

Gesetz als Evangelium

Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora*

Martin Luther hat im Anschluß vor allem an die Theologie des Römer- und Galaterbriefes die Unterscheidung zwischen „Gesetz“ und „Evangelium“ zum wichtigsten Kriterium für die Auslegung der heiligen Schrift gemacht. „Gesetz“ meint dabei zunächst den fordernden Willen Gottes; „Evangelium“ bezeichnet die Zusage von Gottes Gnade. Altes wie Neues Testament beinhalten sowohl „Gesetz“ als auch „Evangelium“, wenn auch nicht im gleichen Ausmaß. Der Mensch kann zwar das „Gesetz“ erfüllen, sich dadurch aber nicht selbst rechtfertigen. Rechtfertigung des Menschen ist vielmehr allein das Werk des „Evangeliums“, also des Gnadenwirkens Gottes. „Gesetz und Evangelium“ bilden somit nicht nur theologische Kategorien, sondern auch anthropologische. Das menschliche Dasein als „Gesetz“ aufgefaßt signalisiert dann Selbsterlösung, während es als „Evangelium“ auf die Erlösung durch Gott verweist.

Der Titel meines Vortrages verbindet beide Unterscheidungen miteinander. Es geht demnach um die These: Der fordernde Wille Gottes – also das „Gesetz“ im theologischen Sinn – ist zugleich Gnadenzusage – also „Evangelium“ im theologischen Sinn. Der Untertitel „Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora“ versteht dann die beiden Begriffe anthropologisch. Somit wird Erlösung, „Evangelium“, im folgenden zuerst als die grundlegende Rechtfertigung des Menschen betrachtet, – im Christentum würde sie durch die Taufe vermittelt. Dann aber möchte ich zweitens Erlösung, „Evangelium“, als Begnadigung des Sünders behandeln, und zwar des zuvor schon gerechtfertigten Sünders. Nun wurde am Anfang festgestellt: Luther habe seine Unterscheidung von Gesetz und Evangelium den Paulusbriefen, also dem Neuen Testament, entnommen. Doch gelte diese Unterscheidung nach Luther für Altes wie Neues Testament. Mit diesem hermeneutischen Schlüssel hat sich die theologische Forschung tatsächlich zahlreiche neutestamentliche Texte erschlossen. Das Alte Testament ist dabei freilich zumeist unberücksichtigt geblieben. Schlimmer noch: Der Terminus „Evangelium“ wurde oft nicht mehr als Erlösungszusage, als Rechtfertigung und Begnadigung, verstanden, sondern unrichtig auf das Schrifttum der Evangelien bezogen, auf das Neue Testament als Inbegriff der Erlösung eingeschränkt. Die Schriften des Alten Testamentes, vor allem jene der Gesetzeskorpora, aber wurden bloß als „Gesetz“, als Forderung Gottes und als Inbegriff menschlicher Selbsterlösung, mißverstanden. Dadurch erschien das „Gesetz“ des

* Zum wissenschaftlichen Nachweis der im folgenden vertretenen Thesen s. den gleichbetitelten Beitrag in der Zeitschrift für Theologie und Kirche 79 (1982) 127–160. Beachte aber die Ergänzungen der Anm. 7, 10 und 12.

Alten Testamentes als etwas dem „Evangelium“ des Neuen Testaments grundsätzlich Entgegengesetztes. Hier setzt der Untertitel meines Vortrages – „nach der deuteronomischen Tora“ – an. Ich möchte also an einem zentralen Bereich der alttestamentlichen Gesetzesliteratur, am sogenannten fünften Buch Mose, zeigen, daß dieses Gesetz, dieser fordernde Wille Gottes, in der Situation des Alten Bundes ebenfalls „Evangelium“ ist, für Israel also Rechtfertigung und Begnadigung durch Gott vermittelt. Nochmals anders formuliert: Ich möchte für das Deuteronomium die gleiche Erlösungsstruktur nachweisen, wie wir sie vom Neuen Testament kennen – das Christusereignis natürlich ausgenommen, das für Christen „heilsgeschichtlich“ ein Ende des Gesetzes als Erlösungsweg bedeutet und die Heiligen Schriften Israels zum „Alten“ Testament der christlichen Bibel macht. Ich habe das Deuteronomium ausgewählt, weil sich in dieser Schrift – wie Gerhard von Rad sagt – „in relativ später Zeit noch einmal gesichtet und theologisch geläutert fast der gesamte glaubensmäßige Besitzstand Israels“ sammelt. Zugleich „sind von ihm unermeßliche Wirkungen ausgegangen“, so daß man „das Deuteronomium in jeder Hinsicht als Mitte des Alten Testaments bezeichnen“ kann¹. Ferner zieht gerade der Römerbrief Stellen dieses Buches für seine Rechtfertigungstheologie heran. Ja es wird sich zeigen, daß nach dem Römerbrief gerade das Kerygma des Deuteronomium jener Funktion nahekommt, die in der neutestamentlichen Literatur Jesus Christus erfüllt.

Der erste Teil meines Referates wird nun Israels Rechtfertigung und seine Gerechtigkeit im Deuteronomium untersuchen. Der zweite Teil ist der Begnadigung Israels und seiner Bekehrung gewidmet. Ich greife dabei jeweils jene Texte heraus, in denen sich die Leitwörter dieser deuteronomischen Soteriologie finden: *šēdāqā* für Israels Gerechtigkeit, und *šūb* für Israels Bekehrung. Zugleich folge ich in meiner Analyse der Abfassungszeit jener Stellen, beginne also mit dem ältesten Beleg und schreite zu immer jüngeren vor.

1 Israels Rechtfertigung und seine „Gerechtigkeit“ (*šēdāqā*)

Nach deuteronomischer Soteriologie reicht Jahwes Erlösung von der Befreiung aus Ägypten bis zum Leben im Land, in dessen Segen sie gegenwärtig ist. Das Land, „wo Milch und Honig strömen“ (26, 9), bildet also den Raum der Gnade, in dem Israel im Heil lebt. „Daß Israel ins Heil gelangte, war nicht seine Tat gewesen. Ob es darin bleibt, wird jedoch allein von ihm abhängen. Wenn man statt ‚Exodus‘ ‚Christusereignis‘ einsetzt, dann ist die Konzeption vieler christlicher Theologen wohl nicht viel anders.“² Gnadentheologisch kann man bei diesem Rettungsgeschehen von der „Rechtfertigung“ Israels durch Jahwe sprechen.

¹ Deuteronomium-Studien (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 58) Göttingen 1947, 25 (= Gesammelte Schriften zum Alten Testament II [Theologische Bücherei 48], München 1973, 109–153, 127).

² N. Lohfink, Heil als Befreiung in Israel, in: L. Scheffczyk (Hrsg.), Erlösung und Emanzipation (Quaestiones disputatae 61), Freiburg i. B. 1973, 30–50, 46.

1.1 Von seiner „Gerechtigkeit“ (*š^edāqā*) redet Israel im Deuteronomium zum ersten Mal im Zusammenhang mit seinem Credo (6, 20–25). Dieses Glaubensbekenntnis erzählt zunächst die überlieferte Rettungsgeschichte. Die Herausführung Israels aus Ägypten durch Jahwe wird dabei als ein Rechtsakt, als eine gewaltsame Sklavenbefreiung interpretiert. Wer aber einen Sklaven „herausführte“, ihn nach der juristischen Sonderbedeutung dieses Terminus somit befreite, wurde sein neuer Eigentümer und konnte ihn bei sich „hineinführen“, daß heißt, zu seinem Sklaven machen. Doch sagt das Credo nicht, was man erwartet: daß nämlich Israel zum Sklaven in Jahwes Land geworden sei. Die Folge der Herausführung, nämlich die Hineinführung in das Land Kanaan, wird überhaupt nur nebenbei erwähnt. Als eigentliches Ziel formulieren vielmehr die abschließenden Verse:

*„Jahwe hat uns geboten, alle diese Gesetze zu halten als Ausdruck der Furcht Jahwes, unseres Gottes, uns zum Heil alle Tage, um unser Leben zu erhalten, wie (wir es) heute (haben). (Nur dann) werden wir (vor Gott) im Recht (*š^edāqā*) sein/bleiben, wenn wir (darauf) achten, dieses ganze Gebot vor Jahwe, unserem Gott, zu halten, wie er uns geboten hat.“* (6, 24–25).

Die gesamte Rettungsgeschichte läuft also auf die Verpflichtung des Volkes auf die Gesetze hinaus. Daß Jahwe Israel geboten hat, die Gesetze zu halten, ist sogar seine entscheidende Erlösungstat. Das Credo bekennt somit – neutestamentlich formuliert – die Gesetzgebung als „Evangelium“. Israels Gerechtigkeit aber wird in diesem Kontext als „Heil“ und „Leben“ konkretisiert, als Geschenk allen irdischen Segens. Israel wird in diesem Heilszustand eines erfüllten Lebens im Verheißungsland freilich nur dann bleiben, wenn es sich dem „Zustand der *š^edāqā*“³ entsprechend verhält und das Gesetz Jahwes verwirklicht. Mit anderen Worten: Israels Rechtfertigung durch Gott muß sich im Gesetzesgehorsam erweisen. Oder von anderer Seite her formuliert: Daß Israel gerecht – genauer: gerechtfertigt – ist, wird dann offenkundig, wenn es die Gebote beobachtet. Aufgrund dieses Verhaltens also kann Israels Gerechtheit festgestellt werden, kann ihm auch von Menschen „Gerechtigkeit zugesprochen“ werden. Das ist im israelitischen Kult auch tatsächlich geschehen. Eine solche liturgische Praxis, jemanden für gerecht zu erklären – nicht ihn gerecht zu machen, zu rechtfertigen! –, dürfte sogar als Vorbild den hinter *š^edāqā*-Aussagen des Deuteronomium stehen.

1.2 An welchem Verhalten Israels aber läßt sich sein Leben aus der Gerechtigkeit nun am deutlichsten erkennen? Das Deuteronomium sagt: an der sozialen Einstellung des einzelnen. Der Begriff *š^edāqā* wird freilich nur in einem konkreten Fall verwendet, nämlich bei einer Pfändung, die für einen Bedürftigen existenzbedrohend werden kann:

*„Wenn ein Mann in Not ist, sollst du sein Pfand nicht über Nacht behalten. Bei Sonnenuntergang sollst du ihm sein Pfand zurückgeben. Dann kann er in seinem Mantel schlafen; er wird dich segnen und du wirst vor Jahwe, deinem Gott, im Recht (*š^edāqā*) sein/bleiben.“* (24, 10–13^v).

³ N. Lohfink, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11 (Analecta Biblica 20), Rom 1963, 162.

Diese Stelle provoziert im Blick auf unser Thema die Frage: Bewirkt hier nicht ein menschliches Wohlverhalten, das der Geschonte dankbar als Humanität anerkennt, erst eine Gerechtigkeit vor Gott? Sie wäre dann als Selbsterlösung des Menschen, das heißt: als „Gesetz“, zu beurteilen. Nun steht aber hinter diesem Text ein Ritus, den ich bereits erwähnt habe und der auch aus anderen Bereichen des Alten Testaments bekannt ist: die sogenannte „Torliturgie“. Sie regelte den Einlaß ins Heiligtum. Danach durften nur jene Pilger den Tempel betreten, die ihre Rechtschaffenheit beteuern konnten. Dieses Bekenntnis mußte anhand eines Formulars geschehen, einer Priestertora, die verschiedene charakteristische ethische Normen enthielt. Wer sie erfüllt hatte, der wurde vom Priester für „gerecht“ (*šaddiq*) erklärt. Allein derjenige, dem so „vor Gott“ das Prädikat der „Gerechtigkeit“ zugesprochen worden war, hatte Zutritt zum Tempel. Nur er konnte die Gabe des Lebens empfangen, die an dieser Stätte göttlicher Gegenwart gespendet wurde. Abgewiesen hingegen, von der Teilnahme am Gottesdienst ausgeschlossen und damit dem „Tod“ ausgeliefert wurde der „Ungerechte“ (*rāšā*), dessen Sündhaftigkeit durch einen Schuldspruch festgestellt worden war.

Wie wir aus dem Buch Ezechiel (18, 7; ferner V. 12.16; 33, 15) wissen, enthielt jenes Formular als Kennzeichen des Gerechten unter anderem auch die soziale Forderung, dem Schuldner das Pfand zurückzugeben. Das bedeutet: an der Behandlung dieses Armen entschied sich exemplarisch die – bereits vorgegebene – Beziehung zu Jahwe als richtig, konnte geklärt werden, wer gerecht war. Nun geht es in Dtn 24, 13 – der früher zitierten Bestimmung – um denselben Humanitätsfall. Wenn dabei von Gerechtigkeit geredet wird, muß dies vor dem Horizont der Tempel einlaßliturgie verstanden werden, in der dem einzelnen Israeliten das „im Recht sein vor Jahwe“ zugesprochen wurde. In der deuteronomischen Satzung tritt freilich an die Stelle des priesterlichen Urteils, das jemanden für gerecht erklärte, der Segensspruch des Armen. Fassen wir somit zusammen: Durch das soziale Verhalten – im Konkreten: die Rückgabe eines Pfandes an einen bedürftigen Schuldner – verschafft sich der Israelit nicht seine Gerechtigkeit vor Jahwe. Sie ist ihm vielmehr schon zuvor von Gott geschenkt worden. Aber dieser Zustand der Gerechtigkeit gibt sich in der sozialen Praxis zu erkennen. Er kann deshalb an diesem ethischen Handeln festgestellt und dem einzelnen auch zugesprochen werden.

1.3 Die Dialektik zwischen „Gnade“ und „Verdienst“, göttlichem Wirken und menschlicher Leistung stand freilich gerade in einem Leben der Gesetzestreue in Gefahr, einseitig verkürzt zu werden. Paulus nennt sie im Römerbrief das „Aufreichen der eigenen Gerechtigkeit“ (10, 3). Dagegen weist das Deuteronomium 9, 1–8 unmißverständlich nach, daß zwischen der Inbesitznahme des Landes als des Raumes der Gnade und einer zuvor erbrachten Leistung, einer eigenen Gerechtigkeit Israels, kein Kausalzusammenhang besteht. Diese Perikope gebraucht zum dritten und letzten Mal im Deuteronomium *šēdāqā* für menschliche Gerechtigkeit, ja sie verwendet diesen Begriff sogar mehrmals. Leider wird gerade diese – wie sich zeigen wird – engste terminologische und sachliche Parallele zu den pau-

linischen Rechtfertigungstexten in der jüngsten und umfassendsten Monographie über die „Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments“ von Henning Graf Reventlow⁴ gänzlich übergangen.

Im Hintergrund des Textes steht Israels Eroberung des Westjordanlandes. Sie wird als ein Gotteskrieg beschrieben, das heißt, der entscheidend Handelnde ist Jahwe. Israel handelt zwar auch, aber was es tut, vollbringt es aus der „zuvorkommenden“ und „begleitenden Gnade“ seines Gottes. Nun gibt Israel zwar zu, daß es Jahwe ist, der es in das Land hineinziehen läßt. Doch findet Israel den Grund für dieses Gotteswirken, für diese Gnade, in seiner eigenen „Gerechtigkeit“. Ja Israel spricht sich dieses Recht auf die Inbesitznahme des Landes sogar selber zu. Die V. 4–6 zitieren zunächst diese Anmaßung, stellen sie aber dann durch Mose, Jahwes Sprecher, unter ein Gottesurteil. Dieses richtet freilich wider Erwarten nur die feindlichen Völker und begnadigt Israel trotz seiner negativen Vorgeschichte um der Väterverheißung Jahwes willen. Diese Verse lauten:

„Wenn Jahwe, dein Gott, sie“ – das heißt: die Völker Kanaans – „vor dir herjagt, sollst du nicht meinen: Ich bin im Recht, daher (wegen meiner Gerechtigkeit *b^ešidqātī*) läßt mich Jahwe hineinziehen, damit ich dieses Land in Besitz nehme“. Vielmehr sind diese Völker im Unrecht, daher (wegen des Unrechts – *b^eriš^ʿat* – dieser Völker) vertreibt sie Jahwe vor dir. (Denn) nicht, weil du im Recht bist (wegen deiner Gerechtigkeit *b^ešidqāt^ekā*) und die richtige Gesinnung hast, kannst du in ihr Land hineinziehen, um es in Besitz zu nehmen. Weil diese Völker im Unrecht sind (wegen des Unrechts – *b^eriš^ʿat* – dieser Völker) vertreibt Jahwe, dein Gott, sie vor dir, und um die Zusage einzulösen, die Jahwe deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob mit einem Schwur bekräftigt hat.

Du sollst erkennen: Nicht weil du im Recht bist (wegen deiner Gerechtigkeit *b^ešidqāt^ekā*) gibt Jahwe, dein Gott, dir dieses gute Land, damit du es in Besitz nimmst. Denn du bist ein halsstarriges Volk.“ (9, 4–6).

Den Beweis dafür liefert dann die Geschichte einer von Anfang an ununterbrochenen Widersetzlichkeit, die im Anschluß an diesen Text erzählt wird.

Woher weiß Israel überhaupt um sein Recht, während es das Land in Besitz nimmt? 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. So kann Israel aus seinem Kriegserfolg ableiten, daß es selbst im Recht ist, die feindlichen Völker aber im Unrecht sind. Nun lassen die dem zitierten Text vorausgehenden V. 1–3 aber mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die Eroberung des Westjordanlandes als einen Krieg erscheinen, den Jahwe selbst führt. Israel weiß darum und muß daher die Geschichte auch als eine Art Gottesgericht betrachten. Es sieht sich deshalb nicht nur gegenüber den Völkern, sondern auch Jahwe gegenüber als „im Recht“ an.

Dem stellt sich nun die Kritik des Deuteronomium entgegen. Sie greift die Stichworte „Gerechtigkeit“ und „Unrecht“ auf. Doch beschreiben die beiden Begriffe nun nicht mehr das Verhältnis Israels und der Kanaanäer zueinander,

⁴ (Beiträge zur evangelischen Theologie 58), München 1971.

sondern ausschließlich das Verhältnis Israels zu Jahwe. Wenn Israel auf seine „Gerechtigkeit“ (*šēdāqā*) pocht, dann müßte diese Gerechtigkeit – so verdeutlicht der Text – ein Zustand „richtiger Gesinnung“ (*jōšer lēbāb*) sein. Im Sinn des Deuteronomium heißt das sogar: Es müßte eine Gerechtigkeit sein, über die Jahwe in einer Art Totliturgie befindet und Israel dann den Eintritt in das Land als den Raum des Lebens gewährt. Daß auf den Zusammenhang der Tempeleinlaßliturgie angespielt wird, ergibt sich aus dem Gebrauch ihrer termini technici, nämlich *šēdāqā* und *nš'ā*. Israel wird dabei jedoch als „halsstarriges Volk“ beurteilt. Es befindet sich von Beginn seiner Geschichte an bis jetzt unter dem Zorn Gottes. Damit ist aber der Unterschied zwischen dem „Im-Recht-sein“, das Israel sich zuspricht, und dem „Im-Unrecht-sein“ der Völker angesichts der Gottesbeziehung Israels nivelliert. Nach dem Aufweis der Geschichte sind „alle unter der Sünde“ (Röm 3, 9 u. ö.).

Was aber Israels Selbstgerechtigkeit nicht zu erreichen vermochte, das wird diesem in Schuld lebenden Volk aus dem reinen Erbarmen seines Gottes geschenkt. Es darf als sündiges, aber von Jahwe bedingungslos begnadigtes Volk den Heilsbereich des guten Landes betreten. Das heißt genauer und in die deuteronomische Geschichtsfiktion verschlüsselt: Wenn Jahwe seinem Volk im Krieg mit den größeren und stärkeren Nationen des Westjordanlandes zum Sieg verhilft, dann nicht, weil Israel „unschuldig“ oder „im Recht“ wäre. Den Grund dafür bilden vielmehr die den Patriarchen gegebenen Verheißungen (vgl. Röm 11, 28). Dtn 9, 4–6 widerlegt somit implizit die These, wonach „im Alten Testament nur der Gemeinschaftstreue, nie der Gottlose gerechtfertigt wird“ und daß „das rechtfertigende Handeln Jahwes von seinen voraussetzungslosen Taten und von solchen, die in einer Verheißung begründet sind, klar geschieden“ wird⁵. Diese Verse beschreiben vielmehr eine „Rechtfertigung“, auf die zutrifft, womit unabhängig vom Deuteronomium jüngstens Rechtfertigung theologisch charakterisiert worden ist: daß nämlich „Gott sich dem *Sünder* zuwendet, der diese Zuwendung in keiner Hinsicht verdient hat . . . Gottes Heilshandeln ist zugleich *Gericht* über den Menschen. In diesem Gericht wird der Mensch mit seiner Schuld konfrontiert und dennoch ‚gerecht gesprochen/gerechtfertigt‘“⁶.

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

⁵ Gegen K. Koch, Rechtfertigung im AT, in: Evangelisches Kirchenlexikon. Hrsg. v. H. Brunotte / O. Weber, Bd. 3, Göttingen 1959, 471 f., 472.

⁶ J. Werbick, Rechtfertigung des Sünders – Rechtfertigung Gottes. Thesen zur ökumenischen Diskussion um die Rechtfertigungslehre: Kerygma und Dogma 27 (1981) 45–57, 47.

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

2 Israels Begnadigung und seine Bekehrung (*šub*)

Die scharfe Akzentuierung von Dtn 9, 4–6, die dem nomistischen Mißverstehen eines Gerechtigkeitsanspruches Israels wehrte, konnte freilich wieder zu einer Fehldeutung führen: Hier werde allem Bemühen des Volkes, das außerhalb des Verheißungslandes leben muß, jede Sinnhaftigkeit abgesprochen. So präzisieren 4, 29–31 und 30, 1–10 – Texte, die gegen das Ende der babylonischen Verbannung entstanden sind –, worin Jahwes Gnadenwirken und Israels Leistung bestehen. Dies wird jetzt freilich mit ausdrücklichem Bezug auf die Krise des Exils und auf ihre Überwindung formuliert. Die Bedeutung der „Umkehrtheologie“ dieser Perikopen zeigt sich schon an ihrer Stellung im Deuteronomium: sie rahmt dessen Kernstück, die zweite Moserede (Kap. 5–28). Sie erscheint somit in der ersten paränetischen Passage des Buches als dessen eigentliches Anliegen, und sie beschließt es auch als die entscheidende Botschaft für die Exilgeneration in dessen letzter Paränese⁷.

2.1 Wenn Israel den Bund gebrochen hat und die Sanktionen für den Abfall von Jahwe erleiden muß, dann konzentriert sich die ganze Zukunftshoffnung auf ein „Bekehren (*šub*) zu Jahwe“ bzw. ein erneutes „(Auf-)Seine-Stimme-hören“. Dieses Verb *šub* im religiösen Sinn gebraucht das Deuteronomium übrigens nur in 4, 30 und in 30, 1–10. Aber gilt dabei: „Durch den Abfall Israels wurde der Sinaibund zum ‚Fetzen Papier‘, durch die Umkehr des Volkes wird er wieder zum geltenden ‚Recht‘?“⁸ Bezüglich unserer Problemstellung hieße das: Israel kann sich durch seine Bekehrung selbst wieder in das richtige Gottesverhältnis versetzen, kann sich somit selbst rechtfertigen. Nun lautet aber 4, 29–31: „*Dort*“ – nämlich im fremden Land, wo der Volksrest Israels in der Zerstreung lebt – „*werdet ihr Jahwe, deinen Gott, suchen, und du wirst ihn finden, wenn du dich*

⁷ Vgl. H. W. Wolff, Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 73 (1961) 171–186, 183 (= Gesammelte Studien zum Alten Testament [Theologische Bücherei 22], München 21973, 308–324, 321).

⁸ A. Schenker, Unwiderrufliche Umkehr und neuer Bund. Vergleich zwischen der Wiederherstellung Israels in Dt 4, 25–31; 30, 1–14 und dem neuen Bund in Jer 31, 31–34: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 27 (1980) 93–106, 96.

mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele an ihn wendest. Wenn du in Not bist, werden alle diese Worte dich finden. In späteren Tagen wirst du dich zu Jahwe, deinem Gott, bekehren (süb) und auf seine Stimme hören. Denn Jahwe, dein Gott, ist ein barmherziger Gott. Er läßt dich nicht fallen und gibt dich nicht dem Verderben preis und vergißt nicht den Bund mit deinen Vätern, den er ihnen geschworen hat.“

Der Kontext dieser Perikope in Kapitel 4 ist deutlich von der Struktur eines Bundesformulars geprägt. Die eben zitierten Verse bilden darin den Segensabschnitt. Im Gegensatz zu der sonst üblichen konditionalen Stilisierung ist dieser Segen jedoch historisiert. Das aber heißt: Eine Zeit des Segens wird ohne Bedingungen als Gnade Gottes zugesagt. Darüber hinaus verheißt der Text ausdrücklich: Israel wird Jahwe nicht nur suchen, es wird ihn auch finden. Mehr noch: „Jahwe wird sich nicht nur finden lassen. Er hat vorhergesagt, daß er sich finden läßt, und diese Worte der Vorhersage sind schon unterwegs, sie sind auf der Suche nach Israel. Nicht Israel wird Jahwe finden, sondern Jahwes Worte werden Israel finden. Israel muß nicht umkehren, damit Jahwe sich ihm wieder zuwendet, sondern wenn Jahwes Worte Israel finden, dann wird Israel die Gnade der Umkehr gewährt werden“⁹. Nun beinhalten aber „alle diese Worte“¹⁰, auf die der Text zurückverweist, mehr als bloß die Zusage, Israel werde seinen Gott wiederfinden. Denn sie wird durch Israels „Bekehrung“ und sein „Hören auf Jahwes Stimme“ weiter interpretiert. Damit ist aber die Grundforderung des Gottesbundes angesprochen, das Ausschließlichkeitsverhältnis Israels zu Jahwe. Das Halten von Einzelgeboten wird dabei nicht unmittelbar in Betracht gezogen. Denn sie konkretisieren Israels Gottesverhältnis erst für das Leben im Verheißungsland, sind also in der Verbannung noch nicht aktuell. „Diese Worte“, die Israel finden werden, enthalten somit neben dieser Zusage selbst auch das Hauptgebot des Bundes über Israels Gottesverhältnis. Sie bilden das „Evangelium“ für ein schuldig gewordenes Volk. So wird Israels Sünde zwar aus der Logik des Sinaibundes gerichtet. Aber letztlich vermag auch die Schuld Israels nichts gegen Jahwe, den „barmherzigen Gott“, der sich schon zuvor einseitig und unwiderruflich in einem Schwur gegenüber den Patriarchen an Israel gebunden hat.

2.2 Die Botschaft von 4, 29–31 orientiert sich ganz an der zentralen Hoffnung, daß Israel trotz des Strafgerichtes seinen Gott auch im Exil nicht endgültig ver-

⁹ N. Lohfink, *Höre Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium* (Die Welt der Bibel 18), Düsseldorf 1965, 113.

¹⁰ J. Kegler (Politisches Geschehen und theologisches Verstehen. Zum Geschichtsverständnis in der frühen israelitischen Königszeit [Calwer Theologische Monographien A 8], Stuttgart 1977, 15) z. B. interpretiert die „Worte“ als „für das Verständnis der Hörer qualifiziertes Geschehen“, nämlich die Exilsvorgänge, und gibt sie daher mit „Ereignisse“ wieder; vgl. etwa auch die Übersetzung der Zürcher-Bibel „Wenn du in Not bist und dich all dies trifft in den letzten Tagen . . .“ Demnach hätte dann Jahwe durch seine vorausgesagten Geschichtstaten gesprochen, in denen die Fluchsanktionen des Bundes Wirklichkeit werden. Sie gehen der Bekehrung als zur Umkehr veranlassendes Jahwehandeln voraus (vgl. 30, 1 und s. dazu unten).

loren hat. Eine Rückkehr ins Verheißungsland mit seinen Segensgütern ist aber nur implizit im Väterschwur Jahwes mitausgesagt; die Funktion der Einzelgebote wird im „Hören auf Jahwes Stimme“ höchstens angedeutet. Beide Aspekte entfaltet nun 30, 1–10. Das Verb *šûb* mit seinen verschiedenen Bedeutungsnuancen wird dabei wie nirgends sonst im Alten Testament so gehäuft, nämlich sieben Mal, verwendet. Nirgends sonst werden göttliche und menschliche Zuwendung in so enger Entsprechung miteinander verbunden. Die Perikope ist zwar kunstvoll um eine Mitte gestaltet. Trotzdem wird ihre Thematik gleichsam in mehreren Ansätzen und im Verlauf des Textes auch immer eingehender erörtert. Die Verse bilden wiederum den Segensabschnitt innerhalb eines Bundesformulars, nach dem die Kapitel 29–30 redigiert zu sein scheinen. Der Segen ist wie 4, 29–31 historisiert. Die Exilssituation wird zu Beginn ausdrücklich angesprochen. Diese Auswirkung des Bundesbruches aber veranlaßt die Verbannten zu einer Selbstprüfung: *„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 (šûb 'el lebâb) mitten unter den Völkern, unter die Jahwe, dein Gott, dich versprengt hat“* (30, 1) . . .

Das Verb *šûb* deutet einen Zusammenhang zwischen dem In-sich-gehen Israels und seiner Bekehrung an. Kommt die Initiative dazu also von seiten des Menschen? Genau genommen geben „diese Worte“ – das heißt hier nicht die deuteronomischen Gesetze, sondern Segen und Fluch dieser Bundesurkunde – den Anstoß zur Reflexion. Das aber besagt für die „Rechtfertigung des Sünders“: Der von Gott Getrennte kann sich zwar für den Empfang der Bekehrungsgnade disponieren – konkret: das von Jahwe abgefallene Israel kann sich zwar auf die von Gott bewirkte Bekehrung vorbereiten –; aber auch dieses Aufgeben des alten Widerstandes gegen Gott, diese Öffnung für Gott, ist vermittelt durch Gottes Wort, das den Glauben erst ermöglicht.

Israels Apostasie wird von einer neuen Segensfülle abgelöst werden. Sie ist jedoch an Bedingungen geknüpft:

„Und wenn du dich zu Jahwe, deinem Gott bekehrst (šûb 'ad) und auf seine Stimme hörst in allem, was ich dir heute gebiete, du und deine Kinder, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele, dann wird Jahwe, dein Gott, dein Schicksal wenden (šûb). Er wird sich deiner erbarmen, sich dir zukehren (šûb) und dich aus allen Völkern zusammenführen, unter die Jahwe, dein Gott, dich zerstreut hat.“ (V. 2–3).

Das „Hören auf Jahwes Stimme“ wird an dieser Stelle des Textes noch bewußt vage expliziert. Die Einzelgebote verpflichten ja nicht außerhalb des Verheißungslandes. Die Wende von Israels Schicksal ist allein in der Zuwendung Jahwes, in seinem Erbarmen begründet. Es wird freilich anders als in 4, 31 hier nicht mehr im Patriarchenbund verankert. Jahwe wird selbst die bis ans Ende des Himmels Verstreuten zusammenholen und sie in das Land ihrer Väter, der Vorfahren der Exilsgeneration, zurückbringen. Der Text fährt fort:

„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 (šûb) und auf die Stimme Jahwes hören und alle seine Gebote halten, die ich dir heute gebiete.“ (30, 6 und 8).

Mit diesen Versen ist das literarische und theologische Zentrum der Perikope erreicht. Hier wird als Segensgabe verheißen, was früher von Israel als Hauptgebot verlangt worden war und was es als Bundesbedingung zu erfüllen hatte: die Liebe zu Gott aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele (6, 4) sowie die Beschneidung des Herzens (10, 16). Die Beschneidung gliedert in ähnlicher Weise in das alttestamentliche Gottesvolk ein wie nach Christus die Taufe. Sie ist also ein quasi-sakramentaler Vorgang. Eine Beschneidung, die Gott selbst vornimmt, bedeutet daher theologisch eine „Rechtfertigung durch Gott“. Sie verändert so sehr das „Herz“, das heißt: den Geist, des Menschen, daß jetzt Gottesliebe möglich wird. In ihr konzentrieren sich dann Bekehrung und Gehorsam. Diese von Jahwe selbst ermöglichte Gottesliebe Israels, die Inbegriff des Gottesverhältnisses ist, wird mit der ebenfalls fundamentalen Gabe des Lebens belohnt. Aus der Herzensbeschneidung ergeben sich aber auch Konsequenzen, die Israel erst im Land betreffen. Seine Bekehrung muß sich dort im Halten aller von Mose verkündeten Gebote erweisen. Die Beschneidung des Herzens durch Gott geht also der Bekehrung Israels voraus und versetzt es erst in die Lage, Hauptgebot und Einzelgebote zu erfüllen. Auch hier ist somit das erste Wort Gottes an die von ihm Abgefallenen kein Anspruch, sondern sein Zuspruch. Im übrigen wird diese Herzensbeschneidung nicht nur als eine einmalige Zuwendung Gottes der Exilsgeneration verheißen, sondern auch den jeweils künftigen Geschlechtern zugesichert. Auch für diese bildet sie die Voraussetzung, um durch Gehorsam wieder die Segensgüter des Landes zu empfangen.

Dieser Segen bei aller Arbeit und bei der Fruchtbarkeit von Leib, Vieh und Acker wird in seiner Fülle alles Frühere übertreffen. Seine Überschwenglichkeit beweist ebenso wie der Gehorsam nach der Herzensverwandlung: Es geht nicht bloß um eine Restauration des Vergangenen, sondern um einen überbietenden Neuanfang, wenn Jahwe sich wieder Israel zuwenden und bei den Heimkehrern wie einst bei seinen Vorfahren Freude daran haben wird, Heil zu wirken.

Der abschließende Vers beschreibt – und zwar jetzt als Begründung des Segens –, was die volle Bekehrung Israels, die Bekehrung „mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele“, konkret beinhaltet:

„Denn du wirst auf die Stimme Jahwes, deines Gottes, hören und auf seine Gebote und Gesetze achten, die in dieser Tora-Schrift (einzeln) aufgezeichnet sind: denn du wirst dich zu Jahwe, deinem Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele bekehren (šub 'el).“ (30, 10).

So kann Israel, dessen Herz von Jahwe beschnitten worden ist (vgl. Röm 2, 28–29) – in theologischer Begrifflichkeit ausgedrückt: das aus reiner Gnade gerechtfertigt worden ist –, das deuteronomische Gesetz befolgen: nicht nur, weil die gottgewirkte Veränderung Israel innerlich dafür disponiert, sondern auch, weil die Tora jetzt unmittelbar zugänglich und leicht zu befolgen ist. Sie ist „Weisung“ im Sinn von „Unterweisung“ (Dtn 31, 9–13) und bildet eine, letztlich das ganze Deuteronomium umfassende Größe¹¹. Nach 4, 29–31 ist Israel einzig dar-

¹¹ In dieser deuteronomischen Tora aber liegen Gesetz und Gnade keineswegs ununterschieden ineinander, was dann als „ein Zeichen nicht der Nähe, sondern der Ferne vom

um bemüht, Jahwe wieder zu seinem Gott zu haben. 30, 1–10 entwickelt darüber hinaus auch eine irdische Zukunftshoffnung. Eine solche ist möglich, weil nach den (redaktionell) anschließenden V. 11–14 das deuteronomische Gesetz, von dessen Erfüllung ja der Segen letztlich abhängt, „ganz nah bei dir ist, in deinem Mund und in deinem Herzen, so daß du es halten kannst“ (V. 14). Damit spricht aus der deuteronomischen Tora – und zwar nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Römerbriefes, der diese Stelle (richtig) zitiert, – die „Glaubensgerechtigkeit“ (Röm 10, 6). Das wahrhaft geinnerte deuteronomische Gesetz ist „Wort des Glaubens“ (V. 8), also „Evangelium“ (V. 16)¹².

Neuen Testament“ interpretiert werden könnte (gegen G. Ebeling, Erwägungen zur Lehre vom Gesetz: Zeitschrift für Theologie und Kirche 55 [1958] 270–306, 289 Anm. 2 [= Wort und Glaube I, Tübingen 31967, 255–293, 275 Anm. 46]).

¹² Zur Identifikation von Tora und Christus sowie zur sachgerechten Interpretation von Dtn 30, 11–14 in Röm 10, 6–10 s. M. J. Suggs, „The Word ist Near You“: Romans 10: 6–10 within the Purpose of the Letter, in: W. R. Fanner / C. F. D. Moule / R. R. Niebuhr (Ed.), Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox, London 1967, 289–312. Nach H. Schlier („Evangelium“ im Römerbrief, in: Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV. Hrsg. v. V. Kubina / K. Lehmann, Freiburg i. B. 1980, 70–87, 73) meint „Evangelium“ an dieser Röm-Stelle „Glaubensspruch und -anspruch“: „Ist das Evangelium aber im Anschluß an Dtn 30, 14 in Röm 10, 8 als τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως bezeichnet, und ist das, was Dtn 30, 14 und weiterhin in der rabbinischen Auslegung von der Tora gesagt wird, ausdrücklich mit einem interpretierenden τοῦτ' ἐστίν auf dieses ‚Glaubenswort‘ bezogen, so wird das Evangelium als νόμος πίστεως verstanden, als der es ja auch 3, 27 bezeichnet wird. Das Evangelium ist damit als Anspruch erhebendes Wort des Glaubens gekennzeichnet. Der Genitiv τῆς πίστεως meint, daß der Glaube es spricht in der Weise, daß er Glauben erweckt und fordert.“