

Die „Glaubensgerechtigkeit“ im Buch Deuteronomium

Ein Beitrag zu den alttestamentlichen Wurzeln der paulinischen Rechtsfertigungslehre*

VON GEORG BRAULIK OSB

1. „Glaubensgerechtigkeit“ und „Gesetzesgerechtigkeit“ im Diskurs

Mitten im Römerbrief, in dem Paulus die Theologie der Rechtfertigung als Theologie der Gerechtigkeit Gottes entwickelt, spricht er in den Kapiteln 9–11 vom Geschick Israels. Der Textblock galt früher oft als eine Art Exkurs. Denn wo eine Rechtfertigungslehre nur das Heil des Einzelnen in den Blick nimmt und die Befreiung von der Sünde in der Freiheit vom Gesetz sieht, rückt Römer 9–11 schnell an den Rand. Geht es doch in diesen Kapiteln

nicht um den Einzelnen, der unmittelbar zu Gott ist, sondern um das Volk Israel mit all seinen Mitgliedern, und denkt Paulus hier doch gerade über das Geschick derjenigen nach, die dem Gesetz treu bleiben wollen und deshalb den Glauben an den Christus Jesus verweigern¹.

Neue Forschungen zum Römerbrief haben inzwischen klargestellt, „dass das Thema Israel von Anfang an im Problemhorizont der Rechtfertigungslehre steht“². Zugleich greift Paulus dort, wo er in Römer 9 über die Suche nach der Gerechtigkeit spricht und das Verhalten der Völker mit dem Israels konfrontiert, auch jene Stichwörter auf, die den Brief sonst bestimmen. Es sind die „Glaubensgerechtigkeit“ und die „Gesetzesgerechtigkeit“. Mit ihnen kann Paulus den inneren Grund für das Versagen Israels benennen. In 9,31 schreibt er, dass

Heiden, die nicht nach der Gerechtigkeit trachteten, Gerechtigkeit erlangt haben, die Gerechtigkeit aus dem Glauben. Israel aber, das nach dem Gesetz der Gerechtigkeit strebte, hat das Gesetz verfehlt!

Die Erklärung für dieses tragische Scheitern gibt V.32:

Weil es ihm [Israel] nicht um die Gerechtigkeit aus Glauben, sondern um die Gerechtigkeit aus Werken ging.

Die „Gesetzgebung“, die Paulus in 9,4 unter den Heilsgaben Israels anführt, und das Gesetz, das er in 9,31 als „Gesetz der Gerechtigkeit“ bezeichnet,

* Überarbeiteter Vortrag, den ich auf der Tagung „Gesetz und Freiheit“ am 23. Mai 2011 an der Theologischen Fakultät der Universität Olomouc/Olmütz (Tschechien) gehalten habe. Ich danke Norbert Lohfink S.J. für die kritische Lektüre des Manuskripts. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

¹ *Tb. Söding*, Erwählung – Verstockung – Errettung. Zur Dialektik der paulinischen Israeltheologie in Röm 9–11, in: *IKaZ* 39 (2010), 382–417, 383.

² *Ebd.*

weil es dazu diene, Gerechtigkeit zu erlangen, erwiesen sich jetzt – wie zum Beispiel Dieter Zeller kommentiert – als

ein Hindernis auf dem Weg zur Gerechtigkeit, denn es nährte bei den Israeliten die Illusion, sie könnten sie mit ihren Werken erreichen. Das ist an sich auch richtig, solange es nichts als das Gesetz gibt. Paulus meint also nicht etwa ..., Israel hätte das Gesetz im Glauben halten müssen, um seinem Wesen zu entsprechen. Daß jetzt allein der Glaube maßgebend für die Gerechtigkeit ist, hängt vielmehr an der messianischen Initiative Gottes³.

Anders gesagt: Dass Israel die Gerechtigkeit, die das Gesetz gibt, verfehlt, „ist also nur aus der neuen Situation zu begreifen, die durch das Werk Christi geschaffen wurde.“⁴ Damit sind die beiden Leitbegriffe „Glaubensgerechtigkeit“ und „Gesetzesgerechtigkeit“ für den weiteren Diskurs vorbereitet, den Paulus über sie in 10,5–13 mit Hilfe der Tora, des Pentateuchs, als des „Gesetzes“ Moses führt. Dabei geht es nicht um Christus und sein Verhältnis zur Tora. Paulus belegt die δικαιοσύνη ἐκ νόμου, „die Gerechtigkeit aus dem Gesetz“, die nicht mit der „eigenen Gerechtigkeit“ aus V.3 gleichgesetzt werden darf, mit Lev 18,5 und beschreibt grundsätzlich, was sie fordert und was sie nützt: „Wer sich an die Gesetzesgerechtigkeit hält,“ – und dann wörtlich aus dem Heiligkeitgesetz – „wird durch sie leben“. Die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, „die Gerechtigkeit aus dem Glauben“, hört Paulus aus dem Deuteronomium am Ende des Pentateuchs sprechen.⁵ Die Tora umschließt also beides. Hermeneutisch entscheidend aber ist, wie sich zeigen wird, die Abfolge der Texte: Das Deuteronomium hat das letzte Wort.

³ D. Zeller, *Der Brief an die Römer* (RNT), Regensburg 1985, 184.

⁴ Ebd. 185.

⁵ Die unterschiedliche Einleitung der Zitate in Röm 10,5 durch „Mose schreibt“ und in 10,6 als persönliche Rede dürfte dadurch verursacht sein, dass es sich in Lev 18,5 um ein an Mose gerichtetes Gotteswort handelt, während die angeführten Deuteronomium-Texte aus einer Moserede stammen. Röm 10,5 und 6–8 dürfen nicht als Gegensatz gelesen werden, das hat G. N. Davies, *Faith and Obedience in Romans. A Study in Romans 1–4*, Sheffield 1990, 189–201, ausführlich und überzeugend nachgewiesen. Grammatikalisch formuliert Paulus mit der Kombination γάρ (10,5) ... δέ (10,6) in den meisten Fällen in der zweiten Feststellung keinen Kontrast – dafür steht die Konstruktion γάρ ... ἀλλά (z. B. in 10,2) –, sondern führt mit ihr eine ergänzende, parallele oder erklärende Aussage ein (z. B. in 10,10). Das Adverb δέ ist deshalb in 10,6 am besten mit „und“ zu übersetzen. Auch οὕτως hat, wann immer es wie in 10,6 ein Schriftwort einleitet, erklärende Funktion. Sachlich lässt sich der in 10,5 zitierte Vers Lev 18,5 nicht legalistisch in Opposition zur Glaubensgerechtigkeit bringen. Schon nach Röm 2,7 wird Gott denen, die mit guten Werken Herrlichkeit und Unvergänglichkeit erstreben, ewiges Leben geben. Und nach 2,13 wird Gott die für gerecht erklären, die das Gesetz befolgen. 10,5 belegt also mit Lev 18,5, dass der geforderte Gesetzesgehorsam ein Glaubensgehorsam ist und zum Leben führt. Zur Bekräftigung zitiert Paulus in Röm 10,6–8, was Mose in Dtn 30,(11)12–14 die personifizierte Glaubensgerechtigkeit sagen lässt. „Paul is giving reasons for his assertion that Christ is the τέλος of the law [Röm 10,4]. Two quotations of the law would hardly represent an explanation of its goal if they were contradictory. A more satisfactory explanation, therefore, is to see here a progression of thought in the apostle’s argument. Paul first refers to the obedience which Moses required, i. e. the obedience of faith, and then proceeds to focus on the object of that faith for the new age, as it has been revealed in the gospel of Christ. Paul is asserting that Moses spoke of the righteousness of faith and this is the same as that which is found in the gospel“ (200).

2. Die Deuteronomium-Zitate in Röm 10,6–8

In Röm 10,6–8 führt Paulus den Schriftbeweis für die Glaubensgerechtigkeit weiter. Nach dem Zitat von Lev 18,5 im vorausgehenden Vers erwartet man im zweiten, weiterführenden Argument wieder ein Schriftwort. Dass Paulus in diesen Versen des Römerbriefs nicht nur auf eine Stelle anspielt, sondern einen Text zitiert und ihn schrittweise auslegt, zeigen vor allem die eingefügten Zwischen- und Nachbemerktungen.⁶ Es handelt sich um drei Zitatausschnitte, die Paulus aus Dtn 30,12–14 auswendig und jeweils christologisch erläutert.⁷ Die folgende Synopse der Römerbrief- und Deuteronomium-Stellen verdeutlicht seine Eingriffe. Für ihr Verständnis ist entscheidend, dass Paulus sie als Worte der Glaubensgerechtigkeit einführt. Sie tritt als Rednerin an die Stelle Moses, der im Deuteronomium spricht. Das heißt: Wie Mose sich unmittelbar vor dem Einzug ins Verheißungsland an Israel wendet, so wendet sich die Glaubensgerechtigkeit in direkter Anrede an die Leser des Briefes.⁸ Weil sie sich die Worte Moses zu eigen macht, bestätigt sie mit ihnen, dass die Glaubensgerechtigkeit schon aus dem Deuteronomium und somit aus dem Gesetz spricht, und dass sein Wort in Herz und Mund ist wie das „Wort des Glaubens, das wir verkündend“ (Röm 10,8).

⁶ Siehe dazu D.-A. Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus, Tübingen 1986, 129–132, 153–160, 185 f., 229 f.

⁷ Dass Paulus, wenn er in Röm 10,6 Worte aus Dtn 30,12 zitiert, „zugleich die weisheitliche Vorstellung von Bar 3,29–30 vor Augen hatte und von dort aus Dtn 30,12–14 in eigentümlicher Auswahl zitierend, christologisch auslegte“, ist unwahrscheinlich – dies z. B. gegen H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments; Band 2: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte, Göttingen 1993, 314. Zwar greift Bar 3,29 f. auf Dtn 30,12 f. zurück, um die Verborgenheit der Weisheit und ihre Unerreichbarkeit für den Menschen zu beschreiben. Doch fehlt dabei Vers 30,14, der im Gegensatz zu Baruch von der Nähe des Wortes spricht. Für Paulus ist genau dieser Vers der Zielpunkt seines Deuteronomium-Zitats. Vgl. Koch, 156 f. – C. M. Pate, *The Reverse of the Curse. Paul, Wisdom and the Law*, Tübingen 2000, 242–244, plädiert zwar für die Verwendung von Bar 3 in Röm 10, kennt aber weder die Studie von A. Koch noch beachtet er die Rolle von Dtn 30,14. Er nennt als entscheidenden Unterschied: „For Baruch, preexistent wisdom is embodied in the Torah, but for Paul preexistent wisdom is the incarnate Christ, who is proclaimed in the *kerygma*“ (244). Damit erübrigt sich für Pate jede weitere Exegese von Dtn 30.

⁸ Man benötigt also zur Erklärung der Anrede in der zweiten Person keine eigene Personifizierung, etwa in Analogie zur Weisheit (Spr 1,20; 8,1) oder „Mahnung“ (Hebr 12,5). Zur Beziehung von Weisheit, Gottesnähe und Gesetz in Dtn 4,6–8 und ihrer subtilen Verbindung mit 30,14 s. u. Sie spricht dafür, dass Paulus eine weisheitliche Interpretation voraussetzt, die 30,11–14 als Aussage über die Nähe der mit dem Gesetz identifizierten Weisheit versteht (Koch, 157).

Röm 10,6–8	Dtn	LXX
<p>6 ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει</p> <p>μη εἴπης ἐν τῇ καρδίᾳ σου·</p> <p>τίς ἀναθήσεται εἰς τὸν οὐρανόν;</p> <p>τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν·</p>	<p>[29,1]</p> <p>30,11</p> <p>30,12a</p> <p>8,17//9,4</p> <p>30,12b</p>	<p>[... Μωυσῆς ... εἶπεν]</p> <p>ὅτι ἡ ἐντολὴ αὕτη ἦν ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον οὐχ ὑπέρογκός ἐστιν οὐδέ μακρὰν ἀπὸ σοῦ.</p> <p>οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἐστὶν λέγων</p> <p>μη εἴπης ἐν τῇ καρδίᾳ σου τίς ἀναθήσεται ἡμῖν⁹ εἰς τὸν οὐρανόν</p> <p>καὶ λήμψεται αὐτὴν ἡμῖν καὶ ἀκούσαντες¹⁰ αὐτὴν ποιήσομεν</p>
<p>7</p> <p>ἢ· τίς καταθήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;</p> <p>τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.</p>	<p>30,13</p>	<p>οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστὶν λέγων</p> <p>τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης καὶ λήμψεται ἡμῖν αὐτὴν καὶ ἀκουστὴν ἡμῖν ποιήσει αὐτὴν καὶ ποιήσομεν</p>
<p>8 ἀλλὰ τί λέγει; ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν</p> <p>ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου,</p> <p>τοῦτ' ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν.</p>	<p>30,14</p>	<p>ἐγγύς σου ἔστιν τὸ ῥῆμα <u>σφόδρα</u></p> <p>ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου</p> <p>καὶ ἐν ταῖς χερσίν σου αὐτὸ ποιεῖν</p>
<p>⁶ Und die Gerechtigkeit aus dem Glauben spricht so:</p>	<p>[29,1]</p> <p>30,11</p>	<p>[... Mose ... sagte]</p> <p>Denn dieses Gebot, das ich dir heute gebiete, ist nicht zu schwierig und ist nicht fern von dir.</p>

Röm 10,6–8	Dtn	LXX
<p>Sag nicht in deinem Herzen:</p> <p>Wer wird in den Himmel hinaufsteigen?</p> <p>Das heißt: Christus herabholen.</p>	<p>30,12a</p> <p>8,17//9,4</p> <p>30,12b</p>	<p>Es ist nicht im Himmel, sodass es heißt:</p> <p>Sag nicht in deinem Herzen</p> <p>Wer wird <u>für uns</u> zum Himmel hinaufsteigen und es für uns holen, sodass <i>wir</i> es <i>hören</i> und tun?</p>
<p>7</p> <p>Oder: Wer wird in den Abgrund hinabsteigen?</p> <p>Das heißt: Christus von den Toten heraufführen</p>	<p>30,13</p>	<p>Es ist auch nicht jenseits des Meeres, sodass es heißt:</p> <p>Wer wird <u>für uns</u> auf die andere Seite des Meeres übersetzen, es für uns holen und es uns hören lassen, sodass wir [es] tun?</p>
<p>⁸ Sondern was sagt sie? Nahe ist dir das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen.</p> <p>Das heißt: das Wort des Glaubens, das wir verkünden.</p>	<p>30,14</p>	<p><u>Ganz</u> nahe ist dir das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen <i>und in deinen Händen</i>, es zu tun.</p>

Das Verfahren, das Paulus in Röm 10,6–8 bei der Auslegung des Deuteronomiums anwendet, dürfte einmalig sein.¹¹ Er lässt den Anfang der Perikope Dtn 30,11–14 weg – „Denn dieses Gebot, das ich dir heute gebiete, ist nicht schwierig und es ist nicht fern von dir. Es ist nicht im Himmel, sodass es heißt“. Die Redeeinleitung λέγων „(sodass) es heißt“ in V.12b, die sich auf ἐντολή αὐτή, „dieses Gebot“, zurückbezieht, ersetzt Paulus durch eine aus Dtn 8,17a beziehungsweise 9,4a – und zwar nach der Septuaginta¹² – übernommene Bemerkung: „Sag nicht in deinem Herzen“. ¹³ An sie schließt

⁹ Unterstrichene Wörter fehlen im Zitat des Römerbriefs.

¹⁰ Kursiv gestellte Wörter fehlen im Masoretentext.

¹¹ Koch, 230. Zum Folgenden ebd. 131 f.

¹² Im Masoretentext sind die beiden Stellen unterschiedlich formuliert: 8,17a ist Teil der Apodosis eines komplexen Konditionalsatzgebildes, 9,4a dagegen ein Vetiiv.

¹³ Siehe dazu Koch, 185 f. Zum Folgenden siehe ebd. 229 f. und 159 f.

er 30,12b–14 an, zerlegt den Deuteronomium-Text aber in drei Einzelzitate: „Wer wird für uns zum Himmel hinaufsteigen ...“ – „Wer wird für uns auf die andere Seite des Meeres übersetzen ...“ – „Ganz nah ist dir das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen“. Dabei werden die Zitate immer so beendet, dass die Aussagen über das Gesetz, das geholt, gehört und getan werden soll, außer Betracht bleiben.¹⁴ An ihre Stelle treten im Römerbrief drei Erläuterungen, die eigens durch „das heißt“ gekennzeichnet sind. Sie sind in der Art ihrer Kommentierung unterschiedlich gestaltet. Während das erste und zweite Zitat dadurch erklärt werden, dass die Konsequenzen des Hinaufsteigens in den Himmel beziehungsweise des Hinabsteigens in den Abgrund beschrieben werden, bildet die dritte Erläuterung eine echte Wortinterpretation, die das entscheidende Stichwort ῥῆμα, „Wort“, aus dem Zitat aufnimmt und auslegt. Inhaltlich deuten die Kommentare die Fragen aus Dtn 30,12b und 13, ohne die Aussageintention zu verfälschen, „vom Standort des Christuseschehens her“¹⁵. Im Einzelnen: Die erste Frage nach dem Hinaufsteigen in den Himmel versteht Paulus vom Kommen des Präexistenten – „das heißt: Christus herabholen“ (Röm 10,6). Deshalb erfordert die zweite Frage ebenfalls ein christologisches Ereignis. Dazu ändert Paulus den Wortlaut des Deuteronomiums von „auf die andere Seite des Meeres übersetzen“ zu „in den Abgrund hinabsteigen“ (Röm 10,7). Denn das Bild vom Hinabsteigen in die Unterwelt lässt sich mit der Auferstehung Christi verbinden – „das heißt: Christus von den Toten heraufführen“. Im Deuteronomium zielen die rhetorischen Fragen durch – im Masoretentext erkennbare – intratextuelle Bezüge auf das Offenbarungsgeschehen am Horeb. Denn in den Sätzen „Wer wird für uns zum Himmel hinaufsteigen und es für uns holen ... und es uns hören lassen, sodass wir [es] tun?“ (Dtn 30,12b.13b) spielen „לקח, ‚holen‘ und עלה, ‚hinaufsteigen‘ auf Dtn 9,9 (Entgegennahme der Bundestafeln) an, שמע hi ‚hören lassen‘ exklusiv auf 4,10.36 (Unmittelbarkeit mit JHWH am Horeb) und שמע ‚hören‘ in Verbindung mit עשה ‚tun‘ auf 5,27 (Einsetzung von Mose als Mittler)“.¹⁶ Weil Mose „dieses Gebot“ (30,11), das heißt den gesamten Gotteswillen in Paränese und Einzelgeboten,¹⁷ verkündet hat, ist nach seinem Tod keine ihm

¹⁴ Außerdem wird das Zitat gestrafft. Insbesondere die Phrase „für uns“, die 30,12–13 textintern verknüpft, wird gestrichen, weil sie auf den von Paulus nicht übernommenen Textzusammenhang verweist. Das in Dtn 30,12–14 viermal verwendete ποιεῖν „tun“ fehlt in Röm 10,6–8 nicht, weil es im Widerspruch zum Glauben stünde. Wenn die beiden Tora-Zitate Lev 18,5 (zitiert in Röm 10,5) und Dtn 30,12–14 (zitiert in einzelnen Passagen in Röm 10,6–8) einander ergänzen, genügt der Hinweis auf ποιεῖν in Lev 18,5 (vgl. *Davies, Faith*, 201).

¹⁵ *F. Lang*, Erwägungen zu Gesetz und Verheißung in Römer 10,4–13, in: *Chr. Landmesser/H.-J. Eckstein/H. Lichtenberger* (Hgg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, Berlin/New York 1997, 579–602, 594.

¹⁶ *E. Ehrenreich*, *Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora*, Wiesbaden 2010, 216.

¹⁷ Zum Gebrauch von מצוה, „Gebot“, im Deuteronomium, siehe zuletzt *G. Braulik*, „Die Weisung und das Gebot“ im Enneateuch, in: *Ders.*, *Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese*, Stuttgart 2006, 111–135, 116–119.

ähnliche privilegierte Mittlergestalt mehr erforderlich, um „dieses Gebot“ zu holen und zu verkünden. Es kann gehalten werden. Analog dazu muss nach dem Römerbrief Christus nicht erst geholt werden; denn er ist bereits gekommen und von den Toten auferweckt worden. So ist die Voraussetzung dafür gegeben, dass gepredigt und geglaubt werden kann. Deshalb interpretiert Röm 10,8 das nahe Wort von Dtn 30,14 durch ῥῆμα τῆς πίστεως, „das Wort des Glaubens“, „das wir verkünden“. Röm 10,9 zerlegt es anschließend Dtn 30,14 entsprechend in das Grundbekenntnis „Kyrios Jesus“ im „Mund“ und die gläubige Zustimmung zu seiner Auferweckung im „Herzen“. Dieses nahe Wort des Glaubens bewirkt, wie Röm 10,10 erläutert, δικαιοσύνη, „Gerechtigkeit“, und synonym dazu σωτηρία, „Rettung“. Die Begründung dafür liefert Paulus in den folgenden V.11–13 aus Prophetentexten als den bevollmächtigten Auslegern der Tora. Denn das kommentierte Deuteronomium-Zitat spricht nicht ausdrücklich von diesen Heilsfolgen.¹⁸ Dennoch geht es letztlich um die theologische und soteriologische Qualität des „nahen Wortes“. Lässt sich von ihm und damit vom Gesetz behaupten, es sei ein „Wort des Glaubens“, so dass Paulus das Deuteronomium zu Recht zitiert? Findet also Paulus „in der Tora Glaubensgerechtigkeit als eine Bestimmung von sozusagen grundgesetzlichem Rang“?¹⁹

Angesichts der skizzierten paulinischen Exegese wurden von bibelwissenschaftlicher Seite verschiedene Fragen gestellt. „Welche Beweggründe hat Paulus, wenn er zur Charakterisierung der Glaubensgerechtigkeit mit Dtn 30,11–14 eine Stelle auswählt, in der es explizit um ‚dieses Gebot‘ (ἡ ἐντολή αὐτή, V.11) – also die Mose-Tora – geht, und in der das für die ‚Gesetzesgerechtigkeit‘ spezifische Stichwort ποιεῖν gleich dreimal (V.12.13.14) vorkommt? Warum zitiert er einen Beleg, den er erst durch Verändern und Streichen modifizieren muss, damit nicht die Stimme der Sinai-Tora, sondern die der Glaubensgerechtigkeit in ihr vernommen wird?“ Ferner: „Warum zitiert Paulus bei seiner Gegenüberstellung der beiden sich ausschließenden Wege zum Heil einen Beleg als Ausspruch der Glaubensgerechtigkeit (Röm 10,6), in dem weder der Begriff δικαιοσύνη noch der Begriff πίστις eine Rolle spielt?“²⁰ Zusammenfassend also: Was empfiehlt den für die Aussageintention des Römerbriefs anscheinend ungeeigneten Text Dtn 30,12–14 als Schriftbeleg für die Glaubensgerechtigkeit? Und schließlich: Warum hat Paulus „nicht mit der pro-

¹⁸ Chr. Burchard, Glaubensgerechtigkeit als Weisung der Tora bei Paulus, in: *Landmesser/Eckstein/Lichtenberger* (Hgg.), 341–362, 361.

¹⁹ Ebd. 341. Burchard meint allerdings, dass die Tora erst „für die, die an den glauben, der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckte“ (Röm 4,24), „lesbar wird“. In Christus komme sie aber „nicht nur zur Erfüllung, sondern auch zu ihrem Recht“ (ebd.).

²⁰ H.-J. Eckstein, „Nahe ist dir das Wort“. Exegetische Erwägungen zu Röm 10,8, in: *ZNW* 79 (1988), 204–220.

phetischen Heilsverheißung und dem neuen Bund argumentiert²¹? Mit diesen Fragen werde ich mich im Folgenden auseinandersetzen und über die bisher vorgelegten Antwortversuche²² hinaus die Verwendung der Zitate erklären. Dabei beschränke ich mich auf das Deuteronomium als ihren Buchkontext²³ und argumentiere synchron auf der Buchebene, wie sie Paulus innerhalb des Pentateuchs vorlag. Doch schließe ich dadurch nicht aus, dass auch andere alttestamentliche Texte und vor allem der zeitgenössische jüdische Kontext die Methode und sachliche Argumentation des Römerbriefs beeinflusst haben können.²⁴

3. Das hermeneutische Vorzeichen: Deuteronomium 8,17 und 9,4 – die Gerechtigkeit Gottes in der deuteronomischen Paränese Moses

Der Satz „Sag nicht in deinem Herzen“, mit dem Paulus Dtn 30,11 f.*, den in Röm 10,6 weggebrochenen Zitatbeginn, ersetzt, könnte als „inhaltlich völlig neutral“ erscheinen. Als unspezifische Formulierung würde er die folgenden rhetorischen Fragen nach dem Hinaufsteigen in den Himmel und dem Überqueren des Meeres lediglich als unsachgemäß charakterisieren.²⁵ Allerdings führt Paulus den Einleitungssatz als Teil eines Schriftzitates an, ist sich also seiner biblischen Herkunft bewusst. Mehr noch: Der Gedanke, den Dtn 8,17 und 9,4 durch „Sag nicht in deinem Herzen“ einführen, bringt im Kontext materieller Saturiertheit (8,7–18) beziehungsweise der Eroberung des Westjordanlandes (9,1–7) einen Diskurs über

²¹ Lang, 594 f.

²² Einen Überblick darüber gibt zuletzt P. Bekken, *The Word is Near You. A Study of Deuteronomy 30:12–14 in Paul's Letter to the Romans in a Jewish Context*, Berlin/New York 2007, 10–15.

²³ Ich habe mich schon vor rund drei Jahrzehnten mit dem Thema „Rechtfertigung im Buch Deuteronomium“ auseinandergesetzt und die Ergebnisse in zwei Artikeln veröffentlicht. Im ersten Aufsatz „Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora“, in: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, Stuttgart 1988, 123–160, beschreibe ich die theologische Strukturkongruenz, die zwischen der Rechtfertigung wie der Begnadigung Israels und ihrer Charakterisierung im Römerbrief besteht. Methodisch dienen mir dabei die beiden Schlüsselbegriffe צדקה, „Gerechtigkeit“, und שוב, „umkehren“, als Angelpunkte. Der zweite Beitrag „Die Entstehung der Rechtfertigungslehre in den Bearbeitungsschichten des Buches Deuteronomium. Ein Beitrag zur Klärung der Voraussetzungen paulinischer Theologie“, in: *Studien zum Buch Deuteronomium*, Stuttgart 1997, 11–27, zeichnet die innerdeuteronomische Diskussion des Themas literarhistorisch nach. Mein bibeltheologisches Ergebnis fand übrigens auch von evangelischer Seite Zustimmung – siehe z. B. M. Köckert, *Das nahe Wort: Wandlungen des Gesetzesverständnisses in der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur*, in: *Leben in Gottes Gegenwart. Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament*, Tübingen 2004, 47–72, 49, Anmerkung 8. Umfassend rezipiert wurde es von S. Kreuzer, *Die Botschaft von der Rechtfertigung im Alten Testament*, in: S. Kreuzer/J. v. Lüpke (Hgg.), *Gerechtigkeit glauben und erfahren. Beiträge zur Rechtfertigungslehre, Neukirchen-Vluyn* 2002, 120–144, 127–130. Zur Gnadentheologie des Deuteronomiums siehe die zusammenfassende Studie von P. A. Barker, *The Triumph of Grace in Deuteronomy. Faithless Israel, Faithful Yahweh in Deuteronomy*, Carlisle/Cumbria 2004.

²⁴ Siehe dazu vor allem Bekken.

²⁵ So Koch, 185 f. und Anmerkung 78. Er verweist aber auf den sachlichen Zusammenhang von Dtn 8,17 und 9,4 mit der Thematik von Röm 10.

Gottes Gnade und Israels Verdienst auf den Punkt, der aufs Engste mit der Thematik von Röm 10,6–8 zusammenhängt. Beide Verse formulieren mit den zitierten Herzensgedanken Israels sogar eine Art Hauptgebot²⁶. Dazu nun im Einzelnen.²⁷

8,17 ist Teil eines komplexen Temporal-Bedingungssatzgefüges.²⁸ Sein Vordersatz schildert in den V.7–10 das „prächtige Land“, in das JHWH Israel führt, dessen Glück es genießt und dann seinen Gott preist. Der Nachsatz der V.11–18 ist syntaktisch zweiteilig: Er warnt Israel davor, in der Fülle des gottgeschenkten Segens seinen Gott zu „vergessen“ (שכח, V.11.14), und ermahnt es in V.18 positiv, an JHWH zu „denken“ (זכר). Die Versuchung zur Gottvergessenheit besteht allerdings nicht wie sonst im Abfall zu anderen Göttern.²⁹ So versteht sie erst die abschließende Strafdrohung in V.19, die die vorausgegangene Thematik zusammenfassend aufnimmt und mit neuem Inhalt füllt. Gott vergessen heißt nach V.11 zunächst, dass sich Israel nicht mehr um die „Gebote, Rechtsentscheide und Gesetze“, also um die deuteronomische Sozialordnung, kümmert. Von V.12 an wird beschrieben, wie es zum Vergessen kommen kann: Israel wird im Verheißungsland essen und satt sein, wird Häuser bauen und bewohnen, zahlreiche Viehherden züchten, Edelmetalle anhäufen und einfach reich werden. Mit dem Wachsen des äußeren Wohlstands aber kann das Herz schwellen, Israel überhebt sich (V.14 ורם ללבבך). Es vergisst die wunderbaren Taten Gottes, durch die er Israel aus Todesgefahren gerettet hat – es vergisst die Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens, die Führung durch die Schrecken der Wüste, die Gaben von Wasser und Manna. Zwar wollte Gott sein Volk erproben, ihm aber am Ende Gutes tun. Trotz dieser göttlichen Erziehung in der Wüste kann es schließlich zu jener Haltung kommen, deren hochmütige Fehleinsicht V.17 zitiert:

Sag nicht in deinem Herzen (ואמרת בלבב): Meine Kraft und die Stärke meiner Hand hat mir diesen Reichtum erworben.

Gott vergessen heißt somit letztlich: auf die eigene Leistung pochen. Zwar braucht Israel die eigene „Kraft“ nicht zu verleugnen. Aber es muss sich dessen bewusst bleiben, dass es bis zur Stunde Gott ist, der seinen Erfolg ermöglicht:

²⁶ Vgl. N. Lohfink, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11, Rom 1963, 284.

²⁷ Zur Exegese siehe G. Braulik, Deuteronomium 1–16,17, Würzburg 1986, jeweils z. St. Dtn 8,17 und 9,4 gehören entstehungsgeschichtlich zu einer Schicht, die N. Lohfink, Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II, Stuttgart 1991, 125–142, 141 f., einem deuteronomistischen „Überarbeiter“ zugewiesen hat. Von ihm dürfte die letzte Fassung von Deuteronomium 7 stammen, dann Deuteronomium 8 und 9,1–7.22–24. Die These bestätigt R. Gomes de Araújo, Theologie der Wüste im Deuteronomium, Frankfurt am Main 1999, 169–176.

²⁸ Vgl. Gomes de Araújo, 127–137.

²⁹ Diese Deutung erwartet man von 6,12.14 her, das heißt von den Versen, die durch Dtn 8,11.14 kommentiert werden, wie Lohfink, Hauptgebot, 192, nachgewiesen hat.

Ruf dir vielmehr JHWH, deinen Gott, ins Gedächtnis (זוכרת): Er ist es, der dir die Kraft gibt, Reichtum zu erwerben, weil er seinen Bund, den er deinen Vätern geschworen hat, so verwirklichen will, wie [er es] heute [tut]. (V.18).

Im Hintergrund dieser Antwort Moses auf die Herzensgedanken Israels steht in ziemlich lockerer Form das sogenannte Schema „Faktum – Erkenntnis – Appell“, das innerhalb von 8,1–9,7 dreimal (8,2–6; 8,18; 9,4–7) verwendet wird.³⁰ Es entwickelt durch Abwandlung der Programmwörter זכר, „erinnern“ (I Rückblick auf das Handeln Gottes in der Geschichte Israels) – ידע, „erkennen“ (II Theologische Einsicht in das Wesen JHWHs, die sich aus den erzählten Taten ergibt) – שמר, „beobachten“ (III Praktische Folgerung für den Gebotsgehorsam Israels) die Thematik dieser Großperikope. Ich kann auf die Grundstruktur des Schemas, die in 8,2–6 belegt ist, nicht näher eingehen, sondern beschränke mich auf die charakteristischen Abweichungen von dieser Form in 8,18 und 9,4–7. Denn diese Änderungen sind theologisch bedeutsam.

Zunächst verschiebt sich in 8,18 die übliche Erinnerung an ein Handeln JHWHs in der Geschichte (I) zum „Denken an JHWH“ (אז יהוה אלהיך) (זוכרת). Genauer: Israel soll sich das bis in die Gegenwart reichende Wirken seines Gottes bewusst machen, das dazu befähigt hat, „Reichtum zu erwerben“. Impliziert ist eine Selbsterkenntnis Israels, weshalb das zweite Element des Schemas, die Einsicht, die Israel aus der Geschichte gewinnen soll (II), hier übergangen werden kann. Außerdem fehlt das dritte Element in der üblichen Form – eine ausdrückliche Ermahnung zur Beobachtung des Gesetzes (III). Denn die „Kraft“, die Gott schenkt, ist reine Gnade und verpflichtet Israel zu keinem Gebotsgehorsam. Vielmehr löst JHWH damit bis zum Augenblick seinen Eid an die Patriarchen ein. An die Stelle der sonst üblichen Gehorsamsforderung, einer „Leistung“ Israels, ist also nochmals das Wirken Gottes, die Erfüllung seines Bundes, getreten.

Die auch in 9,4 zitierte Aufforderung Israels „Sag nicht in deinem Herzen“³¹ ist Teil der Paränese 9,1–7³². Wie 8,17 f. reflektiert auch die in 9,4 folgende Überlegung über die falsche Mentalität Israels und die Dialektik zwischen göttlichem Handeln und menschlicher Leistung. Der Abschnitt 9,1–7 ist palindromisch angelegt und hat sein Zentrum in der Warnung des V.4. Mit ihm beginnt auch das dreigliedrige Schema „Faktum – Erkenntnis – Appell“, das in umgekehrter Abfolge der Schlüsselverben die Struktur der V.4–7 prägt.

³⁰ Vgl. G. Braulik, *Geschichtserinnerung und Gotteserkenntnis*. Zu zwei Kleinformen im Buch Deuteronomium, in: *Ders.*, *Studien zu den Methoden*, 165–183, 180–182.

³¹ Eine mit *אמר בלבב* eingeführte Überlegung Israels findet sich im Deuteronomium nur mehr in 7,17. Der Vers steht sicher nicht im Hintergrund von Röm 10,6. Denn er betrifft die Mutlosigkeit, die das Volk angesichts einer feindlichen Übermacht überfallen könnte. Außerdem unterscheidet sich die Einleitung in der Septuaginta auch formulierungsmäßig von 8,17 und 9,4.

³² Zu Abgrenzung und Aufbau der Perikope siehe N. Lohfink, *Deuteronomium 9,1–10,11 und Exodus 32–34: Zu Endtextstruktur, Intertextualität, Schichtung und Abhängigkeiten*, in: *Ders.*, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V*, Stuttgart 2005, 131–180, 135–137.

Der Text entwickelt seine Thematik anhand der künftigen Eroberung des Westjordanlandes. Israel hat trotz seines Kriegserfolges keinen Rechtsanspruch auf das Land. Denn es verdankt seinen Sieg über die größeren und mächtigeren Völker – so lässt 9,1–3 mit aller Deutlichkeit erkennen – nicht seiner eigenen militärischen Stärke (vgl. 1,28), sondern vor allem dem persönlichen Einsatz seines Gottes, der

wie ein verzehrendes Feuer selbst vor dir hinüberzieht. Er wird sie beseitigen, und er wird sie dir unterwerfen, so dass du sie ausrotten und unverzüglich vertilgen kannst, wie es JHWH dir zugesagt hat (9,3).

Das zuvorkommende und begleitende Handeln Gottes also ermöglicht Israel, das Land in Besitz zu nehmen. Israel weiß das zwar, könnte aber den Grund für dieses Gotteswirken in seiner „eigenen Gerechtigkeit“ (בצדקתי) finden. Denn nach altorientalischer Vorstellung ist jeder Krieg ein Gottesurteilsverfahren, sodass durch Sieg oder Niederlage zugleich eine Rechtsentscheidung gefällt wird. Wer gewinnt, ist im Recht, wer verliert, im Unrecht. Israel könnte sich deshalb nicht nur den Nationen Kanaans gegenüber „im Recht“ sehen, sondern auch Gott gegenüber als gerecht. Diese Anmaßung wird in 9,4 zitiert und im Folgenden von den V.5 f. widerlegt.³³ Sie nivellieren das Unrecht der Kanaanäer angesichts der Halsstarrigkeit Israels und stellen seine Selbstgerechtigkeitserklärung unter ein Gottesurteil. Wenn Israel das Land trotz seines ständigen Versagens erhält, dann nicht aufgrund eines Rechtsanspruchs, sondern allein aufgrund der Treue JHWHs zu dem Eid, den er den Patriarchen geschworen hat, das heißt aber als Geschenk reiner Gnade. Der Text lautet:

^{9,4} Wenn JHWH, dein Gott, sie [die Nationen Kanaans] vor dir herjagt, sage nicht in deinem Herzen: „Um meiner Gerechtigkeit willen (בצדקתי) lässt mich JHWH in dieses Land hineinziehen, damit ich es in Besitz nehme. Um der Schuld (ברשעת) dieser Nationen willen rottet sie JHWH vor dir aus.“³⁴

⁵ Nicht um deiner Gerechtigkeit (בצדקתך) und der Geradheit deines Herzens (לבבך בישר) willen kannst du in ihr Land ziehen, um es in Besitz zu nehmen, sondern um der Schuld (ברשעת) dieser Nationen willen rottet JHWH, dein Gott, sie vor dir aus, und um die Zusage einzulösen, die JHWH deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob mit einem Schwur bekräftigt hat.

⁶ Du sollst erkennen (וידעת): Nicht um deiner Gerechtigkeit willen (בצדקתך) gibt JHWH, dein Gott, dir dieses gute Land, damit du es in Besitz nimmst. Denn du bist ein halsstarriges Volk.

³³ Zum Folgenden siehe *Lohfink*, Hauptgebot, 201–204; *Braulik*, Rechtfertigungslehre, 21–24.

³⁴ Ob das Zitat Israels erst hier oder schon am Ende von 9,4a endet, hat *Lohfink*, Hauptgebot, 201–203, diskutiert. Das Problem ergibt sich durch das letzte Wort מפניך „vor dir“. *Lohfink* zeigt, dass in V.4b offenbar wie auch bei anderen Zitaten im Deuteronomium, z. B. in 1,8, der Schluss des Zitates schon wieder in die Rede Moses zurückgleitet. Von der Form der Rechtsrede her, die im Hintergrund von 9,4 f. steht, – ich komme umgehend darauf zu sprechen – ist der Halbvers unentbehrlich. V.4b gehört noch zur natürlichen Reaktion Israels auf den Gotteskrieg. Ohne diese zweite Hälfte der Auffassung Israels wäre die Zweiteiligkeit der Urteilsformulierung der V.4 f. verlassen und ginge die in V.5b darauf gegebene Antwort Moses ins Leere. Deshalb muss man also in 9,4 mit einer gleitenden Zitatbeendigung rechnen.

Leitwort ist die dreimal wiederholte „eigene Gerechtigkeit“ (בצדקתי). Sie bezeichnet das eigentliche Problem und bildet das Rückgrat der Argumentation. Das Wort wird in V.5 durch die „Geradheit des Herzens“, also „Rechtchaffenheit“ gedeutet. Im Deuteronomium erinnert diese hier einmalige Wendung an das Klischee „tun, was gerade ist in den Augen JHWHs“ (6,18; 12,25.28; 13,19; 21,9), das heißt, was er richtig findet, was ihm gefällt. Die Formel hat immer auch eine richtende Konnotation und misst den Gerechtigkeitsanspruch Israels an seinem Gehorsamsverhältnis Gott gegenüber. Norbert Lohfink hat davon ausgehend – meines Wissens erstmals – die theologische Brücke zur paulinischen Rechtfertigungslehre geschlagen, wenn er in seiner Monographie „Das Hauptgebot“ schreibt:

Damit wird jene Dimension erreicht, die später auch den paulinischen Begriff der *dikaioσynē* kennzeichnen wird. Die Modellvorstellung eines richtenden Vergleichs zwischen Israel und den *gōjim* (vgl. 9,4.5) wird dadurch beiseitegeschoben, daß unter diesem Aspekt beide Partner als schuldhaft erwiesen werden (Rö 1,18–3,30). Als Modell, von dem aus dann der Gerechtigkeitsbegriff geprägt wird, dient die Vorstellung eines Prozesses, in dem Gott und Mensch die beiden Parteien darstellen. Hier kommt dann Gott die Aussage der Gerechtigkeit zu, während der Mensch keine eigene Gerechtigkeit beanspruchen darf, auch der Jude nicht, da er ja sein Gesetz nicht beobachtet hat. Wenn dann Gott dennoch im Glauben, dessen großes Modell Abraham ist, den Menschen rettet, dann entspricht das genau dem, daß Jahwe nach Dtn 9,1–7 dennoch Israel im Krieg mit den Nationen des Westjordanlandes den Sieg zuspricht, und zwar weil er seine Verheißung einzulösen hat, die er Abraham, Isaak und Jakob zugeschworen hatte.³⁵

Aufgrund der Abgrenzung und Struktur der Perikope ist auch 9,7 noch in die Rechtsrede einzubeziehen. Der Vers setzt die Selbsterkenntnis Israels als eines „halsstarrigen Volkes“ (V.6) voraus. Israel muss sich als immer schon der Sünde verfallen wahrnehmen:

Ruf dir ins Gedächtnis (זכר), vergiss es nicht (אל תשכח), dass du in der Wüste den Zorn JHWHs, deines Gottes, erregt hast. Von dem Tag an, als du aus dem Land Ägypten auszogst, bis du an diesen Ort gelangt bist, wart ihr in Auflehnung gegen JHWH (V.7).

Woran sich Israel nach diesem Vers also „erinnern“ soll, ist – im Gegensatz zum üblichen Thema des ersten Glieds des Schemas „Faktum – Erkenntnis – Appell“ – kein Heilshandeln Gottes, sondern die eigene Sündengeschichte. Den Beweis dafür liefert im Folgenden (von V.8 an) die Geschichte der Horeb-Sünde und der anderen Wüstensünden (V.22–24), an deren Anfang bereits der Unglaube Israels stand (V.23).³⁶ Die „Erkenntnis“, die im zweiten Glied des Schemas von Israel verlangt wird, gilt in V.6 der Annahme der Deutung eines Faktums – der völlig unverdienten Übergabe des prächtigen Landes: „Nicht um deiner Gerechtigkeit willen gibt JHWH, dein Gott, dir

³⁵ Lohfink, Hauptgebot, 203 f.

³⁶ Die in 9,26–29 anschließende Fürbitte Moses bringt die Begründung für die Rechtfertigungslehre von 9,4–5, JHWH werde trotz der Sünde Israels seine Verheißung an den Vätern wahr machen. Denn am Horeb hatte Mose unter Hinweis auf die Patriarchen Gott dazu gebracht, den unterbrochenen Bundesschluss doch zu vollenden und den Aufbruch ins Land der Verheißung zu befehlen (Lohfink, Deuteronomium 9,1–10,11, 143 f.).

dieses gute Land, damit du es in Besitz nimmst“. Entscheidend aber ist, dass die als drittes Glied obligatorische paränetische Formel „du sollst die Gebote beobachten“ (zum Beispiel in 8,6) in 9,4–7 fehlt. Denn V.4 verlangt keine Gebotsbeobachtung, sondern untersagt einen intellektuellen Akt – die Selbstgerechtigkeitserklärung Israels: „Sag nicht in deinem Herzen: Um meiner Gerechtigkeit willen lässt mich JHWH in dieses Land hineinziehen ...“. Sie nimmt also

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.³⁷

Die psychologische Haltung, die 8,17 in säkularen und 9,4 in religiösen Kategorien beschwören, ist also an beiden Stellen das Pochen auf die eigene Leistung und Gerechtigkeit. Trotz der (im Griechischen) gleichlautenden Einleitungsformel dürfte Paulus in Röm 10,6 eher auf den Diskurs in Dtn 9,4–7 angespielt haben. Denn Paulus spricht bereits in Röm 10,3 von der *ἰδία δικαιοσύνη*, der „eigenen Gerechtigkeit“, verwendet also den Schlüsselbegriff von Dtn 9,4–6, bevor er in Röm 10,6 die paränetische Eröffnung „Sag nicht in deinem Herzen“ aus Dtn 9,4 aufgreift. Ihr Kontext widerlegt in den V.4–7

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 [gegen K. Koch].³⁸

Die Verse beschreiben anhand der Inbesitznahme des Verheißungslandes, womit Rechtfertigung theologisch charakterisiert wird, 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.³⁹

Vor diesem Hintergrund erscheint die Mahnung „Sag nicht in deinem Herzen“ jedenfalls nicht als eine aussageleere Einleitungsflöskel, sondern als der von seinem Kontext theologisch aufgeladene hermeneutische Schlüssel für das folgende Zitat. Die in Röm 10,6–8 anschließenden Zitate aus Dtn 30,12–14 sollen also im Lichte von 9,4–7 gelesen werden. Allerdings bleibt die Frage, warum Paulus dann nicht Dtn 9,4–6, sondern 30,12–14 zitiert.⁴⁰

³⁷ Braulik, Gesetz, 147 f.

³⁸ Ebd. 150.

³⁹ J. Werbick, Rechtfertigung des Sünders – Rechtfertigung Gottes, in: KuD 27 (1981), 45–57, 47.

⁴⁰ So schreibt K. Hacker, „Ende des Gesetzes“ und kein Ende? Zur Diskussion über *τέλος νόμου* in Röm 10,4, in: K. Wengst/G. Saß (Hgg.), Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. Festschrift für Wolfgang Schrage zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1998, 127–138, 138: „Mir scheint, daß die in [Röm] 10,6 nur kurz anklingende Anspielung auf Dtn 9,4 ... der eigentliche ‚Schriftbeweis‘ zu 10,3 und 4 ist, weil in Dtn 9,4.5.6 dreimal hintereinander

„Wie kommt er auf den Gedanken, diese Lobrede auf das Gesetz als Begründung der Glaubensgerechtigkeit anzuführen?“ Etwa, „weil er in erster Linie nicht vom Begriff ‚Gerechtigkeit‘, sondern von Christus sprechen will, von einer Person, die ‚des Gesetzes Ende‘ [vgl. Röm 10,4]⁴¹ ist – und von der Nähe des Wortes“? Ist also „Christus für Paulus an die Stelle des Gesetzes getreten“, wie oft behauptet wird?⁴²

4. Die Gnadentheologie von Dtn 30,1–14 – das „nahe Wort“ im beschnittenen Herzen

Wie Dtn 9,4 kann auch das von Paulus verkürzt wiedergegebene Zitat von 30,12–14 nur in seinem exegetisch stimmig abgegrenzten Zusammenhang verstanden werden; nur in diesem Kontext lässt sich auch seine christologische *relecture* richtig bewerten.⁴³ Dabei darf man sich nicht – wie es meistens geschieht – auf Dtn 30,11–14 beschränken.⁴⁴ Denn diese Verse bilden eine Coda zu 30,1–10 und sind schon durch das einleitende כִּי, „denn“, an die Kausalreihe von V.9b–10 zurückgebunden:⁴⁵

^{30,9b} Denn (כִּי) JHWH wird sich, wie er sich an deinen Vätern gefreut hat, an dir wieder freuen und dir Gutes tun.

¹⁰ Denn (כִּי) du wirst auf die Stimme JHWHs, deines Gottes, hören und auf seine Gebote und Gesetze achten, die in dieser Urkunde der Weisung einzeln aufgezeichnet sind. Denn (כִּי) du wirst zu JHWH, deinem Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele zurückkehren.

davor gewart wird, Gottes Zuwendung zu den Israeliten als Lohn für deren eigene Gerechtigkeit mißzuverstehen. Darauf folgt in 9,7 ff. die Erinnerung an Israels wiederholtes Versagen auf der Wanderschaft durch die Wüste. Vor dem Hintergrund solcher Erinnerungen wird die in Röm 10,5 zitierte Aussage von Lev 18,5 als eine *vorletzte* Wahrheit erwiesen, ebenso vorläufig wie der in Röm 2,13 von Paulus (!) vertretene Grundsatz, daß diejenigen gerechtfertigt werden, die das Gesetz tun.“

⁴¹ Röm 10,4 wurde oft „als Summe oder Fazit der Theologie des Paulus“ bewertet (*Hacker*, 127). Zur Eingrenzung der möglichen Bedeutungen von τέλος durch Syntax und Semiotik siehe ebd. 129–136. Zur Forschungsgeschichte, Übersetzung und Auslegung siehe z. B. G. S. Oegema, *Versöhnung ohne Vollendung? Römer 10,4 und die Tora der messianischen Zeit*, in: *F. Avernier/H. Lichtenberger* (Hgg.), *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition*, Tübingen 1996, 229–261. Oegema selbst plädiert für die Übersetzung „Christus ist die Vollendung der Tora zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt“ (ebd. 255–257).

⁴² Zum Beispiel gegen E. *Aurelius*, *Heilsgegenwart im Wort. Dtn 30,11–14*, in: *R. G. Kratz/H. Spieckermann* (Hgg.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium*, Göttingen 2000, 13–29, 27 f.; und H. *Schlier*, *Der Römerbrief*, Freiburg i. Br. 1977, 311.

⁴³ Gegen L. *Wehr*, „Nahe ist dir das Wort“ – die paulinische Schriftinterpretation vor dem Hintergrund frühjüdischer Parallelen am Beispiel von Röm 10,5–10, in: *J. Hainz* (Hg.), *Unterwegs mit Paulus. Otto Kuss zum 100. Geburtstag*, Regensburg 2007, 192–206, 198, der meint: „Paulus gelingt die Verwendung von Dtn 30,12–14 als Aussage über die Gerechtigkeit des Glaubens dadurch, dass er den ursprünglichen Kontext unberücksichtigt lässt.“

⁴⁴ Wie man sich das Verständnis verbaut, wenn man „die Beweggründe dafür, daß Paulus Dtn 30,11–13 [sic; G. B.] zitiert, in der Aussage und den Begriffen des Abschnittes selbst“ meint suchen zu müssen, illustriert die Exegese von *Eckstein*, 213–219, Zitat 213.

⁴⁵ Vgl. zum Folgenden N. *Lohfink*, *Der Neue Bund im Buch Deuteronomium?*, in: *Ders.*, *Studien V*, 9–36, 31 f. Ferner *Ehrenreich*, 211 f.

Diese Begründungssätze gehören zu der mit V.8 neu einsetzenden Periode: „Du aber wirst umkehren, auf die Stimme JHWHs hören ...“ Sie lenkt nochmals zum Ausgangspunkt des Kapitels 30 zurück und beschreibt als Begründung des Segens im Land, was die Bekehrung Israels im Exil schon zuvor beinhaltet. Im Anschluss daran führen die V.11–14 auf der Zeitlinie nochmals weiter zurück: Israel wird sich, so ergänzt dieser Abschnitt, im Exil nur deshalb bekehren können, weil ihm die deuteronomische Tora (Kapitel 5–28) in diesem Augenblick aufgrund der göttlichen Zuwendung bereits ganz nahe ist. Die Nominalsätze über die Nähe oder Ferne „dieses Gebots“ (30,11 beziehungsweise 14) sind syntaktisch für die von Mose vorhergesagte Situation des Exils offen.⁴⁶ Dass sie sich tatsächlich darauf beziehen, ergibt sich aus einer übergreifenden palindromischen Stichwortstruktur, die 30,1–14 zu einer Einheit verbindet.⁴⁷ Sie überlagert den ebenfalls palindromischen Aufbau der darin enthaltenen kleineren Einheit der V.1–10. Ihre Leitwörter sind לבב, „Herz“, und שוב, „umkehren, zurückkehren, wenden“. Ich komme noch darauf zurück. Entscheidend bei diesen ineinander verschränkten konzentrischen Figuren – wie immer man sie auch im Einzelnen bestimmt⁴⁸ – ist, dass beide ihr gemeinsames literarisches und theologisches Zentrum in V.6 haben.⁴⁹ Hier findet sich die Zusage einer von Gott selbst vorgenommenen „Beschneidung des Herzens“. Theologisch bedeutet sie die „Rechtfertigung“ des Sünders. Ich gehe im Folgenden den Text kurz durch und akzentuiere dabei seine Aussagen im Blick auf die Rechtfertigungslehre. In Dtn 30,1–14 zieht Mose die Bilanz aus der schon in Moab vorausgesehenen Katastrophe des Exils. Wenn Segen und Fluch über Israel gekommen sind, wird es in der Verbannung in sich gehen und sich bekehren:

^{30,1} Und es wird geschehen: Wenn alle diese Worte über dich gekommen sind, der Segen und der Fluch, die ich vor dich hingelegt habe, dann⁵⁰ wirst du sie dir zu Herzen nehmen mitten unter den Völkern, unter die JHWH, dein Gott, dich versprengt hat,

² und wirst zu JHWH, deinem Gott, zurückkehren und wirst auf seine Stimme hören

⁴⁶ St. R. Coxhead, Deuteronomy 30:11–14 as a Prophecy of the New Covenant in Christ, in: WTJ 68 (2006), 305–320, 305–311, diskutiert die verschiedenen Möglichkeiten einer Wiedergabe der Konjunktion כִּי, plädiert in den V.11 und 14 für eine kausale Übersetzung, für die sich auch die Septuaginta entschieden hat, und interpretiert die V.11–14 – allerdings ohne die Veröffentlichungen von Braulik und Lohfink zu erwähnen – im Zusammenhang mit der vorausgehenden Perikope futurisch. Die Septuaginta übersetzt das כִּי kausal, lässt es in V.14 unübersetzt und gibt die Verse mit ἔσται, also präsentisch, wieder.

⁴⁷ Zum Beispiel gegen Aurelius, 14 f. Zu weiteren Lexemen, die das ganze Kapitel 30 zur (redaktionellen) Einheit verklammern, siehe J. Gamberoni, „Dieses Gebot ... ist nicht zu schwer für dich ...“ – Zu Dtn 30,11–14: ein vernachlässigter Ansatz?, in: J. Ernst/St. Leimgruber (Hgg.), Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. Festschrift für Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt, Paderborn 1996, 279–290, 281 f.

⁴⁸ Eine Übersicht bietet Ebrenreich, 62–66. Die weitere Untergliederung muss für unser Thema nicht diskutiert werden.

⁴⁹ Siehe dazu und zum Folgenden G. Braulik, Deuteronomium II, 16,18–34,12, Würzburg 1992, 217–220.

⁵⁰ Dass die Apodosis des einleitenden Temporalsatzgefüges bereits in 30,1b beginnt, hat Lohfink, Neue Bund, 31, nachgewiesen.

Bei der Wendung שוב Hifil + אל לבב, „sich zu Herzen nehmen“, fehlt in V.1 (wie sonst nur noch in 4,39) ein Akkusativobjekt. Das bedeutet: Bei der Bekehrung Israels liegt jeder Gedanke an eine zu erfüllende Bedingung fern, die Gott anschließend damit belohnen würde, dass er Israels Geschick wendet, sich seiner wieder erbarmt, sich ihm zukehrt (שוב), es aus allen Völkern sammelt und in das Land zurückbringt (30,3–5). Denn „alle diese Worte“ (כל הדברים האלה), die Mose in der deuteronomischen Tora vorgelegt hat (V.1) – den Segen und Fluch (vgl. Kapitel 28) –, geben den Anstoß zur Selbstreflexion Israels.⁵¹ Das heißt für die „Rechtfertigung des Sünders“: Ein von JHWH abgefallenes Israel kann sich zwar auf die Bekehrung vorbereiten, aber das Aufgeben des Widerstandes gegen Gott, die Öffnung für ihn, ist vermittelt durch Gottes Wort, das Israel erfahren hat. Geht es um das Halten der Gebote, greift Gott selbst schöpferisch ein:

^{30,6} JHWH, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden, sodass du JHWH, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben kannst (לְאֵהֱבֶה), damit du Leben hast.

⁸ Du wirst umkehren, auf die Stimme JHWHs hören und alle seine Gebote, auf die ich dich heute eidlich verpflichte, halten.

Es genügt also nicht mehr, wie noch Dtn 10,16 von Israel verlangte: „Ihr sollt die Vorhaut eures Herzens beschneiden und nicht länger halsstarrig sein.“ Jetzt muss das Herz, der Sitz von Verstand und Freiheit Israels, beschnitten werden. Ohne Bild: „Es reicht nicht, einen Zugang zu schaffen, einen neuen Beginn zu setzen; vielmehr muss die Untauglichkeit und Unfähigkeit des Organs beziehungsweise der Menschen beseitigt werden.“ Vor allem muss jetzt Gott selbst diese Beschneidung, zu der Israel nicht imstande war, vollziehen. „Wozu das unbeschnittene Herz Israels ungeeignet war, lässt sich dann an der Wirkung der göttlichen Beschneidung ablesen: Durch sie kann Israel seinen Gott wieder ‚mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben‘.“⁵² Das heißt, dass nun möglich wird, was 6,4 f. zu Beginn der deuteronomischen Tora voraussetzungslos als Hauptgebot und Bundesbedingung gefordert hatte, woran Israel aber, wie das Exil beweist, gescheitert war: „Höre, Israel! ... Du sollst JHWH, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.“ An beiden Stellen ist der eigentliche Partner Gottes das ganze Volk, so sehr natürlich das Herz der einzelnen Israeliten und Israelitinnen betroffen ist. Außerdem wird die Herzensbeschneidung nicht nur der Exilgeneration als eine einmalige Zuwendung Gottes versprochen. Sie wird auch den künftigen Geschlechtern zugesichert, weil Gott das Leben Israels will. Denn die aus reiner Gnade ermöglichte Liebe Israels wird sofort mit der ebenfalls fundamentalen Gabe

⁵¹ Vgl. dagegen den beinahe psychologisch geschilderten Bekehrungsprozess in 1 Kön 8,46–51.

⁵² G. Braulik, Gibt es „sacramenta veteris legis“? Am Beispiel der Beschneidung, in: G. Braulik/N. Lohfink, Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 369–401, 390 f.

des Lebens belohnt. Das neue Gottesverhältnis wird Israel ja geschenkt, bevor es im Land wieder die Fülle der Segensgüter erlangt. Auch seine Liebe kann sich erst dort zum vollen Gehorsam gegenüber der mosaischen Gesellschaftsordnung entfalten. Weil aber nach 30,20 Gott selbst חַיִּיךָ, „dein Leben“, ist, ist er „damit Objekt, Ermöglichungsgrund und in gewisser Hinsicht auch letztes Ziel der in 30,6 verheißenen Liebe“⁵³. Im Übrigen fehlt in 30,6 jeder Hinweis auf die Halsstarrigkeit Israels (10,16; vgl. 9,6). Die ganze sündenerfüllte Geschichte, die sie früher wachrief, erscheint jetzt als annulliert. So existieren wieder die reine Liebe des Anfangs und der Gehorsam als Erweis von Israels Gegenliebe.

Diese theologische Bedeutung der Herzensbeschneidung wird auch durch die stilistische Gestaltung von 30,1–10 unterstrichen. Sie zeigt sich zum Beispiel in der subtilen Verteilung des Gottesnamens. Er ist hier 14-mal (= 2 x 7-mal) belegt. Davon finden sich jeweils sechs Belege vor und sechs Belege nach V.6.⁵⁴ Ferner wird das Leitverb שׁוּב 7-mal verwendet (V.1.2.3.3.8.9.10). In der rhetorischen Architektur des Deuteronomiums werden theologische Schlüsselaussagen häufig durch Siebenergruppen von Ausdrücken hervorgehoben.⁵⁵ שׁוּב wird systematisiert verwendet: In 30,1 f., 8 und 10 ist Israel das Subjekt des Verbs, die Rückkehr zu JHWH ist in diesen Versen mit dem Hören auf seine Stimme verbunden, und nur hier wird auch von der deuteronomischen Gesellschaftsordnung, ihrer Verpflichtung und Beobachtung gesprochen. In den dazwischengeschobenen V.3 und 9 ist dagegen Gott das Subjekt von שׁוּב, aber auch des Segens, den er Israel in überreichem Maß schenken wird.

Für unser Thema entscheidend ist, dass die Herzensbeschneidung nicht nur in der Mitte von 30,1–10, sondern auch im Zentrum von 30,1–14 steht. Das ergibt sich aus dem Gebrauch des Schlüsselwortes לֵבָב, „Herz“, sowie der Wendung „mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele“. Dabei spricht V.6 im Brennpunkt der palindromischen Stichwortstrukturen sogar 3-mal von „Herz“:

A diese װױרטע ... dir zu HERZEN nimmst (V.1)

B zu JHWH, deinem Gott, zurückkehrst ... mit ganzem HERZEN und mit ganzer Seele (V.2)

C JHWH, dein Gott, wird dein HERZ und das HERZ deiner Nachkommen beschneiden. Dann wirst du JHWH, deinen Gott, mit ganzem HERZEN und mit ganzer Seele lieben können (V.6)

B' zu JHWH, deinem Gott, mit ganzem HERZEN und mit ganzer Seele zurückkehrst (V.10)

A' das װױרט ... in deinem HERZEN (V.14).

⁵³ Ehrenreich, 186.

⁵⁴ Vgl. Lohfink, Neue Bund, 32.

⁵⁵ Vgl. G. Braulik, Die sieben Säulen der Weisheit im Buch Deuteronomium, in: *Ders.*, Studien zu den Methoden, 77–109.

Das gnadenhaft verwandelte „Herz“ Israels ist somit der „Ort“ des „Wortes“, also des geinnerten deuteronomischen Gesetzes (V.1 und 14) wie der Bekehrung (V.2 und 10) und der Liebe (V.6).

Die Verbindung von 30,11–14 zum Liebesgebot in V.6 ergibt sich noch aus einer anderen Beobachtung. Die Doppelaussage von V.14 „das Wort (הַדְּבָר) ist ... in deinem Mund und in deinem Herzen“ nimmt nämlich im Rückblick auf das Gesetz die Lernparänese auf, mit der Mose in 6,6 f. seine Verkündigung begonnen hat. Auch sie folgt unmittelbar auf das Liebesgebot in 6,5 und dient seiner Konkretisierung. V.6 f. verlangen, dass „diese Worte“ (הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה), das heißt die Kapitel 6–26,⁵⁶ „auf deinem Herzen“ – wie auf einer Tafel geschrieben – sind, also auswendig gewusst werden, und dass man sie ständig „rezitiert“, das heißt im Munde führt. Mund und Herz sind somit an beiden Stellen der Platz eines „meditativen Prozesses ...“, der zwischen Nachsprechen, Rezitieren mit dem Mund und Verinnerlichung im Herzen pulsiert⁵⁷. Im Unterschied zu 6,6 f. ist das Wort in 30,14 sogar das Subjekt der Aussage.⁵⁸

Neben dem Rückbezug auf 6,6 f. schlägt 30,14 noch einen zweiten Bogen zum Anfang der Paränese, und zwar zum Proömium der deuteronomischen Tora in Dtn 4,5–8.⁵⁹ In dieser Großperiode konstituiert Mose die formale Rechtssituation für die Verkündigung der deuteronomischen Tora. Die „Gesetze und Rechtsentscheide“, die er dabei Israel lehrt (V.5), sind Israels „Weisheit und Bildung“ (V.6). Das deuteronomische Gesetz wird also in den Augen der Weltöffentlichkeit mit der Weisheit gleichgesetzt. Wenn Israel es im Verheißungsland bewahrt und hält, wird es auch selbst als „weises und gebildetes Volk“ gelten. Mit V.7 f. ist der Höhepunkt der Perikope erreicht: Zwei als rhetorische Fragen gestaltete, parallele Unvergleichlichkeitsaussagen kommentieren das Bekenntnis der Völker. Sie formulieren, was Israel zu einer ihnen ebenbürtigen „großen Nation“ macht und zugleich von ihnen abhebt: die Nähe JHWHs und die einzigartig soziale Gerechtigkeit der Gebote. Beide verdeutlichen die Weisheit des deuteronomischen Gesetzeswerkes. Im ersten Unterscheidungsmerkmal findet die

⁵⁶ Siehe dazu G. Braulik, „Die Worte“ (*hadd'värim*) in Deuteronomium 1–11, in: R. Achenbach/M. Arntz (Hgg.), „Gerechtigkeit und Recht zu üben“ (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 2009, 200–216, 209–215.

⁵⁷ *Ehrenreich*, 226.

⁵⁸ Die in 30,14 gegenüber 6,6 f. geänderte Abfolge – zuerst „in deinem Mund“, dann „in deinem Herzen“ – spricht nicht gegen die Anspielung. Sie kann z. B. durch den neuen Kontext am Ende der mosaischen Verkündigung in Moab bedingt sein. „In deinem Mund“ würde im Lehr- und Lernvorgang das Nachsprechen der Worte Moses meinen, die dann in einem zweiten Schritt „in deinem Herzen“ verankert werden müssen – so K. Finsterbusch, Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld, Tübingen 2005, 286.

⁵⁹ Zum Folgenden siehe G. Braulik, „Weisheit“ im Buch Deuteronomium, in: *Ders.*, Studien zum Buch, 225–271, 247–255.

besondere Nähe des Wortes (קרוב אליך הדבר מאד) von 30,14 ihren nächsten Vergleichspunkt:

^{4,7} Welche große Nation hätte einen Gott [Götter] ihr so nahe (אלהים קרבים אליו)⁶⁰, wie JHWH, unser Gott, uns nah ist, wo und wann immer wir ihn anrufen?

⁸ Oder welche große Nation besäße Gesetze und Rechtsentscheide, die so gerecht sind wie alles in dieser Weisung (תורה), die ich heute vor euch hinlege?

Die Nähe Gottes ist ein Ruf-Hör-Antwort-Kontakt, der an keinen Ort und keine Zeit gebunden ist. Wann aber ruft Israel zu seinem Gott (קרא אל יהוה)? Das Thema kehrt im Deuteronomium nur noch an zwei Stellen wieder – dort, wo der Arme zu Gott schreit, weil ihm sein Bruder kein Darlehen zum Überleben geben will (15,9), und dann, wenn der Tagelöhner nicht zu Gott ruft, weil sein Bruder ihm seinen Lohn schon vor Sonnenuntergang ausbezahlt hat. Deshalb segnet er ihn und spricht ihm dadurch „Gerechtigkeit“, das „Im-Recht-Sein vor JHWH“, zu, was sonst nur die Priester können (24,13).⁶¹ Hier, wo das Deuteronomium durch seine unvergleichlich „gerechten Satzungen und Rechtsentscheide“ (4,8) eine Gesellschaft ohne Arme konstruiert, wird JHWH als „Nahgott“ (4,7) erfahren. 30,14 drückt dieselbe Nähe vom „Wort“ und damit vom „Gebot“ (V.11), der deuteronomischen Paränese und den Einzelgesetzen, aus.⁶²

Gott hat sich nicht in ferne Welten zurückgezogen, sondern in das Wort des Gesetzes gegeben. Dass das Wort in dieser Gestalt wirken kann, hat er selbst bewirkt: durch die Herzensbeschnidung. Der Raum im Herzen für das Wort, nämlich das geschriebene Wort der Tora, ist Gottes eigene Tat.⁶³

Es wird durch das beschnittene Herz (30,6) zum Ort der Gottesbegegnung und vermittelt, weil es im Mund präsent ist und getan werden kann, die Liebe zu Gott, das Gelingen sozialen Lebens und die Fülle des Segens (30,6–10). Es ist somit ein „Wort“ der Gnade und des sie annehmenden Glaubens.

⁶⁰ Die Septuaginta gibt den Ausdruck singularisch wieder: θεός ἐγγύζων αὐτοῖς, „ein ihnen so nahe kommender Gott“.

⁶¹ Zu dieser Gerechtigkeit als Rechtfertigungsgnade, die sich in der Beobachtung des deuteronomischen Gesetzes auswirkt, siehe *Braulik*, Gesetz, 138–140.

⁶² Vgl. *W. E. Lemke*, The Near and the Distant God. A Study of Jer 23:23–24 in Its Biblical Theological Context, in: *JBL* 100 (1981), 541–555, 545: „The Nearness of God which the writer [of Deut 4:8] has in mind here surely must be that mediated by the Torah. He who lives by God’s laws and commandments shall experience the nearness of God. ... This interpretation is further supported by another passage coming from the deuteronomic framework to the code, namely Deut 30:11–14 ... To be sure, the predication of nearness is not made of God, but of his word. But in the light of the fact that this word was believed to have been given by Yahweh himself, it, just like his name or his glory, may be viewed as mediating God’s own presence and essential being. The nearness of God here suggests his knowability and dependability.“ Siehe auch Ps 119, 151 f.

⁶³ *H. Spieckermann*, Mit der Liebe im Wort. Ein Beitrag zur Theologie des Deuteronomiums, in: *Ders.*, Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments, Tübingen 2001, 157–172, 171.

5. Warum der Römerbrief das Deuteronomium zitiert – zur hermeneutischen und soteriologischen Funktion von Deuteronomium 30

Wir sind von der Frage ausgegangen, ob das in Mund und Herz „nahe Wort“ (Dtn 30,14) von der „Glaubensgerechtigkeit“ spricht, ob Paulus also in Röm 10,6–8 das Deuteronomium analog zum „Wort des Glaubens, das wir verkünden“, zitieren kann. Weitere Fragen betrafen die theologische Eignung dieses Gesetzestextes, den Paulus für den Diskurs über die δικαιοσύνη ausgewählt und kommentiert hat. Auf sie habe ich bisher zu antworten versucht. Weil das Deuteronomium aber ein Teil des Pentateuchs ist, muss im Folgenden noch die besondere Funktion geklärt werden, die 30,12–14 als Teil von Kapitel 30 in diesem kanonischen Großkontext erfüllt. Sie dürfte Paulus auch dazu veranlasst haben, nicht mit dem „neuen Bund“ des Jeremia-Buches zu argumentieren.

Paulus führt das Deuteronomium in Röm 10,6 treffend mit der Paränese „Sag nicht in deinem Herzen“ aus 8,17 beziehungsweise 9,4 ein. Werden diese Verse in ihrem Kontext gelesen, sind es zwei Spitzentexte alttestamentlicher Rechtfertigungstheologie, die sich eng mit den Aussagen des Paulus berühren.⁶⁴ Unter ihrem Vorzeichen zitiert Paulus dann Dtn 30,12–14 für die Glaubensgerechtigkeit und kommentiert sie angesichts der Wirklichkeit Jesu Christi. Dabei versteht er die Verse in ihrem Zusammenhang mit 30,1–10. Doch reicht die Deutungsfunktion von 30,11–14 weit darüber hinaus. Ernst Ehrenreich hat jüngstens in seiner Studie „Wähle das Leben!“ überzeugend nachgewiesen, dass Kapitel 30 nicht nur für das Deuteronomium, sondern für den ganzen Pentateuch hermeneutisch und gnadentheologisch das letzte und entscheidende Wort zu sagen hat.⁶⁵ Dadurch weist auch die Herzensbeschneidung in 30,6 eine Schlüsselfunktion für den gesamten Pentateuch auf. Seine Rechtspraxis fordert zunächst das Befolgen der Gesetze und verheißt ihm Segen. Hier hat die „Gesetzesgerechtigkeit“ ihren Ort, die Röm 10,5 mit Lev 18,5 belegt. In zahlreichen kritischen Bemerkungen zur Leistungsfähigkeit Israels und in den Ausblicken auf das Exil, vor allem in Levitikus 26, verändert sich im weiteren Pentateuch je-

⁶⁴ Vgl. dazu *Hieronymus*, Dialogi contra Pelagianos libri 3 (CL 0615, lib. 1, par. 37): in deuteronomio, qui liber praeteritorum enumeratio est, perspicue demonstratur non operibus nostris atque iustitia, sed dei nos misericordia conseruari, dicente domino per moysen: ne dicas in corde tuo, cum subuerterit eos dominus deus tuus a facie tua: in iustitia mea introduxit me dominus, ut possideam terram hanc, quia in impietate gentium istarum dominus consumet eos a facie tua; non in iustitia tua et directione cordis tui intrabis, ut possideas terram eorum, sed in impietate eorum dominus deus tuus consumet eos a facie tua, ut suscitet uerbum quod locutus est patribus tuis, abraham et isaac et iacob.

⁶⁵ Zur Bedeutung von Dtn 30,1–10 beziehungsweise 30,11–14 für die Hermeneutik der gesamten Tora siehe *Ehrenreich*, 197–200 beziehungsweise 227–232. Siehe auch *ders.*, Tora zwischen Scheitern und Neubeginn. Narrative Rechtshermeneutik im Licht von Dtn 30, in: *G. Fischer / D. Markl / S. Paganini* (Hgg.), *Deuteronomium – Tora für eine neue Generation*, Wiesbaden 2011, 213–226.

doch die Perspektive: Das Gesetz rückt in den Horizont des Scheiterns. Die Frage, ob es danach noch weiter gilt, lässt sich nur an Lev 26,39–45, die Zusage einer heilsvollen Wende nach der Deportation Israels am Ende des Heiligkeitgesetzes, und an Dtn 30,1–14, die deuteronomische Heimkehrverheißung, stellen.⁶⁶ Zwar spricht Lev 26,41 davon, dass die Israeliten im Feindesland „ihr unbeschnittenes Herz demütigen und ihre Schuld bezahlen werden“. Diesem geläuterten Rest gegenüber schließt Gott seinen Abscheu und Widerruf des Bundes ausdrücklich aus. Er wird des Väterbundes gedenken. Zugleich weckt die Herausführung aus Ägypten Hoffnung auf einen neuen Exodus. Über die Gesetze aber schweigt der Text; nur der Sabbat kommt in den Blick.⁶⁷ Anders ist es im Deuteronomium. Hier schafft Gott angesichts des Versagens der „eigenen Gerechtigkeit“ Israels (9,4–6) durch das Beschneiden des Herzens die Voraussetzung dafür, dass Israel ihn mit ganzem Herzen und ganzer Seele lieben (30,6) und seine Gebote verwirklichen kann (30,10.14).

Mose sagt nicht, von der Wende im Exil an werde Israel neu verpflichtet sein, die deuteronomischen Gesetze zu beobachten. Er sagt, Israel werde sie beobachten, und damit ist die Fortdauer ihrer Geltung im Land, in das Israel heimgekehrt ist, wie selbstverständlich vorausgesetzt. Nur hier im ganzen Pentateuch wird so etwas gesagt. Aber die Aussage steht an prominentem Ort. Sie bezieht sich direkt allein auf die deuteronomische Tora. Diese wird nach der Heimkehr gelten und verwirklicht werden.⁶⁸

Die innere Verwandlung Israels und seine anschließende Beobachtung des Gesetzes haben ihre sachliche Entsprechung in Jer 31,31–34, der Stelle vom neuen Bund. Da heißt es: „Ich hatte meine Tora in eure Mitte gegeben, aber ich werde sie nunmehr auf euer Herz schreiben“ (V.33).

In der Textgestalt des MT [masoretischen Textes; G. B.] erinnert Gott demgemäß zunächst an die Gabe der Tora, seiner Weisung am Anfang der israelitischen Geschichte, und stellt sie der kommenden Gabe am Ende, in der Zukunft, entgegen. Die erste Gabe war der öffentliche und äußere Erlass der Weisung, wie er besonders in Ex 20; 24,3–8 geschildert ist, die künftige nochmalige Gabe derselben Tora wird anders erfolgen: JHWH wird sie ins Innere, nämlich auf das Herz der Israeliten schreiben. Dieselbe Tora, die früher für das Volk mitten in seiner Versammlung in der Öffentlichkeit erlassen worden war, wird inskünftig auf die Herzen in der Innerlichkeit der Menschen geschrieben werden.⁶⁹

⁶⁶ Vgl. N. Lohfink, Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuchs, in: *Ders.*, Studien V, 181–231, 214 f.

⁶⁷ Vgl. H. U. Steymans, Verheißung und Drohung: Lev 26, in: H.-J. Fabry/H.-W. Jüngling (Hgg.), Levitikus als Buch, Berlin 1999, 263–307, 282 f., 292–294 und 298–301.

⁶⁸ Lohfink, Prolegomena, 215.

⁶⁹ A. Schenker, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, Göttingen 2006, 31. Zur Begründung der oben zitierten Übersetzung des masoretischen Textes von Jer 31,33 und zu ihrer Auslegung durch Schenker siehe ebd. 26–31. Dagegen lautet der Vers in der Septuaginta: „Gebend werde ich meine Gesetze (νόμους μου) in ihr Inneres geben, und auf ihre Herzen werde ich sie schreiben“ (Jer 38,33LXX). Die „Gesetze“ (Plural) bezeichnen hier eine offene Vielzahl von Weisungen und können auch solche einschließen, die Gott erst in der Zukunft geben wird. Zur Auffassung vom Neuen Bund in der Septuaginta siehe ebd. 32–47.

Diese Verheißung zeigt eine so tiefe Veränderung, „dass man von einer Neuschöpfung sprechen darf“⁷⁰. Gott beseitigt also im neuen Bund wie in der Beschneidung die sündige Unfähigkeit Israels – „rechtfertigt“ es aus reiner Gnade (Jer 31,34). Jetzt ist die Tora nicht mehr Forderung von außen, sondern Teil des Innersten und seiner Beziehung zu Gott. In Deuteronomium 30 wird das Gesetz durch die Beschneidung des Herzens (V.6) zum nahen Wort (V.14) der Glaubensgerechtigkeit. Deshalb kann Paulus mit Dtn 30,12–14 argumentieren und braucht zu ihrer christologischen Begründung keine prophetischen Heilsverheißungen oder den neuen Bund Jeremias heranzuziehen. Die aus dem Deuteronomium zitierten Texte zeigen nämlich, dass die Glaubensgerechtigkeit, wie sie die Christusbotschaft begründet, dem Zeugnis der Schrift entspricht.⁷¹ Deshalb wird auch das Gesetz durch den Glauben nicht „außer Kraft gesetzt“, sondern „aufgerichtet“ (Röm 3,31).⁷²

⁷⁰ H. Weippert, Das Wort vom Neuen Bund in Jeremia xxxi 31–34, in: VT 29 (1979), 336–351, 347. Zu diesem Ergebnis kommt sie aufgrund einer genauen Analyse der Perikope vom neuen Bund und authentischer Jeremiatexte, auf die sich Jer 31,31–34 zurückbezieht. Dieser Text stammt allerdings nicht von Jeremia selbst, sondern gehört zu einer deuteronomistischen Schicht, die durch 31,31–34 den Schlusssatz eines alten Jeremia-Gedichtes in 31,22 „JHWH erschafft etwas Neues im Land“ kommentiert (N. Lohfink, Die Gotteswortverschachtelung in Jer 30–31, in: Studien II, 107–123, 117).

⁷¹ Vgl. R. E. Ciampa, Deuteronomy in Galatians and Romans, in: M. J. J. Menken/St. Moyise (eds.), Deuteronomy in the New Testament, New York 2007, 99–117, 109: „Paul seems to understand that God himself has turned his chosen people’s heart back to him through the death and resurrection of Christ (that one, world-transforming, act of obedience) and the proclamation of the same.“

⁷² „Die Tora gründet in Gottes grundloser Befreiungstat und dient der Ausgestaltung und Bewahrung der geschenkten Freiheit. Da sie als Rechtsordnung auf den Schutz der Schwachen zielt und zugleich Ausdruck von Gottes Sühne- und Vergebungswillen ist, enthält sie nicht nur ‚Gesetz‘ – im Sinne des systematischen Begriffs –, sondern ist selbst eine grundlegende Gestalt des Evangeliums. Wenn Paulus in Röm 3,21 von der von ihm verkündeten Gerechtigkeit Gottes sagt, dass sie zwar ohne das Tun der Tora wirksam wird, dass aber eben das von der Tora und den Propheten bezeugt ist, und dass dann durch diese Gerechtigkeit wiederum die Tora aufgerichtet, d. h. neu in Kraft gesetzt wird (3,31), dann entspricht diese Struktur genau dem, was in der Tat an der Tora selbst zu beobachten ist. Dafür ist einmal auf die Voraussetzung ihrer Geltung und zum anderen auf die Sündenvergebung als Teil der Tora zu verweisen“ (F. Crüsemann, Die Tora und die Einheit Gottes, in: Maßstab: Tora. Israels Weisung und christliche Ethik, Gütersloh 2003, 38–48, 43. Siehe ferner: Ders., Gott glaubt an uns – Glaube und Tora in Röm 3, ebd. 67–85).