

Die Entstehung der Rechtfertigungslehre in den Bearbeitungsschichten des Buches Deuteronomium

Ein Beitrag zur Klärung der Voraussetzungen paulinischer Theologie*

VON GEORG BRAULIK O.S.B.

W. Zimmerli dürfte eine weit verbreitete Meinung über den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament wiedergeben, wenn er schreibt: „Die Dialektik Gesetz-Evangelium ist im AT noch nicht offen vorhanden, weil der Name Christi im AT noch nicht offen ausgerufen ist. ... Gabe und Rechtswille Gottes bleiben im AT ineinander verschlungen, ohne daß sich das Phänomen ‚Gesetz‘ in seinem paulinischen Verständnis schon klar herausgestellt hätte – hätte herausstellen können. Das kann erst im Angesichte Christi geschehen, in dem sich die Offenbarung des heiligen göttlichen Rechtswillens (die „Gerechtigkeit Gottes“) als das vollkommene Ereignis der Gnade ereignet.“¹ Ich möchte diese These im folgenden an einem zwar begrenzten, aber zentralen Textbereich des Alten Testaments, nämlich am Buch Deuteronomium, überprüfen.

1. Schon vor einiger Zeit habe ich in meinem Artikel „Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora“² versucht, die Gnadenstruktur des deuteronomischen Gesetzes nachzuweisen. Ich habe mich dabei vor allem an den Begriffen *šdāqā* und *šwb* orientiert: *šdāqā* bezeichnet in 6,25 und 24,13 Gerechtigkeit als „Rechtfertigungsgnade“, die sich in der Beobachtung des deuteronomischen Gesetzes auswirkt. In 9,4–6 dagegen ist eine Gerechtigkeit gemeint, auf die sich Israel als seine „eigene Gerechtigkeit“ gegenüber Gott berufen möchte, die ihm aber theologisch und angesichts seiner gesamten Geschichte abgesprochen wird. Wo der Terminus *šwb* in 4,30 und 30,1–10 die Bekehrung Israels bezeichnet, ist sie eine Frucht göttlicher Begnadigung vor allem Gesetzesgehorsam.

Völlig unabhängig von meinen Überlegungen hat M. Köckert sich in seinem Aufsatz „Das nahe Wort. Zum entscheidenden Wandel des Gesetzesverständnisses im Alten Testament“³ mit der selben Thematik auseinandergesetzt. Seine Untersuchung ist aber methodisch vorwiegend traditions- und redaktionsgeschichtlich orientiert und bezieht auch die

* Leicht überarbeiteter Vortrag, gehalten auf der Jahrestagung der Projektgruppe „Biblische Theologie“ in Hohenwart-Pforzheim/BRD am 14. 3. 1988 und als Gastvorlesung in Jerusalem am 10. 2. 1989. Die Anmerkungen beschränken sich deshalb auf wenige Hinweise.

¹ Das Gesetz im Alten Testament, in: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (ThB 19), München 1963, 249–276, 276.

² ZThK 79 (1982) 127–160 (= Studien zur Theologie des Deuteronomiums [SBAB 2], Stuttgart 1988, 123–160).

³ ThPh 60 (1985) 496–519.

deuteronomistische Literatur außerhalb des Deuteronomiums mit ein. Trotz verschiedener exegetischer Divergenzen im einzelnen stimmen die Ergebnisse von Köckert mit meiner theologischen Bewertung des Gesetzes weitgehend überein. Köckert ist in seiner literarhistorischen Analyse praktisch der Schule von R. Smend verpflichtet. Er läßt daher die deuteronomistischen Interpretationen erst in der Exilszeit einsetzen. Sie entzünden zunächst „nomistische Hoffnungen“: das Gesetz ist erfüllbar. Die Inbesitznahme des verheißenen Landes ist an den Gesetzesgehorsam gebunden und Israel kann sein künftiges Geschick meistern. In dieser Konzeption steckt allerdings die Gefahr eines Leistungsdenkens. Die konditionale Verkettung von Gesetz und Land wird deshalb in der Folge kritisiert. Aber erst spätedeuteronomistische Texte unterfangen die Nichterfüllung des Gesetzes mit der Verheißung, daß Jahwe allem menschlichen Handeln zuvorkommend Israel zum Gehorsam befähigen wird.

Vor kurzem hat nun O. Hofius im 2. Band des „Jahrbuchs für Biblische Theologie“, der unter dem Thema „Der eine Gott der beiden Testamente“ steht, auf breiter Linie die Vorgeschichte der paulinischen Rechtfertigungslehre im Alten Testament gezeichnet⁴. Er hat sich dabei auf Hosea, Jeremia, Deuterjesaja und den Jahwisten gestützt und einige Psalmen als weitere Untersuchungsfelder genannt. In diesem Zusammenhang gibt Hofius auch einen Hinweis auf meinen oben genannten Aufsatz, ohne jedoch dazu Stellung zu beziehen⁵. Vielleicht ist das, was Köckert und ich dazu schreiben, allzu überraschend, und es wäre wichtig, zu versuchen, es noch überzeugender herauszuarbeiten.

Der folgende Beitrag schließt an die beiden Artikel von Köckert und mir an und führt sie in gewissem Sinn weiter⁶. Gegenüber meiner früheren, vorwiegend systematischen Darstellung ist er historisch ausgerichtet. Im Gegensatz zu Köckert aber basiert er weitgehend auf der von N. Lohfink⁷ vertretenen redaktionsgeschichtlichen Position. Lohfink knüpft an die Theorie der Schule von F. M. Cross an und rechnet mit einer vorexilischen Redaktion des Deuteronomistischen Geschichtswerks. Doch könnte es sich dabei auch um mehrere Teilausgaben eines erst in der Exilszeit zu einem Ganzen zusammengefaßten Werkes handeln. Darüber hinaus nimmt Lohfink weitere Bearbeitungen dieser exilischen Ausgabe an, wobei auch Elemente der Smend-Theorie zum Zug kommen. Ich möchte im folgenden zeigen, daß die theologische Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium bereits zwischen diesen einzelnen Schichten ent-

⁴ „Rechtfertigung des Gottlosen“ als Thema biblischer Theologie (JBTh 2), Neukirchen-Vluyn 1987, 79–105.

⁵ Rechtfertigung (wie Anm. 4) 103 Anm. 115.

⁶ Die wichtigste Literatur zum Thema findet sich in den beiden, in Anm. 2 und 3 genannten Artikeln. Die Auseinandersetzung mit Einzelheiten der Argumentation von Köckert muß einer späteren Publikation vorbehalten bleiben.

⁷ Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: Die Botschaft und die Boten. Fs H. W. Wolff. Hrsg. v. J. Jeremias / L. Peritt, Neukirchen-Vluyn, 1981, 87–100.

wickelt wird, wo sie sich im Deuteronomium mit dem „Gesetz“ auseinandersetzen.

2. Das Dtn, auf das König Joschija sich und das ganze Volk eidlich verpflichtet hat, dürfte nach 2 Kön 23 ein Vertrag gewesen sein. Es wird dort ausdrücklich von „Vertragsurkunde“ (*sēper habb^rrit*) gesprochen. Sie enthielt Vorschriften, konkret: die Grundforderung der Jahwenachfolge (*h^lk 'abar JHWH*) – womit die ausschließliche Treue ihm gegenüber gemeint ist – und das Beobachten von Jahwes „Geboten, Satzungen und Gesetzen“ (*mišwōt 'ēdōt* und *huqqīm* [G!]) – das heißt die Konkretisierungen jenes umfassenden Gefolgschaftsverhältnisses (2 Kön 23, 3). Schließlich müssen in diesem Vertragsdokument auch Drohungen bzw. „Flüche“ gestanden sein (2 Kön 22, 16). Seine Struktur folgte möglicherweise dem Modell hetitischer und assyrischer Vasallenverträge. Doch hat vermutlich das Element „Vorgeschichte“ gefehlt. Jedenfalls könnte ich dafür aus den Texten des Deuteronomiums, von denen ich jetzt annehme, daß sie zur joschijanischen Vertragsurkunde gehört haben dürften, keinen sicheren Beleg nennen. Deshalb überspringe ich theologische Überlegungen, die sich an die Systematisierung des Jahweglaubens durch die Kategorie eines Gottesvertrages, speziell auch seinen historischen Prolog, knüpfen lassen. Ich beginne sofort mit einer Form des Textes, die zwar noch aus der Zeit König Joschijas stammt, aber bereits eine theologisch hochkarätige Interpretation seiner „Bundesurkunde“ darstellt.

3. Es geht um ein Darstellungsgefüge, das man – zum Beispiel mit der Schule von F. M. Cross – als deuteronomistisch bezeichnen muß. Lohfink nennt diese vorexilische Redaktion „Deuteronomistische Landeroberungserzählung“⁸. Sie entspricht bei ihm dem Grundstock von Dtn 1 bis Jos 22, könnte meines Erachtens aber auch noch weiter gereicht haben⁹. Doch spielt das für unseren Zusammenhang keine Rolle. Diese Deuteronomistische Landeroberungserzählung sollte einerseits die territorialen Ansprüche König Joschijas historisch legitimieren, andererseits durch die Einfügung des deuteronomischen Gesetzes auch dieses in der Urzeit Israels festmachen. Die Vertragsurkunde von 622 dürfte als Jahwerede stilisiert gewesen sein. Jetzt wurde das deuteronomische Gesetz zur Rede des Mose, die er hielt, bevor er starb und Israel über den Jordan zog, um das ihm verheißene Land in Besitz zu nehmen. Der Gesetzesverkündigung geht, nun durch eine Überschrift angekündigt, in Dtn 1–3 ein Rückblick des Mose auf die Ereignisse zwischen Horeb und dem Augenblick der Rede voraus. Dann wird in einer zweiten Moserede das Gesetz des Mose als die Gesellschaftsordnung für Israels neue Existenz im Verheißungsland und damit auch als Maßstab seiner Geschichte referiert.

⁸ Kerygmata (wie Anm. 7) 92–96.

⁹ S. dazu G. Braulik, Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden, in: Studien (wie Anm. 2), 219–230.

Dabei dürften schon die Erzählungen von der Gesetzgebung am Horeb Dtn 5* und vom Bundesbruch wie der Bundeserneuerung am Horeb Dtn 9f* eingeblendet sein. Der eigentliche auktoriale Erzählertext setzt erst mit Dtn 31 ein und berichtet über die militärische Okkupation und Verteilung des Westjordanlandes unter Josua. Es geht also um die ineinander verschränkten Themen „Gesetz“ und „Land“. Wichtig ist, daß das Land, das Israel in Besitz nimmt (so z. B. die Rahmenverse Dtn 1, 8 und Jos 21, 43), der selbstverständliche Ort ist, an dem das Gesetz gehalten und wo der Segen erfahren werden soll (z. B. Dtn 5, 31. 33).

Als Textbeispiel für das Gesetzesverständnis dieser vorexilischen Deuteronomistischen Landeroberungserzählung greife ich das sogenannte „Katechetische Credo“ Dtn 6, 20–25 heraus. Es knüpft an 6, 17 an, einen Vers, den ich zum Bestand der joschijanischen Bundesurkunde rechnen möchte (vgl. 2 Kön 23, 3G / 2 Chr 34, 31). Er lautet:

„Ihr sollt auf die Gebote (*mišwōt*) Jahwes, eures Gottes, genau achten, auf seine Satzungen (*ēdōt*) und seine Gesetze (*huqqīm*), die er dir geboten hat.“

In 6, 20 fragen die Kinder nach dem Verpflichtungscharakter eben dieser Satzungen, Gesetze und Rechtsvorschriften. Die „Familienkatechese“ antwortet darauf zunächst mit der überlieferten Rettungsgeschichte. Die Herausführung Israels aus Ägypten wird dabei nach dem juristischen Modell einer Sklavenbefreiung interpretiert. Wer einen Sklaven „herausführte“, ihn nach der juristischen Sonderbedeutung dieses Terminus somit befreite, wurde sein neuer Eigentümer und konnte ihn bei sich „hineinführen“, das heißt: zu seinem Sklaven machen. Zwar setzt das Credo gegen den Bereich der alten Knechtschaft, das Land Ägypten, einen neuen Bereich, das den Patriarchen zugeschworene Land. Doch sagt es nicht, was man erwartet: daß Israel zum Sklaven in Jahwes Land geworden sei. Die Folge der Herausführung, nämlich die Hineinführung in das Land Kanaan, wird überhaupt nur in einem Nebensatz erwähnt. Als das eigentliche Ziel formulieren vielmehr 6, 24 f (in einer verdeutlichenden Übersetzung):

„Jahwe hat uns geboten, alle diese Gesetze (*kol haḥuqqīm hā’ēlleh*) zu halten als Ausdruck der Furcht vor Jahwe, unserem Gott, uns zum Heil alle Tage, um unser Leben zu erhalten, wie (wir es) heute (haben). (Nur dann) werden wir (vor Gott) im Recht sein/bleiben (*ūš’ dāqā tiḥjeh lānū*), wenn wir (darauf) achten, dieses ganze Gebot (*kol hammišwā bazzōt*) vor Jahwe, unserem Gott, zu halten, wie er uns geboten hat.“

Die gesamte Rettungsgeschichte läuft also auf die Verpflichtung des Volkes auf die Gesetze hinaus. Innerhalb der juristischen Logik des Credo wird mit dem Halten der Gesetze die fällige Ganzunterwerfung des „Sklaven“ Israel unter seinen neuen Herrn Jahwe ausgedrückt, die „Furcht Jahwes“. Daß Jahwe Israel geboten hat, die Gesetze – Hauptgebot und Einzelgebote – zu halten, aber ist auch Teil seiner Erlösungstat, wird somit – neutestamentlich gesprochen – als „Evangelium“ bekannt. Und nur als Konsequenz davon bedeutet die Beobachtung der Gesetze dann „Heil“ und „Leben“ für Israel, also irdisches Glück, wie es vor allem

in den Segenszusagen des Dtn konkretisiert wird. Wichtig ist schließlich, daß die Textstruktur das „Heil“ und „Erhalten des Lebens“ zusammen mit dem „Im-Recht-Sein“ (so die Einheitsübersetzung für *šdāqā tihjeh*) auf eine Ebene projiziert und als göttlichen Gnadenerweis identifiziert. Was dabei „Heil“ und „Leben“ gewissermaßen als anthropologischen Zustand umschreiben, interpretiert die Wendung vom „Im-Recht-Sein (vor Gott)“ juristisch-theologisch: Israel wird nur dann im Heils(zu)stand eines erfüllten Lebens im Land – „wie wir es heute haben“ (6, 23) – bleiben, wenn es sich dem ebenfalls bereits gegebenen Zustand des „Im-Recht-Seins“ entsprechend verhält, das heißt, das ganze Gebot hält, wie Jahwe es befohlen hat.

4. Die nächste, für unser Thema relevante Redaktion stammt bereits aus der Exilszeit. Um ihre Problematik verständlich zu machen, möchte ich zunächst ihre Voraussetzung skizzieren¹⁰. Wer in der Verbannung lebte, mußte bald feststellen, daß sich viele Gesetze unter den neuen Umständen nicht beobachten ließen, vor allem jene nicht, die an das eigene Land und den Tempel von Jerusalem gebunden waren. Deshalb wird jetzt der Verpflichtungscharakter der „Gesetze und Rechtsvorschriften“ (*ba-ḥuqqim w'hamišpātim* 12, 2–26, 16*) durch eine Überschrift, nämlich 12, 1, nach Geltungsbereich und Geltungsdauer definiert. Sie sind – wie schon 5, 31 innerhalb der Deuteronomistischen Landeroberungserzählung vorschrieb – in dem in Besitz zu nehmenden Land zu halten. Aber – so präzisiert jetzt 12, 1 – „sie sollen so lange gelten, wie ihr in dem Land leben werdet“, also nur dort und nur von der Besiedlung des Landes bis zum Ende des Wohnens im Land. Diese Anpassung an die Realität konnte sensible Gewissen von Exulanten, die das von Joschija eingeführte Gesetz als maßgeblich betrachteten, entlasten. Die juristische Differenzierung von 12, 1 redete aber keinem Laxismus das Wort. Sie ließ das Gesetz ja als ganzes als ein für alle Mal mitgeteilten Willen Jahwes bestehen. Sie berücksichtigte nur die Möglichkeiten, ihn jetzt zu verwirklichen, bestärkte aber trotz der gegenwärtigen Exilssituation eingeräumten Freiheit seine Erfüllbarkeit in künftigen Tagen im Land Israels. Im übrigen wurden die 12, 1 vorausgehenden Bestimmungen, die im wesentlichen Kommentare zum ersten Dekalogsgebot sind, und der Dekalog selbst (*mišwōtaj* 5, 29) von dieser Beschränkung nicht betroffen; sie mußten selbstverständlich immer und überall, auch in Babylon, beobachtet werden (5, 29.31; 6, 1–2).

Je länger allerdings der Großteil Israels im Exil lebte und sich dort eingerichtet hatte, desto stärker mußte ein umgekehrtes Interesse entstehen,

¹⁰ Zu diesem Erklärungsversuch s. N. Lohfink, Dtn 12, 1 und Gen 15, 18: Das dem Samen Abrahams geschenkte Land als der Geltungsbereich der deuteronomischen Gesetze, in: F. J. Scharbert, Stuttgart 1989 (im Druck). Ders., Die *ḥuqqim ūmišpātim* im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12, 1: Bib 70 (1989) 1–30.

nämlich möglichst viel von der deuteronomischen Gesellschaftsordnung auch in der Diaspora Wirklichkeit werden zu lassen. Gewissensberuhigung durfte nicht in Gleichgültigkeit gegenüber dem ganzen Gesetz umkippen. Mit der Restriktion von 12,1 konnte man jetzt der Lage der Exulanten nicht mehr gerecht werden. Hier dürfte die harte Reaktion des sogenannten „Deuteronomistischen Nomisten“ ihren psychologischen und pragmatischen Sitz im Leben haben. Gegen eine allgemeine Lockerung der Sitten betonte er: Nur wenn Israel wieder sein Gesetz beobachtet, kann es hoffen, nochmals sein Land zu erhalten. Diese Bearbeitungsschicht läßt sich bis zum Richterbuch verfolgen. Ich beschränke mich aber auf ihre Belege im Deuteronomium. Lohfink¹¹ rechnet hier mit 6, 17–19 (inzwischen korrigiert auf 6, 18–19); 8, 1; 11, 8.22–25 (eventuell 16, 20). Diese Texte werden jeweils gezielt als relecture ihres älteren Kontextes eingesetzt. Als Beispiele greife ich 11, 22–25 und 6, 18–19 heraus.

Der „Nomist“ hat 12, 1 dadurch reinterpretiert, daß er knapp vor dieser Überschrift zu den Einzelgesetzen jetzt 11, 22–25 eingefügt hat. Diese Verse verlangen – natürlich verschlüsselt in die mosaische Fiktion – von den Verbannten, „auf dieses ganze Gebot (*kol hammišwâ hazzōt*) genau zu achten“ und „Jahwe zu lieben“ (V. 25). Denn Jahwe wird nur unter der Voraussetzung dieses Gesetzesgehorsams die Völker vernichten, so daß Israel ein bis zum Euphrat reichendes Land in Besitz nehmen kann. Wenn damit schon vor 12, 1 betont wird, daß das ganze Gesetz außerhalb des Landes beobachtet werden muß, dann bestimmt 12, 1 praktisch nur mehr, daß es auch innerhalb des Landes immer zu beachten ist.

6, 18–19 wird an einer „pastoraltheologisch“ entscheidenden Stelle eingeschoben. Voraus geht 6, 17, ein Vers, der schon zur joschijanischen Vertragsurkunde gehört haben dürfte. Seine Mahnung zur Beobachtung der Gebote Jahwes diente bereits der vorexilischen Deuteronomistischen Landeroberungserzählung als Ansatzpunkt einer grundsätzlichen Reflexion über Verpflichtung und Sinn des Gesetzesgehorsams. Sie wurde in dem ursprünglich an 6, 17 anschließenden, bereits erwähnten „katechetischen Credo“ in 6, 20–25 entwickelt. Der exilische Deuteronomistische Nomist interpretiert beide Texte – 6, 17 und 6, 20–25 – durch seine dazwischen gesetzten Verse 18–19 neu.

6, 17 lautet: „Ihr sollt auf die Gebote (*mišwōt*) Jahwes, eures Gottes, genau achten, auf seine Satzungen (*ēdōt*) und Gesetze (*buqqim*), die er dir geboten hat.“ Daran werden jetzt die nomistischen V. 18–19 angeschlossen: „Du sollst tun, was in den Augen Jahwes das Richtige und das Gute (*hajjāšār w'hattōb*) ist, damit (*l'mā'an*) es dir gut geht und du in das gute Land, das Jahwe deinen Vätern mit einem Schwur versprochen hat, hineinkommst und es in Besitz nehmen kannst, um alle deine Feinde vor dir herzujagen, wie Jahwe es dir zugesagt hat.“

¹¹ Kerygmata (wie Anm. 7) 98 f.

Der alte V. 17 spricht von Jahwes *mišwōt*, *ʿēdōt* und *huqqīm*. Diese Begriffe werden vom nomistischen V. 18 mit der Wendung „was in den Augen Jahwes das Richtige und Gute (*hajjāšār wʿ haṭṭōb*) ist“ spezifiziert. Sie qualifiziert das Gesetz ausdrücklich – wie sonst nur mehr in 12, 28 – als etwas „Heilsvolles“ (*tōb*). Zugleich wird es vom Landbesitz gelöst und auf seine, auch für die gegenwärtige Situation gottgewollte, grundsätzliche Funktion hin transparent gemacht. Die Unmöglichkeit, verschiedene Gebote, zum Beispiel die vorgeschriebene Wallfahrt zum Zentralheiligtum, zu befolgen, dispensiert nicht von dem, was Jahwe – nicht Mose – für richtig und gut erachtet. Wenn Israel das verwirklicht, wird es ihm bereits hier und jetzt, außerhalb seines Landes, „gut ergehen“ (*jīṭab*). Außerdem wird Israel durch das Tun des Richtigen und Guten in das „gute Land“ (*hāʾāreš haṭṭōbâ*) kommen und es in Besitz nehmen. Die Gesetze sind also ab sofort zu beobachten, das heißt schon außerhalb des Verheißungslandes, ja ihre Beobachtung ist eine Vorbedingung für die Landeroberung. Damit ist das Thema Gesetzesbeobachtung und Landbesitz angesprochen, das auch vom „katechetischen Credo“ 6, 20–25 behandelt wird.

6, 20–25 reden nur kurz von der Hineinführung und Gabe des „Landes, das Jahwe unseren Vätern mit einem Schwur versprochen hat“ (V. 23). Alles läuft darauf hinaus, den Gehorsam Israels gegenüber den von Jahwe – nicht von Mose – befohlenen Gesetzen im Land zu begründen und die Auswirkungen „zum Guten“ (V. 24), die er dort haben wird, aufzuzeigen. Die vorgesetzten nomistischen V. 18b*.19 beziehen sich darauf durch ihre Terminologie (*tōb*, das den Vätern zugeschworene Land). Aber sie verlängern diese Aussage nun gewissermaßen in die Zeit vor dem Verheißungsland zurück. Sie ist jetzt, wo man in der Verbannung lebt, wichtig geworden. Der Besitz des Landes ist – so betont der Nomist – eine Folge des Verhaltens Israels. Diese These darf allerdings nicht von der in den V. 20–23 folgenden Rettungsgeschichte getrennt werden. Und sie ist auch selbst durchaus nuanciert formuliert. Das Land nämlich, das da „verdient“ – in Besitz genommen – werden soll, ist die Erfüllung einer viel älteren und gänzlich unverdienten Verheißung, einer reinen Gnadenzusage, die Jahwe den Vätern gegenüber durch einen Eid bekräftigt hat, als Israel noch gar nicht existierte. Und es bleibt auch bei der Inbesitznahme ein geschenktes Land: Wenn Israel oder Jahwe die Feinde vertreibt – der Infinitiv *labʾ dōp* in V. 19 läßt beide Subjekte zu –, dann geschieht das in jedem Fall aufgrund einer unverdienten Zusage Jahwes an Israel. Deshalb geht es selbst beim Nomisten nicht um eine Forderung, die sich ohne Gott erfüllen könnte, sondern um eine Forderung, deren Erfolg von Gott vorgängig und begleitend ermöglicht wird. Somit wird nicht äußere Gesetzesbeobachtung als solche abgesegnet, sondern ein Gehorsam belohnt, den Jahwe selbst Israel geboten hat.

5. Dem Nomisten wurde in der späteren Exilszeit von strikt theologischer Seite widersprochen. Denn seine Paränese drohte die Dialektik

zwischen „Gnade“ und „Verdienst“, göttlichem Wirken und menschlicher Leistung einseitig zu verkürzen. Lohfink bezeichnet den schon im Dtn dagegen schreibenden Theologen als „Deuteronomistischen Überarbeiter“. Von ihm dürfte die letzte Fassung von Dtn 7 stammen, dann Dtn 8 und Dtn 9, 1–8.22–24¹². Die nomistische These von 8, 1 – Israel soll das „ganze Gebot“ (*kol hammišwâ*) halten, damit (*l'ma'an*) es in das „Land, das Jahwe den Vätern mit einem Schwur versprochen hat“ hineinziehen und es in Besitz nehmen kann – wird im folgenden Text von Dtn 8 mit der Warnung verbunden: Auch wenn Israel aufgrund seiner Gesetzestreue im Land zu Wohlstand gekommen ist, darf es das so Erlangte niemals seiner eigenen Leistung zuschreiben. Jahwe allein war es, der ihm die Kraft dazu gab, diesen Reichtum zu erwerben (8, 17–18). Von 9, 1 ab wird dann grundsätzlich nachgewiesen, daß zwischen der Inbesitznahme des Landes – das heißt für die im Exil lebenden Israeliten: der Heimkehr ins Land – und einer zuvor erbrachten eigenen Leistung, einer „eigenen Gerechtigkeit“ (vgl. Röm 10, 3), kein Kausalzusammenhang bestehen kann (9, 4.5.6). Eine solche *š'dāqâ* gibt es einfach nicht, wie die gesamte Geschichte Israels, eine Geschichte der Widersetzlichkeit und des Unglaubens (9, 7.23.24) von Anfang an, zeigt.

Ich möchte im folgenden noch etwas genauer auf den theologisch entscheidenden Text Dtn 9, 1–6 eingehen. Er spielt auf die eben zuvor besprochene nomistische Passage 6, 18–19 an (zu *hdp* „verjagen“ in 9, 4 vgl. 6, 19; zu *jōšer* „Rechtchaffenheit“ in 9, 5 vgl. *hājāšār* „das Richtige“ in 6, 18; zu *hā'āres hātōbâ* „das prächtige Land“ in 9, 6 vgl. 6, 18). Vor allem ist die Leitwurzel des Deuteronomistischen Nomisten, *jrš* im q. und hi. „in Besitz nehmen“ bzw. „vernichten“, das Leitmotiv von 9, 1–6: *jrš* wird sieben Mal verwendet, wobei q. und hi. regelmäßig wechseln.

Im Hintergrund von 9, 1–6 steht die Eroberung des Westjordanlandes. Nach altorientalischer Vorstellung ist jeder Krieg ein Rechtsstreit, in dem durch Sieg oder Niederlage zugleich eine Rechtsentscheidung gefällt wird: Wer im Recht ist, gewinnt, wer im Unrecht ist, verliert. Israel könnte also aus seinem künftigen Kriegserfolg ableiten, daß es selbst im Recht ist. Nun lassen die V. 1–3 mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die Eroberung des Westjordanlandes als einen Krieg erscheinen, den Jahwe selbst führt. Israel weiß darum und muß daher die Geschichte als eine Art Gottesgericht betrachten. Es sieht sich deshalb nicht nur den Völkern, sondern auch Jahwe gegenüber als *biš'dāqâ* „im Recht“ an. Dem stellt sich jetzt die Kritik der V. 4–6 entgegen. Sie zitieren zunächst die Anmaßung Israels, mit der es ein Recht auf die Inbesitznahme des Landes zu haben meint, stellen diese Selbstgerechtigkeitserklärung dann aber unter ein Gottesurteil.

¹² Kerygmata (wie Anm. 7) 99f.

Der Text lautet in verdeutlichender Übersetzung:

(V. 4 a) „Wenn Jahwe, dein Gott, sie“ – das heißt die Völker Kanaans – „vor dir herjagt, sollst du nicht meinen: ‚Ich bin im Recht, daher (*b^ešidqātī* wegen meiner Gerechtigkeit) läßt mich Jahwe hineinziehen, damit ich dieses Land in Besitz nehme.“

(Ob das Zitat Israels bereits hier oder erst nach V. 4 b endet, bzw. ob V. 4 b nicht überhaupt literarkritisch sekundär ist, ist diskutiert. Ich nehme V. 4 b jetzt dazu und lasse die Überlegungen Israels darin weiterlaufen).

(V. 4 b) Vielmehr sind diese Völker im Unrecht, daher (*b^eriš'at*) vernichtet sie Jahwe vor dir‘.

(V. 5 a) (Denn) nicht, weil du im Recht bist (*b^ešidqāt^ekā*) und (weil du) die richtige Gesinnung hast, kannst du in ihr Land hineinziehen, um es in Besitz zu nehmen.

(V. 5 b) Weil diese Völker im Unrecht sind (*b^eriš'at*), vernichtet Jahwe, dein Gott sie vor dir, und um die Zusage einzulösen, die Jahwe deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob mit einem Schwur bekräftigt hat.

(V. 6) Du sollst erkennen: Nicht weil du im Recht bist (*b^ešidqāt^ekā*) gibt Jahwe, dein Gott, dir dieses gute Land, damit du es in Besitz nimmst. Denn du bist ein halsstarriges Volk.“

V. 4 betrachtet den Krieg gegen die Kanaanäer als Rechtsstreit. Israel gibt zwar zu, daß Jahwe die Völker Kanaans vertreibt und Israel ins Land hineinziehen läßt. Den Grund für dieses Handeln Gottes aber sieht es nach V. 4 a in seiner eigenen „Gerechtigkeit“ und nach V. 4 b im „Unrecht“ der Völker. Der mosaische Redner entwickelt dazu in V. 5 a und b jeweils eine Gegenthese. Er interpretiert dabei den Einzug ins Land von der Tempeleinlaßliturgie her. Auf diese Institution verweisen nämlich die Stichworte *š^edāqā* und *riš'ā*. Die beiden polaren Begriffe werden im AT (von Spr 11, 5; 13, 6 abgesehen) nirgends mehr so eng aufeinander bezogen wie in Ez 18 und 33, 10–20. Im Hintergrund dieser Ezechieltexte aber steht die Tempeleinlaßliturgie, wobei dann *š^edāqā* und *riš'ā* als ihre termini technici erscheinen. Dtn 9, 5 bezieht sich also entweder direkt auf die mit dem Jerusalemer Heiligtum bereits untergegangene Torliturgie, oder es spielt nur indirekt, und zwar über Ez 18 bzw. 33, darauf an.

Setzen wir einmal die erste Möglichkeit voraus. Dtn 9, 5 formuliert also unmittelbar im Blick auf die Tempeleinlaßliturgie. Dann sagt dieser Vers: Wenn Israel – erstes Argument – in 9, 4 a auf seine *š^edāqā* pocht, dann müßte das nach V. 5 a eine *š^edāqā* im Sinne einer „richtigen Gesinnung“ (*jōšer lēbāb*) sein, über die Jahwe nach Art einer Torliturgie befindet und dann Einlaß ins Land gewährt. Auch *jōšer lēbāb* deutet übrigens auf einen kultischen Verstehenshorizont (vgl. z. B. Ps 7 und 11). Daß Israel keine „richtige Gesinnung“ hat, ist aufgrund der V. 6–8 klar. Wenn Israel aber – zweites Argument – in V. 4 b auf das Unrecht der bereits im

Land wohnenden Völker verweist, dann stimmt das zwar. Doch vernichtet sie Jahwe auch – so müßte, sagt V. 5 b, ergänzt werden – wegen seiner Zusage an die Patriarchen, die er damit einlöst. Letztlich aber geht es um eine Entscheidung über Israel und nicht über die Kanaanäer. Das macht V. 6 deutlich. Er spricht nicht mehr vom Unrecht der anderen Völker, sondern nur von Israel, das ein „halsstarriges Volk“ ist, und daher keinerlei Rechtsanspruch erheben kann. Damit ist aber der Unterschied zwischen dem „Im-Recht-Sein“, das Israel sich selbst zuspricht, seiner *š'dāqâ*, und dem „Im-Unrecht-Sein“ der Völker angesichts der Gottesbeziehung Israels nivelliert. Nach dem Aufweis der Geschichte sind „alle unter der Sünde“ (vgl. z. B. Röm 3, 9). Wenn Israel trotzdem das Land in Besitz nehmen kann, verdankt es das nur der Väterverheißung Jahwes (V. 5).

Kurz noch zur zweiten Möglichkeit, daß nämlich *š'dāqâ* und *riš'â* in Dtn 9, 4–6 nicht nur auf die Tempeleinlaßliturgie, sondern auch auf Ez 18 (und 33, 10–20) anspielen. Dann hieße das im Klartext: Was zum Beispiel Ez 18, 5–9 gelöst von einer Bindung an Palästinas Erde und den Tempel von Jerusalem aus dem Recht als ethische und soziale Norm eines Lebens im fremden Land einschärft, an der dann *š'dāqâ* und *riš'â*, Leben und Tod hängen, das gibt nach Dtn 9, 1–6 kein Anrecht auf die Inbesitznahme des Verheißungslandes, also auf die Rückkehr in die Heimat.

6. Die scharfe theologische Akzentuierung des Deuteronomistischen Überarbeiters, die in 9, 4–6 dem nomistischen Mißverstehen eines Gerechtigkeitsanspruches Israels wehrte, konnte ihrerseits nochmals zu einer Fehldeutung führen: Hier werde dem Bemühen des Volkes, das in der Verbannung leben muß, jede Sinnhaftigkeit abgesprochen. So präzisieren innerhalb von Dtn 4, 1–40¹³ die Verse 29–31 und dann vor allem 30, 1–10 in einer späten Stunde des Exils, worin das Gnadenwirken Jahwes und die Leistung Israels bestehen. Das geschieht jetzt mit ausdrücklichem Bezug auf die Krise des Exils und in der Hoffnung auf ihre Überwindung. Was beide Texte vor allem miteinander verbindet, ist das Verb *šwb*, das nur hier im Dtn im religiösen Sinn gebraucht wird. Die Bedeutung der „Umkehrtheologie“ der zwei Perikopen zeigt übrigens schon ihre Stellung: Sie finden sich im ersten und im letzten paräneti-

¹³ Nebenbei klärt 4, 1–40 auch die bei den Exulanten offenbar umstrittene Gültigkeit der deuteronomischen Gesetze, obwohl weder Verbannung noch Rückkehr an ihrer Nichtbeachtung oder Beobachtung festgemacht werden (s. dazu *Lohfink*, Die *huqqim ūmispātim* (wie Anm. 10, 28 f), Nach 4, 1 lehrt Mose zwar „die Gesetze und Rechtsvorschriften“ (*huqqim ūmispātim*) außerhalb des Landes, aber Israel muß sie dort nur hören und lernen. Das genügt, damit es am Leben bleibt und Jahwe ihm das Land zum Besitz gibt. Zu halten sind die Gesetze dann „innerhalb des Landes“ (*b' qereb hā'āres*), so 4, 5. Werden sie dort beobachtet, dann verspricht 4, 40, daß es Israel gut geht (*jib*) und daß es im Land bleiben kann. 4, 1 nimmt sofort zu Beginn der deuteronomischen Paränese Formulierungen von 12, 1 vorweg, 4, 5 verdeutlicht sogar noch die in 12, 1 definierte Gültigkeit des Gesetzes. Beide Verse fordern aber über 12, 1 hinaus von den Verbannten die Kenntnis der „Gesetze und Rechtsvorschriften“ (wie des Dekalogs – 4, 10). Damit konnten die Exulantengemeinden in der Hoffnung, einmal wieder heimzukehren, überleben.

schen Text des Dtn und rahmen gewissermaßen das Kernstück des Buches, die zweite Moserede (Kap. 5–28). Ich beschränke mich im folgenden auf 30, 1–10.

Innerhalb der Kap. 29–30, die locker nach der Struktur eines hetitischen Vasallenvertragsformulars redigiert zu sein scheinen, bildet 30, 1–10 den Segensabschnitt. Seiner Entstehungszeit im Exil entsprechend ist er bereits historisiert. Die Verse sind kunstvoll konzentrisch aufgebaut. Trotzdem wird die Thematik – Rückkehr ins Land und Gebotsgehorsam – schubartig fortschreitend entwickelt. Als Leitwort dient *šwb*. Es wird in seinen verschiedenen Bedeutungsnuancen und gehäuft wie sonst nirgends im AT, nämlich sieben Mal, verwendet.

Die Folgen des Bundesbruches, die Exilsituation, veranlaßt die Verbannten zu einer Selbstprüfung:

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

Den Anstoß dazu, daß Israel in sich geht, geben „alle diese Worte“ (*kol badd' bārīm*). Gemeint sind Segen und Fluch der deuteronomischen Vertragsurkunde. Wenn diese „Worte“ eingetroffen sind und Israel in ihnen das Wirken Jahwes erfahren hat, wird möglich, was V. 2 und 3 explizieren:

„Und wenn du dich zu Jahwe, deinem Gott bekehrst (*šwb 'ad*) und auf seine Stimme hörst in allem, was ich dir heute gebiete (*w' šama'tā b' qōlō k' kōl 'a ser 'anōkī m' šaww' kā bajjôm*), du und deine Kinder, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele, dann wird Jahwe, dein Gott, dein Schicksal wenden (*šwb*). Er wird sich deiner erbarmen, sich dir zukehren (*šwb*) und dich aus allen Völkern zusammenführen, unter die Jahwe, dein Gott, dich zerstreut hat.“

Im Gegensatz zu nomistischen Texten geht hier die Bekehrung zu Jahwe jedem Gebotsgehorsam voraus. Ferner ist der Gehorsam Israels nicht auf konkrete Einzelheiten fixiert, die sich außerhalb Palästinas doch nur zum Teil verwirklichen ließen. Gebotstermini werden an dieser Stelle bewußt vermieden. Im Gegensatz zur Überschrift in 12, 1 wird der Gehorsam in dieser Situation aber auch nicht einfach suspendiert, sondern auf das Hören auf die Stimme Jahwes in allem, was Mose gebietet, konzentriert. Im Gegensatz zum Deuteronomistischen Überarbeiter schließlich ist die Wende des Schicksals Israels zwar in der Zuwendung Jahwes, in seinem Erbarmen, begründet, wird aber nicht mehr im Patriarchenbund verankert.

Nach den V. 4–5 wird dann Jahwe selbst die bis ans Ende des Himmels Versprengten zusammenführen und in das Land ihrer Väter, der Vorfahren der Exilgeneration, zurückbringen.

Mit den V. 6–8 ist die literarische und theologische Mitte der konzentrischen Struktur erreicht. Ich zitiere die V. 6 und 8:

„Und Jahwe, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden, so daß du Jahwe, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele

lieben kannst, damit du Leben hast . . . Du aber wirst dich bekehren (*šwb*) und auf die Stimme Jahwes hören und alle seine Gebote (*mišwôt*) halten, die ich dir heute gebiete.“

Hier wird als Segensgabe verheißen, was wahrscheinlich schon im jorschijanischen Vertragsdokument als Hauptgebot von Israel zu erfüllen war: die Liebe zu Gott aus ganzem Herzen und ganzer Seele (6, 5; vgl. auch die Forderung der Gottesliebe beim Nomisten in 11, 22). Die Beschneidung des Herzens aber, die später 10, 16 verlangt hatte, vollzieht jetzt Jahwe selbst. Durch sie wird Israel überhaupt erst seinen Gott lieben können. V. 8 expliziert diese von Jahwe ermöglichte Gottesliebe durch Bekehrung und Gehorsam. Weil Israel schon im Land lebt, wird der Gehorsam hier nicht nur wie in V. 2 als „Hören auf die Stimme Jahwes“, sondern darüber hinaus auch als Halten der von Mose promulgierten Gebote Jahwes charakterisiert. Die Beschneidung des Herzens durch Gott geht also der Bekehrung Israels voraus und versetzt Israel erst in die Lage, Hauptgebot und Einzelgebote zu erfüllen. Im übrigen wird die Herzensbeschneidung der Exilsgeneration nicht als eine einmalige Zuwendung Gottes versprochen, sondern auch den jeweils künftigen Geschlechtern zugesichert. Auch für diese bildet sie die gnadenhafte Voraussetzung, um durch den Gehorsam Segen erlangen zu können.

V. 9 zufolge wird dieser Segen bei aller Arbeit und bei der Fruchtbarkeit von Leib, Vieh und Acker in seiner Fülle alles Frühere übertreffen. Seine Überschwenglichkeit beweist ebenso wie der Gehorsam nach der Herzensverwandlung: Es geht hier nicht bloß um eine Restauration des Vergangenen, sondern um einen überbietenden Neuanfang, wenn Jahwe sich Israel wieder zuwenden (*šwb*) und Freude daran haben wird, an den Heimkehrten wie an ihren Vorfahren „Gutes“ (*ṭôb*) zu wirken.

Der abschließende V. 10 greift auf V. 2 und V. 8 zurück und steigert ihre Aussagen. Er beschreibt – und zwar als Begründung des Segens im Land –, was die volle Bekehrung Israels beinhaltet:

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

So kann Israel, dessen Herz von Jahwe beschnitten worden ist (vgl. Röm 2, 28–29), die dtn Sozial- und Gesellschaftsordnung befolgen: nicht nur, weil die gottgewirkte Veränderung Israel dafür innerlich disponiert, sondern auch, weil das Gesetz nach den redaktionell angeschlossenen Versen 30, 11–14 „ganz nah bei dir, in deinem Mund und in deinem Herzen, so daß du es halten kannst“ (V. 14). Damit aber spricht aus der dtn Tora nach dem ausdrücklichen Zeugnis von Röm 10, 6–10, der diese Stelle zu Recht zitiert, die „Glaubensgerechtigkeit“ (Röm 10, 6). Das wahrhaft geinnerte deuteronomische Gesetz ist ein „Wort des Glaubens“ (V. 8), also „Evangelium“ (V. 16).

Die Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium bestimmt also bereits im Alten Testament den Umgang mit dem geoffenbarten Gotteswillen. Paulus dürfte theologisch und formulierungsmäßig sogar an das Deuteronomium anknüpfen. Das Neue des Neuen Testaments dürfte hier vielmehr darin anzusetzen sein, daß es das Christusfaktum als konkrete Gestalt des Heilshandelns Gottes einträgt und – verglichen mit dem Deuteronomium – die Völker in die Gottesvolk-Dimension der Rechtfertigung einbezieht.¹⁴

¹⁴ Ich danke *N. Lohfink* für die kritische Lektüre des Manuskriptes.