

Täter und Opfer im Alten Testament*

VON RAINER ALBERTZ

Die Problematik, die in der weitgehenden *Ausblendung des Opfers* in unserer heutigen Strafrechtspflege besteht, wird in neuerer Zeit neben Juristen und Psychologen¹ auch den Theologen immer deutlicher bewußt². Erinnert sei etwa an die kritischen Äußerungen von *H. Gollwitzer* hierzu: »Es ist gerade ein Schaden des allein auf Vergeltung abgestellten Strafrechts, daß der Täter ganz passiv bleibt, und der Staat als Forderer und Exekutor ganz an die Stelle der Geschädigten getreten ist. Diese mit ihrem Anspruch auf Entschädigung werden im neuzeitlichen Strafrecht in den Hintergrund gedrängt und die Verbindung zwischen ihnen und dem Täter abgeschnitten³.«

Der Zustand, den *H. Gollwitzer* hier beklagt, hat eine lange Vorgeschichte, die bis ins hohe Mittelalter zurückreicht⁴: Im germanischen und fränkischen Recht war noch das Opfer selbst bzw. die Sippe des Geschädigten der eigentliche Träger der Strafverfolgung gewesen. Die Fehde und der sie beendende Sühneprozeß mit seinen dem Täter und seiner Sippe auferlegten Bußen zielten auf einen unmittelbaren Ausgleich und auf Aussöhnung zwischen Opfer und Täter. Doch dieses »privatrechtliche« Strafsystem zeigte angesichts neuer sozialgeschichtlicher Entwicklungen seine deutlichen Schwächen, erinnert sei nur an die Ritterfehde mit ihren für ganze Landstriche verheerenden Folgen und die in den Städten anwachsende Unterschichtskriminalität, die wegen Auflösung der alten Sippenstrukturen häufig nicht mehr verfolgt wurde. So kam es im Gefolge der diese Übel bekämpfenden Gottes- und Landfriedensbewegung um die Wende vom 11. zum 12. Jh. zu einer »Revolutionierung des Strafrechts«. »An die Stelle des bisher vorherrschenden Bußstrafrechtes trat jetzt das öffentliche Strafrecht mit der peinlichen Strafe⁵.« Staatliche Behörden übernahmen die Strafverfolgung; sie vollzogen die Leib- und Lebensstrafe im Interesse der Allgemeinheit. Die staatliche Schuldermittlung im Inquisitionsprozeß verdrängt den Ausgleich zwischen Täter und Opfer im Sühneprozeß.

* Überarbeitetes Manuskript eines Vortrages bei der Jahrestagung der Konferenz der evangelischen Pfarrer an den Justizvollzugsanstalten in der Bundesrepublik Deutschland und in Berlin (West) am 3. Mai 1983 in Mauloff (Taunus).

Diese hier nur angedeuteten Entwicklungen in der deutschen Strafrechtsgeschichte müssen bedacht sein, wenn wir es heute unternehmen, angesichts gegenwärtiger Schwierigkeiten in der Strafrechtspflege neu nach der Täter-Opfer-Beziehung in unserer Bibel zurückzufragen. Denn sie implizieren ein nicht unerhebliches hermeneutisches und theologisches Problem.

Das *hermeneutische Problem* ist folgendes: *Das Alte Testament kennt ein staatliches Strafrecht*, wie es sich bei uns seit dem hohen Mittelalter herausgebildet hat, *noch nicht*. Eine öffentliche Strafverfolgung hat es im alten Israel nur in Ansätzen und limitiert auf bestimmte Lebensbereiche und Tatbestände gegeben. Der größte Teil der Delikte, die bei uns öffentlich verfolgt werden, wurde hier noch »privatrechtlich« zwischen den betroffenen Parteien geregelt. Das israelitische Recht steht somit dem germanischen Recht sehr viel näher als unserem neuzeitlichen Strafrecht. Damit stellt sich aber die hermeneutische Frage, ob wir die alttestamentlichen Rechtsgebräuche und die mit ihnen verbundenen Rechtsvorstellungen so ohne weiteres mit heutiger Strafrechtspraxis und Strafrechtstheorie konfrontieren können. Überspringen wir damit nicht gewaltige rechtsgeschichtliche Abstände und geben möglicherweise, gestützt auf die Autorität der Bibel als heiliger Schrift rechtsgeschichtlich zu wertenden Differenzen eine theologische Qualität, die ihnen nicht zukommt? Die rechtsgeschichtliche Entwicklung vom Fehderecht des Opfers zum Strafrecht des Staates war ja in gewisser Hinsicht eine notwendige Entwicklung und ist nicht einfach in Bausch und Bogen von der Bibel her als Sündenfall der Strafrechtsgeschichte zu qualifizieren.

Hinzu kommt das *theologische Problem*, das uns die tiefgreifende *Veränderung des Strafrechts im Mittelalter* aufgibt. Die Kirche hat sich damals keineswegs gegen die Verdrängung des Opfers aus der Strafverfolgung zur Wehr gesetzt – im Gegenteil, sie hat durch Unterstützung der Gottes- und Landfriedensbewegung das Einrücken des Staates an seine Stelle gefördert und das nun aufkommende staatliche Sanktionssystem überaus harter und für unsere Begriffe grausamer Strafen an Leib und Leben keineswegs zu mildern versucht, sondern sogar noch durch Rückbezug auf die wörtlich verstandene Talionsformel des Alten Testaments (Ex 21,23f) legitimiert und verschärft⁶. Darüber hinaus erhielt die

staatliche Strafgewalt in der Zeit der Reformation und Gegenreformation eine gewaltige theologische Überhöhung. Luther und Melancthon z. B. leiteten sie direkt vom Zorn und Strafen Gottes her, und zwar wiederum mit Rückbezug auf das Alte Testament (z. B. Gen 9,5f)⁷, und für den »Vater des deutschen Strafrechts« *B. Carpzov* war jedes Verbrechen immer zugleich auch Sünde gegen Gott⁸. So haben Kirche und Theologie ein gutes Stück weit mit dazu beigetragen, daß es zu dem ganz auf den Staat konzentrierten und vom Vergeltungsdenken beherrschten Strafrecht gekommen ist, das H. Gollwitzer im oben angeführten Zitat beklagt, ohne überhaupt zu bemerken, daß das Alte Testament, auf das sie sich dabei vor allem beriefen, ein solches staatliches Strafrecht gar nicht kennt. Das theologische Problem, das hier auftaucht, ist, ob in diesem eine bestimmte rechtsgeschichtliche Entwicklung fördernden und überhöhenden theologischen Legitimationsprozeß nicht doch wesentliche Elemente, die nach biblischer Vorstellung unverzichtbar zur Gerechtigkeit Gottes und einer gerechten menschlichen Rechtsprechung hinzugehören, aufgegeben und in Vergessenheit geraten sind.

Eine biblische Besinnung über die Täter-Opfer-Beziehung im Alten Testament wird darum auf der einen Seite ganz nüchtern den gewaltigen rechtsgeschichtlichen Abstand im Auge behalten müssen, der zwischen israelitischem Recht und heutigem Strafrecht besteht, auf der anderen Seite wird sie auch die Frage zu stellen haben, welche Elemente für die alttestamentliche Vorstellung von Gerechtigkeit so zentral sind, daß wir Christen versuchen sollten, sie auch in unserem ganz anders garteten Rechtssystem neu ins Spiel zu bringen.

1. DIE GERICHTLICHE VERSÖHNUNG VON TÄTER UND OPFER

Auch wenn noch längst nicht alle Probleme der israelitischen Rechtsgeschichte aufgeklärt sind, so lassen sich doch mit einiger Wahrscheinlichkeit *vier Ebenen* ausmachen, *auf denen im alten Israel Recht gesprochen worden ist*: 1. auf der Ebene der Familie, 2. des Dorfes, 3. des Königshofes und 4. des Kultes.

1.1 Rechtlich am ungeregeltesten war die *Rechtsprechung in der*

Familie, für die wir auch nur wenige sichere Zeugnisse besitzen. Oberste Rechtsautorität hatte der *pater familias*, der durch seine Entscheidung Konflikte innerhalb der Familie schlichtete, so etwa im Streit zwischen Sara und Hagar Gen 16,5f. Dabei schloß wohl – jedenfalls in älterer Zeit – seine autoritative Entscheidungsbefugnis die Entscheidung über Leben und Tod der Familienmitglieder ein (so Gen 38), sie wird aber in späterer Zeit von der Ortsgerichtsbarkeit beschnitten⁹. Aber das sind doch wohl nur Extremfälle; ging es doch dieser archaischen Gerichtsbarkeit vor allem um die Sicherung des Bestandes der Familie und war sie doch immer durch die väterliche Zuneigung und Liebe begrenzt¹⁰. Für das Verhältnis von Täter und Opfer auf familiärer Ebene ist wichtig, daß eine häufige Form familiärer Konfliktregelungen der Ausschluß bzw. die Flucht des Täters aus dem Familienverband war¹¹. Damit wurden Opfer und Täter räumlich voneinander getrennt. Doch brauchte diese Trennung keineswegs endgültig zu sein; vielmehr war diese Sanktionsform auf eine spätere Versöhnung hin offen¹².

1.2 Sicherlich die wichtigste Ebene israelitischer Rechtsprechung ist die lokale innerhalb des sogenannten *Torgerichts*. Träger dieser Gerichtsbarkeit waren die *Ältesten*, d. h. die angesehensten Familienoberhäupter einer Ortschaft und damit die Repräsentanten der gesamten Rechtsgemeinde. Wichtig ist nun, daß dieses Gericht ein reines *Schiedsgericht* war, d. h. es hatte zwischen den sich beschuldigenden Familien zu entscheiden, wer im Recht und wer im Unrecht war (Dtn 25,1). Wer der Täter und wer das Opfer war, stand damit keineswegs immer von vornherein fest, sondern wurde im Zweifelsfall erst vom Gericht entschieden. Das Gericht verhängte über den Schuldiggesprochenen keine Strafen in unserem Sinn, sondern machte den Parteien einen Streitbeendigungsvorschlag, wie der dem Opfer entstandene Schaden durch den Täter wiedergutzumachen sei¹³. Meist heißt das Urteil ganz allgemein *šallem jšallem*¹⁴ »er muß vergelten«, »wiedergutmachen«, konkreter: er muß eine Ersatzzahlung in Sachwerten oder später auch in Geld¹⁵ an das Opfer leisten. Dabei wird die Höhe der Wiedergutmachung zuweilen vom Gericht näher festgelegt: etwa vier- bis fünffacher Ersatz bei Viehdiebstahl, wenn die gestohlenen Tiere schon verkauft oder tot sind (Ex 21,37), oder zweifacher Ersatz, wenn sie noch lebend beim Dieb aufgefunden werden

(Ex 22,3). Wir haben aber noch Hinweise darauf, daß in vielen Fällen die Höhe der Wiedergutmachungsleistung von der Familie des Opfers selbst bestimmt, oder mit der Familie des Opfers ausgehandelt werden mußte. So lautet der Spruch des Gerichts etwa im Fall der Körperverletzung einer Schwangeren, bei der es zu einer Fehlgeburt, aber zu keinem weiteren bleibenden Schaden kommt:

Ex 21,22: Was der Ehemann dem Täter auferlegt, soll er im Beisein der Schiedsrichter¹⁶ zahlen.

Ein anderer Hinweis ist die Tatsache, daß wir zum Teil verschiedene Wiedergutmachungsvorschläge für den gleichen Tatbestand überliefert haben; sie können sich im Fall von Körperverletzung im Streit ohne bleibenden Schaden von völliger Ersatzzahlungsbe-freiung über die Bezahlung des Arbeitsausfalles bis zur Bezahlung der Heilkosten erstrecken (Ex 21,18f). Was davon wirksam wurde ist wieder Sache der Einigung zwischen Opfer- und Täterfamilie, wobei sicher nähere Umstände, wie es zur Körperverletzung kam, und ob das Opfer eine Mitschuld traf, berücksichtigt wurden. Eine andere Form der Wiedergutmachung ist etwa die Freilassung des Sklaven, dem sein Herr eine bleibende Körperverletzung zufügt, etwa ein Auge oder einen Zahn ausgeschlagen hatte (Ex 21,26). Im Gegensatz zu einer langen verheerenden Auslegungstradition ist hier ausdrücklich festzuhalten, daß die *Talionsformel* „Auge um Auge, Zahn um Zahn usw.“ (Ex 21,24; vgl. Lev 24,20) im Alten Testament ausschließlich als *Bemessungsgrundlage für die Wiedergutmachungsleistung* dient (vgl. Ex 21,36) und nie im wörtlichen Sinn verstanden wurde. Verstümmelungsstrafen oder spiegelbildliche Strafen, wie es sie im peinlichen Strafrecht des späten Mittelalters gab, sind im AT so gut wie gar nicht belegt¹⁷.

Ziel der Torgerichtsbarkeit ist es also – ähnlich wie im Sühne-prozeß des germanischen und fränkischen Rechts – einen gerechten Ausgleich zwischen Täter und Opfer herzustellen, eine alle befriedigende Wiedergutmachung gegenüber dem Opfer und seiner Familie zu gewährleisten und so den örtlichen Frieden wiederherzustellen. Man mag das Verb *šālem pi.* durchaus mit »vergelt« übersetzen¹⁸; aber dieses Vergelten ist nicht Strafe für die Verletzung eines Rechtsgutes, sondern Wiedergutmachung des Schadens, die den *šālōm*-Zustand, den Frieden zwischen Täter und Opfer und der Gemeinschaft, in der sie leben, im Auge hat¹⁹.

Allerdings erstreckte sich die *Zuständigkeit der Torgerichtsbarkeit* wohl nicht auf alle Delikte, sondern *vornehmlich auf Körperverletzung, Sachbeschädigung und Eigentumsdelikte*, d. h. die leichte und mittlere Kriminalität. *Mordfälle* werden bis in die Königszeit hinein durch die *Blutrache der Familie des Opfers* gerächt (2 Sam 3,27²⁰, das Torgericht hatte hier nur in besonderen Fällen zu entscheiden, ob ein Täter dem Bluträcher ausgeliefert wurde oder nicht (Ex 21,20f Tötung eines Sklaven; Ex 22,1.2f Tötung eines Diebes), wobei dem Totschläger im Unterschied zum Mörder Asylstätten offenstanden, um sich zu retten²¹. Blutschuld hatte für die Menschen des AT ganz sicher etwas Numinoses und Gefährliches und bedurfte daher einer besonderen Behandlung, die neben rechtlichen auch religiös-kultische Aktivitäten erforderte²². Dennoch fügt sich auch der archaische Brauch der Blutrache in die israelitische Vorstellung einer ausgleichenden Gerechtigkeit zwischen Täter und Opfer ein: Der Täterfamilie sollte mit ihrem Vollzug der gleiche Schaden zugefügt werden, welchen die Opferfamilie erleiden mußte. Dabei wird im AT durchaus versucht, die Gefährlichkeit dieses archaischen Rechtsausgleichs abzumildern (Asylwesen) und nach und nach zurückzudrängen²³. In späterer Zeit hat dann die Torgerichtsbarkeit auch Fälle an sich gezogen, bei denen Todesstrafe verhängt wurde (so etwa verschiedene Sexualdelikte); sie wurde aber nicht vom Gericht selber, sondern durch die ganze Dorfgemeinschaft durch Steinigung vollzogen (Dtn 22,21.23f).

Auch wenn die rechtsgeschichtlichen Entwicklungen hier für uns noch nicht im einzelnen durchschaubar sind, so möchte ich abschließend noch auf einen Tatbestand hinweisen, der mir in der späteren Wirkungsgeschichte des AT völlig verkannt zu sein scheint: *Die wichtigste Form alttestamentlicher Rechtsprechung im Torgericht atmet einen auffällig rationalen, ja, man könnte fast sagen, profanen Geist*: Nirgends wird hier der Täter im Namen Gottes verurteilt, nirgends wird – bei aller theologischen Herleitung des Rechts im Ganzen – im konkreten Fall das gerichtliche Urteil als göttliches Gericht ausgegeben. Wohl konnte im Gerichtsverfahren auch Gott ins Spiel kommen, etwa wenn aus Beweisnot sich der Beschuldigte einem Reinigungseid oder einem Gottesurteil unterziehen mußte (Ex 22,7.8), aber sonst war die gerichtliche Friedensstiftung zwischen den Parteien ein rationales menschliches Geschäft²⁴. Keine der Prozeßparteien konnte die Autorität

Gottes für sich in Anspruch nehmen. Wenn überhaupt, dann dachten die Menschen des AT daran, daß Gott den gerechten Ausgleich zwischen ihnen insgesamt garantiert; Gott steht auf der Seite der erreichten Gerechtigkeit (š^cdāqā), des wiederhergestellten Friedens (šālōm). Menschliches und göttliches Richten werden im AT also durchaus unterschieden.

1.3 In der *königlichen Rechtsprechung* finden wir auch im AT schon Ansätze einer staatlichen Gerichtsbarkeit; sie war aber in ihrem Umfang und in ihrer Bedeutung in Israel äußerst begrenzt, was sicher mit den antiherrschaftlichen Tendenzen zusammenhängt, die weite Kreise der israelitischen Gesellschaft seit der vorstaatlichen Zeit bestimmten. Sicher ist, daß der König über das Heer (1 Sam 30,24 f; 22,6–19), den Hof und die Hauptstadt die oberste Gerichtsbarkeit besaß und von da aus auch über die Festungsstädte und königlichen Besitzungen ausweitete²⁵. Möglicherweise griff er als eine Art Appellationsinstanz in schwierigen Fällen in die Gerichtsbarkeit des Tores ein (2 Sam 12; 14).

Umstritten ist, ob das sogenannte apodiktische Recht der Art »Wer einen Menschen erschlägt, daß er stirbt, muß unbedingt getötet werden« (Ex 21,12) auf die rechtsetzende Autorität des Königs (Gen 26,11), vielleicht in der Nachfolge der Stammesführer der vorstaatlichen Zeit, zurückgeht. Wenn das der Fall wäre, dann hätten wir in diesem Todesrecht – in Ablösung des Blutracheinstituts – die Anfänge eines staatlichen Strafgerichts vor uns, in der bei Kapitalverbrechen der Täter aufgrund einer autoritativ gesetzten Norm verurteilt wird. Doch ist hier die Forschung noch nicht zu einer einhelligen Meinung gekommen²⁶. Die Beziehung von Täter und Opfer tritt in diesem Bereich schwerer Kriminalität naturgemäß zurück.

1.4 Noch weniger wissen wir über die Art und den Umfang der *sakralen Rechtsprechung* in der vorexilischen Zeit Bescheid. Sie betraf wohl ursprünglich nur kultische und rituelle Vergehen, weitete sich aber in der nachexilischen Zeit, aus der die Masse unserer Texte stammt, enorm aus und zog auch das Todesrecht und Teile der familiären und örtlichen Rechtsprechung an sich (vgl. Lev 17–26). Soweit es sich nicht um Vergehen handelte, die den Tod oder den Ausschluß des Täters aus der Kultgemeinde zur Folge hatten, läßt sich auch in diesem Bereich ein umfassendes Wiedergutmachungskonzept erkennen: Wer sich etwa an den den

Priestern zustehenden Opfergaben vergriff, hatte neben der Rückgabe des Genommenen einen Aufschlag von einem Fünftel zu leisten (Lev 22,14)²⁷. Vergehen gegenüber Jahwe wurden durch ein breitgefächertes Sühnopferwesen wieder ins Reine gebracht, etwa ein falscher Reinigungseid im Falle Depositumdiebstahl und -hehlerei (Lev 5,20–26)²⁸. Auch hier scheint es gegenüber einer verkürzenden Auslegungstradition wichtig zu betonen, daß die *alttestamentliche Vorstellung von Sühne nicht ein passives Erleiden eines Strafübels meint, sondern ein aktives Handeln*, das darauf aus ist, eine durch eine Unrechtstat zerstörte Beziehung, sei es zwischen Menschen oder sei es zu Gott, wieder ins Reine zu bringen²⁹. Sühne hat wohl mit Einsicht von Schuld zu tun, aber sie erschöpft sich darin nicht. Im Sühneritual soll vielmehr durch die Gabe des Opfertieres durch den Schuldigen und dessen stellvertretenden Tod im Sühneritual des Priesters Vergebung, Versöhnung und Ermöglichung neuen Lebens mit Gott bewirkt werden³⁰.

2. DIE AUSSERGERICHTLICHE VERSÖHNUNG VON TÄTER UND OPFER

Daß die Versöhnung von Täter und Opfer ganz wesentlich zur alttestamentlichen Vorstellung von Gerechtigkeit dazugehört, läßt sich nun auch an den außergerichtlichen Streitfällen ablesen. Dabei muß man sich vor Augen halten, daß in Israel außergerichtliche und gerichtliche Auseinandersetzung noch sehr viel näher als bei uns beieinanderliegen: das hebräische Wort *rib* bezeichnet beides³⁸. Wo die biblischen Autoren thematisch von solchen Streitfällen erzählen, in den Jakob-Esau-, den Jakob-Laban-Erzählungen und in der Josephsgeschichte, ist es ihnen ganz offensichtlich ein Anliegen darzustellen, daß es und wie es zu einer wie auch immer gearteten Versöhnung zwischen Opfer und Täter kommt.

2.1 *Der Streit zwischen Jakob und Esau*

Die Auseinandersetzung zwischen den Brüdern beginnt damit, daß Jakob als der Zweitgeborene den Erstgeborenen Esau um den Segen des Vaters betrügt (Gen 27). Was dieses in archaischen Gesellschaf-

ten bedeutete, können wir heute kaum noch erahnen, es ging im Segen des Vaters aber offenbar um die Weitergabe von entscheidenden Lebenskräften und Lebensrechten an die künftige Generation. Esau jedenfalls reagiert massiv: er plant, Jakob umzubringen, sowie der Vater gestorben ist; er denkt gar nicht daran, sich seinem Bruder als neuem pater familias zu unterwerfen (12,41).

Die vorläufige Lösung des Familienkonfliktes ist, daß Jakob die Familie verläßt und vor Esau zu einem entfernten Verwandten flieht. Er ist der Täter, aber zugleich das potentielle Opfer seines Opfers. Die Trennung von Täter und Opfer war bei solchen außergerichtlichen Familienkonflikten das probate Mittel, um Racheakte zu verhindern, sie soll aber von vornherein befristet sein: So sagt Rebekka zu Jakob:

Gen 27,43ff: Auf, fliehe zu meinem Bruder nach Haran
und bleibe bei ihm einige Zeit,
bis sich der Zorn deines Bruders gelegt hat
und er vergessen hat, was du ihm angetan hast!
Dann werde ich schicken, dich zu holen.
Warum sollte ich euch beide an einem Tag verlieren?

Durch diese Befristung wird schon angedeutet: eine einfache Flucht des Täters vor dem rachedürstigen Opfer wäre für den biblischen Erzähler noch keine befriedigende Lösung des Konflikts. Es muß zu einer nochmaligen Begegnung und Versöhnung von Täter und Opfer kommen.

Diese wird darum ausführlich in Gen 32f erzählt: Aus Haran zurückkehrend schickt Jakob Boten zu Esau (32,4) und erhält die Mitteilung, daß dieser ihm mit 400 Mann entgegenzieht. Esau ist mißtrauisch, er will nicht noch einmal Opfer seines Bruders werden. Jakob bekommt Angst vor der Begegnung; wird sich sein Bruder nun an ihm rächen? (v. 8). Er trifft taktische Vorkehrungen und teilt seine Leute in drei Lager, um einen möglichen Angriff seines Bruders überleben zu können. Aber was wesentlicher ist: er der Täter, unternimmt alle Anstrengungen, das Opfer versöhnlich zu stimmen: Dreimal schickt er Grußadressen und Geschenke für seinen Bruder voraus:

Gen 32,21: Denn er dachte, ich will sein Angesicht durch das Geschenk,
das vor mir herzieht, versöhnen,
und erst danach will ich ihn sehen, vielleicht nimmt er mich gnädig auf.

Das Wort, das mit »versöhnen« übersetzt wurde, heißt hebräisch ‚kippar‘ »sühnen«; hier wird also einmal deutlich, was im AT »sühnen« auch im zwischenmenschlichen Bereich bedeutet: Durch eine Sühneleistung das geschädigte und gekränkte Opfer gnädig stimmen.

Zu den Geschenken kommt etwas weiteres hinzu: Als die Gruppen sich endlich begegnen, geht Jakob auf seinen Bruder zu, indem er siebenmal vor ihm auf die Erde niederfällt. Der Täter demütigt sich tief vor dem Opfer. Diese symbolische Unterwerfung des Täters unter das Opfer macht die Versöhnung erst möglich: Esau kommt Jakob entgegengelaufen und fällt ihm um den Hals (33,4). Jakob drängt Esau weitere Geschenke auf, er will damit seinem Bruder noch einmal symbolisch Anteil geben an dem Segen, um den er ihn betrogen hatte. Nach dieser Begegnung trennen sich die Brüder wieder und diesmal endgültig. Sie haben sich mit ihren Familien zu weit voneinander entfremdet, um noch in einem Verband zusammenzuleben. Aber sie trennen sich als Versöhnte.

Versöhnung braucht also nach biblischer Vorstellung keineswegs in einer andauernden Freundschaft zwischen Täter und Opfern³², ihre Wege können sich ruhig wieder trennen, dennoch ist es wichtig, daß es zwischen ihnen zu einem Akt der Wiedergutmachung und der Versöhnung kommt. Erst dadurch wird die Macht der bösen Tat gebrochen, die Kette von Gewalt und Gegengewalt zerrissen und ein neues davon unbelastetes Leben ermöglicht.

2.2. *Der Streit zwischen Jakob und Laban*

Auch der Streit zwischen Jakob und seinem Onkel Laban in Haran endet mit einer Trennung. Der Konflikt ist etwa anders gelagert, weil beide sich gegenseitig betrügen: Laban Jakob um den Brautpreis und seine Entlohnung, Jakob Laban um einen Großteil seiner Herden, wozu noch der Diebstahl der Hausgötter Labans durch Rahel kommt. Als der Konflikt sich bedrohlich zuspitzt, flieht Jakob mit seinen Frauen, Kindern und Herden; Laban jagt ihnen nach und stellt die Flüchtenden. Es kommt Gen 31,26 ff zur Generalabrechnung zwischen den beiden, die die Form eines regelrechten Rechtsstreites annimmt³³: Beschuldigungen werden ausgetauscht, beide sehen sich als Opfer des anderen. Der Konflikt scheint unlösbar. Da schließen die beiden einen Vertrag, der für

die Zukunft das Nebeneinanderleben der Gruppen sichern soll. Gott bzw. die Götter beider Gruppen dienen als Garanten des Vertrages. Ein gemeinsames Essen symbolisiert die Versöhnung, die zwischen den sich streitenden Parteien erreicht ist. Darauf folgt die endgültige Trennung.

2.3 Der Konflikt zwischen Joseph und seinen Brüdern

Noch detaillierter und die Tiefe der Psyche des Menschen auslotend wird das Thema der Versöhnung von Opfer und Täter in der Josephsgeschichte durchgeführt. Darum läßt sich an ihr besonders gut studieren was nach biblischer Anschauung alles zum Versöhnungsprozeß hinzugehört³⁴.

Anlaß des Konfliktes ist die Bevorzugung, die Joseph von seinem Vater gegenüber seinen Brüdern erfährt und seine Herrschaftsansprüche, die er ihnen gegenüber in seinen Träumen äußert (Gen 37,3–11). Die Brüder wollen sich die Überordnung des einen Bruders nicht gefallen lassen und planen, ihn bei der ersten besten Gelegenheit umzubringen (37,18–20); wegen der halbherzigen – Rettungsversuche Rubens bzw. Judas kommt es zwar nicht zu einem blutigen Mord, Joseph wird in eine Zisterne geworfen bzw. nach Ägypten verkauft, aber faktisch beseitigen die Brüder Joseph aus der Familie und decken ihre Untat gegenüber dem Vater als tödlichen Unfall zu, ohne daß einer Solidarität und Erbarmen dem Opfer gegenüber verspürt hätte.

Ohne es zu wissen, treffen die Brüder nach längerer Zeit wieder auf ihr Opfer (Gen 42): Sie als Bittsteller um Korn, er als hoher ägyptischer Beamter. Hier ist nun wichtig, daß sich Joseph nicht sogleich wieder mit seinen Brüdern versöhnt. Dazu ist der Bruch zwischen ihm, dem Opfer, und ihnen, den Tätern, zu groß; dazu sind die Brüder noch nicht reif. Statt dessen versteckt sich Joseph hinter der Maske des ägyptischen Potentaten: er läßt seine Brüder alle Härte und Unbarmherzigkeit des Mächtigen spüren, er beschuldigt sie ohne jeden Grund der Spionage; und sie, um ihre Glaubwürdigkeit zu beweisen, werden gezwungen, von ihrer zerrütteten Familie zu sprechen, auch von dem Bruder, der nicht mehr da ist, auch von Benjamin, der beim Vater zurückgeblieben ist, weil dieser seinen Söhnen nicht mehr traut. Joseph tut so, als glaube er ihnen nicht, verlangt die Vorführung Benjamins und

nimmt kurzerhand einen Bruder als Geisel gefangen. Hier wird schon deutlich: Die Vergeltung, die Joseph als Opfer an seinen Brüdern übt, ist nicht einfach Rache, nicht einfach Strafe, sondern hat erzieherische Funktion: Die Brüder sollen lernen, wie es ist, unbarmherziger Willkür ausgesetzt zu sein. Sie werden durch die Forderungen und Maßnahmen Josephs einer Prüfung unterzogen, wie es jetzt um ihre Familiensolidarität bestellt ist: ob sie den gefangengesetzten Bruder aufgeben oder für ihn eintreten.

Aufgrund der vergeltenden Maßnahmen kommen die Brüder zur Einsicht ihrer Schuld:

Gen 42,21: Wahrlich, wir sind schuldig gegenüber unserem Bruder, dessen Herzensangst wir sahen, als er uns anflehte, aber wir haben nicht darauf gehört.

Darum kommt jetzt diese Not über uns.

Sie erkennen den Zusammenhang zwischen der Unbarmherzigkeit, die sie jetzt als Opfer erfahren müssen und der Unbarmherzigkeit, die sie einst als Täter Joseph gegenüber an den Tag gelegt haben. Ihr jetziges Schicksal ist Folge ihrer Schuld.

Diese Schuldeinsicht führt zu einem veränderten Verhalten der Brüder. Sie beginnen sich in ein Verhalten einzuüben, das sie gegenüber Joseph vermissen ließen: das Einstehen des einen für den anderen, die Familiensolidarität: Ruben und Juda bürgen mit ihrer Person und ihren Familien dem Vater für die Rückkehr Benjamins (42,37; 43,8f). Sie ziehen wieder nach Ägypten, setzen sich erneut der Gefahr aus und erreichen von einem scheinbar völlig gewandelten Joseph die Freilassung ihres Bruders Simeon (43,23). Doch die größte Bewährungsprobe kommt noch: Joseph läßt seinen Becher im Sack Benjamins verstecken. Damit schafft er bewußt eine Konstellation wie damals, als die Solidarität der Brüder ihm gegenüber so schmachlich versagt hatte: Werden sie nun, da der vom Vater geliebte und bevorzugte Sohn in Todesgefahr gerät, diesen aufgeben, oder für ihn eintreten?

Der Becher wird bei Benjamin entdeckt. Die Brüder erschrecken zu Tode, aber geben ihn nicht preis. Gemeinsam kehren sie zu Joseph zurück und stellen sich freiwillig seiner Anklage. Im Namen seiner Brüder bekennt Juda ihrer aller Schuld und bietet an, die Strafe gemeinsam zu übernehmen:

Gen 44,16: Gott hat die Schuld deiner Knechte gefunden.
Siehe, wir sind meines Herrn Sklaven,
wir sowohl als der, bei dem der Becher gefunden wurde.

Darüber hinaus bittet Juda in einer langen bewegenden Rede, in der er noch einmal an das Entsetzen des Vaters über den Verlust Josephs erinnert, an der Stelle Benjamins das Strafleiden übernehmen zu dürfen. Er will dem Vater nicht noch einmal solchen Schmerz zufügen, er macht mit seiner Bürgschaft ernst, er steht bis zum letzten für seinen Bruder ein (Gen 44,18–34). Damit haben die Brüder die Bewährungsprobe bestanden. Erst damit ist der Weg zur Versöhnung zwischen Joseph und ihnen frei (Gen 45,1 ff).

Wir haben somit in der Josephsgeschichte einen ganzen Prozeß der Wiedergutmachung zwischen Täter und Opfer vor uns, der von der vergeltenden Zufügung von Strafübel über die Schuldeinsicht der Täter, die aktive sühnende Verhaltensänderung der Täter bis hin zur Versöhnung von Täter und Opfer läuft. Die vergeltende Zufügung eines Strafübels allein stellt die durch die Untat gestörte Gerechtigkeit noch nicht wieder her, sie soll zur Schuld-einsicht des Täters führen. Aber auch die Schuldeinsicht ist noch nicht das Ziel der Strafe. Strafe und Schuldeinsicht eröffnen vielmehr einen Lernprozeß, sich in ähnlich gelagerten Konfliktsituationen anders und besser zu verhalten. Es scheint mir wichtig darauf hinzuweisen, daß in der Josephsgeschichte *die aktive Wiedergutmachungsleistung* gegenüber dem Opfer nicht in einer materiellen Ausgleichszahlung, sondern *in eben diesem Lernprozeß* besteht, in einer Bewährungsprobe, das Verhalten an den Tag zu legen, was bei der Untat gegenüber dem Opfer gefehlt hatte. Und schließlich zielt diese Bewährung eines neuen Verhaltens auf die Versöhnung mit dem Opfer. Sie ist von Anfang an das Ziel der vergeltenden Strafmaßnahmen, die Joseph seinen Brüdern auferlegt.

3. GOTT AUF SEITEN DES OPFERS UND DES TÄTERS

Die im gerichtlichen und außergerichtlichen Bereich so fest verankerte Vorstellung, daß es zu einem Ausgleich, zu einer Versöhnung zwischen Täter und Opfer kommen muß, hat auch die alttestamentliche Vorstellung vom Richten Gottes tief ge-

prägt. Das zeigt sich sehr deutlich etwa in der Formulierung des recht häufig belegten *Wunsches um Rechtshilfe*:

Gen 16,5: Richten möge Jahwe zwischen mir und dir!³⁵

Auch das Richten Jahwes wird also als ein Schiedsgerichts vorgestellt, als ein Schlichten zwischen Opfer und Täter. Jahwe steht also nicht als eine Art »Staatsanwalt« dem Täter gegenüber, den er für die Verletzung einer himmlischen Rechtsnorm mit einer Strafe belegt, sondern er steht zwischen Täter und Opfer, um zwischen ihnen das durch die Untat gestörte Verhältnis wieder in Ordnung zu bringen³⁶. Darum hat das Richten Gottes sowohl eine helfende als auch eine strafende Ausrichtung. Strafend ist das Richten Gottes gegenüber dem Täter:

1 Sam 24,13: Jahwe möge Richter sein zwischen mir und dir
und Jahwe möge mich an dir rächen . . .!

Helfend ist das Richten Gottes gegenüber dem Opfer:

1 Sam 24,16: Jahwe möge Richter sein und zwischen mir und dir richten
und blicke herab und richte meinen Streit,
daß er mir Recht verschaffe aus deiner Hand³⁷.

Hier steht das Richten Gottes ganz in der Nähe zu seinem Retten³⁸. Indem Gott dem Opfer Recht verschafft und dem Täter vergilt, schafft er zwischen ihnen einen Ausgleich, bringt er das gestörte Verhältnis zwischen ihnen wieder in Ordnung.

Dem entspricht es, daß in den Erzählungen von Konflikten Gott keinesfalls nur auf der einen Seite, etwa nur auf der Seite des Opfers steht. Wohl schafft Jahwe Jakob Recht gegen Laban (Gen 31,42), steht damit auf der Seite des rechtlich ungeschützteren Ausländers gegen den seine Position voll ausnutzenden Einheimischen, aber am Ende schützt er den Vertrag zwischen beiden. Wohl steht Jahwe auf seiten des Opfers Josephs, er schützt und segnet ihn in der Fremde und läßt ihn zum Herrn über seine Brüder aufsteigen, aber er läßt auch die Brüder nicht allein, er geht ihnen nach und deckt ihre Schuld auf:

Gen 44,16: Gott hat die Schuld deiner Knechte gefunden.

Er ermöglicht so die Versöhnung und wendet schließlich selbst noch ihre Untat zum Guten:

• Gen 50,20: Ihr gedachtet mir Böses zu tun, Gott aber hat es zum Guten gewendet, um ein großes Volk am Leben zu erhalten.

Gen 45,5: Beunruhigt euch nicht und macht euch keine Vorwürfe, daß ihr mich hierher verkauft habt, denn um am Leben zu erhalten, hat Gott mich vorausgesandt.

Ähnlich ist es auch in der Erzählung von Kain und Abel: Gott warnt Kain vor dem Mord an seinem Bruder (Gen 4,7), er greift auf seiten des Opfers Abel ein, als der Schrei seines Blutes zu ihm in den Himmel dringt: er verhört und verurteilt den Täter (V. 9–12). Aber auch als verurteilter Täter kann Kain immer noch zu Gott klagen, ihm die Schwere seiner Strafe vorhalten (V. 13f.); und seine Strafe begrenzend steht Gott auch an der Seite des Mörders Kain (V. 15).

Ähnliches läßt sich auch aus Rechts- und Psalmtexten erkennen: *Gott steht direkt und unmittelbar an der Seite der Opfer*: Der Schrei des Opfers um Rechtshilfe entspricht terminologisch fast völlig dem Hilferuf zu Gott im Gebet³⁹. Und es wird gegenüber den Reichen und Mächtigen besonders betont, daß Gott den Hilfescrei der sozial Schwachen, die Opfer ihrer Unterdrückung und Ungerechtigkeit werden, ganz bestimmt erhören wird⁴⁰. *Aber auch die Täter können an Jahwe appellieren*: so die Angeklagten in den Psalmen, die sich für unschuldig halten, mit der Bitte »Schaffe mir Recht!«⁴¹, so Delinquenten, die wegen ihrer Untat in Verbannung oder Gefangenschaft geraten sind⁴². Auch dem Täter in der Not seines Straf-übels wendet sich Gott wieder zu, so erfüllt er etwa die Gelübdebitte des geflohenen Totschlägers Absalom, wieder an den Königshof zurückkehren zu dürfen (2Sam 15,7f).

Dies scheint mir nun aber für die Beziehung von Täter und Opfer im Alten Testament von großer Wichtigkeit zu sein: Beide stehen in Beziehung zu Gott, beide können sich in ihrer Not an ihn wenden und beide kann er schließlich retten. *Der gemeinsame Rückbezug auf Gott bildet damit eine Brücke über die Kluft, die die Untat zwischen Täter und Opfer aufgerissen hat*, eine Klammer, die die zerstörerische Auswirkung des Bösen zwischen ihnen begrenzt. Gott bindet, trotz allem was geschehen ist, Opfer und Täter aneinander und eröffnet so die Möglichkeit, daß es zwischen ihnen zu einem echten Ausgleich, zur Wiederherstellung der gestörten Beziehung, zur Versöhnung kommt.

Hier wäre noch manches zu sagen, etwa auch die Tatsache zu

bedenken, daß Gott durch den *Sühnetod Jesu Christi* eine über das AT hinausgehende *neue Versöhnungsmöglichkeit* angeboten hat: die *Möglichkeit des Rechtsverzichts für das Opfer* (Mt 5,38–41; 1 Kor 6), lieber Unrecht zu leiden als auf seinen Rechtsanspruch und Wiedergutmachung zu pochen. Damit bekommt die Vergebungsmöglichkeit des Opfers eine ganz neue Dimension, die allerdings, wie die Vorwürfe des Paulus an die Korinther zeigen, nur schwer in die Realität umzusetzen ist⁴³.

4. SCHLUSS

Abschließend soll noch einmal auf die Ausgangsüberlegungen zurückgelenkt werden. Was können die erhobenen biblischen Beobachtungen möglicherweise für eine neue Besinnung über die Täter-Opfer-Problematik in unserer heutigen Strafrechtspflege austragen?

Hier müssen wir erst einmal konstatieren, daß die im AT vorherrschende Konzeption von Gerechtigkeit, die zentral den Schadensausgleich, die Wiedergutmachung, die aktive Sühneleistung und die Versöhnung von Täter und Opfer im Auge hat, völlig quer steht zu unserer heutigen Strafrechtskonzeption, in welcher der Täter vom Staat für die Verletzung eines Rechtsguts der Allgemeinheit angeklagt und bestraft und dabei von seiner Beziehung zum Opfer weitgehend abstrahiert wird. Das hat, wie oben angedeutet wurde, weit zurückliegende rechtsgeschichtliche Gründe, und wir können diese Entwicklung, die ja hinsichtlich der Rechtssicherheit und der Objektivität der Rechtsfindung auch nicht zu unterschätzende Vorteile gebracht hat, nicht einfach wieder rückgängig machen. Die staatliche Strafrechtspflege ist eine Realität; und es wäre eine Illusion, unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen den Versuch zu unternehmen, die stark privatrechtlich orientierte alttestamentliche Strafrechtspflege wieder zum Leben erwecken zu wollen.

Eine andere Frage ist es, ob wir als Christen nicht doch verpflichtet sind, mit dazu beizutragen, daß wesentliche Elemente der biblischen Konzeption innerhalb der öffentlichen Strafrechtspflege stärker Berücksichtigung finden können, als dies bis heute der Fall ist. Denn die *Konzeption einer zwischen Täter und Opfer ausgleichenden und versöhn-*

den Gerechtigkeit ragt doch so weit in das Zentrum der biblischen Gottesvorstellung hinein, daß wir sie nicht einfach aufgeben können, ohne unsere christliche Identität zu verraten.

Dies würde nach meiner Meinung zweierlei bedeuten: Erstens müssen wir uns mit unserer eigenen Geschichte der theologischen Begründung des Strafrechts auseinandersetzen⁴⁴. Hier scheint mir einiges falsch gelaufen zu sein und sich verhängnisvoll ausgewirkt zu haben. Um nur einen Punkt zu benennen: Es war meiner Meinung nach falsch, Gott einseitig für die staatliche Strafverfolgung zu vereinnahmen, ihn mit dem Strafanspruch gegen den Täter zu identifizieren. Das Alte Testament, auf das man sich vor allem dafür Jahrhunderte lang berief, gibt eine solche Sicht nicht her: es kennt keine religiöse Überhöhung des staatlichen Strafmonopols; Gott wird hier vielmehr als Schiedsrichter zwischen Täter und Opfer vorgestellt, der sowohl an der Seite des Opfers wie des Täters steht und für den versöhnenden Ausgleich sorgt. Vom Alten Testament her könnte man höchstens die erreichte Versöhnung, die wiederhergestellte Ordnung mit Gott identifizieren, zu der die dem Täter auferlegte Strafe nur ein Mittel ist. Kurzum, hier wurden und werden biblische Aussagen zum Schaden der Menschen gröblich mißverstanden, und wir müssen dies als Kirche und als Theologen offen eingestehen.

Eine solche kritische Aufarbeitung der eigenen Vergangenheit scheint mir um so nötiger zu sein, als sich meiner Meinung nach die schlimmen Auswirkungen der falschen theologischen Begründung des Strafrechts auch heute noch, obgleich sich das Strafrecht selber längst aus ihr emanzipiert hat, in der Öffentlichkeit zeigen: Wenn man über Jahrhunderte gewohnt war, Gott mit der staatlichen Rechtsnorm zu identifizieren, gegen die sich der Straftäter vergeht, Gott also allein gegen ihn und nicht auch auf seiner Seite zu sehen, dann braucht man sich nicht zu wundern, daß dem Straftäter heute in unserer Gesellschaft selbst nach verbüßter Strafe die Versöhnung versagt bleibt. Als ein gerichtlich zum Gottlosen erklärter bleibt er sein Leben lang vorbestraft, stigmatisiert. Hier haben wir als Kirche ein breites Aufgabenfeld vor uns, uns dieser von uns selber mitzuverantwortenden öffentlichen Fehlhaltung entgegenzustellen und endlich eine biblische und christliche Auffassung vom Sinn und Zweck menschlichen Strafens in unseren Gemeinden zu verankern.

Zweitens müssen wir uns mit den entsprechenden Fachleuten Gedanken darüber machen, wie dem biblischen Konzept der Wiedergutmachung und Versöhnung in unserer Strafrechtspflege mehr Raum gegeben werden kann. Wie etwa die Stellung des Opfers im Strafprozeß gestärkt werden kann, wie der Zusammenhang – auch für den Täter – verdeutlicht werden kann, der zwischen dem Rechtsgut, das er verletzt, und wofür er bestraft wird und dem tatsächlichen Schaden, den er dem Opfer zugefügt hat, besteht. Dabei wäre dann auch die eventuelle Vorgeschichte zwischen Täter und Opfer vor der Straftat stärker in der Beweisaufnahme und der Strafzumessung zu berücksichtigen. Noch wesentlicher scheint mir zu sein, sich ernsthaft Gedanken darüber zu machen, wie bei der Bestrafung des Täters durch den Staat der Aspekt der *Wiedergutmachung für das Opfer* verstärkt und für Täter wie Opfer gleichermaßen einsichtiger gemacht werden kann. Nur wenn dies zumindest symbolisch gelingt, kann beim Opfer Versöhnungsbereitschaft aufkommen. Nur wenn dies zumindest symbolisch gelingt und der Täter auch die Chance zu einer wirklichen Sühneleistung erhält, kann er die Strafe als gerecht und sinnvoll annehmen und sich aktiv an der Versöhnung beteiligen. Hier liegen, wie allgemein bekannt, die größten Schwierigkeiten, da Theorie und Praxis des heutigen Strafvollzugs den Bezug zur sühnenden und versöhnenden Wiedergutmachung fast ganz verloren haben, ja, mehr noch eine solche häufig – man denke vor allem an die langen Freiheitsstrafen – regelrecht unmöglich machen. Doch das darf uns Christen und Theologen nicht davon abhalten, zusammen mit den juristischen Fachleuten nach alternativen Sanktionssystemen zu suchen⁴⁵, die der biblischen und christlichen Auffassung vom Sinn und Zweck menschlichen Strafens besser gerecht werden.

Prof. Dr. Rainer Albertz

An der Sang 64
5912 Hilchenbach

Anmerkungen

1. Zu der sich rasch entwickelnden neuen Fachrichtung der Viktimologie vgl. G.-F. Kirchhoff/K. Sessar: Das Verbrechensopfer. Ein Reader zur Viktimologie, 1979; H. J. Schneider: Das Opfer und sein Täter – Partner im Verbrechen, 1979. Eine gute

- Einführung in ihre Fragestellungen bieten die Aufsätze von *C. u. G.-F. Kirchhoff*/*P. J. Dussich*/*K. Sessar* und *C. M. Huntgeburth* in der Zeitschrift »Bewährungshilfe« 27, 1980, 313–346 (Lit.); vgl. auch schon *H. Bianchi*: Ethik des Strafens, 1964, 101 f.
2. Vgl. *A. Rich*: Verantwortung – Schuld – Strafe in der Sicht des protestantischen Theologen; *R. Frey* (Hg.): Schuld, Verantwortung, Strafe im Lichte der Theologie, Jurisprudenz, Soziologie, Medizin und Philosophie, 1964, 37–60, bes. 57 ff., dessen personalistischer Ansatz allerdings auch seine Schwierigkeiten hat; *E. Wiesnet*: Die verratene Versöhnung, 1980, 163 ff.; auch die engagierten Stellungnahmen des Freiburger Strafanstaltspfarrers Hans Kühler sind hier zu nennen, etwa *H. Kühler*: Wer leistet für den Schaden Ersatz? Die große Lücke in der Strafrechtspflege, EK 6, 1973, 222 und 227–228.
 3. Kommentar und Kritik zu K. Barths Äußerungen über Gefangenen- und Seelsorge, *U. Kleinert* (Hg.); Strafvollzug, 1972, 53–67; 61.
 4. Vgl. dazu *H. Conrad*: Deutsche Rechtsgeschichte, Bd. 1, 2. Aufl. 1962, 46 ff.; 168 ff.; 434 ff.; *E. Schmidt*: Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege, 3. Aufl. 1965, 21 ff.; 34 ff.; sehr engagiert, aber zuweilen vielleicht etwas zu einseitig *E. Wiesnet* (Anm. 2), 1980 144 ff.
 5. So *H. Conrad* (Anm. 4), 448.
 6. Vgl. dazu *E. Schmidt* (Anm. 4), 65 f. und sein dort eher zurückhaltend formuliertes Urteil: »Es sind also gerade nichtchristliche, sondern vorchristliche Gedanken, die die Kirchen aus den heiligen Schriften dem Strafrecht vermittelt hat« (66).
 7. Vgl. dazu die Darstellung von *E. Schmidt* (Anm. 4), 161–163, die trotz ihrer Knappheit doch wohl zutreffend ist, man vgl. nur WA 11, 247 f.; WA 18, 389–392; CR 21, 1011 ff.
 8. Dazu *E. Schmidt* (Anm. 4), 153–157; 163.
 9. So am deutlichsten Dtn 21,18–21, wo die Verfügung über die Tötung eines schwer erziehbaren Kindes den Eltern entzogen und auf die Ortsgerichtsbarkeit verlagert wird; ähnliches gilt vielleicht auch bei verschiedenen Sexualdelikten (Dtn 22,13 ff., 23 ff.).
 10. Man denke etwa an David, der seinen Sohn Ammon nicht bestraft (2 Sam 13,21).
 11. So Gen 16,6 f.; Gen 27; 2 Sam 13; ein solcher Ausschluß aus der Familiengemeinschaft scheint auch noch hinter einigen alttestamentlichen Fluchformulierungen zu stehen (Gen 3,14; 4,11), s. *W. Schottroff*: Der altisraelitische Fluchspruch, WMANT 30, 1969, 206 ff., mit Hinweisen auf entsprechende Rechtsgebräuche bei den arabischen Beduinen.
 12. S. u. 154 f.
 13. Vgl. dazu und zum Folgenden *G. Liedke*: Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie, WMANT 39, 1971, 39–100; *H. J. Boecker*: Recht und Gesetz im Alten Testament und im Vorderen Orient, 1976, 23–32.
 14. Ex 21,34.36.37; 22,2.3.4.5.6.8.10.11.12.13.14; vgl. 2 Sam 12,6.
 15. Vgl. 'ānaš »Geldstrafe auferlegen« Ex 21,22; Dtn 22,19; vgl. Ex 21,32.34; Dtn 22,29.
 16. Das hebräische Wort p'elilim ist in seiner Bedeutung nicht ganz sicher; zur Diskussion s. *G. Liedke* (Anm. 13), 44 f.; regelrecht zwischen Täter und Opfer dazwischengeschaltet ist das Gericht bei der Strafzahlung Dtn 22,18 f.

17. Vgl. dazu *H. J. Boecker* (Anm. 13), 149–153; in noch älterer Zeit hatte die Talionsformel vielleicht einmal die Funktion, die Gefahr der Überbestrafung bei der Blutrache einzudämmen. Der einzige Fall einer Verstümmelungsstrafe ist Dtn 25,11f. belegt, wo die Hand einer Ehefrau, die sich im Streit an den Geschlechtsteilen des Gegners ihres Ehemannes vergreift, abgeschlagen werden soll. Es gab körperliche Züchtigung durch das Gericht (Dtn 22,18), sie wird Dtn 25,1–3 auf 40 Schläge begrenzt, damit der Täter nicht entehrt wird.
18. Die von *K. Koch*: Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, ZThK 52, 1955, 1ff. geäußerte These, daß das Verb šālem pi. nie »vergelt« bedeute, ist zumindest für die juristische Verwendung des Verbs nicht zutreffend.
19. So schon *L. Köhler*: Die hebräische Rechtsgemeinde (1931), Der hebräische Mensch 1953 = 1976, 143–171; 150f. und wieder *H. J. Boecker* (Anm. 13), 29: »Es geht nicht darum, einer abstrakten Vorstellung von Gerechtigkeit Genüge zu tun ... Es geht ... darum, entstandenen Streit unter ihren Gliedern zu schlichten, um ein gedeihliches Miteinanderleben zu ermöglichen.«
20. Die klarsten Belege sind dafür Dtn 19,12; Nu 35,19f.; dazu *H. J. Boecker* (Anm. 13), 28f. 2Sam 14,5ff. bezeugt einen – allerdings fiktiven – Fall von Blutrache sogar innerhalb einer Sippe. Die Bestreitung des israelitischen Blutrachebrauchs durch *A. Phillips*, so jetzt wieder in: The Decalogue – Ancient Israel's Criminal Law, JJS 34, 1983, 1–20, 15, Anm. 57 überzeugt nicht.
21. Ex 21,13f.; Dtn 19,1–13; Nu 35,9–34.
22. Vgl. das Ritual bei einem unaufkläraren Mordfall Dtn 21, 1–9, das im Zusammenhang der Vorstellung steht, daß unschuldig vergossenes Blut das Land verunreinigt (Nu 35,33.34; vgl. Dtn 21,23). Von daher muß man es auch verstehen, daß Ahndung von Mord und Totschlag direkt mit Gott in Beziehung gebracht wird (etwa Gen 9,5f.); das gilt aber keineswegs für alle Delikte.
23. So bestand die Möglichkeit der Sühnegeldzahlung bei bestimmten Formen fahrlässigen Totschlags (Ex 21,30); und die Formulierung des individuellen Schuldprinzips Dtn 24,16 soll wohl den stellvertretenden Vollzug der Blutrache an anderen Familienmitgliedern verhindern.
24. Vgl. etwa Dtn 25,8, wo die Richter zunächst einmal versuchen sollen, den Delinquenten von seiner Fehlhaltung abzubringen.
25. So *G. Chr. Macbolz*: Die Stellung des Königs in israelitischen Gerichtsverfassung, ZAW 84, 1972, 157–182; ders.: Zur Geschichte der Justizorganisation in Juda, ebd. 314–328.
26. *G. Liedke* (Anm. 13), 131f. möchte die Gattung von der Rechtsautorität des Vaters herleiten, *H. Schulz*: Das Todesrecht im Alten Testament, BZAW 114, 1969, 113ff. dagegen aus dem sakralen Gerichtsverfahren, zu dem sich die Ortsgerichte aus besonderem Anlaß konstituieren konnten (1 Kön 21; Jer 26).
27. Vgl. Lev 5,16.24; 27,13ff.; Nu 5,7.
28. Vgl. etwa die Sündopfertora Lev 4,1–5,13.
29. Vgl. dazu jetzt umfassend *B. Janowski*: Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und Alten Testament, WMANT 55, 1982, 173–177.
30. Bes. 358f.
31. So richtig *G. Liedke*, rīb »streiten«, THAT II, 771–777 gegen KBL 888f.; zur

Bezeichnung des außergerichtlichen Streites vgl. Ex 21,18; Dtn 25,1; Ps 55,10–12 u. ö., zur Bezeichnung der gerichtlichen Auseinandersetzung vgl. Ex 23,3,6; 2 Sam 15,2,4 u. ö.

32. So auch *C. Westermann*: Genesis 12–36, BK I, 2, 1981, 642; 646 gegen *C. W. Coats*: Strife Without Reconciliation. A Narrative Theme in the Jacob Traditions, Werden und Wirken des Alten Testaments, FS C. Westermann, 1980, 82–106, der aus der Trennung der Brüder schließt, eine Versöhnung habe nicht stattgefunden (103).
33. Dazu vgl. *H. J. Boecker*: Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, WMANT 14, 2. Aufl. 1970, 41 ff.
34. Vgl. zum Folgenden die Auslegung *C. Westermanns*: Genesis 37–50, BK I,3, 1982; nützlich auch *A. Schenker*: Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament, BiBe 15, 1981, 15–40.
35. Vgl. 1 Sam 24,13,16; Ri 11,27; vgl. Gen 31,49.50.53; Ri 11,10.
36. So auch *G. Liedke* (Anm. 13), 63–68; vgl. šafaṭ bēn »richten zwischen« mit Gott als Subjekt: 1 Kön 8,31 f. und übertragen Jes 2,4; Ez 34,20,22.
37. Vgl. 2 Sam 18,19,31.
38. Die Verben des Rettens werden mit der gleichen Wendung mijjad »aus der Hand von N. N.« konstruiert, vgl. *G. Liedke* (Anm. 13), 69 f.
39. Der Ruf nach Rechtshilfe wird genauso wie der Gebetsruf mit dem Wort šā'aq, bzw. šē'aqā bezeichnet (Dtn 22,24,27; 2 Kön 4,1; 8,3,5) und er kann ganz ähnlich wie die Gebetsbitte hōšī'ā »rette (mich)!« lauten (2 Sam 14,4; 2 Kön 6,26), vgl. dazu *H. J. Boecker* (Anm. 33), 61 f.; allerdings geht Boecker wohl zu weit, wenn er deswegen die Klage zu Gott aus dem »Zetergeschrei« ableiten will (65); dazu s. *R. Albertz*, šā'aq »schreien«, THAT II, 568–575.
40. Ex 22,22,26; Dtn 15,9; 24,15.
41. Ps 7,9; 26,1; 35,24; 43,1; Thr 3,59.
42. Ich denke an 2 Sam 15,7 f. und Ps. 107,10–16; da Freiheitsentzug als Strafe in Israel nur unsicher bezeugt ist, deutet *W. Beyerlin* die Psalmenstelle rein metaphorisch, Werden und Wesen des 107. Psalms, BZAW 153, 1978, 41 f.; doch vgl. immerhin 2 Sam 20,3; Jer 38; Lev 24,12; Nu 15,34.
43. Zumindest sollte man einmal darüber nachdenken, ob wir uns als Christen nicht eigentlich dafür einsetzen müßten, die Zahl der Antragsdelikte zu erhöhen, um dieser christlichen Möglichkeit des Rechtsverzichts im staatlichen Strafrecht mehr Raum zu verschaffen.
44. Einen ersten engagierten Versuch in dieser Richtung hat *E. Wiesnet* (Anm. 2), 144 ff. unternommen. Auch wenn seine Urteile vielleicht manchmal etwas zu einseitig sein mögen, so würde ich ihm doch darin zustimmen, daß die Folge dieser Geschichte »ein bis heute in seinem Kern kaum christianisiertes Strafrecht und eine völlig unbiblische öffentliche Strafauffassung (ist)« (154).
45. Die Vorstellungen, die etwa *E. Naegeli*: Aspekte des Strafens, Hat Strafe einen Sinn?, 1974, 32–54; bes. 43 ff., *G.-F. Kirchhoff* u. a. (Anm. 1), 322 ff. und *K. Sessar* (Anm. 1), 334 ff. entwickelt haben, stimmen mich durchaus hoffnungsvoll, hierfür bereite Gesprächspartner zu finden.