

Wenn Jahwes Widerstand sich regt - *Überlegungen zum alttestamentlichen Verständnis von Strafe*

Esther Brünenberg, Münster

Eine in Abgrenzung zum Neuen Testament reduzierte Sichtweise des Alten Testaments macht sich bis in die heutige Verkündigungssituation und das Gottesbild der einzelnen hinein bemerkbar. Gegenüber einer Vorstellung eines auf den ersten Blick ausschließlich liebenden, menschenfreundlichen Gottes im Neuen Testament, begegnet im Blick auf das Gottesbild des Alten Testaments immer noch der strafende, zürnende Richter¹, das den Schriften des Alten Testaments nicht zuletzt mit großer Skepsis entgegentreten und den Reichtum der alttestamentlichen Gottesverkündigung nicht erkennen lässt. Schließlich fand das Bild vom strafenden Gott auch Eingang in die christliche Glaubensverkündigung, wodurch der Freiheitscharakter der Religion eine große Einschränkung erfuhr. Im folgenden soll untersucht werden, ob die Begriffskategorie der Strafe dem hebräischen Denken vertraut oder eher fremd gewesen ist und welche Rückschlüsse und Auswirkungen auf das *alttestamentliche Gottesbild* auszumachen sind, das in der Entwicklung unserem *heutigen Gottesbild* voraus war, somit das Fundament bildet und bedeutsame Impulse gibt.

1. Beobachtungen zu 7P

Um sich dem Verständnis des hebräischen Denkens bezüglich des Begriffes „Strafe“ zu nähern, ist eine Begriffsklärung unumgänglich, bei der zwei Schritte zu unterscheiden sind: Zunächst soll der profane Sprachgebrauch von zentralen hebräischen Begriffen abgesteckt werden, die die meisten deutschen Bibelübersetzungen² mit „strafen“ wiedergeben, ehe der theologische Sprachgebrauch derselben bestimmt wird. Für diese Fragestellung und die Frage nach dem dahinter stehenden Gottes- und nicht zuletzt Menschenbild zeigt sich hier ein direkter Zusammenhang an. Denn die Rede von Gott bleibt zum einen anthropomorphen Zügen verhaftet, zum anderen stellt die Erfahrungswelt des Menschen ein nicht zu unterschätzendes Element in der Entstehung von Gottesbildern dar.

¹ Üblicherweise wird der strafende Richter^{gott} als Rache-Gott verstanden, der seine „Strafgerechtigkeit“ auslebt, vgl. hierzu die wichtige Klarstellung, Wiesnet, E.: Die verratene Versöhnung. Zum Verhältnis von Christentum und Strafe, Düsseldorf 1980, S. 61ff.; Koch, H.: Jenseits der Strafe. Überlegungen zur Kriminalitätsbewältigung, Tübingen 1988, S. 51ff. und Zenger, E.: Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991, S. 48ff.

² So die Einheitsübersetzung, die Lutherübersetzung und die Zürcher Übersetzung.

Aus der Fülle von Begriffen³, die den Zusammenhang von einer Tat und ihren Folgen („Strafe“) herausstellen, sollen zwei prägnante, aufeinander bezogene und nicht unumstrittene Begriffe herausgenommen werden, das Begriffspaar פקד ושלם. Beide Begriffe weisen eine Fülle von Bedeutungsnuancen⁴ auf. Wird zunächst das Verbum פקד betrachtet, lässt sich feststellen, daß seine Wurzel in allen semitischen Sprachen vorhanden ist⁵. Obgleich in dem Verbum פקד ein Doppelsinn vorzuliegen scheint, der eine positive wie negative Konnotation erfahren kann, lässt sich jedoch eine Grundbedeutung ausmachen, die allen anderen zugrunde liegt und ihnen gemeinsam ist, die Bedeutung „jdn. oder etw. nachprüfen, kontrollieren, nach dem Rechten sehen, genau beobachten“.

Für weitere Bedeutungsunterscheidungen ist zentral, ob es sich bei dem Referenten des Objekts zum Verbum פקד um eine Person, einen Gegenstand oder ein Vergehen⁶ handelt. Zeigen sich Personen als Objekt des Verbums פקד, so lassen sich folgende Beobachtungen im profanen Sprachgebrauch machen:

- a) Zunächst kann die Konstruktion bedeuten, daß sich eine Person eine andere ansieht und sie daraufhin prüft, wie sie mit ihr weiter verfahren soll (vgl. 2 Kön 9,14).
- b) Eine leichte Bedeutungsverschiebung erfährt dieser Aspekt, indem er auch ein misstrauisches Beäugen ausdrücken kann (vgl. 1 Sam 20,6). Eine weitere Bedeutungsverstärkung, die den Aspekt des Misstrauens und eine eingehende kritische Prüfung des Objekts in sich trägt, liegt im militärischen Umfeld begründet, in der Musterung (vgl. Jer 51,27). Im beruflichen, militärischen wie auch privaten Bereich lässt sich der Aspekt der Musterung darüber hinaus auch als Prüfung eines Menschen verstehen, um ihn dann mit einem verantwortungsvollen Amt oder Auftrag zu betrauen (vgl. Dtn 20,9). In einem weiter gefassten Begriffsumfeld nimmt פקד die Bedeutung „nach dem Rechten sehen“ an, wobei die Folgen dieses Vorgangs nicht näher beschrieben sind.

³ Es gibt zahlreiche Begriffe im Hebräischen, die sich im Begriffsumfeld der Folgen einer Tat befinden, ohne daß sie mit „strafen“ wiederzugeben wären. Das Spektrum reicht u.a. von חטא, און, חטא über חרם, כלה, כפר bis zu כרה, נקה, נקם.

⁴ Vgl. Scharbert, J.: Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments, in: Koch, K., Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, Darmstadt 1972, S. 278-299. Die Spannweite der Bedeutung liegt zwischen „sich jdn. ansehen, um über ihn verfügen zu können“, „nach dem Rechten sehen“ in wohlwollendem Sinne, „mustern“, „betrauen“ und „misstrauisch überwachen“.

⁵ Vgl. André, G., Art. פקד, in: Fabry, H. –J., Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. 6, Stuttgart 1989, Sp. 70

⁶ Diese verschiedenen Konstruktionen herausgearbeitet zu haben, ist ein besonderes Verdienst von Josef Scharbert (vgl. Scharbert, J.: Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments, in: Koch, K.: Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, Darmstadt 1972, S. 278-299). In der späteren Diskussion wurde darauf vielfach Bezug genommen, vgl. Limbeck, M.: Das Gesetz im Alten und Neuen Testament, Darmstadt 1997, S. 8-14 und André, G.: Art. פקד, ThWAT, Bd. VI, Sp. 109ff. Ältere Publikationen dagegen haben diese wichtigen Nuancen noch nicht in dieser Weise erkannt, vgl. Koch, K.: Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: ders. (1972), S. 130-180.

Versucht man nun, die Beobachtungen aus dem profanen Sprachgebrauch zur Bedeutung von פקר auf das Handeln Jahwes zu übertragen, so lassen sich folgende Entdeckungen im theologischen Sprachgebrauch machen:

a) Die im profanen Sprachgebrauch häufige Bedeutung „mustern“ spielt im theologischen Bereich nur an einer Stelle eine Rolle: in einer Strafexpedition gegen Jerusalem, zu der Jahwe Schwert, Hunde, Raubvögel und Raubtiere als vier Sippen aufbietet (Jer 15,3).

b) Analog zur ersten Bedeutung von פקר im profanen Bereich lässt sich eine Übersetzung ausmachen, die anzeigt, daß Jahwe nach dem Menschen sieht, sich für ihn und sein Tun interessiert (vgl. Ps 8,5).

Bei Untersuchungen an weiteren Textstellen fällt auf, daß dieses Interesse in zwei Richtungen qualifiziert wird: Zum einen gibt es ein wohlwollendes Prüfen, Jahwes, zum anderen aber auch ein Interesse am Tun der רשעים (nach Fahlgrens⁷ etymologischen Untersuchungen in der Bedeutung interessanterweise sowohl „der Gottlose“ als auch „der im Unglück Befindliche“), das eine kritische Prüfung durch Jahwe mit entsprechenden Folgen nach sich zieht.

Werden Dinge in einer Objektbeziehung zum Verbum פקר herangezogen, so nimmt seine Bedeutung im profanen Sprachgebrauch die einer Kontrollfunktion an, und zwar dahingehend, daß eine Sache auf Unversehrtheit und Vollständigkeit hin überprüft wird (vgl. Ijob 5,24). Da פקר selten mit Gegenständen als Objekt konstruiert wird, zeigt sich in der oben genannten Kontrollfunktion die vorrangige Bedeutung des Begriffs in der Konstruktion mit Gegenständen. Im theologischen Sprachgebrauch ist die Semantik des Verbums vergleichbar, wenn Jahwe eine Sache (ein Land, einen Weinstock) auf ihr Gedeihen hin betrachtet oder kontrolliert (vgl. Ps 65,10).

Zentral für die Fragestellung dieser Überlegungen ist der dritte Objektbezug des Verbums פקר in der Konstruktion mit einem Vergehen als Objekt. Als eine Grundbedeutung im profanen wie im theologischen Sprachgebrauch lässt sich der Aspekt „Rechenschaft einfordern“⁸ sicher nicht umgehen. Umstritten ist jedoch, wie sich die Konsequenzen dieser Einforderung bestimmen lassen.⁹

Bisher lassen sich folgende Ergebnisse festhalten:

a) Bezieht sich פקר auf eine Person, kommt dadurch ein starkes Interesse Jahwes an den jeweiligen Menschen zum Ausdruck, sei es in allgemeiner Anteilnahme

⁷ Vgl. Fahlgren, K.: Die Gegensätze von s^cdaqa im Alten Testament, in: Koch, K. Prinzip der Vergeltung, S. 87ff.

⁸ Vgl. Scharbert, J., in: Koch, K.: Prinzip der Vergeltung, S.290.

⁹ Unterschiedliche Anhaltspunkte zeigen sich vor allem in der Kontroverse zwischen Koch und Scharbert in der Bestimmung des Begriffs „Strafe“ als Ausgangspunkt für die Folgen einer Handlung. Während Koch den Vergeltungsgedanken in diesem Zusammenhang ablehnt, favorisiert ihn Scharbert.

an seinem Geschick, in wohlwollendem Einschreiten zugunsten eines Gemeinschaftstreuen, sei es, um Rechenschaft gegenüber einem אש einzufordern.

b) Wendet sich Jahwe einer Sache zu und ist dieses Verhalten mit פקר beschrieben, was im theologischen Sprachgebrauch nur an zwei Stellen (Ps 65,10 und 80,15) belegt ist, heißt es „sich gnädig einer Sache annehmen“.

c) Ein drittes Bezugsfeld, in dem פקר Verwendung findet, ist das Vergehen. In diesem Zusammenhang stellt sich im Hinblick auf das alttestamentliche Gottesbild die Frage, wie Jahwe mit Vergehen umgeht? *Straft* er wirklich? Welches ist *sein* Anliegen im Umgang mit „Übeltätern“? An diesem Punkt kommt es sehr auf die Übersetzung des hebräischen Wortes פקר in unsere Sprache an. Zu den Wörtern, die hier in den Bibelübersetzungen, aber auch in Predigt und Katechese gerne verwendet werden, gehören „strafen“ und „Strafe“. Doch treffen sie das, was die biblischen Autoren zur Sprache bringen wollten? Woran denken wir, wenn wir die Wörter „Strafe“ und „strafen“ hören? Das, wozu die biblischen Texte ursprünglich anregen wollten? Um diese Frage genauer beantworten zu können, ist es unerlässlich, sich auch bewusst zu machen, was wir *heute* meinen, wenn wir von Strafen sprechen. Was macht nach unserem *heutigen*, landläufigen Verständnis etwas zur Strafe?

2. Zum Wesen der Strafe

„Strafe besagt Zufügung eines fühlbaren Nachteils um eines geschehenen Unrechts willen.“¹⁰ Voraussetzung für Strafe ist eine fixierte, objektive Schuldfeststellung, die einen unwiderruflichen Charakter inne hat. Notwendig hierfür ist die Setzung eines Normprinzips des Guten, das im Widerspruch zum subjektiven Geltungsbereich des Einzelnen stehen kann.

Dem Prozess des Strafens haftet der Gedanke der Vergeltung¹¹ zum Ausgleich der Verletzung des Rechts an. Er hat seinen Ursprung in dem Bewusstsein, daß der Mensch in seinem Handeln einer höheren Macht gegenüber in Verantwortung steht. Die Schädigung der Grundordnung muss einen Ausgleich finden, indem dem Täter seine Tat zurückgegeben wird. Betrachtet man die Strafpraxis, zeigt sich die Funktion der Strafe in der Schuldvergeltung geprägt, auch wenn Präventionstheorien neue Aspekte anklingen lassen.¹² Doch ist Vergeltung wirk-

¹⁰ Rombach, H.: Das Wesen der Strafe, in: Willmann-Institut (Hg), Pädagogik der Strafe, Freiburg 1967, S. 3.

¹¹ Seit Kant und Hegel gilt die Vergeltung als einziges unanfechtbares Fundament, als sicherste Begründung und Rechtfertigung der Strafe. Hieraus spricht das Anliegen Kants, die Würde des Menschen, auch angesichts seiner Schuldhaftigkeit, aufrecht zu erhalten. Dies ist nur gewährleistet, wenn Strafe zur Vergeltung der schuldhaften Tat und Wiederherstellung des Rechts verhängt wird (Kant, I.: Rechtslehre, Leipzig 1797, Anmerkung E zu § 9).

¹² Vgl. Wirbelauer, W.-D.: Stellungnahme aus der Sicht des Praktikers, in: Kodalle, K.-M.: Strafe muss sein! Muss Strafe sein?, Kritisches Jahrbuch der Philosophie 1/1998, Würzburg 1998, S. 43ff. So auch Peter Hoffmann, Zum Verhältnis der Strafzwecke Vergeltung und Generalprävention in ihrer Entwicklung und im heutigen Strafrecht, Göttingen 1992, S. 210.

lich als gut und gerecht anzusehen, behält sie den Menschen im Blick, zumal mit ihr meist nicht eine Wiedergutmachung im Blick ist, sondern ein zusätzliches Strafmaß angelegt wird?¹³ Erreicht sie die ihr zugeschriebenen Funktionen und Ziele, die Wiederherstellung der guten Ordnung und des sittlichen Verhältnisses zwischen dem Täter und dem von der Tat Betroffenen? Um eine annähernde Antwort auf diese Frage zu finden, sind verschiedene Aspekte zu berücksichtigen, die in diesem Kontext eine Rolle spielen, so der Begriff der Mitverantwortung und der damit in direktem Zusammenhang stehende Begriff der Freiheit. Darüber hinaus muss eine Kategorie eingeführt werden, die sich vom Begriff der Vergeltung deutlich abgrenzt, die Sühnekategorie.

Um Strafe ethisch verorten zu können, ist der Gedanke der Mitverantwortung des Menschen wesentlich. Nach PORTMANN¹⁴ zeichnet sich der Mensch nicht nur durch den Begriff des Individuums aus, sondern ist in seinem Wesen auf Mitmenschlichkeit hin angelegt.¹⁵ Sein Gegenüber, das durch den Staat repräsentiert wird, ist kein abstraktes System, sondern es sind andere Menschen, mit denen er in Beziehung tritt. In diesen Beziehungsgeflechten sind die Phänomene Schuld und Verantwortung sehr bedeutsam, ein Zusammenhang, der im Vergeltungsgedanken nicht sichtbar wird. Mitverantwortung ist jedoch nicht denkbar ohne die Idee der Freiheit. Diese beiden Begriffe stehen in einem reziproken Bedingungsverhältnis zueinander. So konkretisiert sich einerseits Freiheit in Verantwortung.¹⁶ Andererseits ist überall dort, wo menschliches Leben in Bindungen und Beziehungsgeflechten verläuft, Freiheit ohne Verantwortung nicht denkbar. Hier stellt sich die Frage, wie „die Bedingungen der Freiheit vergesellschafteter, historisch situierter Subjekte angemessen mit sozialen Verpflichtungen vermittelt werden, können die einen gerechten Ausgleich der Lebenschancen und gesellschaftlichen Ressourcen verantworten.“¹⁷ Wie lässt sich der Frage nach der sozialen Verantwortung des einzelnen begegnen? Lässt sich Verant-

¹³ Zu den schärfsten Kritikern der Vergeltungsstrafe zählt Max Scheler, der zwischen sittlichen und außersittlichen Gründen für Strafe unterscheidet und für die außersittlichen Gründe als zwingende eintritt: „Vom rein Sittlichen her kann die erblickte Tatsache des Bösen...nur Trauer, und auf Grund des Prinzips und Gefühles der sittlichen Solidarität aller mit allen das Bewusstsein eines jeden von seiner Mitverantwortung hervorrufen, niemals aber die Forderung und den Impuls zur Vergeltung.“ (Scheler, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern 1966, S. 374f.). Schließlich hält Scheler aber an der Vergeltungsstrafe fest, da er in ihr allein die Wiederherstellung des sittlichen Verhältnisses zwischen Opfer und Täter sieht.

¹⁴ Vgl. Portmann, A.: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel 1969, S. 33

¹⁵ Ein direkter Gegensatz zwischen Individualität und Mitmenschlichkeit ist hier nicht angezeigt, doch treten Verantwortungsbereitschaft und Solidarität bei zunehmenden Individualisierungstendenzen zurück.

¹⁶ Ein Beispiel hierfür lässt sich dem politischen Bereich entnehmen: Freiheitliche Demokratie ist im Kern nur möglich bei realer Mitverantwortung aller für alle. Hier zeigt sich eine Verantwortung, die unter der Ordnung, vor allem aber *für* die Ordnung besteht.

¹⁷ Frankenberg, G.: Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, in: ders.: Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt /M. 1994, S.9.

wortung durch eine sich in Strafe konkretisierende In-Rechenschaft-Ziehung einholen?

Eine weitere Kategorie, die herangeführt werden soll, um den Begriff der Vergeltung definieren und abgrenzen zu können, ist die Sühnekategorie. Lange wurden Sühne und Vergeltung in der strafrechtlichen Literatur synonym verwendet, doch weist Sühne - im heutigen Bewusstsein - auf einen anderen inneren Prozess hin.¹⁸ Was Vergeltung nicht erreicht, strebt Sühne an, die Versöhnung des Täters mit sich selbst und der Gemeinschaft, deren Ordnung er verletzt hat. Sühne beruht auf Einsicht, auf einer freiwilligen Leistung des schuldig Gewordenen zur Wiederherstellung der verletzten Ordnung und ist ein innerer Prozess, der staatlicherseits nicht erzwungen werden kann. Sühne ist ein Prozess, der von Strafe losgelöst zu sehen ist, ja, den Strafe oftmals nicht erreichen kann, da ein Bestrafter nach Ablauf seiner Strafzeit von der Gesellschaft meist nicht als Entsühnter, sondern Gebrandmarkter angesehen wird.¹⁹ Der Gedanke der Vergeltung bleibt so in seinen Grenzen und bringt den inneren Bewusstwerdungs- und Reifungsprozess des schuldig Gewordenen angesichts des geschehenen Unrechts nicht zum Ausdruck.

Mit dem Sühnegedanken lässt sich das Ziel der Strafe beschreiben, das wohl in der Besserung des zu Bestrafenden liegt und in der Durchleuchtung des Geschehens. Es geht um die Aufdeckung des Geschehenen in der Öffentlichkeit, eine offizielle Bestätigung des Unrechts und um einen Bewusstwerdungsprozess, in dem dem Täter seine Tat und seine Folgen für die Betroffenen vor Augen geführt werden und ihm so bewusst wird, daß er die Tat nicht begangen hätte, wenn er sie früher in dieser Klarheit gesehen hätte.²⁰ Es geht also nicht zuletzt um eine Gewissensbildung, die aus Erkenntnis erfolgt und die Grenze für den Handlungshorizont bildet, so daß sich das Handeln nicht mehr an der Kalkulierbarkeit möglicher Strafen orientiert. Letztliches Ziel ist die Wiederherstellung der Verantwortung jedes Einzelnen einer Gemeinschaft für die von ihm getragene Ordnung und die Wiederherstellung der Ordnung selbst, da keine Gesellschaft Verstöße gegen ihre Ordnung unbestraft lassen kann, ohne längerfristigen Schaden zu nehmen. So zeigt sich der Sachverhalt idealiter. Umstritten ist jedoch, ob die Praxis des Strafens diesem Ziel gerecht wird. Zwar setzt die Bestimmung des Strafmaßes Überlegung und Verantwortung voraus und strebt ein objektives, durch Gewohnheit, Recht und Ordnung festgelegtes Maß an; doch ist sie nicht frei von Verfehlung, Härte, Übermaß und Willkür des Strafenden, zumal es Zustände des Menschen und strukturell bedingte Tatzusammenhänge gibt, die eine angemessene Strafe unmöglich machen.

¹⁸ „Sühne“ wird hier nicht im Sinn des hebräisch-biblischen כפר gebraucht.

¹⁹ So kann ein straflos gebliebener Täter seine gesellschaftliche Integrität meist eher bewahren als derjenige, der seine Strafe abgeleistet hat.

²⁰ Vgl. Rombach, H.: Wesen der Strafe, S. 13.

Enthält Strafe hier nicht einen starken Zwangscharakter, ein passives Moment für den zu Bestrafenden, das ihn in seiner Grundkonstitution als Menschen in Freiheit, Würde und Autonomie beschneidet und ihn in die Abhängigkeit einer strafenden Autorität oder Institution²¹ bringt, die die festgestellte Schuld als Grundlage, nicht aber als Höchstmaß der Strafe ansieht? In diesem Zusammenhang ist die Schuldangemessenheit²² der Strafe eine bedeutsame Grundlage für weitere Überlegungen. „Die Strafe soll das Schuldangemessene nie überschreiten.“²³ Ein weiterer Aspekt, der hier erscheint, ist der der Gerechtigkeit. Gerecht im juristischen Sinne ist die Strafe dann, wenn sie schuldangemessen ist.²⁴ Das Maß der Schuld muss für die Strafe Orientierungspunkt bleiben. Strafen, die die Schuld übersteigen²⁵, treffen das Verständnis des Täters meist nicht, da sie nicht Bezug nehmen auf die die ethische und rechtliche Ordnung gefährdende Tat. In der Diskussion um eine besseres Strafrecht, in der zwei sehr unterschiedlich akzentuierte Richtungen vertreten und gegeneinander abgegrenzt werden, die eine Option für härtere Strafen und die andere für eine bessere Resozialisierung der Täter, könnte ein Blick in das Alte Testament lohnen, das hier eine andere Sprache spricht.

3. Die biblische Rede von Strafe und Vergeltung

Vermögen die Begriffe „Strafe“ und „strafen“ nach unserem Verständnis das zu übersetzen, worauf es den biblischen Autoren ankam, wenn sie das Verb פָּקַד und שָׁלַח gebrauchten? Dieser Frage soll anhand biblischer Texte nachgegangen werden, die dieses Denken zum Ausdruck bringen, wobei Unterschiede in Literaturgattung, Aussageabsicht und historischer Verortung zu beachten sind. Hierzu werden die weisheitlichen Schriften, die Psalmen und Propheten hinsichtlich ihres Redens von Vergeltung und Strafe herangezogen.

a) Weisheitliche Schriften

Weisheitliches Denken zeichnet sich durch empirisches Wissen aus, das auf der Beobachtung des Lebensverlaufes beruht.²⁶ Ziel ist es, eine Lehre des gelingenden Lebens zu entwerfen, „Klugheitsregeln“²⁷ aufzustellen, die die gesellschaftliche Ordnung und die dadurch implizit zum Ausdruck gebrachte Schöpfungsordnung zu garantieren. Zu einer dieser Klugheitsregeln gehört der Tun-Ergehen-Zusammenhang, der voraussetzt, daß der Gute aufgrund seiner guten

²¹ Es ist die Gefahr gegeben, daß der Mensch zu einem passiven Objekt einer abstrakten Gerechtigkeit wird und so nur noch einer zweckmäßigen Behandlung zugeführt wird.

²² Vgl. Noll, P.: Die ethische Begründung der Strafe, Tübingen 1962, S. 22ff.

²³ Roxin, C.: Strafrecht. Allgemeiner Teil, Heidelberg 1994, S. 43

²⁴ Die Schuldangemessenheit zeigt sich nicht als einzige Grundlage für die Gerechtigkeit einer Strafsetzung. Wesentlich ist, daß der Vollzug der Strafe dem Täter einsichtig gemacht und sinnvoll gestaltet wird.

²⁵ Problematisch ist die Festlegung dessen, was unter Schuldangemessenheit verstanden wird und wo Überschreitungen dieses Maßes liegen.

²⁶ Vgl. Westermann, C.: Wurzeln der Weisheit, Göttingen 1990, S. 15ff.

²⁷ Miggelbrink, R.: Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002, S. 57.

Taten gedeiht und der Böse zugrunde geht. Das Buch der Sprüche beschreibt in Kap. 25*-29* diesen Zusammenhang zwischen der Lebensführung eines Menschen und seinem Ergehen. Ob aus diesem Teil des Spruchbuches die Rede von Strafe und Vergeltung im hebräischen Denken als angemessen betrachtet werden kann, soll anhand der einschlägigen Verse untersucht werden:

25,19 „Ein schlechter Zahn und wankender Fuß ist es, was der Treulose am Tag der Not zu erwarten hat.

21 Wenn deinen Hasser hungert, speis ihn mit Brot, und wenn er dürstet, so tränke ihn mit Wasser;

22 so häufst du feurige Kohlen auf sein Haupt, und Jahwe wird es dir „vergelt“ (כִּשְׂוֹ).

26,17 Wer eine Grube gräbt für andere, wird selbst hineinfallen, und wer einen Stein hochwälzt, auf den fällt er zurück.

28 Falsche Zunge wird ihren Besitzer hassen, und glatter Mund wird Sturz bereiten.

28, 1 Es flieht ohne Verfolgung der Frevler, aber der Gemeinschaftstreue wird wie ein Löwe sicher sein.

10 Wer Redliche irre führt auf bösem Wege, wird selbst in seine Grube fallen.

Die Makellosen aber werden Gutes ererben.

16 Wer unrechten Gewinn hasst, wird sein Leben verlängern.

17 Ein Mensch, den das Blut fremden Lebens drückt, ist flüchtig bis zum Grab.

18 Wer makellos wandelt, dem wird geholfen werden, aber wer seine Wege verkehrt, wird auf einmal fallen.

25 Wer auf Jahwe vertraut, wird fett gemacht werden.

29, 6 In der Sünde eines bösen Mannes liegt eine Falle, aber der Gemeinschaftstreue jauchzt und ist fröhlich.

23 Hochmut eines Menschen wird ihn erniedrigen, aber der Demütige wird Ehre ergreifen.

25 Menschenfurcht wird eine Falle bereiten, aber wer auf Jahwe vertraut, wird geschützt sein.“

Beim Lesen dieses Textes entsteht der Eindruck, daß Tat und Ergehen einen inneren Zusammenhang aufweisen; eine böse Tat zieht zwangsläufig unheilvolle Folgen nach sich, ebenso ist die gute Tat Grundlage für heilvolles Ergehen. Jegliche richterliche Instanz und strafende Autorität scheint hier zu fehlen. Das

Ergehen eines Menschen ergibt sich aus der Tat selbst.²⁸ Wenn wir jedoch von „Strafe“ und „Vergeltung“ sprechen, gehört eine richterliche Instanz dazu, die eine Strafe verhängt oder Vergeltung übt. In den oben genannten Aussagen wird jedoch betont, daß Tat und Tatfolgen, die sich im Ergehen ausdrücken, in einem inneren Zusammenhang stehen und nicht von einer außenstehenden Instanz in diesen Zusammenhang gebracht werden müssen. Die Tat selbst erweist sich als mächtig, indem sie auf den Täter zurückfällt. Zentral für die Beziehung zwischen Tat und Ergehen zeigt sich der Aspekt der „Immanenz des Geschehens“²⁹, die besagt, daß Tat und Ergehen nicht erst im Nachhinein aufeinander bezogen werden müssen, sondern immer schon aufeinander verwiesen sind.

Jahwe selbst begegnet in den Kap. 25-29 nur an einer Stelle. Wie wird Jahwe in diesem Kontext charakterisiert? Zunächst wird er im Zusammenhang mit dem Verbum שלם (Spr 25,22) erwähnt, das in den gängigen Bibelübersetzungen mit „vergelt“ wiedergegeben wird. Doch reicht diese Übersetzung aus? Für die Beantwortung dieser Frage muss die Bedeutungsspanne von שלם betrachtet werden. Wird diese Frage bejaht, müssten die bisherigen Ergebnisse in Frage gestellt werden. In einer etymologischen Analyse des Begriffes שלם leitet KOCH³⁰ seine Bedeutung im theologischen Sprachgebrauch aus dem profanrechtlichen Gebrauch ab und kommt zu folgenden Ergebnissen: Für die Wurzel שלם geht er von einer Grundbedeutung „unversehrt, vollständig sein“ aus, die im Piel (in Lautschrift: *šallem*) zu der Übersetzung „vollständig machen“ führt. Das hieße, daß Jahwe dem Menschen seine gute Tat „vollständig macht“ durch das entsprechende gute Ergehen. Doch ist dies die Aussageabsicht des zitierten Verses 21f. in Spr. 25? Wird die Zusammengehörigkeit von Tun und Ergehen in V. 21 nicht vielmehr durch ein entsprechendes Ergehen vollendet, sondern durch eine Handlungsweise in zu menschlicher Interaktion analoger Reaktion durch Jahwe gehandelt, wobei sein Handeln im Unterschied zur menschlichen Interaktion unverfügbar ist?³¹

Im profanrechtlichen Sprachgebrauch von שלם zeigen sich hierzu vor allem in der priesterschriftlichen Theologie ähnliche Zusammenhänge: Es geht in diesen Situationen um eine Ersatz-Leistung, durch die dem Geschädigten zurückerstattet wird, was ihm durch die Tat des Schädigenden verloren gegangen ist, so daß sein Besitz wieder vollständig ist (vgl. Ex 21,33). Konnte der Schaden nicht wieder ersetzt werden, so wurde dem Täter das durch ihn zugefügte Schadensmaß als Ausgleich zugefügt.³² Der rechtliche Hintergrund hierfür ist, daß es in der Frühzeit Israels noch keine rechtlichen Instanzen gab, die zwischen den in

²⁸ Gegen Manfred Oeming, der auch in der weisheitlichen Literatur für den Tun-Ergehen-Zusammenhang *notwendig* das Eingreifen Jahwes annimmt (Vgl. Oeming, M.: Das Buch der Psalmen, Psalm 1-14, NSKAT 13/1, Stuttgart 2000, S. 79).

²⁹ Fahlgren, S^cdaqa, in: Koch, K.: Prinzip der Vergeltung, S. 67f.

³⁰ Vgl. Koch, K.: Prinzip der Vergeltung, S. 134.

³¹ Vgl. Janowski, B.: Die Tat kehrt zum Täter zurück, ZThK 91 (1994), S. 269.

³² Vgl. Schenker, A.: Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchungen zum Strafen Gottes und der Menschen besonders im Lichte von Ex 21-22, Stuttgart 1990, S. 83-85.

Konflikt geratenen Parteien vermittelt und Entscheidungen getroffen hätten. So mussten die Betroffenen selbst miteinander in Verhandlung treten. Diese Wiedergutmachungsleistung bezog sich auf einen durch eine bestimmte Tat zustande gekommenen konkreten Verlust. Durch diese Wiedergutmachung der Tatfolgen bestand für den Täter die Möglichkeit der Reintegration in die Gemeinschaft. Dieser Vorgang ist daher nicht als Strafe, sondern als materielle Ersatzleistung im Verhältnis 1:1 zu verstehen, da Strafe über die zu erbringende Ersatzleistung hinaus noch eine weitere Leistung in unterschiedlicher Form erfordern würde.³³ Diese „Straf“-Logik der Wiedergutmachung hatte den Schutz der Gesellschaftsordnung, in der sich die Schöpfungsordnung spiegelt, gegen potentielle Gewalttäter zum Ziel.³⁴ Die Übersetzung „vergelten“ für das Verbum *שָׁלַם* erweist sich aus diesem Wissen heraus als unwahrscheinlich.³⁵

Um der Frage nach der Charakterisierung Jahwes an dieser Stelle nachzugehen, ist anzumerken, daß Jahwe durchaus als eine Größe genannt wird, die dem Menschen übergeordnet ist. Nach KOCHS These handelt er aber „nicht juristisch, indem er Lohn und Strafe nach einer Norm bemisst, sondern er leistet sozusagen ‚Hebammendienst‘, indem er das vom Menschen Angelegte zur völligen Entfaltung bringt.“³⁶ In diesem Kontext weist KOCH³⁷ darauf hin, daß das Schicksal des Menschen von *seiner* Tat abhängig ist und durch sie entschieden wird, ein zentraler Gedanke, der in Fortführung von Fahlgrens „synthetischer Lebensauffassung“³⁸ und KOCHS „schicksalwirkender Tatsphäre“³⁹ als „Korrespondenz zwischen Tun und Ergehen“⁴⁰ oder Prinzip der „konnektiven Gerechtigkeit“⁴¹ Eingang in die alttestamentliche Forschung gefunden hat, die die Verflechtung von Tun und Ergehen meint.⁴² Dieser Zusammenhang wird als Ausdruck des

³³ Diese Aussage wird gestützt durch Limbeck, M. (1997), S. 21: „Derartige zusätzliche Strafen für den (Mit-)Verursacher von Schadensfällen fehlen in Israel in auffälliger Weise. Gewiss, auch der Preis der Wiedergutmachung konnte (und sollte!) zugleich abschrecken. Und trotzdem – bei dessen Bezahlung ging es letztlich eben doch nicht darum, den Unrechtstäter mit einer willkürlich festgesetzten Strafe zu beschämen – was hat schon die abgeschnittene Nase mit dem Diebstahl zu tun? –, vielmehr sollte der einzelne den von ihm zerstörten Wohl – stand (*šālôm*) wiederherstellen (*šallem f̄ šallem*).“

³⁴ Vgl. Miggelbrink, R.: (2002), S. 56.

³⁵ Josef Scharbert dagegen kommt zu folgendem Schluss: „Wendungen wie *maškökret šēlēmāh* und *šillēm ʾal hēq* haben uns auf eine andere Fährte geführt und schließlich auch für den theologischen Sprachgebrauch den Sinn ‚bezahlen‘, ‚begleichen‘, ‚entgelten‘, ‚vergelten‘ nahegelegt.“ (Scharbert, J.: *ŠLM im Alten Testament*, in: Koch, K.: *Prinzip der Vergeltung*, S.321).

³⁶ Koch, K.: *Prinzip der Vergeltung*, S. 135.

³⁷ Vgl. Koch, K.: *Prinzip der Vergeltung*, S. 137.

³⁸ Fahlgren, K. H., in: Koch, K.: *Prinzip der Vergeltung*, S. 50ff.

³⁹ Der im theologischen Kontext eher schwierige Begriff „Schicksal“ meint hier die Unumstößlichkeit, mit der die Folgen einer Tat eintreten.

⁴⁰ Miller, P. D. : *Sin and Judgment in the Prophets. A Stylistic and Theological Analysis*, SBL. MS 27, Chico 1982, S. 134.

⁴¹ Janowski, B.: *ZThK* 91 (1994), S. 266.

⁴² Diesen Zusammenhang von Tun und Ergehen bringen Koch/Roloff treffend zum Ausdruck: „Jede sittlich qualifizierte Tat wirkt auf den Täter zurück, lässt um seine Person,

göttlichen Willens verstanden, so daß er sich in zwei Aspekten zeigt, einem geschlossenen Tun-Ergehen-Zusammenhangs und einer Bezogenheit des Handelns Jahwes und Handelns und Ergehens des Menschen, wobei auch hier Jahwe nicht als ein Wesen gedacht wird, das von außen auf den Menschen einwirkt, sondern als „der sittlich bestimmte Grund alles Wirklichen und die positive Kraft des Wirklichkeitsprozesses.“⁴³ Zwischen dem Handeln Jahwes und dem Handeln und Ergehen des Menschen besteht jedoch nur ein Analogieverhältnis, Jahwe wird nicht explizit als Initiator des Tun-Ergehen-Zusammenhangs genannt.⁴⁴ Für diese Verwiesenheit des Handelns Jahwes und Handelns und Ergehens des Menschen sind folgende Verse aus dem Buch der Sprüche von Bedeutung:

- 10, 29 Eine Wohnung der Lauterkeit ist der Weg Jahwes,
aber eine Erschütterung für die Übeltäter.
- 12, 2 Der Gute bekommt Wohlgefallen von Jahwe,
aber dem Mann der Ränke läßt er es übel ergehen.
- 15, 25 Das Haus der Stolzen reißt Jahwe ein,
aber das Gebiet der Witwen legt er fest.
- 16, 5 Der Greuel Jahwes ist der Hochmütige,
die Hand darauf! Er bleibt nicht ungeschoren!
- 18, 10 Ein starker Turm ist der Name Jahwes,
in ihm läuft der Gemeinschaftstreue und ist geborgen.
- 19, 17 Es leiht Jahwe, wer sich des Armen erbarmt,
und seine Wohltat wird er ihm vollenden (j^esallem),
- 20, 22 Sprich nicht: ich will das Böse (meinem Gegner) vollendend,
harre auf Jahwe, der wird dir helfen.
- 22, 4 Die Folge der Demut und Gottesfurcht ist Reichtum und Ehre
und Leben.
- 22, 22 Beraube den Armen nicht, denn er ist ein Armer,
und zerschlage nicht den Armseligen im Tor.
23 denn Jahwe wird ihren Streit führen und die sie berauben,
des Lebens berauben.

besonders um sein Haupt, eine unsichtbare Hülle entstehen, die mit ihm wandert und eines Tages auf ihn in einem entsprechenden Ergehen zurückschlägt, also *schicksalwirkende Tatsphäre* darstellt.“ (Koch, K./J. Roloff: Art. Tat-Ergehen- Zusammenhang, in: Koch, K. u.a. (Hgg): Reclams Bibellexikon, Rheda-Wiedenbrück 1987, S. 493-395

⁴³ Koch, K. /J. Roloff: Reclams Bibellexikon, S. 493

⁴⁴ Vgl. Hausmann, J.: Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit, FAT 7 1994, S. 244. So auch Ralf Miggelbrink, Der zornige Gott, S. 57.

24, 12 Der deine Seele bewacht, er weiß es,
er wendet dem Menschen zurück die Entsprechung seiner Tat.

Auffallend ist, daß auch hier der im juristischen Sinne verwendete Begriff „Strafe“ fehlt. Die Aussage, daß der Weg Jahwes dem Gemeinschaftstreuen Schutz bietet, ist analog zu lesen zu der Aussage 29,25, daß ein Leben in Gemeinschaftstreue selbst Schutz bietet für den Menschen. Die Antwort Jahwes auf eine Tat scheint identisch zu sein mit der Folge einer Tat. Dies wird in 19,17 durch die Aussage, daß Jahwe die menschliche Wohltat vollendet, untermauert. Eine deutliche Belegstelle für diesen Zusammenhang findet sich in 24, 12 in der Zurückwendung seiner Taten auf den Menschen. Die Aussage, daß die Tat auf den Täter zurückgelenkt wird, steht in enger Zusammengehörigkeit zu der oben dargestellten Bezogenheit einer Tat auf den Täter. Die Tat kehrt also zum Täter zurück, indem für ihn gehandelt wird. Deutlich tritt hier das „Prinzip der Gegenseitigkeit“⁴⁵ hervor, das schon in einer Königsinschrift des ägyptischen Mittleren Reiches begegnet: „Der Lohn eines, der handelt, besteht darin, daß für ihn gehandelt wird.“⁴⁶ Aus dieser Erkenntnis ergibt sich auch ein neues Verständnis von Vergeltung im Sinne eines sozialen Handelns füreinander.⁴⁷

Wenn wir den Zusammenhang von Tat und Ergehen in der Rede von Jahwes Vergeltung nicht berücksichtigen, bleiben wir hinter dem zurück, was für Israels Lehrer wichtig war. Denn für sie war gerade der enge Zusammenhang zwischen der Tat und den aus ihr entstehenden Folgen bedeutsam, indem die Tat auf den Täter zurückgeholt wird. Von Bedeutung für die gegebene Fragestellung ist, „daß Jahwe nicht ein dem Menschen fremdes ‚strafendes Ergehen‘ über ihn⁴ heraufführt, sondern etwas, was mit der Tat unlöslich zusammengehört.“⁴⁸ „Man wird mit dem gestraft, womit man sündigt“ (Weish 11,16). Deutlich tritt hier der unmittelbare, unlösliche Zusammenhang von Tat und Tatfolge hervor, das dem Geschehen das fremde, strafende Ergehen nimmt.

⁴⁵ Janowski, B.: ZThK 91 (1994), S. 260

⁴⁶ Helck, W.: Historisch-Biographische Texte der 2. Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie (KÄT), Wiesbaden 1975, S. 29

⁴⁷ Diese Vorstellung bricht sich auch in der ägyptischen Auffassung des Begriffes „Vergeltung“ Bahn: „Vergeltung ist nach ägyptischer Auffassung – zumindest des Mittleren Reiches – demzufolge weder Sache eines bestrafenden und belohnenden Gottes noch einer Privatinitiative des jeweils Betroffenen. Vergeltung ist aber auch nicht eine unpersönlichen Weltordnung anheimgestellt, sondern einer eminent zivilisatorischen Sozialordnung, einer Ordnung des Aneinander-Denkens und Füreinander-Handelns. Dieser Ordnung hat sich der Einzelne einzufügen, im sozialen Raum und vor allem in der Zeit. Er darf sich nicht vom Gestern abkoppeln, sonst zerreißt in diesem Fall der Tun-Ergehen-Zusammenhang, der eben *nicht* kosmisch garantiert ist.“ (Assmann, J.: Ma at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, S. 66).

⁴⁸ Koch, K.: Prinzip der Vergeltung, S. 140.

b) Propheten

In der vor- und nachexilischen Prophetie findet die Aussage vom Zusammenhang zwischen menschlichen Tuns und Ergehens starken Widerhall. In Unterscheidung zur weisheitlichen Literatur richtet sich der Fokus jedoch nicht auf den einzelnen Menschen, sondern auf die Geschichte des Volkes in seiner Gesamtheit, wobei das Handeln Jahwes in der Geschichte eine größere Rolle spielt als in der Weisheit, in der eine Entwicklung der Tatfolge auch aus der Tat selbst angenommen wurde.

Aus der Fülle prophetischer Literatur seien aufgrund der Ausführlichkeit, mit der die Frage des Zusammenhangs von Tat und Tatfolge behandelt werden, zwei Propheten ausgewählt, zunächst Hosea (Kap. 8* und 12*) und in einem weiteren Fortgang Zephania (Kap. 1* und 2*).

In einer Rede gegen Götzenbilder 8, 7 heißt es in der Verkündigung Hoseas: „Wind säen sie und Sturm werden sie ernten, ein Halm, der keinen Trieb hat; er wird kein Mehl bringen. Sollte er es doch tun, werden es Fremde verzehren.“

Dieser Vers ist mit hoher Wahrscheinlichkeit altem Spruchgut zuzurechnen, da ein Endreim wie in 7b α nur noch in 12, 9 und Prv 11,2 begegnet.⁴⁹ Eine Parallele zu diesem Vers zeigt sich auch in Jesus Sirach 7,3: Säe nicht in die Furchen des Unrechts, damit du es nicht siebenfach erntest. Die Tat des Menschen wird in Hos 8,7 als Saat verstanden, aus der eine der Saat entsprechende Ernte hervorgeht. Wenn die Tat keine Orientierung an Jahwe findet, wie hier im Kontext des Spruches gegen die Götzen, ist die Folge nichtig: Wer auf die Götzen setzt, wird selbst nichtig. Diese Textstelle lässt die Auffassung von der „schicksalwirkenden Tatsphäre“ durchscheinen. Doch da Vers 7 möglicherweise ein Zitat und kein eigenes Wort des Propheten ist, werden noch weitere Verse aus dem 12. Kapitel herangezogen und auf ihre Aussage bezüglich des Tun-Ergehen-Zusammenhangs untersucht.

12, 3 + 15:

3 Einen Streit hat Jahwe mit Juda, um über Jakob Heimsuchung zu halten gemäß seiner Wege; gemäß seiner Taten wendet er ihm zurück.

15 Ephraim hat Jahwe bitter erzürnt, deshalb überlässt er ihm seine Blutschuld; seine Schmach wendet ihm zurück sein Herr.

Sowohl in Kapitel 12, Vers 3 als auch Vers 15 begegnet in ausdrücklicher Weise die Hiphilform des Verbums שׁוּב (הִשִּׁיב), die in diesem Kontext die Bedeutung „die Folgen einer Tat geschehen lassen“ trägt. Der nicht geleugnete Zorn Jahwes macht ihn nicht zu einem über den Menschen erhabenen Richter, der Strafen verhängt, sondern überlässt den Menschen den Folgen seiner Taten. Auch hier wird deutlich, daß es der Tat selbst entspringende Folgen gibt, die eine zusätzliche Strafe nicht nötig machen. Eine Stelle begegnet in Kap. 4, 6 die missverständlich einen Vergeltungsgedanken zum Ausdruck bringen kann: „Du hast die

⁴⁹ Vgl. Wolff, H. W.: Dodekapropheten. Hosea, BK 14, Neukirchen-Vluyn 1976, S. 172f.

Erkenntnis verworfen, wo werde auch ich dich verwerfen, mir Priester zu sein; du hast die Weisung Jahwes vergessen, so werde ich deine Söhne vergessen.“ Betrachtet man diese Aussage im Horizont der im hebräischen Rechtswesen üblichen Wiedergutmachungs- und Ersatzleistungen, so lässt sich dieser Vers als Sonderaspekt des Prinzips der Rückkehr der Taten auf den Täter verstehen, insofern als daß der Täter die von ihm begangene Tat selbst erleiden muss, nicht aber als Strafe Jahwes.⁵⁰ In Vers 9 begegnet eine zentrale Wendung, die für Hosea einen Schlüsselbegriff⁵¹ darstellt: „Ich werde heimsuchen über ihm seine Wege und seine Taten werde ich ihm zurückwenden.“ Das Objekt, das hier genannt wird, ist die Tat, nicht der Täter. Die Taten werden offengelegt. Zur Tat entscheidet sich der Mensch, Jahwe setzt sie in der Folge des Ergehens in Kraft, die Saat wird, mit dem in Hos 8, 7 verwendeten Bild gesprochen, zur Frucht. Diese Frucht tritt bei Hosea sowohl in Unheils- als auch in Heilszusammenhängen zu Tage. Neben zahlreichen Belegstellen für den Unheilzusammenhang, findet sich in Hos 10, 12 ein Beispiel für einen Heilszusammenhang: „Sät euch gemäß der Gemeinschaftstreue, erntet gemäß der Beständigkeit, pflügt einen Neubruch, denn es ist Zeit, Jahwe zu suchen, daß er kommt und euch Gemeinschaftstreue regnen lässt. Ihr aber habt Bosheit gesät und Verkehrtheit geerntet, ihr habt die Frucht des Truges gegessen.“ Die Folgen einer menschlichen Tat sind also in beiden Fällen nicht von dem von Jahwe kommenden Geschick zu trennen. Überraschend und in der Radikalität weitreichend ist bei Hosea die Rede von den Taten eines Kollektivs, das die Folgen auch als solches zu tragen hat. Das zeigt, wie sehr das Volk und mit ihm jeder einzelne Mensch der Geschichte bis in die Gegenwart und Zukunft hinein verhaftet ist. Mit größerer Heftigkeit und Deutlichkeit als an anderen Stellen handelt Jahwe bei Hosea und zeigt sich als Akteur einer Antwort, die auf ein bestimmtes Tatverhalten des Menschen gegeben wird, ein Vorgang, der sich aber auch hier nicht als Vergeltung beschreiben lässt.⁵²

Eine weitere Prophetenschrift innerhalb des Zwölfprophetenbuches, in der der Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen beobachtet werden kann, ist die Prophetie des Zephanja, eine in ihrer Entstehungszeit in die Exilszeit zu datierende Schrift. Das Geschick und Ergehen der Menschen steht insofern im Fragehorizont dieser Schrift, als sich als roter Faden durch die drei Kapitel der verhältnismäßig kurzen Schrift die Ankündigung des „Tages Jahwes“ zieht. Wie wird es den Menschen an diesem Tag gehen und an wen richtet sich die Botschaft? Ein Gericht wird angekündigt. WEIGL⁵³ stellt als Schlüsselworte „abrechnen, ausrotten, ein Ende machen“ heraus. Dies sind Begriffe, die mit dem Gedanken der Vergeltung und Strafe eng zusammenhängen. Doch wird der „Tag

⁵⁰ Gegen Hans-Walter Wolff, der hier eine dem schuldhaften Handeln des Priesters entsprechende Strafe Jahwes sieht (vgl. Wolff, H.W.: Dodekapropheten. Hosea, BK 14, Neukirchen-Vluym 1976, S. 97)

⁵¹ Vgl. Koch, K.: Prinzip der Vergeltung, S. 144.

⁵² Vgl. Koch, K.: Prinzip der Vergeltung, S. 148.

⁵³ Vgl. Weigl, M.: Zefanja und das „Israel der Armen“, BiKi 50 (1995), 6.

Jahwes“ als Strafe angekündigt? Betrachtet man den hebräischen Text, so begegnet פקר an fünf Stellen:

- 1, 8 Und es wird geschehen am Tag des Schlachtopfers Jahwes,
da suche ich heim die Beamten und die Königssöhne und alle,
die sich kleiden in fremder Kleidung.
9 Und ich werde heimsuchen jeden, der über die Schwelle hüpfet,
an jenem Tag, die anfüllen das Haus ihres Herrn mit Gewalttat und Betrug.

Wer sind hier die Angesprochenen und auf welche Taten wird Bezug genommen? Deutlich wird herausgesellt, daß es sich um die Führer des Volkes handelt, um Personen, die sich in der Nähe des Königshofes aufhalten und sich in ihrem Verhalten nicht mehr an den Geboten Jahwes orientieren (Gewalt, Betrug, synkretistische bis hin zu magischen Elementen). Auf ihre Taten wird am „Tag Jahwes“ Bezug genommen, so daß ihre Taten ihnen zurückgewendet werden. In analoger Weise wird פקר in Vers 12 verwendet: „Und es wird geschehen in jener Zeit, da werde ich heimsuchen die Männer, die auf ihren Hefen erstarren, die in ihrem Herzen sprechen: Nichts Gutes tut Jahwe und nichts Böses.“

Die bei Hosea deutlich markierte Wendung der Taten auf den Täter zurück, findet ihren expliziten Niederschlag bei Zephania in Kap. 2, Vers 7: „...führwahr, Jahwe, ihr Gott, wird sie heimsuchen und ihre Wendung wenden.“

Dieser Vers gehört in einen größeren Textzusammenhang (Zeph 2, 4-7) von Weheworten gegen die Städte des Westens, die einer Vernichtung gleichkommen. Die Taten werden jedoch auf die Täter zurückgelenkt, auch wenn bei Zephania die Initiative Jahwes durch die Blickrichtung auf den „Tag Jahwes“ und die in der Prophetenschrift mehrmals begegnende direkte Jahwerede wie beispielsweise Kap. 3, Vers 7: „...alles, was *ich* an ihr heimsuche“ als notwendig für den Zusammenhang von Tat und Ergehen angesehen wird.

c) Psalmen

Vergleichbare Ergebnisse für die Auffassung von der das Geschick und Ergehen beeinflussenden Taten des Menschen, wie sie in der weisheitlichen Literatur und bei den Propheten hervorgetreten sind, lassen sich auch für die Psalmen belegen:

Psalm 7:

- 14 Für sich selbst hat er die Todesgeschosse zugerichtet, machte er seine Pfeile glühend.
15 Siehe, er empfängt Tücke, geht schwanger mit Unheil und gebietet Trug.
16 Eine Grube hat er gegraben und ausgehoben und fällt in das Loch, das er selbst gemacht.
17 Er kehrt zurück sein Unheil auf sein Haupt und auf seinen Schädel fährt seine Gewalttat nieder.

In Vers 14 wird deutlich gesagt, daß der Ankläger durch seine eigenen Waffen fallen wird, daß Falschaussage und Trug auf ihn selbst zurückfallen werden. Von einer bösen Idee zur Tat und einem bösen Geschick ist es kein langer Weg,

ein „synthetische Verkettung“⁵⁴, die Tat und Tatfolgen im Ergehen unmittelbar zusammenbinden. Unheil fällt auf den Täter zurück, so daß die Beobachtungen aus dem Buch der Sprüche und dem Propheten Hosea und Zephania bestätigt werden. Aus den Worten des Psalmenbeters spricht der Glaube an eine größere Gerechtigkeit, auf eine in Rechenschaft Ziehung des Menschen durch Jahwe. Das kann individuell und kollektiv geschehen, wie bei Hosea oder Zephania. Auch eine universale Perspektive des Tat-Ergehen-Zusammenhangs und der Prüfung der Taten durch Jahwe, begegnet in der Spätzeit des Alten Testaments, beispielsweise in Tritosacharja oder Joel. Die individuelle Perspektive der Annahme, daß die Tat auf den Täter zurückfällt, ist, wie wir gesehen haben, in der Weisheit beheimatet. MANFRED OEMING⁵⁵ fasst zusammen, daß von einigen Exegeten diesbezüglich sogar ein Naturgesetz angenommen werde, das besage, daß die Taten eines Menschen seinen Lebensweg prägen. Psalm 35, 8 spricht eine ähnliche Sprache: „Ihn ereile das Verderben unversehens, und sein Netz, das er gestellt hat, fange ihn, in die Grube stürze er selbst hinein.“ Der Beter des Psalms überträgt seine Erwartungshaltung der Guttat, die Liebe, die er seinen Freunden erweist, die auf ihn zurückwirkt, im folgenden im Negativen auf die Verhaltensweise der Freunde, die ihn verletzen. Das Unheil, das sie ihrem Freund bewusst angetan haben, soll auf sie zurückfallen. Mit dieser Aussage „bewegt sich der Psalm im Kontext des weisheitlichen Theorems von der schicksalwirkenden Tatsphäre.“⁵⁶ Oder in Psalm 38, 5 heißt es in vergleichbarer Weise: „Meine Verschuldungen sind über meinem Haupt zusammengeschlagen, wie eine drückende Last sind sie mir zu schwer.“ Im Blick auf Ps 25 und Ps 1 zeigt sich der Zusammenhang von Tat und Ergehen des Menschen mit dem Handeln Jahwes in positiver Konnotation: Der Mensch als fruchttragende Pflanze. Wenn andererseits davon die Rede ist, daß der Weg der Frevler vergeht (Ps 1,6) und die Vergehen als lastende Schwere empfunden werden (Ps 40,13), kommt zum Ausdruck, daß die Tat ein Geschehen ist, das mit großer Macht auf den Täter zurückwirken kann.

In besonderer Weise kommt im Buch der Psalmen ein weiterer Aspekt zum Tragen, der ein Spezifikum darstellt: Es handelt sich um das Gedenken Jahwes an die Taten des Menschen, welches eine wichtige Rolle spielt. So wie Jahwe gebeten wird, sich der Vergehen des Feindes zu erinnern (vgl. Ps 74,18.22), so bittet der in Schuld Gefangene, daß er dieser Taten nicht gedenke (vgl. Ps 25, 7). Das aktive Moment scheint hier in Jahwe selbst zu liegen. So wird die Entsprechung von Tat und Tatfolge dem Wirken Jahwes zugesprochen, wobei Jahwe hier in personhaften Zügen charakterisiert wird, dessen Mitwirkung im Gegensatz zur Auffassung in der Weisheitsliteratur, nach der die Tat nach dem Prinzip der „konnektiven Gerechtigkeit“ auf den Täter zurückfällt, unabdingbare Voraussetzung für diesen Prozess ist.

⁵⁴ Seybold, K.: Die Psalmen, HAT I/ 15, Tübingen 1996, S. 48.

⁵⁵ Vgl. Oeming, M.: Psalmen, S. 79.

⁵⁶ Oeming, M.: Psalmen, S. 200.

4. Zweifel an der traditionellen Denkweise des Zusammenhangs von Tat und Tatfolge

Lässt sich die These vom Zurückwirken der Tat auf den Täter als vorherrschende Überzeugung im hebräischen Denken konstatieren? Ist es nicht zu einfach gedacht, daß auf jede Tat eine entsprechende Folge eintritt, aus sich selbst heraus oder durch Jahwes Handeln in der Geschichte gewirkt, so daß „der Gerechte sprießen wird wie die Palme“ (Ps 92,13)? Lassen sich nicht Schuldzusammenhänge denken, die nicht aufgedeckt und so folgenlos bleiben oder die einer Anklage entbehren, weil es für sie keinen anderen Zuständigkeitsbereich gibt oder niemand diesen Zuständigkeitsbereich erinnert als das eigene Gewissen? Anders gefragt: Lässt sich vom Ergehen eines Menschen auf seine Taten im positiven wie im negativen Sinne schließen?⁵⁷

Im biblischen Kontext wird die Annahme der aus einer Tat hervorgehenden Folgen an mehreren Stellen durchbrochen und in Frage gestellt, vor allem bei Kohelet und Hiob, aber auch beim Propheten Jeremia. Der weisheitlichen Tradition folgend fragt Kohelet nach der Möglichkeit eines gelingenden Lebens. Seine dargelegten Beobachtungen beruhen dabei auf eigener, kritisch betrachteter Lebenserfahrung. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang zeigt sich, gemessen an dieser empirischen Untersuchung, sowohl in Lebenszusammenhängen also auch angesichts des Todes als widerlegt:

Koh 8, 10: „Sodann habe ich gesehen, wie Gottlose begraben wurden und zur Ruhe gingen, während andere, die recht getan, vom heiligen Ort fort mussten und vergessen wurden in der Stadt. Auch das ist nichtig.“

Dieses Paradoxon besteht auch im Hinblick auf die Lebenslänge eines Menschen: Koh 7,15: „Beides sah ich in den Tagen meiner Nichtigkeit, es gibt den Gemeinschaftstreuen, der in seiner Gemeinschaftstreue zugrunde geht, und es gibt den Frevler, der lange lebt in seiner Bosheit.“

Koh 7,15 beginnt mit einer Beobachtung („ich sah“), die zunächst das Leben eines Gemeinschaftstreuen in ihrer Analyse von dem des Frevlers unterscheidet, in der Folge des Ergehens den an den zuvor beschriebenen Textstellen Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht bestätigen kann. Ein Leben in Gemeinschaftstreue wird erfahrungsgemäß die Chancen auf ein langes, gutes und gelingendes Leben erhöhen, eine Garantie dafür schafft es aber nicht, wie die in V. 15 beschriebenen erfahrbaren Ausnahmen zeigen. Für den Menschen ergibt sich daraus für seine Lebensführung, daß er beide Möglichkeiten, die Regel und die Ausnahme mit einbezieht, indem er ungerechtes, frevlerisches Handeln unterlässt, ohne in übertriebener Weise Gerechtigkeit zu üben.⁵⁸ Hier ist die Überzeu-

⁵⁷ Hier werden Zweifel aufgezeigt, die die Annahme eines direkten Zusammenhangs von Tat und Tatfolge erschweren, da diese Annahme vielfach der menschlichen Erfahrungswelt widerspricht.

⁵⁸ Vgl. Krüger, Th.: Kohelet (Prediger), BK 19, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 256.

gung, daß das Ergehen eines Menschen aus seiner Lebensführung hervorgeht, einer großen Skepsis gewichen. Das Ergehen des Menschen scheint von anderen Faktoren bestimmt zu werden. Eine gewisse Willkür kann hier nicht ausgeschlossen werden: „Denn alle trifft daſelbe Geſchick, den Frommen und en Gottloſen, den Guten und den Böſen, den Reinen und den Unreinen, den, der opfert und den, der nicht opfert, den Guten und den Sünder, den, der ſchwört und den, der ſich vor dem Eide fürchtet“ (Koh 9,2). Die Regel des Tun-Ergehen-Zusammenhangs wird an dieſer Stelle jedoch nicht grundsätzliſh in Frage geſtellt, vielmehr wird ſie als eine Regel mit Ausnahmemeöglichkeiten benannt, ſie wird alſo in ihrer *absoluten* Geſetzmäßigkeit hinterfragt.⁵⁹ Die Einſicht Kohelets widerſpricht menſchlicher Gerechtigkeitsvorſtellung und „wehrt ein Gottesbild ab, das Gott zur buchhalterisch genau funktionierenden Inſtanz menſchlicher Moralität machen würde.“⁶⁰

Eine weitere Belegſtelle für dieſe Skepsis zeigt ſich im Buch Hiob, in dem der Widerspruch zwiſchen der gerechten und frommen Lebensführung Hiobs und ſeinem Ergehen geſchildert wird. Wie ein Raubtier ſeinen Beute ergreift, wird Jahwes Handeln gegenüber Hiob geſchildert (Hiob 16,9), Metaphern des Kampfes werden verwendet (Hiob 16,12), Jahwe erſcheint als Feind Hiobs (Hiob 30,21). Der angenommene Tun-Ergehen-Zusammenhang wird durch die Unangemessenheit des Handelns Jahwes in Frage geſtellt: „Hätte ich auch Recht, mein Mund gäbe mir Unrecht und ſpräche mich ſchuldig, wäre ich gleich ſchuldlos. Schuldlos bin ich! Ich achte nicht meiner Seele, und ich verſchmähe mein Leben! Es iſt eins! Darum ſage ich: Schuldloſe wie Schuldige vernichtet er! Wenn ſeine Geißel plötzlich tötet, ſo lacht er der Verzweiflung der Unſchuldigen.“ (Hiob 9, 20-23) Der in ſein Gegenteil verkehrte Tun-Ergehen-Zusammenhang fordert die Auseinandersetzung des Menſchen mit ſeinem Schickſal heraus und richtet die Frage nach Gerechtigkei an Jahwe.⁶¹

Dieſer bei Hiob und auch in Ps 73, 3 begegnende Problemkreis, findet ſeinen Niederschlag in ähnlicher Weiſe beim Propheten Jeremia: „O Herr, du bleibſt ja im Recht, wenn ich wider dich hadre, und doch muſs ich mit dir rechten: Warum geht es den Gottloſen ſo gut und leben ſo ſicher alle, die treuloſ handeln? Du haſt ſie gepflanzt, ſie haben auch Wurzel geſchlagen; ſie wachſen und bringen auch Frucht. Du biſt wohl nahe in ihrem Munde, doch fern in ihrem Herzen“ (Jer 12,1+2). Der Beter begibt ſich hier in eine rechtliche Auseinandersetzung mit Jahwe, obgleich er eingangs Jahwe als dem gerechten Richter die letztliche Verfügungsgewalt über das Recht beimißt. Das in Vers 2 verwendete Bild vom Frevler als feſtverwurzelter, fruchtbringender Pflanze, begegnet ſonſt nur bezüglich Gemeinſchaftstreuer, die auf Jahwe und ſein Geſetz vertrauen. Die Ausſage, daß Jahwe ſie gepflanzt hat, enthält einen indirekten Vorwurf an ihn, daß er ſie wachſen läßt, obwohl ſie nur äußerlich an ihm hängen.

⁵⁹ Vgl. Krüger, Th.: Kohelet, S. 257.

⁶⁰ Miggelbrink, R.: Der zornige Gott, S. 60.

⁶¹ Vgl. Miggelbrink, R.: Der zornige Gott, S. 63.

Hier werden Zweifel am überkommenen Denken des Tun-Ergehen-Zusammenhangs spürbar, ein neues Denkschema hat sich jedoch noch nicht Bahn gebrochen. Von einer alttestamentlichen Vergeltungslehre kann nicht ausgegangen werden kann. Es stellt sich jedoch die Frage, warum der Begriff der Vergeltung seit der Aufklärung bis zur Mitte des 20.Jhs.⁶² für das Alte Testament mit bis heute nachwirkenden Folgen angenommen wurde.⁶³

5. Eine annähernde Übersetzung für den Begriff פקד

Wie lassen sich nun die angestellten Beobachtungen für die Bestimmung des Begriffs פקד fruchtbar machen? Lassen sich noch andere, die bisherigen Ergebnisse einschließende Übersetzungen für dieses Verbum finden? Eine Annäherung an den Begriff ist möglich, wenn noch ein weiteres hebräisches Verb hinzugenommen wird, das für die Beschreibung des Zusammenhangs von Tat und Tatfolge verwendet wird. Hierbei handelt es sich um das Verb נקח, das in der Wurzel meist mit „ledig sein“ wiedergegeben wird und in der konkreten Form, im Piel יקח folgendes zum Ausdruck bringt: „die Haftung für einen als Schuld gewerteten Tatbestand für aufgelöst erklären“, „jemanden so davonkommen lassen, daß er die Folgen seines verkehrten Tuns nicht auf sich nehmen muss“.⁶⁴ Mit LIMBECK⁶⁵ lässt sich aus dieser Beobachtung folgende Schlussfolgerung im Bezug auf das hebräische Denken ziehen: Den Folgen für ein bestimmtes vorangegangenes Vergehen kann nicht ausgewichen werden, da Jahwe ein Gott ist, der sich kümmert und ein Geschehen nicht folgenlos sein lässt. Diese Verstehensweise hebt sich von dem landläufigen Verständnis von „Strafe“ und „strafen“ ab. Es ist mehr als nur ein Zufall, daß es im Hebräischen einen äquivalenten Begriff für „Strafe“ bzw. „strafen“ nicht gibt.⁶⁶

Was daraus für das *Gottesbild* folgt, soll wenigstens an zwei Stellen⁶⁷ aus dem Buch Exodus noch in Kürze aufgezeigt werden, indem der Begriff „strafen“ durch „nicht folgenlos sein lassen“ ersetzt wird.

⁶² Dieses Grundaxiom der alttestamentlichen Wissenschaft wurde erstmalig durch die Untersuchungen Pedersens, J.: *Israel. Its Life and Culture I-II*, Kopenhagen 1946 und Fahlgrens, K. H., *Die Gegensätze von s^ddaqa im Alten Testament*, in: Koch, K.: *Prinzip der Vergeltung*, S. 87ff. hinterfragt.

⁶³ Ein möglicher Erklärungsansatz hierfür lässt sich in der Tradierungsgeschichte der alttestamentlichen Texte finden, wenn die Beobachtung stark gemacht wird, daß das zentrale Verbum השיב in der LXX an den meisten Stellen mit ἀποδίδωμι (vergelten) übersetzt wurde, eine Auffassung, die sich in den darauf folgenden Übersetzungen durchzog.

⁶⁴ Vgl. van Leeuwen, C.: Art. נקח, THAT 1976 und Wartmuth, G.: Art. נקח, ThWAT 1986.

⁶⁵ Vgl. Limbeck, M.: (1997), S. 5.

⁶⁶ Vgl. Knierim, R.: Art. Strafe, TRE Bd. 32 (2001), S.199 und Limbeck, M.: *Zürnt Gott wirklich?*, Stuttgart 2001, S. 85.

⁶⁷ Die beiden ausgewählten Stellen und ihre Interpretation finden sich bei Limbeck, M.: *Zürnt Gott wirklich?*, S. 86.

a) Ex 20,7: „Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht missbrauchen; denn der Herr lässt den nicht ungestraft, der seinen Namen missbraucht.“

Wird „strafen“ hier durch „nicht folgenlos sein lassen“ ersetzt, lautet kommt es zu einer Bedeutungsverschiebung in der Aussage des Satzes:

„Du wirst⁶⁸ den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht missbrauchen; denn der Herr lässt nicht folgenlos davon kommen, der seinen Namen missbraucht.“

b) Ex 34,6f.:

„Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue: Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, lässt aber den Sünder nicht ungestraft.“

In der neu gewonnenen Übersetzung lautet es folgendermaßen:

„Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue: Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, aber gewiss entlässt er den Sünder nicht aus der Haftung.“

Hier wird appelliert an die Verantwortung und Einsicht des Menschen. Es handelt sich nicht um Verbote, die im Falle der Missachtung eine Strafe nach sich ziehen (im schlimmsten Falle den Tod). In diesen Sätzen sagt Jahwe dem Menschen vielmehr, wie er mit dem ihm Anvertrauten umgehen soll, ohne dabei Schaden zu nehmen.

Handelt es sich um Wortklauberei, wenn der Begriff der Strafe dem alttestamentlichen Denken entzogen wird oder lässt sich hierdurch ein größerer Sinnzusammenhang erkennen? Das Bemühen dieser Überlegungen besteht darin, eine dem hebräischen Denken angemessene Übersetzung der den Zusammenhang zwischen Tat und Tatfolge beschreibenden Verben zu finden. Hierbei scheint erkennbar zu werden, daß es kein Zufall ist, daß ein äquivalenter Begriff für „Strafe bzw. strafen“ im Hebräischen inexistent ist. Vielmehr scheint diese Tatsache in der Erfahrungswelt Israels begründet zu sein.⁶⁹ Klarer erkennbar wird ein solches Denken, wenn mitbedacht wird, daß es auch für den Begriff „Sünde, sündigen“ keinen Äquivalenzbegriff im Hebräischen gibt. Es existieren lediglich

⁶⁸Der Dekalog ist im Kontext des liebenden Gottes zu verstehen, der im Voraus für den Menschen handelte und sich als Schöpfergott zu erkennen gab, so daß der Mensch in dieser Erkenntnis und im Vertrauen auf Jahwe die gute Ordnung nicht zerstören wird.

⁶⁹Vgl. Limbeck, M.: Gesetz im Alten und Neuen Testament, S. 6.

Es gehört zum menschlichen Rechtsempfinden, daß Vergehen und Verhaltensweisen, durch die andere direkt oder indirekt geschädigt wurden, nicht einfach ungeschehen gemacht werden können. Daher war in Israel klar, daß ein verkehrtes Tun Folgen haben wird, die möglicherweise sehr schwer zu tragen sein werden (Gen 4,13). Diese Folgen wurden jedoch nicht als Strafe empfunden, da Strafe an übergeordnete Autoritäten gebunden ist, die nach ihrem Maß messen, so daß ein Vergehen im Ausnahmefall auch folgenlos bleiben könnte.

Umschreibungen⁷⁰, die ein bestimmtes Verhalten für unzulässig erklären und auf unheilvolle Folgen hinweisen, die sich aus einem bestimmten Tun ergeben. So wurde Unheil, das auf ein bestimmtes Fehlverhalten folgte, nicht als Strafe, sondern als notwendige und selbstverständliche Folge dieses Verhaltens angesehen. Dadurch wird signalisiert, daß hierfür Verantwortung und Haftung übernommen werden. Jahwe zeigt sich also nicht als ein Gott, der den Ungehorsam⁷¹ der Menschen bestraft⁷², sondern als ein Gott, der sich um das Verhalten seiner Geschöpfe kümmert und ihren Taten Folgen beimisst.⁷³

Wie lässt sich jedoch dieses „sich um ein bestimmtes Verhalten kümmern“ qualifizieren? Ist eine bestimmte Intention zu erkennen? Betrachtet man die Aussagen bei den Propheten Hosea und Zephania, so wird deutlich, daß selbst Reaktionen, die zunächst auf Zerstörung und Vernichtung ausgerichtet sind, auf die Erkenntnis und Einsicht des Volkes abzielen, um auf diese Weise neues, an Jahwe orientiertes Leben entstehen zu lassen. Erfahrenes Unheil als Strafe zu verstehen, ermöglicht diese Erkenntnis und den Neubeginn nicht. LIMBECK bringt diese Erkenntnis wie folgt auf den Punkt: „Eine derartige *Erkenntnis aus Betroffenheit* war für Israels Glauben deshalb möglich, weil es einerseits am grundsätzlichen Wohlwollen JHWHs für Israel keinen Zweifel gab – weshalb hätte sich JHWH also *von sich aus* gegen sein auserwähltes Volk stellen sollen (vgl. Jer 2,4;7.31f.)? -, und weil man andererseits von der Weisheit belehrt wusste, daß der Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen keinesfalls zufällig ist. JHWH hatte sie erkennen lassen, auf welchen guten Wegen sie das ihnen zuge dachte Heil erreichen konnten. Aber er kümmerte sich eben auch darum, ob das Tun und Lassen des Einzelnen nun wirklich zu einer ‚Quelle des Heils‘ wurde! Und er war ganz offensichtlich nicht willens, es *hinzunehmen*, wenn ein Mensch zum Widersacher seines alle umfassenden Wohlwollens wurde:

⁷⁰ So חָטָא und פָּשַׁע (vgl. Knierim, R.: Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Gütersloh 1965), in konkreten Übersetzungen werden die Negativfolgen besonders deutlich: ver-fehlen, ver-kehren, Ver-brechen.

⁷¹ Der Begriff des Gehorsams oder Ungehorsams ist dem hebräischen Denken fremd. Ein dem griech. ὑπακούειν oder dem latein. obediere vergleichbares Verb gibt es im Hebräischen nicht. An den meisten Stellen, an denen in den Übersetzungen „gehorsamen“ begegnet, steht im Hebräischen שמע (hören). Gemeint ist ein Hören, dem eine Antwort folgen soll, ein Vorgang, der die Freiheit des Menschen in außergewöhnlicher Weise betont (vgl. Limbeck, M.: Gesetz im Alten und Neuen Testament, S. 8ff.).

Daß es sich hierbei um ein Spezifikum des hebräischen Denkens handelt, lässt sich am I. Makkabäerbuch, einem hebräisch verfassten und ins Griechische übersetzten jüdischen Geschichtswerk aus dem 1. Jh. v. Chr. zeigen: Wo vom jüdischen Volk die Rede ist, steht in der griechischen Übersetzung „hören“ (1 Makk 14,43), wo von nicht-jüdischen Zusammenhängen die Rede ist, wird eine Unterscheidung getroffen und mit „gehorsamen“ übersetzt.

⁷² Selbst dann nicht, wenn das Rest-Unheil, für das Jahwe verantwortlich zeichnen könnte (z.B. Zerstörung Jerusalems und Exilszeit) in Betracht gezogen wird. Dies hängt wesentlich mit dem Gottesbild Israels zusammen, das dadurch gekennzeichnet ist, daß Jahwe Herr über *alle* Völker ist und sich um ihr Verhalten kümmert, um gegebenenfalls auch durch militärisch-politische Ereignisse zu handeln.

⁷³ Vgl. Limbeck, M.: Gesetz im Alten und Neuen Testament, S. 14ff.

„Ich werde mich gegen ihn um seine Wege kümmern, und seine Taten lasse ich für ihn zurückkommen.“ (Hos 4,9)⁷⁴

Hier regt sich Jahwes Widerstand, aber keine göttliche Strafinstanz. Deutlich wird dies beim Propheten Jeremia: „Wie? Stehlen, morden, die Ehe brechen, fälsch schwören, dem Baal opfern und anderen Göttern nachlaufen, die ihr nicht kennt – und dabei kommt ihr und tretet vor mein Angesicht in diesem Haus, über dem mein Name ausgerufen ist, und sagt: Wir sind geborgen!, um dann weiter alle jene Greuel zu treiben. Ist denn in euren Augen dieses Haus, über dem mein Name ausgerufen ist, eine Räuberhöhle geworden? Gut – dann betrachte auch ich es so – Spruch des Herrn.“ (Jer 7, 9-11) Der Mensch ist gerufen, die guten Wege Gottes, die er dem Menschen für ein gelingendes Leben gewiesen hat, zu erkennen und sie zu gehen. Von diesem Gedanken her lässt sich auch die Funktion des Gesetzes in Israel in einem neuen Licht sehen.⁷⁵

Nachdem über lange Zeit⁷⁶ das Gottesbild eines strafenden Richter-Gottes Einschüchterung, Angst und Schrecken verbreitet hat, kann die Neudeutung dieses zentralen Aspekts im Gottesbild und die Erkenntnis eines Gottes, der sich um seine Geschöpfe kümmert, der fordert und herausfordert und Taten nicht folgenlos sein lässt, der „das Leben der Menschen nicht bestätigen, sondern mit dem Anspruch einer weltverändernden Ethik der Solidarität, der Mitmenschlichkeit, der Sorge füreinander verändern will“⁷⁷, zu einem neuartigen, befreiten Gottes- und Menschenbild beitragen.

⁷⁴ Limbeck, M.: Gesetz im Alten und Neuen Testament, S. 17.

⁷⁵ Vgl. Limbeck, M.: Gesetz im Alten und Neuen Testament, S. 146f.

⁷⁶ Gemeint ist hier in erster Linie die Rede vom sogenannten „Auge Gottes“, das in den letzten Winkel des menschlichen Herzens sieht und unter dem zahlreiche Menschen insbesondere in der Nachkriegsgeneration nach unmittelbar erfahrener, oft so gedeuteter „Strafe“ des Krieges bei Androhung von Höllenstrafen zu leiden hatten. Der Zorn Gottes wurde hier geradezu als Instrument für eigene Machtansprüche in Frömmigkeit und Moral eingesetzt. Ein Wendepunkt in der Verkündigung ist in den Dekreten des II. Vaticanums zu sehen, doch sind die Auswirkungen bis in die heutige Verkündigungssituation spürbar. So weist Karl Frielingsdorf darauf hin, daß der strafende Richtergott zu den häufigsten und prägendsten dämonischen Gottesbildern gehört: „In vielen Lebensskripts wird er als unerbittlicher Richter beschrieben, der unbarmherzig jeder Verfehlung bestraft, ohne nach den Motiven und Hintergründen zu fragen. Dieser strenge Tyrann duldet keinen Widerspruch, für ihn gibt es keine Barmherzigkeit, keine verstehende Güte. Der Sünder muss büßen und bestraft werden, bis die Ordnung wiederhergestellt ist. Hier ist nichts mehr von dem Gott des Alten Testaments zu spüren, der als Richter den Schwachen und Unterdrückten zu ihrem Recht verhilft.“ (Frielingsdorf, K.: Dämonische Gottesbilder, Mainz 1992, S. 113)

⁷⁷ Miggelbrink, R.: Der zornige Gott, S. 161.