischen Fundament des Josia-Bildes in II Reg 22 f (ZAW 89, 1977, 50–63); N. LOHFINK, Die Gattung der »Historischen Kurzgeschichte« in den letzten Jahren von Juda und in der Zeit des Babylonischen Exils (ebd. 90, 1978, 319–347); H.-D. HOFFMANN, Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (ATHANT 66), 1980. Selbst nach HOFFMANN aber, der den Text nur für eine deuteronomistische Tendenz Erzählung und ihre Darstellung als in fast allen Details für fiktiv und idealisierend ansieht, »bewahrt der Bericht eine historisch wohl zutreffende Erinnerung an den Ursprung bzw. Beginn der deuteronomischen Bewegung in Israel« (268) und »kann kein Zweifel bestehen, daß er die historische Grundtendenz jener Josia-Zeit richtig wiedergibt« (269).

<sup>17</sup> Die weitere Darstellung erfolgt in engem Anschluß an A. RENKER, Die Tora bei Maleachi. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte von *tôrâ* im AT (FThSt 112), 1979, 197–206.

logie das Deuteronomium mehrfach entscheidend beeinflusst. Die Tora ist gewöhnlich dreistufig<sup>18</sup>. Sie vermittelt nach Hosea erstens ein »Wissen um Gott« (z. B. 4, 6), nämlich um Jahwes Rettungs- und Heilstaten in der Geschichte Israels, etwa die Herausführung aus Ägypten, die Gabe des Landes und die Sicherung seiner Fruchtbarkeit. Dieser Aufweis der *magnalia dei* ist der Willensoffenbarung Jahwes als dem zweiten Teil zugeordnet, soll als »argumentative Tora« zum Beobachten der »appellativen Tora« motivieren. Jahwes Zuneigung zu Israel, das Von-Jahwe-angenommen-Sein, soll in kultischem und ethischem Verhalten erwidert werden. Diese Antwort steht ganz unter der Gnade, die darin ihr Ziel erreicht. Die Tora ist Jahwes »Bund« mit Israel, eine Verpflichtung des Volkes durch Gottes Rettungs- und Heilswirken an ihm (beachte den Parallelismus von Jahwes *berit* und seiner *tôrâ* in 8, 1)<sup>19</sup>. Die Tora ist also ebenso verbindlich wie unter Menschen geltende Verträge. Doch ist sie nicht als bedrückende Last, sondern als »das Gute« (V. 3) gedacht, als ein Geschenk Jahwes zum Besten seines Volkes. Ihre Verhaltensweisungen ergehen in der Form eines generellen Haltungsimpulses, ferner als negative konkrete Verweise von Handlungen im Bereich der zwischenmenschlichen Verhältnisse (4, 1–2) und auch des Verhältnisses von Gott und Mensch (10, 2). Dieses, der Ordnung der Verbundenheit mit seinem Gott (vgl. 2, 21) entsprechende Verhalten Israels nennt Hosea »Gerechtigkeit« (*šedāqâ* 10, 12)<sup>20</sup>. Gemeint ist damit also ein »Entsprechungshandeln«, ein menschliches Handeln »entsprechend der (göttlichen) Gnade (*hesed*)« (10, 12), die in der Geschichte erfahren werden konnte<sup>21</sup>. Aus diesem Verhalten zieht dann der dritte Teil der Tora die Konsequenz: Heilsansage oder Unheilsankündigung als gottverhängte Folge menschlichen Gehorchens gegenüber dem göttlichen Anspruch in Geschichte und Ethos.

Diese Grundstruktur – Hinweis auf Jahwes Rettungs- und Heilshan-

<sup>18</sup> T. LESCOW, Die dreistufige Tora. Beobachtungen zu einer Form (ZAW 82, 1970, 362–379).

<sup>19</sup> Der Entstehungsort dieser theologischen Vorstellung von einem ausschließlichen Bündnis Jahwes mit seinem Volk dürfte für Hosea die Polemik gegen die Vertragspolitik des israelitischen Nordreiches gewesen sein. Dies erklärt auch, warum der Prophet nur ein einziges Mal, nämlich in 8, 1, von einer Jahwe-*berit* spricht. Die Idee entstand erst im Lauf der Auseinandersetzungen mit den Gegebenheiten der Zeit und war außerdem nur eine von vielen Darstellungsweisen der Bindung Israels an seinen Gott. Erst die deuteronomisch-deuteronomistische Literatur baute sie zu einem entscheidenden Topos ihrer Theologie aus. S. dazu R. KÜMPFEL, Die Berufung Israels. Ein Beitrag zur Theologie des Hosea (Theol. Diss. Bonn), 1973, 93–104, bes. 103.

<sup>20</sup> H. W. WOLFF, Dodekapropheten 1 Hosea (BK.AT XIV/1), 1976<sup>3</sup>, 241.

<sup>21</sup> W. RUDOLPH, Hosea (KAT XIII, 1), 1966, 203 f.

deln, generelle und konkrete Verhaltensanweisungen, die einen Heils- bzw. Unheilsaufweis bedingen – könnte auch für jene Tora kennzeichnend gewesen sein, die der Hohepriester Hilkija im Jerusalemer Heiligtum »gefunden« hatte. Während freilich Hosea (8, 12) erst auf eine Verschriftlichung der überlieferten Weisungen anspielt<sup>22</sup>, charakterisiert 2Kön 22 die (deuteronomische) Tora nachdrücklich als Urkunde (*sēfer* V. 8. 10. 11. 13. 16). Sie enthielt Vorschriften (V. 13) und Drohungen (V. 16; bzw. »Flüche« 2Chr 34, 24). 2Kön 23 erzählt, daß König Joschija sich und das ganze Volk »vor Jahwe« in Form eines Bundes auf dieses Dokument verpflichtete, das »Sakralrecht« des Jerusalemer Tempels damit aber zum Staatsgrundgesetz erhob<sup>23</sup>. Dabei ließ Joschija im Rahmen eines vermutlich alten kultischen Ritus (vgl. V. 2 und 3 mit 2Kön 11, 14. 17) und dem Abschluß altorientalischer Vasallenverträge entsprechend zunächst vor versammeltem Volk und seinen Autoritäten »alle Worte des Bundesbuches vorlesen, das im Haus des Herrn gefunden worden war« (V. 2). Das Tora-Buch (*sēfer hattôrâ*) ist also inhaltlich identisch mit dem Bundesbuch (*sēfer habberît*). Dann wurde »der Bund vor Jahwe geschlossen«: Der König leistete auf die Bundesurkunde seinen Eid, und das ganze Volk trat diesem Eid bei (V. 3). Dieser Bundeschluß bildete freilich nicht bloß eine einseitige Selbstverpflichtung, sondern existierte nur im gegenseitigen Verhältnis von Jahwe und Juda<sup>24</sup>. Denn Gott hatte sich ja in der Mitteilung seines Willens bereits selbst an sein Volk gebunden. Willigten nun König und Volk ein, diesem von Gott erhobenen Anspruch zu gehorchen, bedurfte es von göttlicher Seite keiner weiteren eidlichen Zusicherung. Die »Vorschriften des Bundes verwirklichen« aber bedeutet näherhin (V. 3): »Jahwe nachfolgen« – womit die ausschließliche Treue ihm gegenüber gemeint ist – und »auf seine Gebote, Satzungen und Gesetze« – d. h.: auf die Konkretisierungen jenes umfassenden Gefolgschaftsverhältnisses – achten. Daß diese Einzelbestimmungen »mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele« zu beobachten sind, erinnert an das typische Vokabular hethitischer und assyrischer Vasallitätsverträge. Mehr noch: Auch die Gliederung der Verpflichtungen in eine Grundforderung ausschließlicher Loyalität gegenüber dem Suzerän und in konkrete Regelungen dieses

<sup>22</sup> RENKER (s. Anm. 17), 197 Anm. 46.

<sup>23</sup> Gegen NOTH (s. Anm. 6), 27 ff (= 49–53). 33–39 (= 58–67).

<sup>24</sup> »Covenant-making, then, is a complex action, and so is the result... It is not simply the act, nor the obligation on one party which results from the act, nor anything else so simple. One will expect it to involve all parties both as a relationship and as an act.« (D. J. McCARTHY, *Covenant-relationships* [in: C. BREKELMANS, *Questions disputées d'Ancien Testament* (BETHL), Löwen 1974, 91–103], 103.) Vgl. u. a. J. HALBE, *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34, 10–26* (FRLANT 114), 1975, 225–255 passim.

Verhältnisses als Entfaltungen jenes Hauptgebotes entspricht dem altorientalischen Vasallenvertragsformular, wie es auch zur Zeit des Joschija verwendet worden sein dürfte. In der Vertragsstruktur finden aber auch jene beiden Teile eine Parallele, die das erste und dritte Element der dreistufigen Tora neben deren generellen und konkreten Verhaltensnormen darstellen: die Rettungs- und Heilstaten Jahwes – sie besitzen ihr Gegenstück im Wirken des Großkönigs für seinen Vasallen, das die Vorgeschichte und zugleich den Rechtsgrund des Bundesverhältnisses samt seinen Verpflichtungen bildet; ferner die Konsequenzen, die sich aus dem Verhalten Israels ergeben – sie korrespondieren mit Segensverheißungen und Fluchsanktionen für den Vasallen, bedingt vom Einhalten bzw. Übertreten der Vertragsbestimmungen. Das Tora-Buch konnte also zu einem Bundesbuch, d. h. einer Vasallenvertragsurkunde, umfunktioniert werden, ohne seine aussagemäßige Identität zu verlieren. Es erhielt damit freilich eine neue politisch-juridische Verbindlichkeit. Mit der theologischen Systematisierung des Jahweglaubens durch die Kategorie des Bundes paßte man sich der imponierenden Geistigkeit des neuassyrischen Oberherrn an, dessen Reich durch eine Inflation von Eidesleistungen zusammengehalten wurde und an den auch Juda durch einen Vasallenvertrag gebunden war. Assurs Föderomanie ging so weit, daß der Großkönig Asarhaddon sogar einen Vertrag zwischen dem Gott Assur, ihm, dem König, und dem Volk von Assur abschließen ließ<sup>25</sup>. Integrierte man diese tonangebende Denkweise der konkurrierenden und machtabgestützten Symbolwelt der Eroberer, konnten damit auch der Kulturschock und die Sinnkrise bewältigt werden, die breite Volksschichten ihrer traditionellen Jahwereligion entfremdet hatten<sup>26</sup>. Die Stilisierung des Deuteronomium, dessen Kern wir mit dem Tora- und Bundesbuch des Joschija gleichzusetzen haben, als Vertrag zwischen Jahwe und Israel<sup>27</sup> bildet somit den Rahmen, in dem wir nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium zunächst zu fragen haben. Was bei Hosea als »Gerechtigkeit« (*šēdāqâ*) bezeichnet wird, besteht innerhalb der Bundesethik nun in der Erfüllung von Grundforderung und Einzelbestimmungen. Sie wird nur durch die ungeschuldete und einseitige Initiative Jahwes in der Vorgeschichte Israels ermöglicht,

<sup>25</sup> J. A. CRAIG, *Assyrian and Babylonian Texts I*, 1895, Taf. 22–23 II 10–26; Taf. 23 II 27–32; Taf. 23–24 II 33–36 und III 1–14.

<sup>26</sup> S. dazu N. LOHFINK, *Pluralismus. Theologie als Antwort auf Plausibilitätskrisen in aufkommenden pluralistischen Situationen*, erörtert am Beispiel des deuteronomischen Gesetzes (in: *Unsere großen Wörter. Das AT zu Themen dieser Jahre*, 1977, 24–43).

<sup>27</sup> S. dazu D. J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib 21A), Rom 1978<sup>2</sup>, 157–205.



ist auch in den Einzelbestimmungen geprägt von der Grundforderung absoluter Jahwe-hörigkeit als der Voraussetzung und inneren Mitte allen Gesetzesgehorsams und wirkt sich aus in dem von Jahwe gewährten Segen bzw. dem von ihm verhängten Fluch. In der Realisierung von Vorgeschichte, Bestimmungen und Segens- bzw. Fluchformeln als der drei wesentlichen Elemente des Vasallenvertrags und somit des alttestamentlichen Bundesformulars herrscht eine dauernde Spannung und Bewegung, die durch das Verhältnis der beiden Bundespartner verursacht wird. Denn in der Dynamik des Bundes durchdringt sich göttliches und menschliches Handeln, wobei Israel immer in einer »Dynamik der Abhängigkeit«<sup>28</sup> von Jahwe lebt. Sie bedeutet bezüglich der erwähnten drei Hauptteile des Vertragsschemas folgendes.

Israel als gesellschaftliche und religiöse Größe existiert nur – so rufen Vorgeschichte und historische Gebotsmotivationen unermüdlich in Erinnerung –, weil Jahwe es durch seine freie Liebeszuwendung, Erwählung und Erlösung aus der Knechtschaft Ägyptens zu seinem Volk gemacht hat, und zwar noch ehe es ihm seine Treue beweisen und Gehorsam leisten konnte (z. B. Dtn 7, 6–8; vgl. Röm 9, 4). Diese unmittelbare Erlösungserfahrung am Ursprung soll für Israel in seinem Verhalten zur reflektierten Erfahrung werden. Den Gott, der sich Israel als Jahwe – d. h.: als der rettend Da-Seiende – und als sein Gott zu erkennen gegeben hat, soll Israel als sein Volk nun im Bund anerkennen (vgl. 26, 17–19). Israel soll also seine ihm vorgegebene totale Abhängigkeit von Jahwe im Gehorsam gegenüber den »Worten Jahwes« annehmen und vollziehen. Doch ist es nicht zu erniedrigender Unterwürfigkeit unter die Vorherrschaft der Gnade gezwungen, sondern darf sich frei und freiwillig entscheiden. Denn ein menschenwürdiges Verhältnis und ein echt menschliches Verhalten gibt es nur, wo sich der Mensch frei zusagen, aber auch verweigern kann, selbst wenn beides nicht in sein willkürliches Belieben gestellt ist. Gerade die Rechtsstruktur des Bundes will eine solch personale Antwort sicherstellen. Das Ethos des Gottesbundes ist somit ein Ethos der Gnade und ihrer Beantwortung, ist eine Ethik des bleibenden Dialogs freier, deshalb jedoch nicht gleichgestellter Gesprächspartner. Die Vorgeschichte begründet also Israels Gebotsgehorsam aus der Gnade Jahwes, zugleich aber nimmt sie auch der göttlichen Autorität, wie sie in der Gesetzgebung zum Ausdruck kommt, jeden autoritären Zug. Denn nach der juristischen Konstruktion des Bundes rechtfertigt das Gnadenhandeln Jahwes als des Herrn auch seine nachfolgenden Forderungen an Israel als seinen Vasallen.

<sup>28</sup> J. L'HOUE, Die Ethik der Bundestradiation im AT (SBS 14), 1967, 120. Zum folgenden vgl. die bibeltheologischen Ergebnisse dieser Untersuchung.

Eigentlich geht es dabei um eine einzige Grundforderung, auch wenn deren Formulierung situationsgebunden variiert und dann vielfach entfaltet wird. Es ist der Anspruch des Ausschließlichkeitsverhältnisses Israels zu Jahwe. Dieser Verbundenheit des Volkes mit seinem Gott als dem Geist des Gesetzes dienen alle Bindungen durch dessen Buchstaben. Mit anderen Worten: Alle ethischen Handlungen sind relativ, d. h. sie sind als ethische Haltung auf die Beziehung Jahwes zu Israel bezogen. Das Hauptgebot »Jahwe lieben« oder – was dasselbe meint – »Jahwe fürchten«, »ihm mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele dienen« (10, 12), »Jahwe nicht vergessen« (8, 11) usw. formuliert die Gesinnung, in der das Befolgen der Einzelbestimmungen zu echtem Gehorsam und nicht zu äußerlicher Gesetzesbeobachtung wird. Durch diesen Gehorsam bleibt Israel in der Gnade seiner Vorgeschichte und wirkt eben dadurch am Fortschritt seiner Geschichte mit. So verbietet gerade der rechtliche Rahmen des Bundes jeden Legalismus und bindet alles Gesetzliche zurück in die Einheit und das Ganze der Abhängigkeit Israels von und seiner Anhänglichkeit an Jahwe. Ja, selbst die deuteronomischen Termini für »Gesetz« meinen – soweit sie nicht den Dekalog bezeichnen – fast stets die Einzelgesetze in Verbindung mit Vorgeschichte und Hauptgebot<sup>29</sup>.

Schließlich bildet auch der Segen ein Glied in der Geschichte der Abhängigkeit Israels von Jahwes unverdienter Gnade. Während sich aber die Vorgeschichte ohne Leistung Israels *sola gratia* ereignete, ist der Segen an den Gehorsam gebunden, d. h. an die Zustimmung des Volkes zur Abhängigkeit von Gott, die er ermöglicht hat. Nochmals deutlicher formuliert: Der Segen ist diesem Gehorsam zugesagt, für den die Beobachtung der Einzelgebote nur ein notwendiges, obgleich begrenztes Zeichen und Mittel ist, nicht jedoch der Gebotsbeobachtung als solcher. Der Segen ist also nicht Funktion einer Verdienstautomatik, sondern eine Frucht der Gnade und des Gehorsams. In der Dynamik der von Jahwe initiierten Geschichte, an dessen Willen zu einer Geschichte des Heils Israel durch seinen Gehorsam mitarbeitet, greift der Segen aus nach der Zukunft einer freilich nicht autonomen, sondern theonomen, Gott geschuldeten menschlichen Existenz. In der Bundestheologie des Deuteronomium werden somit »Vorgeschichte, Gehorsam und Segen durch ein inneres Band miteinander verknüpft. Sie drücken nämlich im Grunde die tatsächliche, die akzeptierte und gewollte und die weiterbestehende Abhängigkeit« Israels von Jahwe, seinem Gott, aus<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> G. BRAULIK, Die Ausdrücke für »Gesetz« im Buch Deuteronomium (Bib. 51, 1970, 39–66).

<sup>30</sup> L'HOUE (s. Anm. 28), 113.

Nach deuteronomischer Soteriologie, wie sie das sog. kleine historische Credo Israels (26, 5–10) bezeugt, reicht Jahwes Erlösung von der Befreiung aus Ägypten bis zum Leben im Land, in dessen Segen sie gegenwärtig ist. Das Land, »wo Milch und Honig strömen« (V. 9), bildet also den Raum der Gnade, in dem Israel im Heil ist. »Daß es ins Heil gelangte, war nicht seine Tat gewesen. Ob es darin bleibt, wird jedoch allein von ihm abhängen. Wenn man statt ›Exodus‹ ›Christusereignis‹ einsetzt, dann ist die Konzeption vieler christlicher Theologen wohl nicht viel anders.«<sup>31</sup> Gnadentheologisch kann man bei diesem Rettungsgeschehen von der »Rechtfertigung« Israels durch Jahwe sprechen<sup>32</sup>. Ihr wollen wir nun anhand der Texte nachgehen, die in präziser Begrifflichkeit von der »Gerechtigkeit« (*šēdāqâ*) Israels reden. Darüber hinaus aber sollen auch jene Stellen herangezogen werden, die eine Unverdienbarkeit dieser äußerst konkreten Gnade einzuschränken scheinen.

## II. Israels Rechtfertigung und seine Gerechtigkeit (*šēdāqâ*)

Von seiner »Gerechtigkeit« (*šēdāqâ*) spricht Israel im Deuteronomium zum ersten Mal in engstem Zusammenhang mit dem Credo (6, 20–25)<sup>33</sup>. Durch dieses Glaubensbekenntnis beantworten nämlich die Eltern die Frage der Kinder nach dem inneren Sinn des Gesetzes, dessen Hintergrund die junge Generation nicht mehr aus eigenem unmittelbarem Erleben

<sup>31</sup> N. LOHFINK, Heil als Befreiung in Israel (in: L. SCHEFFCZYK [Hg.], Erlösung und Emanzipation [QD 61], 1973, 30–50), 46.

<sup>32</sup> Vgl. W. R. ROEHRs, Der alttestamentliche Bund und die Rechtfertigung durch den Glauben (LRb 12, 1964, 154–174); H. Graf REVENTLOW, Rechtfertigung im Horizont des AT (BEvTh 58), 1971.

<sup>33</sup> Zum »Credo Israels« s. G. BRAULIK, Sage, was du glaubst. Das älteste Credo der Bibel – Impuls in neuester Zeit, 1979, bes. 26 f. 80. Der Kontext 6, 20–24 bleibt für das Verständnis von V. 25 auch dann entscheidend, wenn es sich bei diesem Vers um einen späteren Zusatz bzw. eine redaktionelle Klammer handeln sollte, wie dies jüngst z. B. von R. P. MERENDINO (Die Zeugnisse, die Satzungen und die Rechte [in: Bausteine biblischer Theologie. FG f. J. G. Botterweck z. 60. Geb., hg. v. H.-J. FABRY (BBB 50), 1977, 185–208], 198) und F. G. LÓPEZ (Deut., VI et la tradition-rédaction du Deutéronome [RB 85, 1978, 161–200], 176) vertreten wird. Doch trifft MERENDINOs Argument für V. 25 als eines späteren Interpretamentes nicht zu, nämlich: »Der Hinweis auf die Gerechtigkeit, die man sich durch das Halten der Gebote erwirbt, entstammt wohl einem Leistungsdenken, welches etwa auch in 8, 1 und 11, 8 zum Ausdruck kommt« – s. dazu unten. Der sekundäre Charakter ergibt sich aber auch noch nicht aus dem zusammenfassenden Gesetzesausdruck und der Rückweisformel, wie LÓPEZ dies annimmt.

kennt. Die »Familienkatechese« erzählt deshalb die überlieferte Rettungsgeschichte, und zwar als Gotteserfahrung der älteren Generation. Doch interpretiert sie den Exodus bereits nach dem juristischen Modell einer Sklavenlösung und zielt damit theologisch von Beginn an auf ein Verständnis der Gesetzesverpflichtung als einer Erlösungstat Jahwes<sup>34</sup>. Die Ausgangssituation ist also das Sklavenverhältnis Israels gegenüber dem Pharao als seinem Herrn. Jahwes »Herausführung« aus Ägypten ist ein Rechtsakt, eine gewaltsame Sklavenbefreiung (V. 21). Israel als Augenzeuge dieses demonstrativ wunderbaren Ereignisses könnte in einem Prozeß jederzeit angehalten werden, sie zuzugeben und anzuerkennen (V. 22). Wer aber einen Sklaven »herausführte«, ihn nach der juristischen Sonderbedeutung dieses Terminus somit befreite, wurde sein neuer Eigentümer und konnte ihn bei sich »hineinführen«, d. h. zum Sklaven machen. Nun setzt zwar das Credo gegen den Bereich der alten Sklaverei, das Land Ägypten, einen neuen Bereich, das den Patriarchen zugeschworene Land. Doch sagt es dabei – wohl wegen der Väterverheißung – nicht, was zu erwarten wäre: daß Israel zum Sklaven in Jahwes Land geworden sei. Auffallenderweise wird die Folge der Herausführung, nämlich die Hineinführung in das Land Kanaan, überhaupt nur in einem Nebensatz erwähnt (V. 23). Als das eigentliche Ziel nennt der nächste Hauptsatz nach der Herausführung aus Ägypten vielmehr sofort die Verpflichtung des Volkes auf die Gesetze (V. 24). Auf sie lief also die ganze Rettungsgeschichte hin. Daß Jahwe Israel geboten hat, die Gesetze – das Hauptgebot und die Einzelgebote<sup>35</sup> – zu halten, ist sogar Teil seiner Erlösungstat, wird somit im Credo – neutestamentlich formuliert – als »Evangelium« bekannt<sup>36</sup>. Innerhalb des Systems juristischer Kategorien aber wird damit die fällige Ganzunterwerfung des »Sklaven« Israel unter seinen neuen Herrn Jahwe ausgedrückt. Die Verpflichtung zum Gesetzesgehorsam bildet jenen Vorgang, durch den Gott nun sein Volk von sich abhängig macht. »Jahwe ist also ganz im Recht, wenn er Israel seinen Willen

<sup>34</sup> S. zum folgenden N. LOHFINK, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11 (AnBib 20), Rom 1963, 159–163.

<sup>35</sup> BRAULIK (s. Anm. 29), 52. Dagegen bezieht MERENDINO (s. Anm. 33), 194 die Wendung *kol haḥuqqim hā'ēlleh* auf den Dekalog plus Paränese, was auf seiner literarkritisch äußerst hypothetischen Rekonstruktion beruht und der in 6, 20 vorliegenden Reihe *hā'ēdōt haḥuqqim w'hammišpātim* nicht entspricht.

<sup>36</sup> So folgert L. E. TOOMS (Love and Justice in Deuteronomy [Interp. 19, 1965, 399–411], 400) zurecht aus diesem Text: »The Law has its significance, then, only in the context of a relationship established by Yahweh with its people through an unexpected and gracious act of deliverance. It is the witness to and the consequence of that relationship; it has no meaning for or binding power on anyone who stands outside that relationship.«

aufgelegt. Und Israel ist nur dann im Zustand der *š<sup>e</sup>dāqā*, wenn es unter den Augen Jahwes, seines Herrn, dessen ganzes Gebot genau ausführt (6, 25).«<sup>37</sup> Die entscheidende Textpassage lautet:

- V. 24 »Jahwe hat uns geboten,  
alle diese Gesetze zu halten als Ausdruck der Furcht Jahwes, unseres  
Gottes,  
uns zum Heil alle Tage,  
um unser Leben zu erhalten, wie (wir es) heute (haben).  
V. 25 (Nur dann) werden wir (vor Gott) im Recht (*š<sup>e</sup>dāqā*) sein / bleiben,  
wenn wir (darauf) achten, dieses ganze Gebot vor Jahwe, unserem Gott  
zu halten,  
wie er uns geboten hat.«

V. 24–25 sind konzentrisch strukturiert<sup>38</sup>. Diese Form hilft, die Relationen einzelner Aussagen genauer zu bestimmen. Nun sprechen die Außenglieder unserer Redefigur vom Gebieten Jahwes<sup>39</sup> und von dem darin geforderten Gehorsam Israels. Im Halten der Gesetze – so vermerkt V. 24a eigens – wird die Haltung der »Jahwefurcht« verwirklicht, also das Hauptgebot ehrfürchtiger Bindung des Volkes an seinen Gott. Beide Dimensionen faßt V. 25b dann in dem typisch deuteronomischen Ausdruck »das ganze Gebot« (*kol hammišwā*) zusammen. Innerhalb dieser Rahmensätze charakterisiert die Textmitte den inneren Sinn dieser Verpflichtung durch Jahwe: Israels »Heil«, »Leben« und *š<sup>e</sup>dāqā*. Heil (*ṭōb*)<sup>40</sup> und Leben<sup>41</sup> als Inbegriff göttlichen Gnadenerweises meinen die Fülle des

<sup>37</sup> LOHFINK (s. Anm. 34), 162.

<sup>38</sup> Siebenmal wird das hebräische enklitische Personalpronomen wiederholt und der Text dadurch in einzelne Versteile gegliedert, die einander auch inhaltlich entsprechen.

<sup>39</sup> Das Bezugsobjekt des Umstandssatzes »wie er uns geboten hat« ist nicht das Gesetz selbst, sondern die Verpflichtung, das Gesetz in Gottesfurcht zu halten, wie V. 24 es verlangt – D. E. SKWERES, Die Rückverweise im Buch Deuteronomium (AnBib 79), Rom 1979, 56 f. In diesem Zusammenhang (aaO 56 Anm. 239) wird freilich BRAULIK falsch zitiert. Denn nach ihm ([s. Anm. 29] 52 bzw. 54) bezeichnen »diese Gesetze« (*huqqim* V. 24) und »dieses ganze Gebot« (*mišwā* V. 25) das gesamte mosaische Gesetz, also Paränese (mit dem Hauptgebot) und Einzelgebote.

<sup>40</sup> S. dazu W. BRUEGGEMANN, The Kerygma of the Deuteronomistic Historian. Gospel for Exiles (Interp. 22, 1968, 387–402). Zu der im gegenseitigen Wohlverhalten vielleicht enthaltenen vertragsrechtlichen Nuance von *ṭōb* s. I. JOHAG, *ṭōb*. Terminus technicus in Vertrags- und Bündnisformularen des Alten Orients und des AT (in: FG Botterweck [s. Anm. 33], 3–23), 18.

<sup>41</sup> S. dazu P. F. JACOBS, An Examination of the Motif »Life as Result or Reward« in the Book of Deuteronomy (Theol. Diss. Richmond), 1974 (Mikrofilm), z. B. 335 f. In 6, 24 (aaO 194 f) versteht er Israel und nicht Jahwe als Subjekt des *l<sup>e</sup>ḥajjōiēnū* und übersetzt »damit wir am Leben bleiben«.

irdischen – nicht weltlichen – Glücks, das in Bundestexten vor allem von den Segenszusagen konkretisiert wird. Was diese beiden Termini anthropologisch umschreiben, interpretiert  $\text{\$}^e d\bar{a}q\hat{a}$  juristisch-theologisch als die »Gerechtigkeit« des schon Gerechtfertigten vor Gott. Wie bei dem »alle Tage« dauernden Heil und dem »Erhalten des Lebens« geht es auch beim »Im-Recht-Sein (vor Gott)«<sup>42</sup> um einen bereits vorgegebenen Zustand. Israel wird freilich nur dann in diesem Heils(zu)stand eines erfüllten Lebens im Verheißungsland (vgl. V. 23) – »wie (wir es) heute (haben)« – bleiben, wenn es sich diesem seinem Gnaden(zu)stand des Gerechtfertigtseins entsprechend verhält, d. h. wenn seine Recht»fertigung« durch Gott auch ihren Ausdruck findet im Halten des ganzen Gebots, nämlich des Deuteronomium<sup>43</sup>. In dieser Konsequenz ist das Gesetz Heils- und Lebensweg für Israel. Von anderer Seite her formuliert: Daß Israel gerecht(fertigt) ist, wird dann offenkundig, wenn es das Gesetz hält. Aufgrund dieses Verhaltens also kann Israels Gerechtfertigtsein festgestellt, kann ihm durch Menschen »Gerechtigkeit zugesprochen werden«<sup>44</sup>. Das wurde im israelitischen Kult auch praktiziert und dürfte mehr oder weniger hinter den deuteronomischen  $\text{\$}^e d\bar{a}q\hat{a}$ -Aussagen stehen<sup>45</sup>.

Jene Gerechtigkeit zeigt sich am deutlichsten im sozialen Verhalten des einzelnen. Nur in diesem Bereich, nämlich bei einer Pfändung, die dem

---

<sup>42</sup> So die Wiedergabe von  $\text{\$}^e d\bar{a}q\hat{a} \text{ tihjeh } (\text{l}\bar{a}n\hat{u})$  in der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift – Das Alte Testament (1980, 347) (Übersetzer N. LOHFINK).

<sup>43</sup> Eigenartigerweise wird dieser Text gerade von protestantischen Exegeten im Sinn einer Leistungsgerechtigkeit interpretiert, die erst auf das menschliche Verhalten folgt, z. B.: »Die Anerkennung und Befolgung der Gebote wird als Gerechtigkeit angerechnet (ähnlich Dt. 24, 13). ... Das hebräische Wort, das nur behelfsmäßig mit »Gerechtigkeit« übersetzt werden kann, bezeichnet das richtige Verhalten eines Menschen gegenüber Ansprüchen, die andere oder ein anderer – in diesem Falle Gott – ihm gegenüber haben. Wer die Gebote anerkennt, oder wer »glaubt« (vgl. 1. Mose 15, 6), den sieht Gott als »gerecht« an, d. h. sein Verhältnis zu Gott ist in Ordnung ...« (G. v. RAD, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium [ATD 8], 1964, 47.) Oder: »Der Begriff  $\text{\$}^e d\bar{a}q\hat{a}$  bezeichnet hier weniger das rechte Verhalten des Menschen als vielmehr seine sich aus dem rechten Verhalten ergebende Qualifikation, die ihrerseits ein rechtes Ergehen impliziert. Im Rahmen eines ganzheitlichen Ordnungsdenken sind Tat, Qualifikation und Ergehen eins. Rechtes Verhalten besteht nach deuteronomischer Auffassung im Halten der Gebote, Inhalt rechten Ergehens ist das Leben (beides V. 24).« (H. H. SCHMID, Gerechtigkeit als Weltordnung [BHTh 40], 1968, 124.)

<sup>44</sup> So wird die Wendung des V. 25 übersetzt von N. LOHFINK, Höre Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium (WB 18), 1965, 55. Vgl. auch die Wiedergabe der »Zürcher Bibel« durch »als Gerechte dastehen«.

<sup>45</sup> Gegen M. WEINFELD (Deuteronomy and the Deuteronomical School, Oxford 1972, 298 f. 307–313), der die Motive des »Heils« ( $\text{t}\hat{o}b$ ) und des »Lebens« im Dtn aus dem Weisheitsschrifttum herleitet.

Armen ans Leben greift (24, 10–13), und hier zum einzigen Mal spricht das deuteronomische Gesetzkorpus von  $\text{š}^e\text{dāqā}$ :

»Wenn ein Mann in Not ist, sollst du sein Pfand nicht über Nacht behalten. Bei Sonnenuntergang sollst du ihm sein Pfand zurückgeben. Dann kann er in seinem Mantel schlafen, er wird dich segnen, und du wirst vor Jahwe, deinem Gott, im Recht ( $\text{š}^e\text{dāqā}$ ) sein / bleiben.«

Daß man den Mantel eines Schuldners nicht über Nacht zurückhalten darf, ordnet auch das Bundesbuch an (Ex 22, 25–26). Die deuteronomische Bestimmung beschließt aber das kasuistische Pfandrecht durch eine andersartige theologische Motivation. Sie provoziert bezüglich unseres Themas verschärft die Frage: Bewirkte hier nicht doch ein Wohlverhalten, das von der Dankbarkeit des Geschonten sogar ausdrücklich als Humanität anerkannt wird, »Gerechtigkeit vor Gott«? Nun verweist diese Qualifizierung aber auf einen Ritus, der aus anderen alttestamentlichen Texten erschlossen worden ist, auf die sog. »Torliturgie«<sup>46</sup>. Danach wurde nur jenen Pilgern der Einlaß ins Heiligtum gewährt, die ihre Rechtschaffenheit anhand einer Priestertora beteuern konnten und daraufhin für »gerecht« ( $\text{šaddiq}$ ) erklärt worden waren. Nur wem so »vor Gott« das Prädikat der »Gerechtigkeit« zugesprochen worden war, nur der durfte den Tempel betreten und die an dieser Stätte göttlicher Gegenwart gespendete Gabe des »Lebens« empfangen<sup>47</sup>. Abgewiesen hingegen, von der Teilnahme am Gottesdienst ausgeschlossen und damit dem »Tod« ausgeliefert wurde der »Ungerechte« ( $\text{rāšā'}$ ), dessen Sünde durch einen Schuldspruch festgestellt worden war. Diese Torliturgie bildet übrigens nur eine der Situationen bzw. Konkretionen der schon früher erwähnten dreistufigen Tora<sup>48</sup>. Die dafür maßgeblichen Formulare enthielten in ihrer Auswahl charakteristischer Normen offenbar als Kennzeichen des Gerechten auch die soziale Forderung, dem Schuldner das Pfand zurückzugeben (Ez 18, 7<sup>49</sup>; ferner V. 12, 16; 33, 15). An der Behandlung dieses Armen entscheidet sich somit exemplarisch die Anerkennung der – bereits vorgege-

<sup>46</sup> S. zu dieser K. KOCH, Tempel einlaßliturgien und Dekaloge (in: R. RENDTORFF/K. KOCH [Hg.], Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen. FS f. G. v. Rad z. 60. Geb., 1961, 45–60).

<sup>47</sup> S. dazu G. v. RAD, »Gerechtigkeit« und »Leben« in der Kultsprache der Psalmen (in: FS A. Bertholet z. 80. Geb., hg. v. W. BAUMGARTNER u. a., 1950, 418–437 = GSt zum AT [TB 8], 1965<sup>3</sup>, 225–247).

<sup>48</sup> LESCOU (s. Anm. 18), 362–365.

<sup>49</sup> Ez 18, 5–9 reflektiert das Ritual der Torliturgie mit seiner Skizzierung des Gerechten durch eine Reihe von Rechtssätzen, der abschließenden priesterlichen Deklarationsformel »gerecht ist er« und der Lebenszusage – so z. B. W. ZIMMERLI, Ezechiel (BK.AT XIII/1), 1979<sup>2</sup>, 398 ff. 404–409.

benen – Beziehung zu Jahwe als richtig. Derselbe Humanitätsfall verweist daher in Dtn 24, 13 vor den Horizont der traditionellen Tempel-einlaßliturgie<sup>50</sup>, in der das »Im-Recht-Sein vor Jahwe« durch priesterliches Urteil zugesprochen wurde<sup>51</sup>. Ihre Begriffswelt bildet den Beziehungspunkt der Gesetzesmotivation. Doch ist es nun gleichsam der Segen des Armen, der jemand vor Gott für gerecht erklärt. Dagegen erscheint diese sakralrechtliche »Gerechtigkeit« in 6, 25 völlig »säkularisiert«, bzw. ist die kultische Situation, in der sie einst festgestellt wurde, auf das gesamte menschliche Leben ausgeweitet. Das zeigt der unterschiedliche Gebrauch der Wendung »vor Jahwe« an beiden Stellen. Während nämlich 24, 13 vom »Im-Recht-Sein vor Jahwe«, also von der kultischen Anrechnung der Gerechtigkeit her spricht, geht es in 6, 25 um das »Halten des ganzen Gebotes vor Jahwe«, so daß Gott nun unmittelbar in jeder Lebenssituation über das »Im-Recht-Sein« befindet<sup>52</sup>.

Der deuteronomische Bundestext König Joschijas wurde noch in den

---

<sup>50</sup> Bezüglich der Redaktion der deuteronomischen Sozialgesetze fällt auf, daß die an das Pfandrecht 24, 10–13 anschließende Bestimmung 24, 14–15 über den armen Tagelöhner mit einer Schuldspruchformel, also dem Gegenstück zur Gerechtigkeitsermittlung von 24, 13, endet und in 24, 14 wie in Ez 18, 18 den terminus technicus *ʿāšāq* verwendet; ferner, daß das in Dtn 24, 16 folgende Verbot von Sippenhaftung in Ez 18, 10–20 theologisch breit reflektiert und aktualisiert wird.

<sup>51</sup> Damit wird wohl das Gegenteil jener Einstellung bezeugt, die G. v. RAD (Das Gottesvolk im Deuteronomium [BWANT 47], 1929, 44 = GSt zum AT II [TB 48], 1973, [9–108] 52) bei solch rechtl. Vorgehen wie in 24, 10–13 neben der Sorge um das Wohlergehen des Nächsten ausgedrückt sehen will, nämlich: »Alle sind sie Sünder, und dieser Umstand legte größte Zurückhaltung auch dem verschuldeten Mitbruder gegenüber auf.«

<sup>52</sup> Wird diese traditionsgeschichtliche Herkunft der forensischen Nuance von »Gerechtigkeit« in 24, 13 bzw. ihre Entinstitutionalisierung in 6, 25 nicht erkannt, liegt ein Mißverständnis dieses Begriffes nahe, z. B. in 24, 13 als »die einzelne gerechte That, (sie) ist schon auf dem Wege das gute Werk zu werden« (A. BERTHOLET, Deuteronomium [KHC 5], 1899, 76); oder in 6. 25: »Das Gebot vor Jahwe erfüllen, heißt es so erfüllen, daß er es sieht, und das ist gerade ein sprechender Zug gesetzlicher Frömmigkeit . . . *šʿdāqā* wird zum Rechtstitel, zur Rechtfertigung, den man sich durch Rechtthun erwirbt, indem Gott dem Recht zu Recht verhilft.« (AaO 26) Zwar meint auch G. v. RAD (Theologie des AT I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, 1969<sup>8</sup>, 391) zumindest mißverständlich, »daß die Gemeinschaftstreue« – als die er *šʿdāqā* interpretiert – »Jahwe gegenüber in der Anerkennung und dem Halten der Gebote bestehe (Dt. 6, 25; 24, 13)«. Er betont jedoch: »Aber darin stimmen Gen. 15, 6 und Dt. 6, 25 und das Ritual, das hinter Hes. 18, 5 ff sichtbar ist, überein: Was Gerechtigkeit ist, und wer gerecht ist, das bestimmt allein Jahwe, und von dieser Anerkennung lebt der Mensch . . .«



letzten Jahrzehnten der jüdischen Monarchie historisiert<sup>53</sup>. Er wurde als Abschiedsrede des Mose stilisiert, die dieser im Ostjordanland hielt, unmittelbar bevor er starb und Israel den Jordan überquerte<sup>54</sup>. Diese Mosereder wurde außerdem durch Texte gerahmt, die sich heute innerhalb von Dtn 1 bis Jos 22 finden. Der einheitliche Darstellungszusammenhang begann nun mit einer Geschichtsrückblende des Mose auf die Ereignisse zwischen dem Aufbruch vom Gottesberg Horeb und der gegenwärtigen Situation seiner Rede. Der Mittelteil des Werkes referierte über das deuteronomische »Gesetz«, das Mose als die Lebensordnung für Israels neue Existenz im Verheißungsland verkündete. Abschließend wurde die militärische Okkupation und Verteilung des Westjordanlandes unter Josua erzählt. Die Darstellungstechnik dieser »deuteronomistischen Landerobungserzählung« zeigt, »daß eine Art schwebendes Gleichgewicht zwischen den Themen ›Gesetz‹ und ›Land‹ gehalten werden sollte«<sup>55</sup>. Galt es doch, sowohl Joschijas Bestrebungen zur Ausdehnung seines Herrschaftsbereiches in ehemalige Nordreichgebiete als auch seine verpflichtende Einführung der deuteronomischen Bundesurkunde zu legitimieren. Innerhalb dieses Kerygmas war das Land, das Israel in Besitz nahm, zugleich der Ort, an dem dann das Gesetz gehalten und der Segen erfahren werden sollte.

Diese Aussagestruktur, mit der die bisher besprochenen Texte über Israels Gerechtigkeit und seinen Gebotsgehorsam durchaus harmonieren, wurde in einem fortgeschrittenen Stadium des babylonischen Exils durch eine weitere Redigierung verändert. Sie machte nämlich die Inbesitznahme des Landes und damit den Segen abhängig von der vorausgehenden Gesetzesbeobachtung. Die historische Fiktion der Gesetzesverkündung vor bzw. mitten in der Landerobung ist damit zwar ad absurdum geführt. Das eigentliche Kerygma aber wird auf diese Weise für die ursprünglichen Adressaten in der Verbannung noch radikalisiert. Decodiert besagte es nämlich: Nur wenn Israel das Deuteronomium befolgte, konnte es das Land (wieder) in Besitz nehmen. Haben wir es damit aber theologisch und vor unserem speziellen Problemhorizont gesehen nicht mit »Nomismus« zu tun, mit der die Gnade erst provozierenden Gesetz-

<sup>53</sup> Zum folgenden s. N. LOHFINK, Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks (in: Die Botschaft und die Boten. FS f. H. W. Wolff zum 70. Geb., 1981, 87–100).

<sup>54</sup> Dagegen wird im »Auffindungsbericht« bzw. der »Bundesschlusserzählung« 2Kön 22, 3–20; 23, 1–3. 21–23 (zur Abgrenzung s. N. LOHFINK, Die Bundesurkunde des Königs Josias [Bib. 44, 1963, 261–288. 461–498) nicht von der »Tora des Mose« (*tōrat mōšeh*) gesprochen. Diese Wendung findet sich erst im späteren deuteronomistischen Rahmen 2Kön 23, 25, was z. B. von HOFFMANN (s. Anm. 16), 204–207 literarkritisch nicht berücksichtigt wird und zu Fehlschlüssen führt.

<sup>55</sup> LOHFINK (s. Anm. 53), 93 f.

lichkeit, die sogar die Schuld Israels – als Ursache der Katastrophe des Exils, also der Verstoßung aus dem Raum der Gnade – aufzudecken hatte (vgl. Röm 7, 13)? Als Beispiel dieses »deuteronomistischen Nomismus« seien aus dem Deuteronomium<sup>56</sup> die Verse 6, 17–19<sup>57</sup> zitiert:

V. 17 »(Ihr sollt auf die Gebote Jahwes, eures Gottes, genau achten, auf seine  
V. 18 Satzungen und Gesetze, die er dir geboten hat.) Du sollst tun, was in  
den Augen Jahwes das Richtige und das Gute ist, damit (*l'ma'an*)<sup>58</sup> es

<sup>56</sup> LOHFINK (ebd.) rechnet innerhalb des Dtn zu dieser Schicht 6, 17–19; 8, 1; 11, 8. 22–25 und eventuell 16, 20. Zu den Stellen des Josua- und Richterbuches s. R. SMEND, Das Gesetz und die Völker (in: Probleme biblischer Theologie. G. v. Rad zum 70. Geb., hg. v. H. W. WOLFF, 1971, 494–509).

<sup>57</sup> 6, 17 dürfte freilich schon zum Bestand der joschijanischen Bundesurkunde gehört haben. In dieser Hinsicht ist BRAULIK (s. Anm. 29), 63 zu korrigieren. Dafür spricht erstens die Reihe der Gesetzstermini *mišwôt* – *'ēdōt* – *ḥuqqîm*, die im Dtn kein Gegenstück besitzt, jedoch in 2Kön 23, 3 mit den »Vorschriften des Bundes« (*dibrê habb'rit*) identifiziert wird. Während freilich 2Kön 23, 3 anstelle der *ḥuqqîm* das Äquivalent *ḥuqqôt* aufweist, hat die Parallele in 2Chr 34, 31 die Formulierung ganz an jene von Dtn 6, 17 angepaßt, den Zusammenhang also verdeutlicht. Darüber hinaus wird das Dtn durch diese Umschreibung in 1Chr 29, 19 bereits zum Inbegriff der Jahweverbundenheit Davids bzw. Salomos gemacht. Sonst ist die dreigliedrige Reihe im AT nirgends mehr belegt. – Zweitens werden diese Gesetze als von Jahwe – nicht von Mose – befohlen charakterisiert. Darin stimmt 6, 17 nicht nur mit der Bundesschlusszerählung in 2Kön 22–23\*, sondern auch mit der in Dtn 6, 20 (ursprünglich) anschließenden »Kinderfrage« überein, die zu ihrer Beantwortung das Credo provoziert. Davon ist jedoch das Gebieten Jahwes in V. 24 zu unterscheiden: Während nämlich V. 20 nach dem Sinn der von Jahwe gebotenen Gesetze fragt, betont V. 24, daß Jahwe deren Beobachtung geboten hat. Auffallend ist aber, daß V. 20 *'ēdōt*, V. 24 *ḥuqqîm* verwendet, Termini, die im Dtn nur noch in 6, 17 aufeinander folgen. Zur Korrespondenz der parallel gebrauchten Ausdrücke *ḥahuqqîm w'hammišpāṭîm* in V. 20 und *kol hammišwâ* in V. 25 s. deren Kombination in 5, 31; 6, 1; 7, 11. – Drittens zeigt ein Vergleich von 6, 17 mit 11, 22, der einzigen Stelle im AT, an der sich noch die figura etymologica *šāmōr tišm'rûn*, außerdem verbunden mit einem Gesetzesausdruck, findet, einen wesentlichen Unterschied: nach 6, 17 gebietet Jahwe, nach 11, 22 hingegen Mose. Diese Differenz wiegt um so schwerer, als 11, 22 Teil eines Textes ist, der dem »deuteronomistischen Nomisten« (s. Anm. 56) zugerechnet wird. Außerdem steht hier wie an allen übrigen Stellen dieser Schicht – nicht jedoch in 6, 17 – der das »Gesetz« zusammenfassende, typisch deuteronomische Ausdruck *kol hammišwâ*. Haben also die Gesetzstermini in 6, 17 schon vor der nomistischen Redigierung das deuteronomische Gesetz (Hauptgebot und Einzelbestimmungen) bezeichnet, wird besser verständlich, warum die Überarbeitung gerade an dieser wichtigen und bezüglich der Gesetzesausdrücke sogar einmaligen Stelle des Dtn angesetzt hat.

<sup>58</sup> Zur Funktion dieser Konjunktion, die in keinem alttestamentlichen Buch häufiger als im Dtn – dagegen im Weisheitsschrifttum äußerst selten und zudem unterschiedlich – verwendet wird, s. J. L'HOUE, La motivation »lema'an« dans le

dir gut geht und du in das gute Land, das Jahwe deinen Vätern mit einem Schwur versprochen hat, hineinkommst und es in Besitz nehmen kannst, so daß (Jahwe) alle deine Feinde vor dir herjagt, wie Jahwe es zugesagt hat.«

Bei dieser Perikope handelt es sich formmäßig um ein »paränetisches Schema«<sup>59</sup>: »Was von 6, 17 ab sprachlich geschieht, ist selbst nicht mehr Gebot, sondern verrät in Rhythmus und Melodie die Haltung der Werbung, Empfehlung und herzlichen Mahnung. An die Stelle des Gebotes ist die Paränese getreten. Oder sollen wir sagen: das Gebieten hat sich im Ermahnen vollendet?«<sup>60</sup> Darüber hinaus setzt der Text aber auch inhaltlich einem »Legalismus« mehrfache Grenzen. Der Besitz des »guten« (*tôbâ*), also heilvollen, Landes ist zwar Folge des Verhaltens Israels. Doch ist der erlangte Segen letztlich die Erfüllung einer viel älteren und gänzlich unverdienten Verheißung, einer reinen Gnadenzusage, die Jahwe den Vätern gegenüber durch einen Eid bekräftigt hat, als Israel noch gar nicht existierte (V. 18)<sup>61</sup>. Das Land bleibt somit ein in der Vorgeschichte bereits verheißenes Land, auch wenn es später verdient und in Besitz genommen werden kann. Doch zeigt sich selbst bei der Eroberung noch der Geschenkcharakter: Jahwe ist es nämlich, der – wiederum in Treue zu seiner unbegründeten Zusage – die Feinde Israels vor diesem vertreibt (V. 19). So geht es also nicht um eine Forderung, die sich ohne Gott erfüllen müßte, sondern um eine Forderung, deren Erfolg von Gott vorgängig und begleitend ermöglicht wird. Darüber hinaus hat Gott selbst sie gewollt. So wird schließlich nicht äußerliche Gebotsbeobachtung als solche abgesegnet, sondern ein Gehorsam gegenüber Gesetzen belohnt, die Jahwe, Israels Gott, diesem selbst geboten hat (V. 17). Ihr sittlicher Wert wird als »Tun, was in den Augen Jahwes das Richtige und das Gute ist« eigens hervorgehoben (V. 18). Dabei erscheinen »das Richtige« und »das Gute« aufgrund der beiden Verben der Gebotsbeobachtung zu Beginn von V. 17 und 18, nämlich »beachten« und »tun«, als Parallele zu den drei Gesetzestermine »Gebote, Satzungen, Gesetze« (V. 17). Nun bezeichnet »das Richtige« (*hajjāšār*) auch sonst – und vor allem in deu-

---

Deutéronome. Etude du fonctionnement du discours de finalité (Sémiotique & Bible 1980, nr. 18, 31–55).

<sup>59</sup> Ermahnung zum Gesetzesgehorsam (V. 17 und/oder V. 18a) und Segensverheißung (V. 18b–19). S. dazu LOHFINK (s. Anm. 34), 90–97. 276 f.

<sup>60</sup> LOHFINK, aaO 277. Zur Unterscheidung von »Gesetz« und »Paränese/Paraklese« s. z. B. W. JOEST, Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese, 1956<sup>2</sup>; E. SCHLINK, Gesetz und Paraklese (in: Antwort. K. Barth zum 70. Geb., 1956, 323–335).

<sup>61</sup> Jahwes Väterschwur findet sich auch bei den übrigen Stellen der »nomistischen Schicht« zumindest im engsten Kontext: 8, 1; 11, 9; 11, 21.

teronomistischen Texten – das ganze Gesetz <sup>62</sup>. Es wird aber im Deuteronomium bloß hier und in 12, 28 mit »dem Guten« (*baṭṭôb*), d. h. dem Heilvollen, identifiziert und wirkt sich – in die Tat umgesetzt – zu menschlichem Wohlergehen (*jîṭab*), d. h. Heilsein aus (V. 18). Damit aber erweist sich das deuteronomische Gesetz auch hier als eine Form des »Evangeliums«. Es konnte freilich an dieser Stelle leicht »nomistisch« umgedeutet werden. An ein derartiges Mißverständnis knüpfen dann spätere Texte an.

Diese letztlich unbegreifliche Dialektik zwischen »Gnade« und »Verdienst«, göttlichem Wirken und menschlicher Leistung <sup>63</sup> drohte in einer Situation materiellen Wohlstandes, aber auch in einem Leben der Gesetzestreue einseitig verkürzt zu werden. Ein säkularisiertes Erfolgsdenken formulierte dann: »Ich habe mir diesen Reichtum aus eigener Kraft und mit eigener Hand erworben.« (8, 17) Dagegen ruft ein spätexilischer deuteronomistischer Überarbeiter <sup>64</sup> in Erinnerung, daß Israel seine Mitarbeit nicht mit Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit verwechseln darf. Kommt sie doch aus jener Gnade, die in der Väterverheißung Jahwes wurzelt (V. 18). Die gleiche innerweltliche Perspektive konnte sich aber auch in religiösen Denkkategorien äußern, im Pochen auf die »eigene Gerechtigkeit« (Röm 10, 3). Dagegen weist 9, 1–8 unmißverständlich nach, daß zwischen der Inbesitznahme des Landes – d. h. aus der Sicht der Verbannten in Babylon: der Rückkehr in ihre Heimat – und einer zuvor erbrachten Leistung, einer eigenen Gerechtigkeit Israels, kein Kau-

<sup>62</sup> JACOBS (s. Anm. 41), 275–278.

<sup>63</sup> LOHFINK (s. Anm. 44), 67.

<sup>64</sup> S. dazu LOHFINK (s. Anm. 34), 264 ff und LOHFINK (s. Anm. 53). Diesem »deuteronomistischen Überarbeiter« schreibt LOHFINK (vgl. [s. Anm. 34] 167–231) die letzte Fassung von Dtn 7, dann Dtn 8 und 9, 1–8. 22–24 zu. Doch dürfte sich die Kritik dieser Schicht nicht gegen die These des »deuteronomistischen Nomisten« richten. Findet sich doch in 8, 2–6 sogar eine Gebotsparänese und vermeidet 9, 1–8 jede Abwertung des Gebotsgehorsams an sich. Vielmehr wird Stellung bezogen gegen eine Selbstüberschätzung, also einen Irrtum Israels (»denke nicht« 8, 17; 9, 4). Nach 8, 7–18 »vergißt« es Gott (8, 11. 14), »der dir (!) die Kraft gab, Reichtum zu erwerben« (8, 18). Beim Anfang von Dtn 9 spricht auch LOHFINK (s. Anm. 26), 269 von einer Auseinandersetzung »mit einem Fehlverständnis üblicher deuteronomischer Texte«. S. ferner die jüngste Literarkritik von Kap. 8 bei F. GARCIA LÓPEZ, Yahvé, fuente última de vida: análisis de Dt 8 (Bib. 62, 1981, 21–54). 9, 1–6 (8) greift in V. 4 das seltene und für den deuteronomistischen »Nomisten« zugleich kennzeichnende Verb *hdp* auf, ferner die Wurzeln *jšr* (6, 18 »das richtige [Gesetz]«, 9, 5 »die richtige [Gesinnung]«) und *jš* Qal sowie Hifil. Diese Anspielungen stellen eine sprachliche Beziehung zwischen beiden Texten her, so daß die kritische Auseinandersetzung von 9, 1–6 (8) mit dem »Nomisten« auch erkannt werden konnte.

salzusammenhang besteht<sup>65</sup>. In dieser Perikope wird zum dritten und letzten Mal im Deuteronomium und in außerordentlicher Häufung des Begriffs von menschlicher *šedāqâ* gesprochen. Da diese »engste terminologische und sachliche Parallele zu den paulinischen Rechtfertigungstexten«<sup>66</sup> in der jüngsten und umfassendsten Monographie über die »Rechtfertigung des Alten Testaments«<sup>67</sup> gänzlich übergangen wird, soll sie im folgenden etwas ausführlicher interpretiert werden.

Den Hintergrund von V. 1–6 bildet Israels Eroberung des Westjordanlandes. Sie wird als Gotteskrieg beschrieben, d. h. der entscheidend Handelnde ist Jahwe. Sein Wirken tritt im Fortgang des Textes auch immer deutlicher hervor. Zwar wird Israel den Jordan »überschreiten« (*'br*), um in das Land »hineinzuziehen« (*bw'* Qal) und es samt dem Besitz der Völker zu übernehmen (*jrš* Qal). Doch wird es dann Jahwe sein, der selbst vor Israel »hinüberzieht« (*'br* – nur noch 31, 3), der es in das Land »hineinziehen läßt« (*bw'* Hifil), der die Völker vor ihm »vertreibt« (*jrš* Hifil) und der ihm »das gute Land gibt« (*ntn*), damit Israel es in Besitz nehme. Israel handelt also, aber was es tut, vollbringt es aus der »zuvorkommenden« und »begleitenden Gnade« seines Gottes.

Nun gibt Israel zwar zu, daß Jahwe es in das Land »hineinziehen läßt« (*bw'* Hifil V. 4a). Doch findet es den Grund für dieses Gotteswirken, diese Gnade, in seiner eigenen »Gerechtigkeit«. Ja, Israel spricht sich dieses Recht auf die Inbesitznahme des Landes sogar selber zu. V. 4–6 zitieren zunächst diese Anmaßung, stellen sie dann aber – durch Jahwes Sprecher – unter ein Gottesurteil. Dieses richtet freilich wider Erwarten nur die feindlichen Völker und begnadigt Israel trotz seiner negativen Vorgeschichte um der Väterzusage Jahwes willen:

V. 4a »Wenn Jahwe, dein Gott, sie« – d. h. die Völker Kanaans – »vor dir herjagt, sollt du nicht meinen: ›Ich bin im Recht, daher (wegen meiner Gerechtigkeit *b'šidqātī*) läßt mich Jahwe hineinziehen, damit ich dieses Land in Besitz nehme.

<sup>65</sup> Beide Texte formulieren ihr »Hauptgebot«, die rechte Haltung vor Gott, psychologisch. »Der Mensch soll sich vor Jahwe weder in der Weise abkapseln, daß er ihn ganz vergißt und sich selbst als Zentrum der Welt erlebt, in der Gott an den Rand getreten ist, noch so, daß er zwar Gott noch seinen Platz anweist, aber vor ihm so auf seine Leistung pocht und sich im Recht vor ihm empfindet, daß er von Gott stets die erwünschte Behandlung zu erwarten hat. Beides wäre ja ein Verlassen der rechten Grundhaltung...« (LOHFINK [s. Anm. 34], 284 f).

<sup>66</sup> N. LOHFINK, Rezension von REVENTLOW (s. Anm. 32): BZ NF 17, 1973, (294 f) 295.

<sup>67</sup> REVENTLOW (s. Anm. 32).

- b Vielmehr sind diese Völker im Unrecht, daher (wegen des Unrechts – *b<sup>e</sup>riš<sup>at</sup>* – dieser Völker) vertreibt sie Jahwe vor dir.<sup>68</sup>
- V. 5a (Denn) nicht, weil du im Recht bist (wegen deiner Gerechtigkeit *b<sup>e</sup>sidqāt<sup>kā</sup>*) und die richtige Gesinnung hast, kannst du in ihr Land hineinziehen, um es in Besitz zu nehmen.
- b Weil diese Völker im Unrecht sind (wegen des Unrechts – *b<sup>e</sup>riš<sup>at</sup>* – dieser Völker) vertreibt Jahwe, dein Gott, sie vor dir, und um die Zusage einzulösen, die Jahwe deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob mit einem Schwur bekräftigt hat.
- V. 6 Du sollst erkennen: Nicht weil du im Recht bist (wegen deiner Gerechtigkeit *b<sup>e</sup>sidqāt<sup>kā</sup>*) gibt Jahwe, dein Gott, dir dieses gute Land, damit du es in Besitz nimmst. Denn du bist ein halsstarriges Volk.«

Den Beweis dafür liefert dann eine von Anfang an ununterbrochene Geschichte der Widersetzlichkeit. Das betonen V. 22–24, die vom gleichen Verfasser stammen, innerhalb der alten Erzählung vom Bundesbruch am Horeb (9, 9 – 10, 11\*) nochmals ausdrücklich. Schon am Beginn der Inbesitznahme des von Jahwe übergebenen Landes stand – auch das wird eigens vermerkt – Israels Unglaube (V. 23).

---

<sup>68</sup> Die Abgrenzung des Zitates – beide Vershälften oder nur V. 4a umfassend – ist diskutiert. LOHFINK (s. Anm. 34), 201 betrachtet V. 4b als Fortsetzung des Zitates, »das aber im formelhaften Abschluß allmählich schon wieder in die Rede des Redenden zurückgleitet«. Dabei bezieht sich das »meine nicht« zu Versbeginn auf den ganzen folgenden Aussagenkomplex, den es als falsch erklärt, ohne daß deshalb jedes einzelne Element unrichtig sein müßte. Mit anderen Worten: Die Gesamtkonzeption »ich bin im Recht, die anderen sind im Unrecht« ist falsch, obwohl – wie V. 5b zeigt – die zweite Hälfte davon stimmt. Denn die richtige Gesamtkonzeption müßte heißen: »Ich bin im Recht, die anderen sind im Unrecht, doch ich habe als zusätzlichen Rechtstitel die Väterverheißung Jahwes.« Die Zweiteiligkeit, d. h. eine Aussage über beide Parteien, aber bildete ein festes Schema im Gerichtsverfahren, das als Vorstellungshintergrund der Urteilsformulierung in V. 4 dient (LOHFINK, 202). Bezieht sich freilich das negative Vorzeichen »meine nicht« auf jede der beiden Aussagen des V. 4, dann würde V. 4b als unrichtig behaupten, was der parallele V. 5b als zutreffend feststellt. Das Zitat wäre also auf V. 4a zu beschränken. Die Doppelung V. 4b und V. 5b wäre dann ein literarkritisches Indiz. Daß V. 4b später hinzugefügt wurde, ergab sich wohl daraus, daß man den Krieg Israels mit den Landesbewohnern als Rechtsstreit auffaßte, dann aber für eine gültige Rechtsformel neben der Unschuldigerklärung Israels (V. 4a) auch die Schuldigerklärung seiner Feinde benötigte und einschob (V. 4b). Die ursprüngliche Darstellung – ohne V. 4b – hat aber vermutlich schon bei V. 4a an die Torliturgie gedacht. Da die Kanaanäer bereits im Land saßen, konnte nur Israel beim Einlaß in das verheißene Land geprüft werden. Das Recht auf die Inbesitznahme würde es sich in V. 4a selbst zusprechen. Die im folgenden entwickelte Interpretation setzt beim vorliegenden Text an, wo in V. 4 nach Israels Meinung der Krieg gegen die Kanaanäer als Rechtsstreit betrachtet wird, V. 5 aber den Vorgang von der Tempeleinlaßliturgie her deutet.

Woher aber weiß Israel um sein Recht, während es das Land in Besitz nimmt<sup>69</sup>? Nach altorientalischer Vorstellung ist jeder Krieg ein Rechtsstreit, in dem durch Sieg oder Niederlage zugleich eine Rechtsentscheidung gefällt wird: Wer im Recht ist, gewinnt, wer im Unrecht ist, verliert. Israel kann also aus seinem Kriegserfolg ableiten, daß es selbst im Recht ist, die feindlichen Völker aber im Unrecht sind. Nun lassen V. 1–3 aber mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die Eroberung des Westjordanlandes als einen Krieg erscheinen, den Jahwe selbst führt. Israel weiß darum (V. 4) und muß daher die Geschichte auch als eine Art Gottesgericht betrachten. Es sieht sich deshalb nicht nur gegenüber den Völkern, sondern auch Jahwe gegenüber als »im Recht« an. Dem stellt sich die Kritik des mosaischen Redners entgegen. Strukturell rückt sie die Behauptung Israels in einen juristischen Formzusammenhang, der als »Schema der Beweisführung« aus der Rechtsredepraxis allgemein bekannt war und im Deuteronomium relativ häufig herangezogen wird (s. z. B. 8, 2–6)<sup>70</sup>. Er prägt die Verse 9, 4–7. Die Selbstgerechtigkeitserklärung Israels nimmt darin genau jene Position ein, an der sonst stets der Gebotsgehorsam eingeschärft wird. So wird – ohne Polemik gegen eine Gesetzesbeobachtung, aber in einer, für den Hörer damals verständlichen Anspielung darauf – eine »Werkfrömmigkeit« abgelehnt, die meinte, aufgrund eigener Rechtschaffenheit einen Rechtsanspruch gegenüber Gott zu besitzen (vgl. 9, 4 mit Röm 10, 3. 6). Formulierungsmäßig aber greift die Gegenthese von V. 5 die Stichworte »Gerechtigkeit« und »Unrecht« auf. Sie wendet diese jedoch zu Begriffen, die nicht mehr das Verhältnis Israels und der Kanaanäer zueinander beschreiben, sondern ausschließlich das Verhältnis zu Jahwe. Wenn Israel auf seine »Gerechtigkeit« (*šēdāqâ*) pocht, dann müßte es eine Gerechtigkeit als Zustand »richtiger Gesinnung« (*jōšer lebāb*)<sup>71</sup> sein, eine Gerechtigkeit im Sinn des Deuteronomium<sup>72</sup>, d. h.

<sup>69</sup> Zum folgenden vgl. z. T. LOHFINK (s. Anm. 34), 202.

<sup>70</sup> LOHFINK, aaO 200 f. Das dreigliedrige Vollschema fordert zunächst zu einem Geschichtsrückblick auf (»gedenke« *zkr*), führt dann zu glaubensmäßigen Konsequenzen (»erkenne« *jd'*) und wendet sie endlich auf das praktische Handeln in der Gebotsbeobachtung an (»befolge« *šmr*). In 9, 4–7 ist die Reihenfolge der Elemente umgedreht. Dadurch kann V. 7 (–8) mit dem Hinweis auf die historischen Tatsachen zugleich als Überschrift des anschließenden Berichtes vom Bundesbruch Israels am Horeb und der Bundeserneuerung fungieren, vor den 9, 1–8 als Deutehilfe gesetzt worden sind. Außerdem ist die Form des Schemas in 9, 4–7 gelockert, da V. 5 in einer Art theoretischer Einsicht einen Übergang von der Ermahnung (V. 4) zur Begründung der Ermahnung (V. 6) darstellt. S. aaO 125–131, bes. 126.

<sup>71</sup> Es mangelt Israel also nicht bloß an »Verdienst« – so übersetzt die »Zürcher Bibel« an dieser Stelle *šēdāqâ* – oder einem bestimmten »Wohlverhalten« – wie v. RAD (s. Anm. 43), 50 f *šēdāqâ* hier wiedergibt. Die Dtn-Belege von mensch-

aber eine, in der Jahwe nach Art der Torliturgie über Israel befindet und diesem den Einlaß in das Land gewährte. Auf einen solchen Zusammenhang deuten auch *š<sup>e</sup>dāqā* und *riš'ā*. Die beiden polaren Begriffe werden im Alten Testament – von Spr 11, 5; 13, 6 abgesehen – nirgends mehr so eng aufeinander bezogen wie in Dtn 9, 4–6 und in Ez 18 und 33, 10–20<sup>73</sup>. Im Hintergrund der Ezechieltexte aber steht die Tempeleinlaßliturgie<sup>74</sup>, als deren termini technici sich *š<sup>e</sup>dāqā* und *riš'ā* somit erweisen. Daß es in diesem theologisch-juristischen Legitimationszusammenhang der Torliturgie<sup>75</sup>, auf den Dtn 9, 5 anspielt<sup>76</sup>, um eine Entscheidung über Israel geht und nicht über die Kanaanäer, die bereits im Land wohnen, macht vollends V. 6 deutlich, der nicht mehr vom Unrecht der anderen Völker spricht. Als »halsstarriges Volk« (V. 6) befindet sich Israel ja von Beginn seiner Geschichte an bis jetzt unter dem Zorn Gottes (V. 7–8). Damit aber

---

licher *š<sup>e</sup>dāqā* widersprechen insgesamt einer Klassifizierung, der zufolge »*š<sup>e</sup>dāqā* stets eine Tat, besser wohl noch ein Tun meint« – gegen F. CRÜSEMANN, *Jahwes Gerechtigkeit* (*š<sup>e</sup>dāqā/šādāq*) im AT (EvTh 36, 1976, 427–450), 431. Denn *š<sup>e</sup>dāqā* meint im Dtn nie Akte des rechten Verhaltens, sondern die rechte Haltung, also den Zustand des »In-Ordnung-Seins« – gegen A. JEPSEN, *šdq* und *šdqh* im AT (in: Gottes Wort und Gottes Land. H.-W. Hertzberg zum 70. Geb., hg. v. H. Graf REVENTLOW, 1965, 78–89), 80.

<sup>72</sup> Einem »bloß horizontalen Verständnis der Gerechtigkeit, das unmittelbar auf die Gesetzlichkeit zuführt, stellt das Deuteronomium die vertikale Sicht der Bundesreligion gegenüber . . . Rechtschaffenheit und Verderbtheit lassen sich nur in Hinsicht auf Gott und nicht in erster Linie in Hinsicht auf die Menschen beziehen.« (L'HOUE [s. Anm. 28], 111 f)

<sup>73</sup> Z. B. ZIMMERLI (s. Anm. 49), 397 f.

<sup>74</sup> Zu dieser Institution s. o. S. 141.

<sup>75</sup> Auf einen kultischen Verstehenshorizont dürfte auch der seltene Ausdruck »richtige Gesinnung« (*jōšer lebāb*) verweisen. Er wird zwar im AT nirgends mehr mit »Gerechtigkeit« (*š<sup>e</sup>dāqā*) verbunden und findet sich nur an Stellen, die jünger sind als Dtn 9, 5, nämlich Ps 119, 7; Hi 33, 3; 1Chr 29, 17; vgl. 1Kön 9, 4. Doch begegnet die ähnliche (!) Formulierung *jīšrē leb* im Kontext der Wurzel *šdq* (gegen LOHFINK [s. Anm. 34], 203) z. B. in Ps 7 und 11. Ihr »Sitz im Leben« dürfte ein Gottesgericht am Jerusalemer Zentralheiligtum gewesen sein – so W. BEYERLIN, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht* (FRLANT 99), 1970, 95–105.

<sup>76</sup> Sollten die polaren Begriffe *š<sup>e</sup>dāqā* und *riš'ā* hier nicht nur auf die frühere, mit dem Jerusalemer Heiligtum bereits untergegangene Tempeleinlaßliturgie, sondern auch auf Ez 18; 33, 10–20 selbst anspielen, dann hieße das im Klartext des Exils: Was z. B. Ez 18, 5–9 gelöst von einer Bindung an Palästinas Erde und Jerusalems Tempel aus dem Recht als ethische und soziale Norm eines Lebens im fremden Land einschärft, an der dann Gerechtigkeit und Schuld, Leben und Tod hängen, gibt nach Dtn 9, 1–6 (8) kein Anrecht auf die Rückkehr und Existenz im Heimatland. Auffallend ist, daß die Dtn-Perikope von »Umkehr« und von »Leben/Tod« schweigt.



ist der Unterschied zwischen dem »Im-Recht-Sein«, das Israel sich zuspricht, und dem »Im-Unrecht-Sein« der Völker angesichts der Gottesbeziehung Israels nivelliert. Nach dem Aufweis der Geschichte sind »alle unter der Sünde« (Röm 3, 9 u. ö.).

Was aber Israels Selbstgerechtigkeit nicht zu erreichen vermochte, das wird diesem in Schuld lebenden Volk aus dem reinen Erbarmen seines Gottes geschenkt: Es darf als sündiges, aber von Jahwe bedingungslos begnadigtes Volk den Heilsbereich des »guten« Landes (V. 5) betreten. Das heißt genauer und wiederum in die deuteronomische Geschichtsfiktion der Landnahme- und nachexilischen Heimkehrsituation verschlüsselt: Wenn Jahwe seinem Volk im Krieg mit den größeren und stärkeren Nationen des Westjordanlandes zum Sieg verhilft, dann nicht, weil Israel »unschuldig« oder »im Recht« wäre. »Der Grund liegt in den den Patriarchen gegebenen Verheißungen, die sich damit als etwas den Sinaibund und auch dessen Bruch (mit Nichtbeobachtung des Gesetzes) Umfangendes erweisen.«<sup>77</sup> (Vgl. Röm 11, 28.) Dtn 9, 4–6 widerlegt somit implizit die These, wonach »im Alten Testament nur der Gemeinschaftstreue, nie der Gottlose . . . gerechtfertigt wird« und daß »das rechtfertigende Handeln Jahwes von seinen voraussetzungslosen, gnadenhaften Taten . . . und von solchen, die in einer Verheißung begründet sind, klar geschieden« wird<sup>78</sup>. In diesen Versen wird vielmehr eine »Rechtfertigung« beschrieben, auf die zutrifft, womit unabhängig vom Deuteronomium jüngstens Rechtfertigung theologisch charakterisiert worden ist: daß nämlich »Gott sich dem *Sünder* zuwendet, der diese Zuwendung in keiner Hinsicht verdient hat . . . Gottes Heilshandeln ist zugleich *Gericht* über den Menschen. In diesem Gericht wird der Mensch mit seiner Schuld konfrontiert und dennoch »gerecht gesprochen«/gerechtfertigt. Diese *Rechtfertigung* sprengt das zugrunde liegende juristische Vorstellungsmodell und bestätigt es zugleich.«<sup>79</sup>

So zeigt sich abschließend: 6, 25 und 24, 13 setzen die »Rechtfertigung« – konkret: Israels Hineinführung in das Verheißungsland – bereits voraus und sprechen qualifizierend von der Wirkung der »Rechtfertigungsgnade im gerechtfertigten Menschen«. Er trägt durch »gute Werke« – konkret: die Beobachtung der deuteronomischen Gebote – zur »zweiten Gnade« – konkret: zum Segen im Verheißungsland – bei, einer Gnade, die ihm Gott in schöpferischer Angemessenheit verleiht. Dagegen redet 9, 5–6 vom Ereignis der »Rechtfertigung« – konkret: der Inbesitznahme des Verheißungslandes. Dabei wird der Sünder, der darauf keinerlei Ansprüche

<sup>77</sup> LOHFINK (s. Anm. 34), 204.

<sup>78</sup> Gegen K. KOCH, Rechtfertigung im AT, in: EKL III, 1959, (471 f) 472.

<sup>79</sup> J. WERBICK, Rechtfertigung des Sünders – Rechtfertigung Gottes (KuD 27, 1981, 45–57). 47.

– konkret: Israels verfehlte Berufung auf seine Gerechtigkeit – bei Gott geltend machen kann, von diesem gerechtesprochen – was als paulinische Konsequenz aus der Perikope abgeleitet werden kann. Wer dieses »Gericht« Gottes annimmt, wer sich also auf Gottes Gnadenhandeln hin verläßt, dem wird dieser durch das Gotteswort vermittelte »Glaube« zur Gnade der Rechtfertigung angerechnet. Konkret: Ein Israel, das aufgrund der »Gerichtsdoxologie« des deuteronomistischen Geschichtswerks<sup>80</sup> sich selbst als schuldig (an)erkennt und Jahwe als seinen einzigen Retter bekennt, darf (wieder) im Verheißungsland leben. So wird für Israel die Wahrheit seines sündigen Lebens nicht zur vernichtenden, sondern zur rettenden Wahrheit, zum »Evangelium«.

### III. Israels Begnadigung und seine Bekehrung (šwb)

Die scharfe Akzentuierung von Dtn 9, 4–6, die dem nomistischen Mißverstehen eines Gerechtigkeitsanspruches Israels wehrte, konnte freilich wiederum zu einer Fehldeutung führen: Hier werde allem Bemühen des Volkes, das außerhalb des Verheißungslandes in der Verbannung sein Dasein fristen mußte, jede Sinnhaftigkeit abgesprochen. So präzisieren 4, 1–40 – vor allem in V. 29–31 – und 30, 1–10, die der späteren deuteronomistischen Bearbeitung des Deuteronomium im Exil angehören<sup>81</sup>, nochmals differenzierter, worin Jahwes Gnadenwirken und Israels Leistung bestehen. Diese wird jetzt freilich mit ausdrücklichem Bezug auf die Krise des Exils und auf ihre Überwindung formuliert.

Schon nach 4, 1 verspricht Mose nicht einfach Einzug und Besitzergreifung des Landes, wie es ältere deuteronomistische Schichten tun. Aber er setzt auch nicht einfach die Gesetzesbeobachtung davor, wie es beim deuteronomistischen »Nomisten« geschieht. Er verlangt von Israel nur das »Hören«<sup>82</sup>, das Zur-Kenntnisnehmen der »Gesetze und Rechtsvorschriften«, die im übrigen erst im Land in Kraft treten (V. 5)<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> Vgl. z. B. v. RAD (s. Anm. 52), 354 f. »Dieses Gotteswort wirkt auf doppelte Weise: als Gesetz wirkt es zerstörend, als Evangelium wirkt es rettend.« (355) S. ferner REVENTLOW (s. Anm. 32), 56–59.

<sup>81</sup> S. dazu H. W. WOLFF, Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks (ZAW 73, 1961, 171–186 = GSt zum AT [TB 22], 1973<sup>2</sup>, 308–324); G. VANONI, Der Geist und der Buchstabe. Überlegungen zum Verhältnis der Testamente und Beobachtungen zu Dtn 30, 1–10 (Biblische Notizen 14), 1981, 65–98; N. LOHFINK, *jāraš* (erscheint in: ThWAT).

<sup>82</sup> Die hier gebrauchte Wendung *šm' 'el* ist zu unterscheiden von *šm' b'* in V. 30 (s. dazu u. S. 154).

<sup>83</sup> Zur literarkritischen Einheit von 4, 1–40 s. G. BRAULIK, Literarkritik und archäologische Stratigraphie. Zu S. Mittmanns Analyse von Deuteronomium 4,

Wenn Israel den Bund gebrochen hat und die Sanktionen für den Abfall von Jahwe erleiden muß, dann konzentriert die genannte Schicht die ganze Zukunftshoffnung des in der Zerstreuung lebenden Volksrestes – soweit sie menschliches Handeln betrifft – auf ein »Bekehren (*šwb*) zu Jahwe« bzw. auf das erneute »Hören auf seine Stimme«. Nur hier, näherhin in 4, 30, und innerhalb von 30, 1–10 verwendet das Deuteronomium *šwb* im religiösen Sinn. Wird damit aber das Gericht Gottes, dessen Vollstreckung die Verbannung im fremden Land offenkundig gemacht hat, zur »Einladung, umzukehren und die Tora anzunehmen (auf Jahwes Stimme zu hören)«<sup>84?</sup> Gilt also: »Durch den Abfall Israels wurde der Sinaibund zum ›Fetzen Papier‹, durch die Umkehr des Volkes wird er wieder zum geltenden ›Recht‹, oder genauer: Israels Apostasie hat den Fluch, den der Bund enthielt, entfesselt, und darin erwies sich die Vitalität und Aktualität des Sinai-Bundes, während Israels Rückkehr zur Anerkennung des Bundes das Aufleben des Segens zur Folge haben wird«<sup>85?</sup> Bezüglich unserer Fragestellung hieße das: Israel kann sich durch seine Bekehrung selbst wieder in den Gnaden(zu)stand versetzen. Nun lauten die Verse 4, 29–31:

- V. 29 »Dort« – nämlich im fremden Land – »werdet ihr Jahwe, deinen Gott, suchen, und du wirst ihn finden, wenn du dich mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele an ihn wendest.
- V. 30 Wenn du in Not bist, werden alle diese Worte dich finden<sup>86</sup>. In späteren Tagen wirst du dich zu Jahwe, deinem Gott, bekehren und seine Stimme hören.
- V. 31 Denn Jahwe, dein Gott, ist ein barmherziger Gott. Er läßt dich nicht fallen und gibt dich nicht dem Verderben preis und vergißt nicht den Bund mit deinen Vätern, den er ihnen beschworen hat.«

V. 9–31 werden wie kaum ein anderer Deuteronomiumtext von der Struktur des Bundesformulars geprägt<sup>87</sup>. Trotzdem wird aber gerade in dieser konventionellen Form eine neue Denkweise entwickelt. So fun-

1–40 (Bib. 59, 1978, 351–383). Ich halte an diesem Ergebnis fest, trotz C. T. BEGG (The Literary Criticism of Deut 4, 1–40. Contributions to a Continuing Discussion [ETL 56, 1980, 10–55), dessen textkritische Entscheidung in 4, 29 unrichtig ist und mit dessen Erklärung des sog. »Numeruswechsels« in der Anrede Israels ich mich noch gesondert auseinandersetzen werde.

<sup>84</sup> A. SCHENKER, Unwiderrufliche Umkehr und neuer Bund. Vergleich zwischen der Wiederherstellung Israels in Dtn 4, 25–31; 30, 1–14 und dem neuen Bund in Jer 31, 31–34 (FZPhTh 27, 1980, 93–106), 96.

<sup>85</sup> SCHENKER, 96 f.

<sup>86</sup> Zu dieser Wiedergabe s. die Einheitsübersetzung (s. Anm. 42), 340 f.

<sup>87</sup> G. BRAULIK, Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4, 1–40 (AnBib 68), Rom 1978, 101–104.

gieren zwar V. 29–31 als Segensabschnitt. Im Gegensatz zu der sonst üblichen konditionellen Stilisierung des Segens ist dieser aber in der vorliegenden Perikope historisiert und nach den Fluch gereiht. Das heißt: Auf eine Fluchzeit wird eine Zeit des Segens folgen. Somit wird schon von diesem Gattungselement »Segen« her die künftige Bekehrung Israels als von Gott durch seinen mosaischen Mittler versprochene Gnade angedeutet. Darüber hinaus sagt der Text selbst im Anschluß an hoseanische und jeremianische Verheißungsworte<sup>88</sup>: Israel wird Jahwe nicht nur suchen, es wird ihn auch finden<sup>89</sup>. Jahwe ist nicht bloß ein »naher Gott«, wenn sein Volk im Verheißungsland die deuteronomische Tora beobachtet (V. 5–8)<sup>90</sup>. Er bleibt es auch, wenn Israel den Bund gebrochen, sein Bundesverhältnis zu Jahwe aufgekündigt hat und dann fern vom (zerstörten) Tempel ihn (wieder) anruft (vgl. V. 7). Aber »Jahwe wird sich nicht nur finden lassen. Er hat vorhergesagt, daß er sich finden läßt, und diese Worte der Vorhersage sind schon unterwegs, sie sind auf der Suche nach Israel. Nicht Israel wird Jahwe finden, sondern Jahwes Worte werden Israel finden. Israel muß nicht umkehren, damit Jahwe sich ihm wieder zuwendet, sondern wenn Jahwes Worte Israel finden, dann wird Israel die Gnade der Umkehr gewährt werden.«<sup>91</sup> Nun müssen »alle diese Worte«, auf die V. 30 zurückweist, inhaltlich freilich mehr enthalten als die nicht genauer bestimmte Zusage des V. 29, Israel werde Jahwe, seinen Gott, wiederfinden. Tatsächlich wird auch die Bekehrung Israels in V. 30 durch das parallele »Hören auf Jahwes Stimme« weiter interpretiert. Diese Wendung meint den Gehorsam gegenüber der Grundforderung des Gottesbundes, näherhin eine aktuelle Form, das Ausschließlichkeitsverhältnis Israels zu Jahwe zu verwirklichen. Vom Kontext der V. 9–31 her ist hier an das vorausgehende Bilderverbot zu denken, zumal nach V. 28 der Rest Israels, zerstreut unter die Nationen, deren Göttern dienen wird. Das Halten von Einzelgeboten dagegen wird nicht unmittelbar in Betracht gezogen. Denn sie konkretisieren ja Israels Gottesverhält-

<sup>88</sup> Nach alttestamentlichem Wortgebrauch ist Gott ganz selten das Objekt menschlichen »Findens« (*mš*), nämlich außer Dtn 4, 29 noch in Hos 5, 6; Jer 29, 13; Hi 23, 3; 37, 23; vgl. auch Hos 8, 12.

<sup>89</sup> Zu diesen Versen s. BRAULIK (s. Anm. 87), 56 f.

<sup>90</sup> Zu diesen Versen s. G. BRAULIK, Weisheit, Gottesnähe und Gesetz. Zum Kerygma von Deuteronomium 4, 5–8 (in: Studien zum Pentateuch. W. Kornfeld zum 60. Geb., hg. v. G. BRAULIK, 1977, 165–195).

<sup>91</sup> LOHFINK (s. Anm. 44), 113. Es genügt also nicht, mit WOLFF (s. Anm. 81), 322 nur festzustellen, »daß DtrG [= das deuteronomistische Geschichtswerk] die Umkehr weniger als menschliche Tat denn vielmehr als eine Frucht des Gerichts ansieht, die als solche von Jahwe verheißt ist, nachdem das Volk vor dem Gericht dem prophetischen Mahnruf zur Umkehr keinen Gehorsam leistete«.

nis erst für das Leben im Verheißungsland. »Auf Jahwes Stimme hören« wird daher an dieser Stelle mit keinem weiteren Ausdruck der Gesetzesbeobachtung oder Gesetzespromulgation verbunden<sup>92</sup>. Es ist somit unrichtig, »daß der Sinaibund potentiell noch existiert und jederzeit aktualisiert werden kann« und daß es »bloß der Rückkehr zur Beobachtung des Bundes (der Umkehr) bedarf«<sup>93</sup>. »Diese Worte« – und damit das Hauptgebot des Gottesverhältnisses – bilden vielmehr das »Evangelium« für ein schuldig gewordenes Volk. Israels Sünde wird aus der Logik des Sinaibundes von Jahwe als »eifersüchtigem Gott« (V. 24; vgl. 5, 9) geahndet. Aber sie vermag letztlich nichts gegen Jahwe als »barmherzigen Gott« (V. 31), der schon zuvor seine Liebe (V. 37) einseitig und unwiderruflich im Bund mit den Patriarchen beschworen hat (V. 31). Mit diesem unbedingten »Eid« Jahwes aber ist die eigentliche Konzeption des »Bundes« als eines Vertrages trotz Beibehalten des Wortes bereits verlassen. Die etwa gleichzeitig verfaßte priesterliche Theologie löst sich trotz der Chiffre Bund überhaupt von der Sache des alten Sinaibundes. Sie wird später allerdings die Vergebung Gottes sogar kultisch institutionalisieren.

Die Botschaft von 4, 29–31 orientiert sich ganz an der zentralen, nachföderalen Hoffnung, daß Israel trotz des gerechten Gerichtes im Exil seinen Gott nicht endgültig verloren hat. Eine Rückkehr ins Verheißungsland mit seinen Segensgütern ist nur implizit im Väterschwur Jahwes mitausgesagt; die Funktion der Einzelgebote wird im »Hören der Stimme Jahwes« bloß angedeutet. Beide Aspekte entfaltet nun 30, 1–10. Das Verb *šwb* mit seinen verschiedenen Bedeutungsnuancen wird dabei wie nirgends sonst im Alten Testament so gehäuft, nämlich sieben Mal, gebraucht, und verbindet nirgends sonst so konzentriert göttliche und menschliche Zuwendung. Die Perikope ist kunstvoll konzentrisch aufgebaut<sup>94</sup>. Trotz-

<sup>92</sup> S. dazu A. K. FENZ, Auf Jahwes Stimme hören. Eine biblische Begriffsuntersuchung (WBTh 6), 1964, 83–89. Freilich achtet FENZ bei der abschließenden Begriffsdefinition (z. B. 91. 94) zu wenig auf den Kontext der einzelnen Stellen. Sie wird daher 4, 30 auch nicht gerecht.

<sup>93</sup> Gegen SCHENKER (s. Anm. 84), 96. Wie sehr der Bund mit Jahwe zu Ende gekommen ist, zeigt sich darin, daß der Rest Israels ohnmächtigen Göttern, »Machwerken von Menschenhand, aus Holz und Stein, die nicht sehen und hören, nicht essen und nicht riechen können«, dienen muß (V. 28). Analog zu einer altorientalischen Praxis, einen bundesbrüchigen, aber reuigen Vasallen wieder zu begnadigen (McCARTHY [s. Anm. 27], 204 Anm. 39), werden die deuteronomischen Verpflichtungen nicht einfach aufgehoben. Nur gründet das Gottesverhältnis hinfort im Väterbund, während die Einzelbestimmungen für die Verbannten im fremden Land nicht rechtsgültig sind und das Dtn sich schon in der späten Exilszeit nicht mehr als Bundesurkunde, als Vertrag, sondern (wieder) als Tora-Schrift (vgl. 4, 8 und s. S. 159 f) versteht.

<sup>94</sup> V. 1–2 (A) – 3–5 (B) – 6–8 (C) – 9 (B') – 10 (A'). Nur innerhalb der V. 1–2.

dem wird die Thematik gleichsam in mehreren Ansätzen und im Fortgang des Textes immer eingehender entwickelt. Die Verse bilden den Segensabschnitt innerhalb der Struktur des Bundesformulars, nach der die Kap. 29–30 redigiert sind<sup>95</sup>. Dieser Segen 30, 1–10 ist – seiner Abfassung in der Exilzeit entsprechend – wie 4, 29–31 historisiert: Die Exilsituation wird zu Beginn ausdrücklich angesprochen. Segen und Fluch sind – aus der Sicht des mosaischen Redners natürlich erst in der Zukunft – bereits eingetroffen. Diese Wirksamkeit des Bundes aber veranlaßt den unter die Völker zerstreuten Rest Israels zu einer Selbstprüfung:

V. 1 »Und wenn alle diese Worte über dich gekommen sind, der Segen und der Fluch, die ich dir vorgelegt habe, wenn du sie dir zu Herzen nimmst (*šwb 'el lebāb*) mitten unter den Völkern, unter die Jahwe, dein Gott, dich versprengt hat . . .«

Das Verb *šwb*, das hier zum ersten Mal verwendet wird, deutet einen Zusammenhang zwischen dem In-sich-Gehen Israels und seiner Bekehrung an. Kommt die Initiative zur Bekehrung also von seiten des Menschen? Genaugenommen geben »diese Worte«, d. h. hier: nicht das Gesetz des Deuteronomium, sondern Segen und Fluch (28, 1–68) dieser Bundesurkunde, den Anstoß zur Reflexion<sup>96</sup>. Das aber besagt für die »Rechtfertigung des Sünders«: Der von Gott Getrennte kann sich zwar für den Empfang der Bekehrungsgnade disponieren – konkret: das von Jahwe abgefallene Israel kann sich auf die von Gott bewirkte Bekehrung vorbereiten –; aber auch dieses Aufgeben des alten Widerstandes gegen Gott, diese Öffnung für Gott, ist vermittelt durch Gottes Wort, das den Glauben erst ermöglicht.

Israels Apostasie wird von einer neuen Segensfülle abgelöst werden. Sie ist jedoch an Bedingungen<sup>97</sup> geknüpft:

---

6–8. 10 wird vom Gesetz, seiner Promulgation und Beobachtung gesprochen, nur hier ist Israel das Subjekt von *šwb*. Dagegen kreisen die Texte zwischen diesen Abschnitten, nämlich V. 3–5 und 9, um das kriegerische und friedliche Verleihen des Segens, und nur hier ist Jahwe das Subjekt von *šwb*. Außerdem zeigt die Verteilung der handelnden Subjekte die gegenseitige Abhängigkeit und Verflochtenheit von Jahwes und Israels *šwb*. S. dazu ausführlich VANONI (s. Anm. 81), 76. 79. 82.

<sup>95</sup> MCCARTHY (s. Anm. 27), 199–205.

<sup>96</sup> Vgl. dagegen die »psychologische« Darstellung des Bekehrungsprozesses in 1Kön 8, 46–51. Zu Dtn 30, 1 vgl. u. a. 1Kön 8, 47.

<sup>97</sup> In V. 1 beginnt ein Bedingungssatzgefüge, dessen Vordersatz V. 1–2, dessen Nachsatz V. 3 umfaßt. V. 4 eröffnet ein zweites Bedingungsgefüge, vielleicht einen Unterfall, wobei der Vordersatz in V. 4a, der Nachsatz in V. 4b steht. V. 9b–10 enthalten drei Begründungssätze zu V. 9a. S. dazu VANONI (s. Anm. 81), 74 f.

- V. 2 »Und wenn du dich bis zu Jahwe, deinem Gott bekehrst (*šwb 'ad*)<sup>98</sup> und auf seine Stimme hörst in allem, was ich dir heute gebiete, du und deine
- V. 3 Kinder, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele, dann wird Jahwe, dein Gott, dein Schicksal wenden (*šwb*). Er wird sich deiner erbarmen, sich dir zukehren (*šwb*) und dich aus allen Völkern zusammenführen, unter die Jahwe, dein Gott, dich zerstreut hat.«

Besagt das: »Sobald Israel unter dem Eindruck der eingetroffenen Flüche zur Besinnung kommt und umkehrt, d. h. die Tora beobachtet (denn nichts anderes ist verlangt), kehrt auch Jahwe um, indem er die versprochenen Segnungen anstatt der Flüche eintreffen läßt«<sup>99</sup>? Einer solchen Erklärung widerspricht zunächst, daß das »Hören auf Jahwes Stimme« an dieser Stelle noch bewußt vage expliziert wird. Denn die (Einzel-)Gebote verpflichten – wie in der ursprünglichen deuteronomistischen Konzeption – nicht außerhalb des Verheißungslandes. Die Wende von Israels Schicksal ist allein in der Zuwendung Jahwes, in seinem Erbarmen begründet (V. 3), das in dieser Perikope nicht einmal mehr im Patriarchenbund verankert wird (vgl. dagegen 4, 31). Jahwe wird selbst die bis ans Ende des Himmels Versprengten zusammenholen (30, 4). Er wird sie in das Land ihrer Väter, d. h. hier: der Vorfahren der Exilsgeneration, zurückbringen, wobei *bw'* Hifil in einem für das Deuteronomium singulären positiven Hauptsatz auch stilistisch die totale Gnadenhaftigkeit dieses Geschehens ausdrückt.

- V. 6 »Und Jahwe, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden, so daß du Jahwe, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben kannst, damit du Leben hast. ... Du aber wirst dich bekehren (*šwb*) und auf die Stimme Jahwes hören und alle seine Gebote halten, die ich dir heute gebiete.«

Mit V. 6–8 ist die literarische und theologische Mitte der konzentrischen Struktur dieser Perikope erreicht. Hier wird zunächst »was im alten Bundesformular als Bundesbedingung von Israel zu erfüllen war und als Forderung dastand – die Liebe Gottes aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele (6, 4) und die Beschneidung des Herzens (10, 16) –, nunmehr als Segensgabe Jahwes verheißen«<sup>100</sup>. Freilich spricht 30, 6 nicht mehr von

<sup>98</sup> Nach F. ZORELL (*Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rom 1968, 825) wird durch die Präposition *'ad* auf eine überwindene Schwierigkeit hingewiesen. Da 30, 2 mit dieser Wendung 4, 30 zitiert, will der Umkehrvorgang in 30, 2 offenbar analog zu 4, 30 verstanden sein. Vgl. dagegen die Wendung *šwb 'el* in 30, 10.

<sup>99</sup> SCHENKER (s. Anm. 84), 100.

<sup>100</sup> N. LOHFINK, *Die Wandlung des Bundesbegriffs im Buch Deuteronomium* (in: *Gott in Welt. FG f. K. Rahner*, hg. v. J. B. METZ u. a., I, 1964, 423–444), 441. Genaugenommen gehört die Herzensbeschneidung selbst nicht zum Segen Gottes, sondern geht diesem voraus und ermöglicht ihn erst.

der »Vorhaut«, die beschnitten werden soll, vergeistigt also den physischen Vergleichspunkt. Die Beschneidung aber gliedert in ähnlicher Weise in das alttestamentliche Gottesvolk ein wie nach Christus die Taufe, ist also ein quasisakramentaler Terminus. Eine Beschneidung durch Jahwe bedeutet theologisch somit eine »Rechtfertigung« durch Gott. Sie verändert so sehr das »Herz«, d. h. den Geist des Menschen, daß jetzt Gottesliebe möglich wird (V. 6). In ihr konzentriert sich, was V. 8 expliziert: Bekehrung und Gehorsam. Das beweist die Wendung »mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele«, die in V. 2 auf die »Bekehrung zu Jahwe« und das »Hören auf seine Stimme« bezogen ist und in V. 6 mit der »Liebe zu Jahwe« verbunden wird. Diese von Jahwe ermöglichte Liebe Israels zu ihm, die allein aus den im Deuteronomium sonst üblichen Umschreibungen des grundlegenden Gottesverhältnisses genannt wird, wird sofort mit der – ebenfalls fundamentalen – Gabe des Lebens belohnt. Das alles ereignet sich ja, noch ehe Israel des eigentlichen Segens seines Lebens teilhaftig geworden ist. Denn alle von Israel erlittenen Flüche werden – offenbar erst jetzt – seinen Feinden auferlegt (V. 7). Die Kehrseite formuliert V. 8. Er zieht nach einem emphatisch an die Satzspitze gestellten und auf Israel bezogenen »du aber« die Konsequenzen aus der Herzensbeschneidung, die das Volk jetzt im Land betreffen. Die dabei gebrauchten Wendungen werden aus V. 2 aufgegriffen. Doch spricht V. 8 nur mehr kurz und ohne Jahwe ausdrücklich zu nennen von der Bekehrung Israels, präzisiert aber nun ihre Verwirklichung im »Hören auf Jahwes Stimme« für das Verheißungsland: Israels Bekehrung muß sich hier im Halten »aller« von Mose verkündeten »Gebote« erweisen. Die Beschneidung des Herzens durch Jahwe ist also nicht »die dauernde Folge der punktuellen Umkehr, der aus der Umkehr resultierende Zustand«; sie macht nicht eine schon »erfolgte Umkehr zur bleibenden Gesinnung«<sup>101</sup>. Sie geht vielmehr der Bekehrung voraus und versetzt erst in die Lage, das Hauptgebot und die Einzelgebote zu erfüllen. Das erste Wort Gottes an die von ihm Abgefallenen ist also kein Anspruch, sondern sein Zuspruch. Die Herzensbeschneidung aber wird im übrigen nicht nur einmalig als eine Zuwendung Jahwes der Exilsgeneration zugesagt, sondern auch den jeweiligen künftigen Geschlechtern zugesichert. Damit aber »festigt« sie Jahwe nicht »in der Unterwerfung unter die Tora«<sup>102</sup>, sondern ermöglicht überhaupt erst eine solche »Unterwerfung«. So ist die Beschneidung Israels durch Jahwe auch nicht »eine Segnung neben den andern, die das Land, die Fruchtbarkeit, die Sicherheit, die Freiheit der Nation betreffen«<sup>103</sup>, son-

<sup>101</sup> Gegen SCHENKER (s. Anm. 84), 100 f.

<sup>102</sup> Gegen SCHENKER, 101.

<sup>103</sup> Gegen SCHENKER, 103.



dern die Voraussetzung dafür, daß Israel durch seinen vollen Gehorsam erneut Segen erlangen kann <sup>104</sup>.

Schließlich verheißt V. 9 als weitere Folge jener gnadenhaften Erneuerung, aber auch des Gebotsgehorsams, zu dem sie befähigt, einen Überfluß an Gutem, »Heilvollem« (*tóbâ*), den Jahwe bei »aller« Arbeit und bei der Fruchtbarkeit von Vieh und Acker gewähren wird. Obwohl damit inhaltlich die alten Segensgüter in Aussicht gestellt werden, übertreffen sie durch ihre Fülle alles Frühere, – eine Hoffnung, die angesichts der enttäuschenden nachexilischen Realität wohl kaum mehr so enthusiastisch geschildert worden wäre. Dieser überschwengliche Segen beweist aber ebenso wie der Gehorsam nach der Herzensverwandlung: Es geht nicht um eine bloße Restauration des Vergangenen, sondern um einen überbietenden Neuanfang, wenn Jahwe sich wieder Israel zukehren (*šwb*) und bei den Heimkehrern wie einst bei ihren Vorfahren Freude daran haben wird, Gutes, »Heil, Glück (*tób*)« zu wirken. V. 9b erweitert mit diesen Segenszusagen die Verheißungen von V. 5. In gleicher Weise hat ja auch V. 8 die Darstellung von Israels Bekehrung und seines Gehorsams in V. 2 weitergeführt. Der abschließende V. 10 greift auf V. 2 und 8 zurück. Er beschreibt – und zwar jetzt als Begründung des Segens –, was die volle Bekehrung Israels, die Bekehrung »mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele« konkret beinhaltet. Der Vers lautet:

»Denn du wirst auf die Stimme Jahwes, deines Gottes, hören und auf seine Gebote und Gesetze achten, die in dieser Tora-Schrift (*sēfer hattôrâ*) (einzeln) aufgezeichnet sind; denn du wirst dich zu Jahwe, deinem Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele bekehren (*šwb 'el*).«

Hier zeigt sich nun im Zusammenhang der »Rechtfertigungsproblematik« das neue Selbstverständnis des Deuteronomium. Das Exil hat den Bundesbruch Israels als endgültig und irreparabel erkennen lassen. Hoffnung gibt es daher nur mehr im Erbarmen Jahwes. Das Deuteronomium hat aufgehört, als Bundesurkunde, als Gottesvertrag, zu funktionieren. So bildet es den deuteronomischen Spätschichten zufolge wie einst vor

---

<sup>104</sup> »Hier liegt eine ähnliche Theologie vor wie in den Heilsverheißungen der Buchredaktionen von Jer und Ez: Sammlung, Heimführung, dann neues Herz, neuer Bund o. ä., und infolgedessen dann neue Möglichkeit, mit dem Gesetz Jahwes zu leben. Ein Zusammenhang dieser Schicht des Deut mit der »dtr« Prosa von Jer ist wahrscheinlich.« (LOHFINK [s. Anm. 81]) S. dazu die umfassende Analyse von VANONI (s. Anm. 81), 79–90. Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen 4, 29–31; 30, 1–10 und Jer 31, 31–34 sind somit weitgehend anders zu bestimmen als sie von SCHENKER (s. Anm. 84), 101–104 herausgearbeitet werden.

dem Bundesschluß des Königs Joschija wieder eine Tora, eine (Unter-)Weisung. *tôrâ* wird im Deuteronomium<sup>105</sup> nie mit anderen Gesetzesterni zu einer (echten) Reihe zusammengestellt. Denn jene Ausdrücke bezeichnen entweder den Dekalog oder das ganze mosaische Gesetz, d. h. Paränese samt den Einzelgeboten, und werden durch Segen und Fluch sanktioniert. Dagegen umfaßt die Tora auch den Segen und Fluch als ihren Weisungsinhalt. Ihr didaktischer Charakter zeigt sich ferner darin, daß sie von Mose, ihrem Promulgator, nicht »geboden« wird (*šwb* Piel); schließlich darin, daß sie im Sabbatjahr beim Laubhüttenfest vor dem ganzen versammelten Volk verlesen und von diesem auswendig gelernt werden soll (31, 10–13).

So kann ein Israel, dessen Herz von Jahwe beschnitten worden ist (Röm 2, 28–29) – in theologischer Begrifflichkeit: das aus reiner Gnade gerechtfertigt worden ist –, das deuteronomische Gesetz befolgen: nicht nur, weil die gottgewirkte Umwandlung Israel innerlich dafür disponiert, sondern auch, weil die Tora jetzt unmittelbar zugänglich und leicht zu befolgen ist. Nach 4, 29–31 ist Israel einzig darum bemüht, Jahwe wieder zu seinem Gott zu haben, und dies ist möglich, weil Jahwe ein »naher Gott« ist (V. 7). 30, 1–10 entwickelt darüber hinaus auch eine irdische Zukunftshoffnung, und diese ist möglich, weil nach den (zumindest redaktionell) anschließenden V. 11–14 das deuteronomische »Gesetz« (V. 11), von dessen Erfüllung ja der Segen letztlich abhängt, »ganz nah bei dir ist, in deinem Mund und in deinem Herzen, so daß du es halten kannst« (V. 14). Damit aber spricht aus der deuteronomischen Tora – nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Römerbriefes – die »Glaubensgerechtigkeit« (Röm 10, 6). Das wahrhaft geinnerte deuteronomische Gesetz ist »Wort des Glaubens« (V. 8), also »Evangelium« (V. 16).

<sup>105</sup> Zum folgenden s. BRAULIK (s. Anm. 29), 64 ff und 62; vgl. RENKER (s. Anm. 17), 173.