

# Altes Testament und Rechtfertigung<sup>1</sup>

von

*Christoph Levin*

## I

In der deutschen Fassung der Apologie der Confessio Augustana vom September 1531 ist im Artikel IV »De Iustificacione« der Definition, die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben sei der »praecipuus locus doctrinae christianaee«, hinzugefügt, sie sei jener Artikel, »wilcher auch zu klarem, richtigem verstande, der gantzen heiligen schrift furnemlich dienet, vnd zu dem vnaussprechlichen schatz, vnd dem rechten erkenntnis Christi, allein den weg weiset, auch jnn die gantzen Bibel allein die thür auffthut«<sup>2</sup>. Mit diesem zweimaligen »allein« wird der »höchste, furnemste Artikel der gantzen Christlichen lere«, über den damals wie heute »solcher zanck« gewesen ist, in besonderer Weise bezogen auf das Verstehen der Heiligen Schrift: als exklusives hermeneutisches Prinzip, das seinerseits das Schriftprinzip dominiert. Die Rechtfertigung des Gottlosen durch den Glauben an Jesus Christus bildet nach diesem Grundsatz das Vorverständnis, unter welchem die biblische Exegese zu geschehen hat. Das gilt auch für die Exegese des Alten Testaments. Es bestimmt bis auf diesen Tag ihre Arbeit und ihr Selbstverständnis, sofern dieser Zweig der semitischen Philologie und der altorientalischen Religionsgeschichte inmitten einer Evangelisch-Theologischen Fakultät ein genuiner Part christlicher Theologie ist.

Rechtfertigung des Gottlosen, das bedeutet im Wesen nichts anderes als die durch den Tod Jesu Christi eingelöste Verheißung »Gott ist Liebe« in ihrer Auswirkung auf die Welt und den Menschen: die nunmehr bedingungslose Zuwendung Gottes. Diese Zuwendung Gottes ist, so wahr sie bedingungslos ist, notwendig universal. Mit Recht wird darum die Rechtfertigung als »das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens« bezeichnet<sup>3</sup>. Sie gilt, wenn sie gilt, »von Ewigkeit zu Ewigkeit«, seit dem unvordenklichen Anbeginn der Welt bis in jede in Gott noch beschlossene Zukunft, ohne jedes Ansehen der Person,

---

<sup>1</sup> Antrittsvorlesung an der Ludwig-Maximilians-Universität München am 14. Juli 1998.

<sup>2</sup> Vgl. CR 28, 57, 31–42 mit CR 27, 429, 24–29. Ebenso BSLK 159.

<sup>3</sup> So der Titel des Arbeitsbuchs von W. HÄRLE und E. HERMS, Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens (UTB 1016), 1979.

ohne irgendeine Prädisposition und ohne einklagbare Folgen, ohne Bindung an irgendeine Form institutioneller Vermittlung. Sie ist eben darin bedingungslos, daß sie der Wirklichkeit nichts hinzufügt, sondern im Glauben erkennen lehrt, daß und wie Gott in der gegebenen Wirklichkeit von jeher am Menschen handelt. So ist sie das Erkenntnisprinzip schlechthin zur Deutung der menschlichen Existenz coram Deo.

Die Anwendung der Rechtfertigungslehre auf die Exegese der Schrift ist darum kein beliebiger Zusatz zu dem lateinischen Wortlaut der Apologie<sup>4</sup>. Vielmehr ist die Rechtfertigung des Gottlosen das Kriterium, an dem insbesondere die gegebenen Vorstellungen von Gott zu messen sind, das heißt die religiöse Überlieferung. Im Falle des Christentums betrifft das die Überlieferung der Bibel.

Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen als Leseschlüssel ist allerdings für den Exegeten des Alten Testaments nicht nur eine Lösung, sondern schafft auch Probleme. Sie kann schon deshalb kein fragloses Kriterium sein, weil das Alte Testament keine genuin christliche Überlieferung ist. Es ist als die Heilige Schrift des Antiken Judentums entstanden. Damit folgt es von der Wurzel her anderen Vorgaben als der christlichen Theologie. Der Respekt vor der jüdischen Herkunft des Alten Testaments ist ein Erfordernis historischer Wahrhaftigkeit. Keine Exegetenkunst der Welt kann ändern, daß das Alte Testament seinem Wortsinn nach von Jesus Christus schweigt und damit auch von der Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus schweigt. Die Anwendung der reformatorischen Rechtfertigungslehre trägt ein Vorverständnis an das Alte Testament heran.

Daß dieses Vorverständnis angemessen ist, ist nicht sogleich ausgemacht. Daß es sich mit den Mitteln historischer Exegese als berechtigt erweisen läßt, darf man allenfalls in Teilen erwarten. Vollends das reformatorische »allein« überschreitet die Möglichkeiten, die der überlieferte Wortlaut an die Hand gibt. Klaus Koch hat feststellen können, »daß im Alten Testament nur der Gemeinschaftstreue, nie der Gottlose ... gerechtfertigt wird«<sup>5</sup>. Katholische Exegeten finden für ein Verständnis, das die Rechtfertigung an eine institutionelle Heilsmittlung bindet und den Rechtfertigungsglauben als *fides caritate formata*

---

<sup>4</sup> Zur verwickelten Textgeschichte der ApolCA vgl. CH. PETERS, *Apologia Confessionis Augustanae. Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530–1584)* (CThM B 15), 1997. Danach geht die Erweiterung als Paraphrase des lateinischen »Quarttextes« vom April / Mai 1531 auf Melancthon selbst zurück (aaO 211).

<sup>5</sup> K. KOCH, Art. Rechtfertigung. I. Im AT, EKL III, 1959, (471–472) 472. Vgl. H. SPIECKERMANN, Art. Rechtfertigung. I. Altes Testament, TRE 27, 1997, (282– 286) 283f: »Bei Gen 15,6 liegt der Gedanke der Rechtfertigung ebensowenig nahe wie bei bestimmten Texten des Deuteronomiums ... oder der Prophetie«.

mit der Antwort des Gehorsams eng verknüpft, in alttestamentlichen Aussagen über Bund und Tora den besten Schriftgrund<sup>6</sup>.

Andererseits: Wenn die Lehre von der Rechtfertigung nach reformatorischer Auffassung das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens schlechthin bestimmt, schließt das auch das Verständnis jener Wirklichkeit ein, die in der Gestalt des Alten Testaments überliefert ist. Könnte die Rechtfertigungslehre ihre Wahrheit nicht auch gegenüber dem Alten Testament und insbesondere gegenüber seinem Gottesbild erweisen, so geriete ihre universale Gültigkeit an Grenzen. Damit wäre sie in toto als unmöglich erwiesen.

Es liegt im Wesen des Glaubens an die Rechtfertigung des Gottlosen, daß er gerade nicht voraussetzt, daß ein religionsgeschichtliches Dokument wie das Alte Testament, an sich selbst betrachtet, die Rechtfertigung des Gottlosen verkündet; und sei es dergestalt, daß es – etwa mit der Gerichtsbotschaft der Propheten oder mit der Anthropologie der Urgeschichte – der Rechtfertigungsbotschaft via negativa das Feld bereite, indem es die Rechtfertigungs*bedürftigkeit* des Menschen aufweise – ein beliebtes, nichtsdestoweniger theologisch dubioses exegetisches Spiel. Vielmehr kann es nur so sein, daß mit der Rechtfertigung des Gottlosen auch das Alte Testament selbst gerechtfertigt wird und so gerechtfertigt seinerseits als Gottes rechtfertigendes Wort gehört werden kann. Das deckt sich mit unserer aller Leseerfahrung: Das Alte Testament ist als Heilszusage in keiner Weise defizitär. Gerhard v. Rad: »Es ist einfach eine Tatsache, daß sich der christliche Glaube auch in Alttestamentlichem aussprechen, ja sich erklären kann«<sup>7</sup>.

Odo Marquard hat scherzhaft festgestellt: »Hermeneutik ist die Kunst, aus einem Text herauszukriegen, was nicht drinsteht: wozu – wenn man doch den Text hat – brauchte man sie sonst?«<sup>8</sup> Tatsächlich ist das christliche Verständnis des Alten Testaments angewiesen auf eine solche Hermeneutik. Die reformatorische Rechtfertigungslehre ist sein hermeneutischer Schlüssel. Dabei sollte sich erweisen, daß das, »was nicht drinsteht«, gleichwohl jenes, was drinsteht, nicht verfälscht, ihm auch nichts unterschiebt, sondern daß es einzig dazu dient, die

<sup>6</sup> Vgl. H. GROSS, »Rechtfertigung« nach dem Alten Testament (in: Kontinuität und Einheit. FS F. Mußner, 1981, 17–29); G. BRAULIK, Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora (1982; in: DERS., Studien zur Theologie des Deuteronomiums [SBAB 2], 1988, 123–160); DERS., Die Entstehung der Rechtfertigungslehre in den Bearbeitungsschichten des Buches Deuteronomium. Ein Beitrag zur Klärung der Voraussetzungen paulinischer Theologie (1989; in: DERS., Studien zum Buch Deuteronomium [SBAB 24], 1997, 11–27); J. KRAŠOVEC, Der Ruf nach Gerechtigkeit in Gen 18,16–33 (in: M. GÖRG [Hg.], Die Väter Israels, 1989, 169–182).

<sup>7</sup> G. v. RAD, Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, 1984<sup>8</sup>, 410.

<sup>8</sup> O. MARQUARD, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist (PhJ 88, 1981, 1–19), 1.

längst vorhandene Wahrheit ans Licht zu bringen<sup>9</sup>. Das Alte Testament ist wie ein Resonanzkörper, der, wenn man außerhalb seiner die richtige Saite anreißt, an sich selbst zu schwingen und zu klingen beginnt. Als solcher ist es für den christlichen Glauben unerlässlich. Nur durch die Resonanz des Alten Testaments erhält die Melodie des Evangeliums jenen Klang, der unsere Herzen und am Ende die ganze Welt zu erwecken vermag.

Es ist diese Resonanz des Alten Testaments, die Paulus veranlaßt hat, das Evangelium von der Rechtfertigung aus dem Glauben an Jesus Christus unter ständigem Rückbezug auf das Alte Testament zu entfalten. Für ihn ist die *δικαιοσύνη θεοῦ*, wie er sie in der Begegnung mit dem auferstandenen Christus als die Wirklichkeit schlechthin bestimmend verstanden hat, offenbart »durch das Gesetz und die Propheten« (Röm 3,21). Das heißt: Sie ist für ihn identisch mit der überlieferten Botschaft des Alten Testaments.

Man kann auf vielerlei Weise zeigen, wie die neutestamentliche Rechtfertigungsbotschaft in der Botschaft des Alten Testaments bereits aufklingt. Das ist schon oft unternommen worden<sup>10</sup>. Dabei herrscht Einigkeit, daß die Sache nicht an der Übereinstimmung der Begrifflichkeit hängt. Ich will es gleichwohl für diesmal mit dem für Paulus zentralen Begriff der *δικαιοσύνη* versuchen. Ich gliedere in zwei Abschnitte: palästinische Religion einerseits, jüdischer Glaube andererseits, oder – auf der begrifflichen Ebene – natürliche versus alttestamentliche Theologie.

## II

Paulus greift mit *δικαιοσύνη* einen Begriff auf, der auch im Alten Testament eine umfassende Kategorie zum Verständnis der Welt ist, und zwar eine Heilskategorie: die *š<sup>e</sup>dāqā*. Die übliche Übersetzung »Gerechtigkeit« bringt den Sinn nur teilweise zur Geltung. Deutlich wird er, wenn der Begriff *mišpāt* hinzutritt, mit dem *š<sup>e</sup>dāqā* häufig als Paar erscheint. *mišpāt*, Derivat der Wurzel *špṭ* »richten«, bezeichnet Vollzug und Ergebnis des Richtens: den Rechtsentscheid sowie das aus der Summe der Rechtsentscheide hervorgegangene, fallbezogene Recht. *š<sup>e</sup>dāqā*, bezogen auf *mišpāt*, ist jene Haltung, die sich bei Entscheidungen an das überlieferte Recht gebunden hält. Es bedeutet soviel wie Berechenbarkeit, Ordnungsgemäßheit, aktive Ordnungsliebe. Der Doppelbegriff »Recht und Gerechtigkeit« bezeichnet die verlässliche Rechtsordnung und darauf aufbauend

<sup>9</sup> Wenn es sich anders verhielte, wäre die historische Exegese in einer Theologischen Fakultät am falschen Ort.

<sup>10</sup> Eine Übersicht bei H. GRAF REVENTLOW, *Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments* (BEvTh 58), 1971; sowie bei SPIECKERMANN, *Rechtfertigung* (s. Anm. 5).

die verlässliche Lebensordnung. Die frühen Belege beziehen sich auf die Regierungstätigkeit des Königs, von dem man rühmt, daß er *mišpāt ūš<sup>e</sup>dāqā* übt, oder beklagt, daß er es nicht tut. Gerechtigkeit ist unter diesem Aspekt nicht zuerst eine Anforderung, die jedermann zu erbringen hat. Sie ist die durch die Macht des Königs gewährte Rechts- und Lebensordnung, auf die jedermann angewiesen ist, um ein sicheres und planbares Leben zu führen. Der Begriff gehört im wörtlichen Sinne in den Bereich der Kosmo-Logie.

In der Rückbindung dieser Ordnung an den König spiegelt sich geschichtliche Erfahrung. Israel und Juda sind wie die anderen eisenzeitlichen Flächenstaaten Palästina-Syriens ein Erzeugnis des Königtums<sup>11</sup>. Als gegen Ende der Spätbronzezeit der Arm Ägyptens erlahmte, der die Stadtstaaten Palästinas im Machtgleichgewicht hielt, gewann ein Rittertum die Oberhand, das mit Truppen von Berufskriegern größere territoriale Einheiten unter seine Botmäßigkeit brachte. Entweder unterwarfen sich die Städte dem Schutz dieser Krieger, oder sie wurden erobert. Die Entwicklung, deren Anfänge wir dank des Amarna-Archivs schon im 14. Jahrhundert beobachten können<sup>12</sup>, kulminierte um 1000 unter Saul und David und brachte Gemeinwesen hervor, deren Grundmuster durch vier Jahrhunderte bis zur Eroberung durch Assyrer und Neubabylonier wesentlich dasselbe geblieben ist. An moderne Auffassungen von Volk und Staat ist nicht entfernt zu denken<sup>13</sup>. Die Rolle des Königs war die einer überörtlichen Schutzmacht, die nach außen in Auseinandersetzung mit den Nachbarkönigtümern das Territorium sicherte, nach innen durch die Wahrnehmung des Obergerichts für Befriedung sorgte. Die richterliche Funktion stand dermaßen im Vordergrund, daß hebräisch *šp̄t* »richten« soviel wie »regieren« bedeuten kann<sup>14</sup>. Das Vorherrschen forensischer Begriffe, wenn es sich in Wahrheit um die Herstellung und Bewahrung heilvoller Lebensbedingungen handelt – es ist bis in die gegenwärtige Theologie spürbar –, findet hier eine Erklärung.

Selbstverständlich bedurfte eine solche Herrschaft zu ihrer Stützung der Religion. Und ebenso selbstverständlich spiegelten die religiösen Vorstellungen die welthaften Erfahrungen wider. Die Königsherrschaft Gottes wurde zum Ordnungsrahmen, der die Auffassung von der Welt als ganzer zu einem beträchtli-

<sup>11</sup> Soweit die biblische Geschichtsdarstellung ein anderes Bild vermittelt, beruht das auf der Rückprojektion der Lebensbedingungen des nachexilischen Judentums.

<sup>12</sup> J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln*, 2 Bde., 1915. Übersetzungen kennzeichnender Briefe finden sich in allen Quellensammlungen zur Geschichte Israels.

<sup>13</sup> Vgl. R. SMEND, *Der Ort des Staates im Alten Testament* (1983; in: DERS., *Die Mitte des Alten Testaments* [BEvTh 99], 1986, 186–199).

<sup>14</sup> Vgl. H. NIEHR, *Herrschen und Richten. Die Wurzel šp̄t im Alten Orient und im Alten Testament* (FzB 54), 1986; DERS., *Art. šāpaṭ*, *ThWAT VIII*, 1995, 408–428.

chen Teil bestimmte<sup>15</sup>. Man kann die Bedeutung des Königtums für das alttestamentliche Gottesbild nicht leicht überschätzen. Es beherrscht die religiösen Vorstellungen von der Schöpfung bis zur Eschatologie, von der Ordnung der Natur bis zur Ordnung des menschlichen Zusammenlebens. Es prägt bis in die Einzelheiten auch die Gottesbegegnung im Kult<sup>16</sup>.

Die von Gott und König geschaffene Lebensordnung wurde nicht als feste Größe erlebt. Gerechtigkeit war keine vorgegebene Weltordnung, sondern blieb in ständiger Gefährdung, angewiesen auf den immer neuen Sieg der ordnungschaffenden Macht über das Chaos<sup>17</sup>. Das ist im politischen Bereich offenkundig. Die Art der eisenzeitlichen Königtümer ließ selten auf Dauer stabile Herrschaftsverhältnisse entstehen. Aus der Truppe, die die Machtbasis bildete, traten Rivalen für den regierenden König hervor. Die Auseinandersetzungen zwischen Saul und David sowie unter Davids Söhnen, von denen das Alte Testament eindrucksvoll erzählt, auch die mehrfachen Dynastiewechsel des Nordreichs vermitteln einen authentischen Eindruck.

Wie die politische erfuhren die Bewohner Palästinas auch die natürliche Weltordnung als instabil. Das prägte ihr Lebensgefühl. Neben der Gefährdung, die für das Leben in der vormodernen Welt allgemein galt, gab es dafür besondere Gründe: die Erdbebenhäufigkeit in dieser tektonischen Bruchzone und den krassen Wechsel der Jahreszeiten in Abhängigkeit von der klimatischen Westdrift. Schöpfung war für diese Erfahrung nicht zu trennen von steter Erhaltung. Die Erde war eine dünne, wackelige Haut, ausgespannt zwischen den Horizontbergen wie ein Beduinenzelt. Darunter lag Wasser, das chaotische Urmeer. Die Ordnung der Welt beruhte darauf, daß der Gott wie in einem politischen Rivalenkampf das Chaos in Schach hielt. »Jahwe gehört die Erde und was sie erfüllt, der Erdkreis und die darauf wohnen. Denn er ist es, der sie über den Meeren ge-

<sup>15</sup> Vgl. H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago und London 1969<sup>6</sup>; W. H. SCHMIDT, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes* (BZAW 80), 1966<sup>2</sup>; J. JEREMIAS, *Königtum Gottes in den Psalmen* (FRLANT 141), 1987.

<sup>16</sup> Die viel bemühte Königs kritik ist, aufs Ganze des Alten Testaments gesehen, nur eine Randerscheinung. Sie erklärt sich zur Hauptsache als einer der Versuche, in nachexilischer Zeit den Verlust des Königtums zu kompensieren. Vgl. T. VEIJOLA, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie* (AASF 198), 1977.

<sup>17</sup> So mit und gegen H. H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (BHT 40), 1968. Vgl. die Korrektur, die J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, 1990, an Schmid's Darstellung angebracht hat: »Wir halten ... an der Formel ›Gerechtigkeit und Weltordnung‹ fest und kehren lediglich die logische Beziehung der beiden Begriffe um: statt ›Gerechtigkeit als Weltordnung‹ heißt es: ›Weltordnung als Gerechtigkeit‹« (aaO 34).

gründet und über den Strömen fest hingestellt hat« (Ps 24,1–2). In dieser Schöpfung und Erhaltung bewährt sich Jahwes *š<sup>e</sup>dāqâ*: »Deine Gerechtigkeit ist wie die Gottesberge« (Ps 36,7), das heißt wie die Berge, die den Kosmos über dem Abgrund halten.

Alljährlich erwies sich die Gefährdetheit der Lebenswelt zur sommerlichen Trockenzeit, wenn der Regen über Monate ausblieb und das Land dem Tode anheimfiel. Für den Mythos bedeutete das: Der Tod besiegte den Wettergott, der von der Erde verschwand. Mit dem einsetzenden Winterregen trat der Wettergott von neuem die Herrschaft an. Er nahte im Gewitter von Westen, wobei er in dramatischem Kampf über den chaotischen, lebensfeindlichen Meeressgott den Sieg davontrug. Der ugaritische Baal-Mythos, der davon erzählt<sup>18</sup>, bildet trotz der zeitlichen und örtlichen Entfernung wegen der Übereinstimmung der Lebensverhältnisse eine zutreffende Analogie: »Jahwe ist König geworden! Es jauchze die Erde. Die vielen Inseln sollen sich freuen. Wolken und Dunkel sind um ihn. *Gerechtigkeit und Recht* stützen seinen Thron. Feuer geht vor ihm her und verbrennt ringsum seine Feinde. Seine Blitze erleuchten den Erdkreis. Die Erde sieht es und bebt. Die Berge zerschmelzen wie Wachs vor dem Herrn der ganzen Erde. Die Himmel verkünden seine *Gerechtigkeit*. Alle Götter neigen sich vor ihm« (Ps 97,1–6a.7b)<sup>19</sup>. Es ist wahrscheinlich, daß die Thronbesteigung Jahwes zum herbstlichen Jahresbeginn im Kult begangen wurde – eine Demonstration für den machtvollen Sieg der Gerechtigkeit Gottes über Chaos und Tod<sup>20</sup>. »Jauchzt, ihre Söhne Zions, und freut euch über Jahwe, euren Gott, denn er gibt euch den Frühregen zur *Gerechtigkeit*« (Joel 2,23).

Gerechtigkeit in dieser Dimension ist menschlichem Handeln entzogen, so sehr auch der Mensch auf sie angewiesen ist. Sie entsteht aus einem Machtkampf zwischen Tod und Leben, der den Verfügungsbereich des Menschen von vornherein übersteigt. Das schließt nicht aus, daß der Mensch im Rahmen seiner Möglichkeiten für die Ordnung der Welt Verantwortung trägt: »Du läßt ihm wenig fehlen an einem Gott, mit Ehre und Hoheit krönst du ihn. Du läßt ihn herrschen über die Werke deiner Hände, alles hast du ihm zu Füßen gelegt« (Ps 8,7). Insoweit sind Recht und Gerechtigkeit ein Anspruch an jedermann. Nur wenn die Weltordnung auch im Kleinen gilt, ist gedeihliches Leben möglich. Diese Verantwortung kann der Mensch zu seinem Schaden und zum Schaden der Gemeinschaft verfehlen. Die im Großen gewirkte Ordnung aber wird damit nicht in Frage gestellt, und die Huld des göttlichen Lehnsherrn bleibt offener

<sup>18</sup> Neueste Übersetzung von M. DIETRICH / O. LORETZ, TUAT III/6, 1997, 1091–1198.

<sup>19</sup> Die Frühdatierung des Kerns von Ps 97 habe ich in: Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter (ZThK 90, 1993, 355–381), 365f, knapp begründet.

<sup>20</sup> Grundlegend nach wie vor S. MOWINCKEL, Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie (SVSK.HF 1921,6), Kristiania 1922.

Ausweg: »Barmherzig und gnädig ist Jahwe, langmütig und groß an Huld; der dir alle deine Schuld vergibt und dich bekränzt mit Huld und Erbarmen« (Ps 103,8.3a.4b)<sup>21</sup>.

### III

Diese vereinfachte Skizze ist nunmehr zu ergänzen um die dramatische Problemgestalt, die die *δικαιοσύνη θεοῦ* im Alten Testament schließlich erlangt hat und die auch Paulus voraussetzt. Unter dem Ansturm der Neubabylonier zerbrach die politisch-religiöse Ordnung, die durch den Zusammenhang von Davidthron und Jahwealtar bestimmt war. Mit der Daviddynastie verlor die Jahwe-religion ihren natürlichen Träger. Die Krise ließ sich nur durch tiefgreifenden Wandel überwinden, der sich als endgültig erwies, als am Ende der sogenannten Exilszeit nicht das judäische Königtum sich neu etablierte, sondern Palästina an die Perser fiel.

Erst jetzt entstand die im engeren Sinne alttestamentliche Gottesanschauung. Sie war vorbereitet durch zweierlei: durch die Entwicklung der alleinigen Verehrung Jahwes und durch die Gerichtsbotschaft der Propheten des 8. bis 6. Jahrhunderts. Die Einzigkeit des Dynastiegottes, wie sie in ähnlicher Weise auch bei Israels und Judas Nachbarn anzutreffen ist, dürfte seit der Omridenzeit im 9. Jahrhundert mehr oder minder deutlich vorausgesetzt sein<sup>22</sup>. Im 7. Jahrhundert gewann sie in Juda programmatische Gestalt. Hinter dem bekannten Glaubenssatz: »Höre Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe als ein einziger« (Dtn 6,4<sup>23</sup>), steht möglicherweise der Anspruch Judas auf die Erbfolge des untergegangenen Israel, indem man die Identität des Jahwe von Samaria mit dem Jahwe von Jerusalem behauptete. Die theologischen Folgen sind noch nicht sogleich in Erscheinung getreten<sup>24</sup>. Ähnlich erwies auch die Botschaft der Propheten erst nach der Katastrophe ihre theologische Kraft. Dann aber war sie das Mittel, das die Erfahrung des Untergangs gültig zu deuten vermochte: Nicht der Gott hatte versagt,

<sup>21</sup> Vgl. H. SPIECKERMANN, »Barmherzig und gnädig ist der Herr ...« (ZAW 102, 1990, 1–18). Ps 103,4 zeigt, daß die Vergebung (hebr. *slh*) in der Rehabilitierung eines Vasallen durch den König ihr anschauliches Vorbild hat.

<sup>22</sup> Wichtiges Indiz sind die Namen der Könige von Israel und Juda, die zuvor nie, seither in der Regel mit Jahwe gebildet werden.

<sup>23</sup> Dazu T. VEIJOLA, Höre Israel! Der Sinn und Hintergrund von Deuteronomium vi 4–9 (VT 42, 1992, 528–541); DERS., Das Bekenntnis Israels. Beobachtungen zur Geschichte und Theologie von Dtn 6,4–9 (ThZ 48, 1992, 369–381).

<sup>24</sup> Als Beispiel für die breit geführte Debatte vgl. W. DIETRICH / M. A. KLOPFENSTEIN (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), 1994.

sondern im Gegenteil hatte er sich als Herr der Geschichte erwiesen, indem er selber gegen die Treulosigkeit seines Volkes eingeschritten war. Die *δικαιοσύνη θεοῦ* als Lebensordnung war nicht verlorengegangen. Jahwe hatte sie gegen die Judäer ins Feld geführt<sup>25</sup>.

Das Problem der Gerechtigkeit Gottes gewann seine Schärfe, weil die Erfahrung der geschichtlichen Katastrophe mit der Konzentration des Göttlichen auf den einen Gott einherging. Die Radikalität, mit der die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes sich für das nachexilische Judentum stellte, war der Preis, der für den Glauben an den einzigen Gott zu zahlen war. Die spätalttestamentliche Theologie kann man *cum grano salis* als eine Rechtfertigungslehre verstehen; mit dem Unterschied, daß im Neuen Testament die Rechtfertigung des *Menschen* im Vordergrund steht, im Alten Testament die Rechtfertigung *Gottes*.

Das Beispiel, an dem man die Auswirkung am deutlichsten sieht, ist die Mythe von der Sintflut. In Gestalt des akkadischen Gilgamesch-Epos können wir das polytheistische Gegenstück vergleichen, wie es so nahe bei keinem anderen alttestamentlichen Text möglich ist. Eine sumerische Fassung und der altbabylonische Atramchasis-Mythos kommen hinzu<sup>26</sup>.

Das Motiv der Flut ist die Angst vor der Vernichtung des Seienden. Diese Urangst gibt es, seit es Menschen gibt. In der Dramatik der Flutmythe wird sie beispielhaft überwunden. Die mesopotamischen Fassungen setzen ein mit einem Götterrat, wie man ihn aus den homerischen Epen kennt. In dem Prolog im Himmel inszeniert sich die Vorstellung, daß das Weltgeschehen von den Göttern bestimmt wird. »Eine Sintflut zu machen, kam den Göttern in den Sinn« (Gilg. XI 14). Der Beschluß fällt einstimmig. Das kann bei einer so umfassenden Katastrophe nicht anders sein. Im Atramchasis-Mythos meldet aber der menschenfreundliche Gott Ea/Enki Widerspruch an: »Warum wollt ihr mich zum Eid veranlassen? Soll ich meine Hand erheben gegen meine Menschen? ... Soll ich denn die Sintflut zeugen? Dies zu bewirken, liegt bei Enlil! ... Die Haltepflocke reiße Errakal heraus; Ninurta gehe hin, überschwemme das Land!« (Atr. VII 42–52). Ea/Enki sinnt auf Abhilfe, den Untergang abzuwenden. Er greift zur List. Zwar hält er den Schwur, den Beschluß der Götter nicht zu verraten; doch sagt er das Geheimnis gegen die Wand einer Schilfhütte, hinter der der Flutheld im Schlafgemach weilt: »Rohrhütte, Rohrhütte, Wand, Wand! Rohrhütte, höre, Wand, erinnere dich! Mann von Schuruppak, Sohn von Ubar-Tutu, reiße ab das Haus, baue ein Schiff! Gib auf den Reichtum, suche das Leben, den Besitz verachte, erhalte das Leben lebendig!« (Gilg. XI 21–26). Das Geschehen aus Vernichtung

<sup>25</sup> Vgl. L. PERLITT, Anklage und Freispruch Gottes. Theologische Motive in der Zeit des Exils (1972; in: DERS., Deuteronomium-Studien [FAT 8], 1994, 20–31).

<sup>26</sup> W. G. LAMBERT / A. R. MILLARD, Atra-Ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood, Oxford 1969. Die folgenden Zitate nach TUAT III/4, 1994, 636 und 729.

und Bewahrung gilt als der Konflikt widerstreitender Kräfte, die sich in verschiedenen Göttern personalisieren: dem Sturmgott Enlil vor allem, der die Flut betreibt, und dem Süßwassergott Ea/Enki, der seinen Liebling zu retten weiß.

Auch in der biblischen Fassung kehrt der Prolog im Himmel wieder. Doch Beratung und Beschluß geschehen nicht mehr im Rat der Götter. Der Dialog ist zum Monolog im Herzen des Einen geworden. Jahwe allein beschließt die kommende Katastrophe: »Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vom Erdboden vertilgen« (Gen 6,7a). Derselbe Gott bewirkt aber auch, daß der Flutheld der Katastrophe entkommt. Geradeheraus, ohne daß es der List mit der Rohrwand bedarf, verrät er seinem Schützling die Gefahr: »Und Jahwe sprach zu Noah: Geh in die Arche, du und dein ganzes Haus. Denn noch sieben Tage, und ich will regnen lassen auf die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte und will alle Wesen, die ich gemacht habe, vom Erdboden vertilgen« (Gen 7,1a.4).

In dieser Fassung sind die Widersprüche unserer Existenz nicht auf eine Mehrzahl von Göttern projiziert, sondern bündeln sich in dem einen Gott, der die Grundursache und zugleich der Grundwiderspruch alles Seienden ist, der Urgrund, der alles trägt, und die Urangst, die alles verschlingt. So entsteht eine Theologie, die das Göttliche wirklich als Göttliches, als dem Menschen Entzogenes denkt – und zugleich entstehen jene Aporien, die der unerschöpfliche Gegenstand einer jeden ernsthaften Theologie sind. Wie kann es sein, daß der vernichtende und der rettende Gott ein und derselbe ist? Die Frage ist unsere eigene, das Denken des Glaubens entkommt ihr nicht. In der Spätzeit des Alten Testaments hat man stetig versucht, das wechselvolle Geschick des Gottesvolkes unter der Prämisse der Gerechtigkeit Gottes begreiflich zu machen. Das literarische Wachstum des Geschichtswerks, das von der Schöpfung bis zum babylonischen Exil reicht, erklärt sich zu einem beträchtlichen Teil aus diesem Bemühen.

bleiben wir bei der Fluterzählung. Die älteste Lösung des Problems, die sich findet, ist auf den ersten Blick dem Neuen Testament am ähnlichsten: »Noah fand Gnade in den Augen Jahwes« (Gen 6,8). Die Feststellung ist ohne jede Einschränkung zu lesen. Kein Wort von einer Bedingung, die Noah erfüllt hätte, oder von einer Eigenschaft, die seine Erwählung begründete. Am Werk ist die reine, voraussetzungslose göttliche Liebe. Aber: Sie gilt nur dem einen. Jahwe rettet wie der mesopotamische Ea/Enki seinen Günstling, während er wie Enlil die ganze übrige Menschheit im hereinbrechenden Chaos versinken läßt. Der Weltgott ist Partei.

Der Anlaß dieser Gottesvorstellung wird sichtbar, wenn man die Erzählungen der jahwistischen Pentateuchquelle im Zusammenhang liest. Es ist die Lage dessen, den ein widriges Geschick aus seiner Heimat verschlagen hat, so daß er unter einer übermächtigen und im Zweifel feindlichen Mehrheit leben muß. Der Mob rottet sich vor seinem Hause zusammen und bedroht ihn als Fremden. So geschah es dem Lot. Die Rechtsunsicherheit im Ausland gefährdet sein Leben.

So geschah es dem Isaak. Durch mutwillige Beschuldigung gerät er ins Gefängnis. So geschah es dem Josef. Seine Arbeitskraft wird auf brutale Weise ausgebeutet, bis hin zur planmäßigen Dezimierung durch Arbeit. So geschah es den Israeliten in Ägypten. Was sich in den bekannten Erzählungen der Bücher Genesis und Exodus spiegelt, ist die notvolle Situation des Exils und der Zerstreuung.

Wer sich in solcher Lage befindet, für den ist lebenswichtig, daß sein Gott Jahwe nicht mehr ein palästinischer Nationalgott neben anderen ist, sondern der Gott »Himmels und der Erde« (Gen 24,3)<sup>27</sup>. Dieser universale Gott muß aber gleichwohl/bedingungslos auf der Seite seines Anhängers stehen und die anderen, sofern sie ihm übel wollen, aufs schrecklichste strafen: »Ich will segnen, die dich segnen, wer dich aber schmäht, den will ich verfluchen« (Gen 12,3). Die Sintflut erweist die vorbehaltlose Parteilichkeit Gottes.

Die partikuläre Erwählung, aus der Situation des Exils erklärbar, ist als Theologie höchst unzureichend; und zwar nicht erst unter christlichem Vorzeichen. Der Gedanke des einen Gottes drängt von sich aus auf die Überwindung des religiösen Partikularismus. Über kurz oder lang steht dem einen Gott die Einheit des Menschengeschlechts gegenüber. Wie kann unter diesen Umständen der vernichtende und der rettende Gott ein und derselbe sein?

Will man sich nicht dem Gedanken aussetzen, daß Gott in völliger Willkür handelt, und damit nicht nur die *δικαιοσύνη θεοῦ* aufgeben, sondern letzten Endes überhaupt die Vorstellung eines den Lauf der Welt lenkenden Gottes, liegt eine Antwort nahe, die die Deutung gewöhnlich beherrscht: Die Ursache seines Geschicks ist Sache des Menschen und seines Verhaltens. Diese Lösung begegnet erstmals im Flutbericht der Priesterschrift. Ehe die Katastrophe sich auch nur andeutet, wird dem Fluthelden das Zeugnis ausgestellt: »Noah war ein untadeliger Mann unter seinem Geschlecht. Mit Gott wandelte Noah« (Gen 6,9)<sup>28</sup>. So ist die Bewahrung des Einen kein Rätsel mehr.

Deutlicher ist folgende Aussage: »Und Jahwe sprach zu Noah: Geh in die Arche, du und dein ganzes Haus. *Denn dich habe ich gerecht gesehen vor mir unter diesem Geschlecht*« (Gen 7,1a.b). Um seiner Gerechtigkeit willen wird Noah gerettet. Diese steht in zweifacher Relation: »vor mir« und »unter diesem Geschlecht«. Sie betrifft das Gottesverhältnis Noahs, und sie unterscheidet ihn von den Zeitgenossen; von jener Generation, von der im Prolog die vollständige, bis in die Wurzel des Subjektseins reichende Verderbnis festgestellt wird: »Und Jahwe sah, daß die Bosheit der Menschen groß war auf der Erde *und daß jegliches Gebilde der Pläne seines Herzens ausschließlich böse war allezeit*« (Gen 6, 5a.b)<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Vgl. CH. LEVIN, Der Jahwist (FRLANT 157), 1993, 423–426.

<sup>28</sup> Das weitere Attribut *saddiq* »gerecht« ist ein späterer, asyndetischer Zusatz. Der Begriff ist im Rahmen der Priesterschrift singular, vgl. SCHMID (s. Anm. 17), 110.

<sup>29</sup> Zur Literarkritik vgl. LEVIN, Der Jahwist (s. Anm. 27), 114f. Die beiden Hälften von

Diese Feststellung, die so sehr an Röm 7 erinnert, wurde in der protestantischen Bibelauslegung mit Vorliebe als Schlüssel zum Menschenbild des Jahwisten angesehen<sup>30</sup>. Die Urgeschichte vom Sündenfall bis zum Turmbau, ein lawinenartiges Anwachsen der Sünde, sei als ganze unter diesen tief pessimistischen Gesichtspunkt gestellt, bis endlich in der Erwählung Abrahams die Wende erfolge. Es ist, als solle die Sünde mächtig werden, auf daß die Gnade desto mächtiger werde.

Höchst eindrucksvoll versteht Luther in der Genesisvorlesung den Satz: »Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf«, als exegetischen Beweis seiner Lehre vom unfreien Willen: »Hic est locus, quo nos sumus usi contra Liberum arbitrium«<sup>31</sup>. Er gelte nicht nur für die Generation der Flut, sondern für den Menschen überhaupt, da Gott die Feststellung ja nach der Flut unverändert bekräftigt. Charakteristisch für Luther: Noah selbst ist nicht davon ausgenommen. Somit bilden die Sätze: »Noah fand Gnade in den Augen Jahwes«, und: »Dich habe ich gerecht ersehen vor mir«, keinen Widerspruch. Die Gerechtigkeit Noahs ist die *iustitia aliena*. Sie beruht, wie Hebr 11,7 sagt, auf dem Glauben.

Vielleicht ist Luthers Deutung vom Text der Genesis gar nicht so weit entfernt. Gleichwohl ist das vordergründige Ziel hier ein anderes: nicht *iustificatio hominis*, sondern *iustificatio Dei*. Die Aussage über die umfassende Bosheit des Menschen ist eine Ausflucht, die umfassende Dimension des Strafgerichts nachträglich plausibel zu machen.

Daß diese Rechtfertigung nachträglich geschah, erweist die literarkritische Analyse. Wir finden hier eine Bearbeitung vor, die für das jahwistische Geschichtswerk ebenso untypisch ist wie für die Priesterschrift und die deren literarische Verbindung voraussetzt. Sie steht in der Nachwirkung der Prophetie. Hinter dem Wortlaut ist Jeremias Gleichnis vom Töpfer erkennbar (vgl. Jer 18,7–12). Der heutige Flutprolog will eine Sünde schildern, die der prophetischen Gerichtsankündigung genau entspricht. Wir sehen den Bearbeiter mit der Waage der theologischen *iustitia* hantieren, um das umfassende Gottesgericht mit der *δικαιοσύνη θεοῦ* auszutariieren. Wellhausen hat in dieser Bemühung ei-

---

Gen 6,5 unterscheiden sich: V. a betrifft die Sünde aller Menschen und beschreibt deren Ausmaß, V. b hingegen bezieht sich auf die Sünde jedes einzelnen und behauptet deren Ausschließlichkeit. Die entsprechende Feststellung im Epilog (8,21aß) trennt die beiden parallelen Zusagen: »Ich will hinfort nicht mehr den Erdboden verfluchen um des Menschen willen und will hinfort nicht mehr schlagen alles, was da lebt, wie ich getan habe.« Über Gen 6,5b.9 (nur *šaddiq*); 7,1b; 8,21aß hinaus rechne ich jetzt auch 6,6a und 6,7b zu dieser Bearbeitung.

<sup>30</sup> C. WESTERMANN, Genesis (BK I/1), 1974, 550f, hat dagegen wohlbegründeten Einspruch erhoben.

<sup>31</sup> WA 42, 289,32.

nen Grundzug der jüdischen Frömmigkeit erkannt: »Was in Wahrheit auf dem Spiel steht, ist ... die Gerechtigkeit Gottes. Um diese festhalten zu können, greift man zu allen Mitteln der Apologetik. Man sucht die Erfahrung möglichst zu modeln und in die Dogmatik einzuzwängen. ... man nimmt selber in Not und Trübsal alle Schuld auf sich, um Gott keine Torheit beizumessen und seine Gerechtigkeit anzuerkennen; man übertreibt die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen, um das Prinzip zu retten«<sup>32</sup>. Die Dringlichkeit erklärt sich auch, weil diese Urteile nicht nur die immanente Pragmatik betreffen: Die Sintflut ist für die Spätzeit der Typen des Endgerichts.

Die Bearbeitung meldet sich regelmäßig in den Erzählungen der Genesis zu Wort, wenn die δικαιοσύνη θεοῦ zum Problem wird<sup>33</sup>. Das ausführlichste Beispiel ist Abrahams Gespräch mit Jahwe vor der Zerstörung von Sodom (Gen 18,23–33)<sup>34</sup>. Die übliche Deutung als »Fürbitte für Sodom« ist falsch. »Abraham bittet nicht, wie man gewöhnlich meint, für Sodom, ihn ängstigt vielmehr die Möglichkeit, dass in einem Falle wie dem von Sodom Gerechte mit den Gottlosen umkommen könnten«<sup>35</sup>. Das Stück »ist aus einer Stimmung erwachsen, die schweren Anstoss daran nahm, dass eine ganze Stadt oder Gegend mit einem Male untergegangen war: da musste doch Gott auch Unschuldige unter der Masse mit fortgerafft haben«<sup>36</sup>. Das umfassende Gericht steht in Gefahr, den einzelnen nicht an seinem Verhalten zu messen, sondern mitsamt der massa perditionis in den Untergang zu reißen. Für diesen Fall gibt es zwischen dem Geschick des Gerechten und dem Geschick der Gottlosen keinen Unterschied. Von diesem Unterschied aber hängt sub specie aeternitatis alles ab. »So wäre ja der Gerechte wie der Frevler«, ruft Abraham aus (Gen 18,25).

Das Problem, das im Falle der Sintflut durch die kühne Aussage von der ausschließlichen Bosheit des Menschen zu lösen versucht worden ist, wird diesmal auf quantitativem Wege angegangen. Daß das eher unangemessen ist, liegt auf der Hand. Warum stellt Abraham bei zehn sein Bemühen ein? Schon ein einziger Gerechter, der umkommt, wäre zuviel. Ez 14,13–14 zieht die weitere Folgerung: »Menschensohn, wenn ein Land an mir sündigt und Treubruch begeht und wenn ich meine Hand dagegen ausstrecke ... und wenn dann diese drei Männer im

<sup>32</sup> J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 1958<sup>9</sup>, 204. Dazu in Anm.: »Das wird *Rechtfertigung* genannt.«

<sup>33</sup> Vgl. vorläufig LEVIN, *Der Jahwist* (s. Anm. 27), 114f. 151. 168–170. 179. 194f. 242f. 289f. 295. 299. 310 u.ö.

<sup>34</sup> Daß dieser theologische Exkurs ein Zusatz ist, hat J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, 1963<sup>4</sup>, 25, gezeigt.

<sup>35</sup> R. SMEND, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 1899<sup>2</sup>, 309 Anm. 2.

<sup>36</sup> WELLHAUSEN, *Composition* (s. Anm. 34), 26.

Lande wären: Noah, Daniel und Ijob, so würden sie durch ihre Gerechtigkeit allein ihr Leben retten«. Eine grausame, aber unvermeidliche Zuspitzung.

Einen dritten Beleg der Bearbeitung will ich nennen, den berühmtesten. Aus dem Gespräch mit Jahwe folgt, daß neben Lot auch Abraham zu den Gerechten gezählt haben muß. Tritt er doch als der Anwalt der Gerechten auf. Worin besteht Abrahams Gerechtigkeit? Die Lösung mußte im Vortext gefunden werden. Das herrschende Thema in Gen 12 bis 18 ist Jahwes Verheißung. Abraham antwortet darauf in der Weise, daß er seine Existenz auf die Verheißung Jahwes gründet. Die Schlußfolgerung: »Er glaubte Jahwe, und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit an« (Gen 15,6). Der alttestamentliche locus classicus der paulinischen wie der lutherischen Rechtfertigungslehre ist ebenfalls nachgetragen. Das ist an dem Anschluß mit *Perfectum copulativum* und an der Spannung zum Folgetext zu sehen, in welchem gerade der Zweifel Abrahams das Motiv ist. Der Satz steht als theologischer Kommentar außerhalb der Szene<sup>37</sup>. Man hat dem Wortlaut entnehmen wollen, hier sei gesagt, *Abraham* habe die Verheißungen Gott als Gerechtigkeit zugerechnet<sup>38</sup>. Mag das syntaktisch möglich sein – theologisch ist es unmöglich: Die Gerechtigkeit Gottes ist stets die Prämisse, die als solche erst die theologischen Probleme gebiert. Diesmal geht es vielmehr um die *iustificatio hominis*. Doch wird, wohl mangels berichteter Taten Abrahams, nicht festgestellt, er sei gerecht *gewesen*. Daß er seine Existenz an der Verheißung festmachte, wird ihm als Gerechtigkeit *angerechnet*.

Gerhard v. Rad hat wahrscheinlich gemacht, daß hinter diesem Sprachgebrauch ein deklaratorischer Akt steht, den der Priester im Auftrag der Gottheit im Kult zu vollziehen pflegte, zum Beispiel bei der Anrechnung eines Opfers<sup>39</sup>. Wenn statt des Opfers oder einer vergleichbaren Leistung der Glaube zum Grund der Gerechtigkeit erklärt wird, wird der Gedanke der *iustitia aliena* zumindest gestreift. V. Rad hat diese Folgerung ausdrücklich gezogen: »Nur der Glaube, das Ernstnehmen der Verheißung Jahwes, bringt den Menschen ins rechte Verhältnis, ihn ›rechnet‹ Jahwe ›an‹«<sup>40</sup>. Ebenso Martin Noth: »Es wird deutlich, daß die Menschen in dieser Welt nur durch freies Handeln Gottes selbst gerettet werden können, nicht durch irgendeine eigene Gerechtigkeit, mit der sie sich selbst und andere vor dem göttlichen Gericht bewahren könnten«<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Er hat »fast schon den Charakter eines allgemeinen theologischen Lehrsatzes« (G. v. RAD, *Das erste Buch Mose* [ATD 2/4], 1972<sup>9</sup>, 143f). Vgl. R. SMEND, *Zur Geschichte von h'myn* (in: DERS., *Die Mitte* [s. Anm. 13], 118–123).

<sup>38</sup> M. OEMING, *Ist Genesis 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?* (ZAW 95, 1983, 182–197).

<sup>39</sup> G. v. RAD, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit* (1951; in: DERS., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* [TB 8], 1971<sup>4</sup>, 130–135).

<sup>40</sup> AaO 134.

<sup>41</sup> M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, 259, zu Gen 18,22b–33.

Ein solches »sola fide« ist gewiß zu lutherisch gedacht. Doch wird die Deutung des Glaubens auf Abrahams gehorsame Tat, wie sie unter Verweis auf die Erzählung von Isaaks Opferung – die sogenannte Aqeda – die jüdische Exegese und der Jakobusbrief (Jak 2,21) vertreten<sup>42</sup>, durch den Wortlaut ebensowenig gedeckt. Der Zusammenhang unserer Bearbeitung belegt: Abrahams Gerechtigkeit wird nicht als Vorbild eingeführt, sondern um Gottes Handeln an Abraham mit der – theologisch vorausgesetzten – δικαιοσύνη θεοῦ in Übereinstimmung zu bringen. Dabei hält sich der Bearbeiter an den gegebenen Text: an die Verheißung und an Abrahams Vertrauen auf die Verheißung – sonst nichts.

Noch einmal anders begegnet das Motiv in dem berühmten Fazit, das die *confusiones hominum* der Josefsgeschichte beschließt. Wie die sprachliche Übereinstimmung mit dem Flutprolog und wiederum mit Jeremias Töpfergleichnis zeigt, geht es ebenfalls auf unsere Bearbeitung zurück: »Was ihr gegen mich gedachtet zum Bösen, das gedachte Gott zum Guten« (Gen 50,20). Diese Freiheit Gottes, Böses zum Guten zu lenken, ist als Gedanke unerlässlich, wenn überhaupt *sub specie aeternitatis* von Rechtfertigung und Heil des Menschen die Rede sein soll. Insofern steht das Alte Testament der neutestamentlichen Deutung jedenfalls offen.

#### IV

Ich komme zum Schluß. Ich wollte zeigen, daß das Alte Testament sowohl in seiner natürlich-religiösen Auffassung von der Gottesgerechtigkeit als dem Bestandsgrund der Welt als auch in der kritisch reflektierten Sicht der Gottesgerechtigkeit, wie sie aus dem krisenhaften Wandel in der exilischen Zeit hervorging und in der spätnachexilischen Eschatologie zur Entfaltung kam, eine Prädisposition für das rechtfertigende Handeln Gottes und damit für die Rechtfertigung *sola fide* besitzt.

Die paulinische Rechtfertigungsbotschaft kann man in gewissem Sinne als eine Rückkehr zu der natürlichen Gottesgerechtigkeit ansehen, unter eschatologischem Aspekt. Allerdings kann weder im Alten Testament noch bei Paulus die Rede davon sein, daß die Rechtfertigung auf nichts beruhe als auf einem deklaratorischen Akt. Die jüdische Auslegung ist in vollem Recht, die anlässlich der Glaubensgerechtigkeit Abrahams nach dem Preis fragt, der dafür zu entrichten

<sup>42</sup> Dazu F. HAHN, Genesis 15,6 im Neuen Testament (in: H. W. WOLFF [Hg.], *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, 1971, 90–107), 92–97. Das rabbinische Material zu Gen 15,6 bei Bill. III, 186–201. Vgl. auch T. VEIJOLA, Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter (ZThK 85, 1988, 129–164), 131–134.

ist, und auf die Bereitschaft zum Opfer des eigenen Sohnes verweist – des größten Werkes nächst der Selbstaufgabe, das der Mensch der Gottheit darzubringen vermag. Tatsächlich hängt die Glaubensgerechtigkeit aufs engste mit der Werkgerechtigkeit zusammen. Nur so wird sie soteriologisch plausibel. Aber bei Paulus ist es das Werk Gottes, »welcher seines eigenen Sohnes nicht hat verschonet, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben; wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken!« (Röm 8,32) Ohne daß Gott im Tod seines Sohnes den Grundwiderspruch unserer Existenz in sich selbst aufgehoben hat, ist eine Rechtfertigung *sola fide* undenkbar. Nur mit dem Blick auf den gekreuzigten Christus läßt sich die überwältigende Befreiung nachvollziehen, die die Rechtfertigungsbotschaft für Paulus wie für die Reformatoren bedeutet hat und, wo sie recht verkündet wird, auch heute bedeutet. Die derart bedingte Unbedingtheit des Evangeliums ist tatsächlich das Einzige, was das Neue Testament dem Alten voraus hat. Unter seiner Prämisse hat sich für die Urchristenheit das Alte Testament als das Evangelium erwiesen und erweist sich auch heute das im Alten Testament allenthalben vorhandene Ja als das unbedingte Ja Gottes.

#### *Summary*

The message of justification *sola fide* proves to be an appropriate hermeneutical key even if it is carried over into the Old Testament from the outside. Both the concept of orderliness in nature and in society created by God's righteousness and the problem of God's righteousness, rendered more acute by the historical catastrophes in Israel and Juda and seen in the context of a developing faith in the one God, are open to the justifying actions of God.