

## JHWH – ein Gott der „Rache“\*

*Jörg Jeremias, München*

Zu den mancherlei Gottesaussagen des Alten Testaments, die einem Christen anstößig und unverständlich erscheinen, gehört nicht zuletzt, dass dieser Gott Israel oder aber sich selber an Feinden „rächt“. Wenn W. Dietrich 1976 notierte: „Die alttestamentliche Fachwissenschaft ist ... dem heiklen Problem bisher recht sorgsam aus dem Weg gegangen“,<sup>1</sup> so gilt dieses Urteil modifiziert auch heute, obwohl inzwischen außer seinem eigenen Aufsatz eine Reihe von Wörterbüchern<sup>2</sup> und eine Monographie<sup>3</sup> das Thema behandelt haben. Mir selber liegt im Folgenden an einer doppelten semantischen Differenzierung: 1. Der deutsche Begriff der „Rache“ führt sehr andersartige Assoziationen mit sich als sein hebräisches Äquivalent. 2. Mit der Übertragung des Begriffs auf Gott verändert sich dieser Begriff im Alten Testament erheblich. Beide Unterscheidungen sind für das Verständnis der Texte konstitutiv.

„Rache“ ist im Deutschen ein rein negativ konnotierter Begriff. Die in der Etymologie vorgegebenen Assoziationen des „Treibens“ und „Verfolgens“<sup>4</sup> sind nicht mehr präsent; stattdessen steht Rache für Selbstjustiz, bei der zur Begleichung einer vorausgegangenen Verletzung oder eines erlittenen Unrechts Willkür das Handeln bestimmt. Rache verzichtet auf den mühsamen Prozess der Rechtsfindung und erfolgt gemeinhin maßlos: zügellos und hasserfüllt. Sie ist illegitim und unmoralisch.

Einen derart ausschließlich negativ geprägten Begriff der Rache kennt das Hebräische (zumeist Wurzel  $\text{נקם}$ ;<sup>5</sup> gelegentlich auch  $\text{חַטַּף}$  hitp.) nicht. Nur in wenigen Einzelfällen nimmt hier aufgrund des Kontextes die Rache eine negativ bestimmte

---

\* Um jegliches Missverständnis des verehrten Jubilars auszuschließen: Es handelt sich im Folgenden um eine rein semantische Untersuchung. Für das – wohlgemerkt: hier nicht gemeinte – präsentische Verständnis des Themas gäbe es ohnehin nur einen akuten Anlass: das diabolische Grinsen des Jubilars angesichts des Robbens des Autors dieses Beitrags über einen Gletscher beim Aufstieg auf die Weisskugel, bei dem sich letzterer nicht allzu geschickt anstellte.

<sup>1</sup> Dietrich, Rache, 450 (bzw. 117). Der Schwerpunkt seiner eigenen Untersuchung gilt freilich der angemessenen Erfassung des Phänomens der menschlichen Rache im AT.

<sup>2</sup> Schon 1976 das THAT II (Sauer) und das IDBSuppl. (Lindsey), 1986 das ThWAT V (Lipiński), 1997 die TRE 28 (Stolz), 2004 die RGG 7 (Zenger).

<sup>3</sup> Peels, Vengeance, 1995.

<sup>4</sup> Der Große Duden, Bd. 7. Etymologie, 546.

<sup>5</sup> Da die Bedeutungsunterschiede zwischen dem Verb (im q.) und dem Substantiv, aber auch zwischen dem q. und dem pi. (Jenni, Pi'el, 144), ja selbst zwischen den reflexiven Stämmen des Verbs gering sind, wie Lipiński,  $\text{נקם}$ , 603f. präzise aufgewiesen hat, werde ich im Folgenden nur dann auf diese Differenzen eingehen, wenn es sachlich erforderlich erscheint.

Bedeutung an; Prototyp für ein solches Verständnis von Rache ist die selbstbezogene Maßlosigkeit eines Lamech, mit der dieser Gottes schützende Rache für den Brudermörder Kain in grotesker Weise übersteigert (Gen 4,23f.). Gemeinhin wird dagegen menschliche Rache emotionslos – neutral beschrieben (Teil 1). Vor allem aber ist bemerkenswert, dass ungleich häufiger als von menschlicher Rache von der Rache Gottes die Rede ist, was auch für mehrere Belege gilt, an denen Menschen grammatisches Subjekt des Rächens sind. In seiner Übertragung auf Gott aber gewinnt der Begriff der Rache eine Reihe von Bedeutungsnuancen, die er nie bei seiner Verwendung für Menschen besitzt. Er ist jetzt ganz überwiegend positiv konnotiert, mit Ausnahme seiner Verwendung bei den Gerichtsprpheten (Teil 2). Schließlich wird in wenigen jüngeren Texten das Rächen JHWHs zu einem generellen Merkmal göttlichen Wirkens, sei es mittels partizipialer Konstruktion (Ps 99,8; Nah 1,2), sei es in der Constructus-Verbindung von Ps 94,1: „Gott der Rache-Erweise“. Wie sich zeigen lässt, verstehen diese Texte etwas weit Komplexeres unter Rache als die zuvor genannten Belege (Teil 3). Daher gilt: Über Gottes Rache lässt sich sachlich angemessen nur diachron reden, auch ohne dass wir in der Lage wären, jeden Einzeltext präzise zu datieren.

### 1.

Es ist die Grundüberzeugung des „reifen“ Alten Testaments, dass *Rache prinzipiell eine Angelegenheit Gottes* ist. Dtn 32,35, von Paulus in Röm 12,19 zitiert: „Mein sind die Rache und die Vergeltung“ kann geradezu als eine Art Grundsatzerklärung verstanden werden, die hinter zahlreichen Texten steht. So verzichtet etwa David auf eigene Rache an Saul, der ihm nach dem Leben trachtet, weil er die Rache JHWH zuweist (1 Sam 24,13), und ein Jeremia in Lebensgefahr legt die Bestrafung der Verfolger aus seinem engsten Lebensbereich vertrauensvoll in Gottes Hände (Jer 11,20; 20,12) bzw. bittet um sie (15,15), obwohl seine Feinde ihrerseits an ihm ohne einen angemessenen Anlass eigenhändig Rache nehmen wollen (20,10). Für Ps 58,11 ist ein solches Warten auf Gottes Rache Kennzeichen eines Gerechten, und nach Lev 19,18 ist der Verzicht auf Rache und Zorn gegenüber den eigenen Volksgenossen Voraussetzung der von Gott geforderten Nächstenliebe in Israel.

Für andere Texte ist die Delegation der Rache an Gott nicht nur Forderung oder Erwartung, sondern schon belegte Erfahrung. Jephthas Tochter willigt in ihr hartes Geschick ein, als sie JHWHs Rache an den Ammonitern gesehen hat (Ri 11,36), und der siegreiche König in Ps 18,48 und 2 Sam 22,48 dankt Gott für seine Rache, die er in der Rettung aus Feindgefahr erfuhr. Allerdings erweist 2 Sam 4,8, dass derartige Geschichtsdeutungen ambivalent sein können: Die Mörder Eschbaals, die dessen Tod als Zeugnis der Rache Gottes zugunsten Davids auszugeben versuchen, werden von David hingerichtet.

Schon an den bisher genannten Stellen wird eine Differenz des hebräischen Begriffs zum deutschen erkennbar, auf den Dietrich aufmerksam gemacht hat. Wenn die Feinde des Propheten an Jeremia „Rache nehmen“ wollen (Jer 20,10) oder der siegreiche König in Ps 18,48 (bzw. 2 Sam 22,48) für Gottes „Rache“ dankt, wird dem Leser ein Anlass zu solcher „Rache“ nicht genannt. Diese Texte enthalten also

„nicht das Moment der Revanche ..., sondern nur das der Feindseligkeit“,<sup>6</sup> allerdings einer Feindseligkeit auf Leben und Tod. Der hebräische Begriff hat folglich einen weiteren Horizont als der deutsche.

Die grundsätzliche Zuweisung der Rache an JHWH zeigt sich auch darin, dass JHWH seinerseits seine Rache wieder an Menschen delegieren kann. Im Auftrag JHWHs soll Mose Israel an den Midianitern rächen (Num 31,2f.), und ebenso legt JHWH seine Rache an Edom (Ez 25,14) bzw. seine Rache an Babylon (Jer 50,15) in Israels Hände. Menschen können also grammatisches Subjekt der Rache sein, deren logisches Subjekt JHWH ist. Das gilt etwa auch für Jos 10,13, wenn die Sonne auf Geheiß JHWHs stillsteht, bis Israel an seinen Feinden Rache genommen hat, oder für Ps 149,7, wo es JHWHs Getreue sind, die die Rache an den Völkern vollziehen.

Zieht man derartige Texte von der Statistik ab, verbleiben nur *wenige Belege für menschliche Rache*. Unter ihnen ragt eine Reihe von Texten heraus, die die Rache nun doch – wie im deutschen Sprachgebrauch – erkennbar negativ konnotieren, und zwar nicht so sehr, weil Menschen die Begleichung erlittenen Unrechts in die eigene Hand nehmen, sondern primär, weil die Rache im Übermaß praktiziert wird. Außer dem schon zuvor genannten Lamech wird eine Übersteigerung der Rache in Ez 25,12.17 den feindlichen Edomitern und Philistern zur Last gelegt und andernorts von Feinden generell erwartet (Ps 44,17; vgl. 8,3 und die schon zitierten Gegner Jeremias Jer 20,10). Es sind vermutlich vordringlich Erfahrungen solcher Maßlosigkeit der Rache, die das Verbot, sich an Volksangehörigen zu rächen, entstehen ließ.

Die verbleibenden 6 Belege sind demgegenüber dadurch ausgezeichnet, dass sie erstaunlich emotionslos und neutral von menschlicher Rache reden. Sie gehören kaum zufällig zu den ältesten. Vom einzigen Rechtssatz, in dem die Rache als Rechtsfolge erscheint („Wenn jemand ..., verfällt er zwingend der Rache“ Ex 21,20), wird man freilich sagen müssen, dass die passivische Rechtsfolgeformulierung letztlich auf Gott als Subjekt verweist, der sie verfügt und delegiert, durch wen und wie immer der Vollzug der Rache im Einzelnen vorzustellen ist (s. u.). Die Ambivalenz menschlicher Rache kommt in Sauls Absicht zum Ausdruck, das gedemütigte Israel an den Philistern zu rächen: Diese Absicht wird einmal als ehrenwerter (1 Sam 14,24), ein anderes Mal als selbstsüchtiger Königsplan, mit dem Saul David schaden möchte (1 Sam 18,25), beschrieben. Demgegenüber entfallen in den Erzählungen von Simson, mit denen der Jubilar seit seiner Dissertation eng vertraut ist,<sup>7</sup> alle offensichtlichen Wertungen. Wenn Simson sich an den Philistern rächt, weil seine Frau einem anderen gegeben und danach von Philistern verbrannt wurde (Ri 15,8), oder weil ihm die Augen ausgestochen wurden (16,28), so schillern seine Taten; sie sind (nicht moralisch zu beurteilende) menschliche Willkürakte und doch gleichzeitig Zeugnisse göttlicher Kraft. Ohne jegliche Wertung bleibt auch die Warnung an die potentiell ehebrüchige Frau vor der Rache ihres erzürnten Gatten (Prv 6,34).

Es gibt also einige relativ frühe Belege im Alten Testament, die unbefangen, sozusagen „vor-theologisch“ von menschlicher Rache reden. Ihnen ist primär zu entnehmen, dass Rache Reaktion auf ein schweres persönliches Unrecht und/oder einen akuten schmerzlichen Ehrverlust ist, die weder einfach zurückgenommen werden

<sup>6</sup> Dietrich, Rache, 454 (bzw. 120); vgl. Lindsey, Vengeance, 932.

<sup>7</sup> Vgl. Bartelmus, Heroentum, 79ff.

können, noch aber durch eine adäquate gerichtliche Bestrafung ausgeglichen werden können. Sie ist insofern einerseits berechtigt, ja geradezu notwendig (Ex 21,20), andererseits aber der Willkür preisgegeben, insofern ihr Maß nicht festliegt.

Dagegen deuten die bisher genannten Texte nirgends einen genuine Zusammenhang der Rache mit der Blutrache an, wie er von der Mehrzahl der Autoren ganz selbstverständlich vorausgesetzt wird. Es hat seinen guten Sinn, dass das Hebräische streng zwischen den Wurzeln  $\text{נקם}$  und  $\text{נאם}$  unterscheidet.<sup>8</sup> Eine Überschneidung in der Bedeutung von Rache und Blutrache gibt es einzig bei den beiden sogleich zu nennenden Belegen für ein  $\text{נקם}$  im passivum divinum (hof.: Gen 4,15, zitiert von V. 24; Ex 21,20), wobei eine solche Überschneidung im letztgenannten Fall denkbar, aber keineswegs sicher ist. Jedenfalls aber bedarf die Aussage, dass JHWH das „Blut seiner Knechte“ rächt (Dtn 32,43; 2 Kön 9,7; Ps 79,10),<sup>9</sup> keiner Ableitung vom Brauch der Blutrache.

## 2.

Es versteht sich von selbst, dass in der Übertragung der Begrifflichkeit der Rache auf Gott die negativ konnotierten Elemente der Willkür und Maßlosigkeit fortfallen. Was tritt an ihre Stelle?

Es sind vor allem drei Assoziationen, die allesamt mit dem deutschen Begriff der Rache kaum kompatibel sind: in früher Zeit die Assoziation des göttlichen Schutzes, in der Mehrzahl der Belege die Assoziation der Durchsetzung des Rechts, vornehmlich in jüngeren Texten die Assoziation der Befreiung aus Unterdrückung. An einigen Stellen überschneiden sich die genannten Assoziationen.

### 2.1

Im vor- und außerbiblischen Bereich, d.h. in der Welt, in der das frühe Israel entstand, verband man mit göttlicher Rache besonders die *Vorstellung des göttlichen Schutzes*. Es ist primär eine Fülle an westsemitischen (und ugaritischen) Eigennamen, die diesen Inhalt zum Ausdruck bringt. E. Lipiński hat sie gesammelt und besprochen.<sup>10</sup> Sie sind teilweise Wunschnamen und verwenden Verbalformen wie *Jaqqim-El* „El möge (als Rächer) beschützen“, teilweise Vertrauensnamen und verwenden das Substantiv wie *Niqmīja-Haddu* „mein Rächer ist Haddu“. Charakteristisch für diese Namen ist, dass die schützende Rache der Gottheit für das neugeborene Kind im Falle einer Gefahr erst erhofft und erwartet wird.

<sup>8</sup> Es bleibt das Verdienst der viel kritisierten Untersuchung zur Rache Gottes von Mendenhall, *Tenth Generation*, 69–104, auf diese meist missachtete Unterscheidung (vgl. aber Peels, *Vengeance*, 79–86) mit Nachdruck verwiesen zu haben. (Die Kritik richtet sich vor allem gegen Mendenhalls These einer wesenhaften Verbindung des Begriffs der Rache Gottes mit der Vorstellung des Bundes; sie stützt sich zu Unrecht besonders auf die Amarnatexte, wie Pitard, *Amarna ekēmu*, 5–25, überzeugend nachgewiesen hat.)

<sup>9</sup> Vgl. die sprachliche Vorgabe der Verträge von Sfire (III = KAI 224, 11f.): „Wenn sie mich (den König) töten, dann sollst du selber kommen und mein Blut von der Hand meiner Feinde rächen ...“.

<sup>10</sup> Lipiński, *Royauté de Yahwé*, 290–292; ders.,  $\text{נקם}$ , 610f.; vervollständigt wird seine Liste von Peels, *Vengeance*, 29–32.

Das gilt ebenso für die alttestamentlichen Belege, die auf den Schutz Gottes abheben. Am evidentesten gilt dies für die Deutung des Kainszeichens in Gen 4,15, nach der die Willkür der Selbstjustiz im Leben außerhalb des Kulturlands durch die göttliche Zusage eingeschränkt wird: „Ein jeder, der Kain tötet, verfällt siebenfach der Rache“ (*nqm* hof.). Wird dieser Zusage auch die Konzeption der Blutrache zugrunde liegen, so zeigt doch deren bewusst extreme Übersteigerung die intendierte Transzendierung an. Der Sinn des Textes besteht nicht in der Aufforderung zur Überlegung, welche sechs weiteren Familienmitglieder neben dem Mörder im Falle eines gewaltsamen Todes Kains der von Gott verordneten Blutrache anheim fallen, sondern im Aufweis, wie hier ein Mensch – der Bruderermörder! – unter dem garantierten Schutz Gottes steht.

Einen analogen Sinn hat vermutlich der einzige andere Text, der das *passivum divinum* (im hof.) verwendet, der viel diskutierte und heftig umstrittene singuläre Beleg für die Androhung der Rache in einem (kasuistischen) Rechtssatz (Ex 21,20):

Wenn jemand seinen Sklaven oder seine Sklavin mit dem Stock so schlägt, dass er unter seiner Hand stirbt, verfällt er zwingend der Rache.

Dieser Rechtssatz steht in unmittelbarer Nähe zur (apodiktischen) Reihe des Todesrechts Ex 21,12.15–17 und ist besonders durch das identische Verb „schlagen“ auf deren Thematsatz: „Wer einen Mann schlägt, dass er stirbt, muss unbedingt getötet werden“ bezogen, gleichzeitig allerdings von ihm auch deutlich unterschieden. Denn das Todesrecht von V. 12 bezieht sich auf die Tötung eines freien Mannes, die Verfügung der Rache dagegen auf die Tötung eines Sklaven bzw. einer Sklavin durch seinen bzw. ihren Herrn. Um die Differenz genauer zu klären, ist zunächst darauf zu verweisen, dass I. V. 20 nicht mehr im Kontext des Todesrechts platziert ist, sondern zu den Paragraphen (V. 18ff.) gehört, die von Körperverletzung handeln; zudem ist ihm 2. mit V. 21 ein einschränkender Satz an die Seite gestellt, der den Tod des Sklaven oder der Sklavin ungesühnt lässt, wenn dieser erst in einem gewissen zeitlichen Abstand der Prügelstrafe des Herrn folgt, weil dieser Herr durch den Tod des eigenen Besitzes genügend gestraft ist. Es scheint mir daher ganz unwahrscheinlich zu sein, dass V. 20, wie von Schwienhorst-Schönberger vorgeschlagen, als Steigerung des Todesrechts zu deuten sei, insofern die verfügte Rache – von ihm wie von der Mehrzahl der neueren Ausleger als Blutrache gedeutet – nicht nur den Totschläger, sondern auch Glieder von dessen Familie in „stellvertretender Talion“ treffen könne.<sup>11</sup> Wohl aber hat Schwienhorst-Schönberger mit Recht darauf verwiesen, dass der wichtigste Unterschied zwischen dem Todesrecht V. 12 und der Racheverfügung V. 20 in der verschiedenen Rechtslogik zu finden ist, da V. 12 sich am Täter und seiner Tat orientiert, V. 20 dagegen am Opfer und seinem Geschick.<sup>12</sup> Wie immer die Rache faktisch vollzogen wurde – am ehesten ist im Kontext wohl doch damit zu rechnen, dass das *Procedere* nach Prüfung des Falles von der Rechtsgemeinde fallweise festgelegt wurde<sup>13</sup> –, der Sinn von Ex 21,20 scheint zu sein, den Sklaven und die Sklavin, denen harte

<sup>11</sup> Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 70–74.

<sup>12</sup> Ebd. 71f.

<sup>13</sup> Im Gefolge von Noth, Exodus, z.St. (der sogar mit der Durchführung der Rache durch die Rechtsgemeinde rechnet) sowie Liedke, Rechtssätze, 48f. und besonders von Fensham, Nicht-Haftbar-Sein, 23–25, wird diese Auffassung häufig vertreten; vgl. etwa Schenker, Versöhnung, 58, Anm. 97. – Gegen die häufig vertretene Deutung unmittelbarer Blutrache durch die Familie des/der Getöteten spricht nicht nur das Fehlen des Begriffs *נאליה*, sondern auch die Überlegung, dass Blutrache durch die Familie eines Sklaven voraussetzen würde, dass ihr dann die Differenzierung zwischen den Sachverhalten von V. 20 und V. 21 obliegen müsste.

Prügelstrafe nicht erspart bleibt (V. 21), vor der willkürlichen Tötung durch ihren Herrn zu schützen, so gewiss sie als dessen Besitz gelten. Eine derartige Schutzbestimmung ist in den Rechtsordnungen des Alten Orients ohne präzise Parallele.

Aber auch außerhalb der beiden Belege, die das *passivum divinum* verwenden, ist die Vorstellung der göttlichen Rache als eines Schutzhandelns für bedrängte Menschen mehrfach belegt. Man denke etwa an den Lobpreis JHWHs als eines Gottes, der das Blut seiner Knechte<sup>14</sup> rächt (Dtn 32,43), bzw. an den prophetisch vermittelten Auftrag an Jehu, das Blut der Knechte JHWHs zu rächen (2 Kön 9,7; vgl. die entsprechende Bitte in Ps 79,10). Analog sind die schon erwähnten Vertrauensaussagen in den sog. Konfessionen des Propheten Jeremia zu werten, in denen er seiner Gewissheit Ausdruck verleiht, Gottes Rache an seinen Verfolgern, die ihm nach dem Leben trachten, zu „schauen“ (Jer 11,20; 20,12; vgl. die Bitte 15,15). Nach Ps 58,11f. macht es das Wesen des Gerechten in seiner Unterdrückung aus, dass er vom Vertrauen geleitet ist, Gottes Rache schauen zu dürfen.

## 2.2

Mit den letztgenannten Texten ist die zweite, am häufigsten belegte Assoziation der göttlichen Rache bereits berührt, die ungleich wirksamer das Alte Testament als ganzes geprägt hat: Es ist der Gott des Rechts, der Rache übt, und *die Rache ist ein Aspekt seiner Rechtsdurchsetzung*. Nur weil JHWH ein Gott des Rechts ist, verfällt im oben zitierten Rechtssatz Ex 21,20 der Mörder eines Sklaven oder einer Sklavin der (göttlichen) Rache. Weit häufiger wird die Rache Gottes als ein Handeln erhofft, das gedemütigten oder unterdrückten Menschen das ihnen vorenthaltene Recht verschafft.<sup>15</sup> So gut wie alle zentralen Verben des Rechtsverfahrens sind in diesem Kontext belegt. Davids Verzicht auf eigene Rache gründet in der Erwartung:

JHWH richte zwischen mir und dir,  
und JHWH räche mich an dir. (1 Sam 24,13)

Der zu Unrecht von Saul verfolgte David erwartet sein Recht von JHWH in einem göttlichen Urteil,<sup>16</sup> dessen Verwirklichung in Gestalt von „Rache“ erfolgt, die dem unschuldigen David seine Ehre wiederherstellt, den schuldigen Saul aber straft. Ganz analog, wenngleich nun nicht mit dem q., sondern als „einfacher Resultativ“<sup>17</sup> mit dem pi. ausgedrückt, wird Israels Recht gegenüber Babylon durch JHWHs Rache wiederhergestellt:

Siehe, ich werde deinen Rechtsstreit führen (ריב ריבך);  
ich werde deine Rache rächen (Jer 51,36),

<sup>14</sup> LXX und Q (partim) lesen „seiner Söhne“.

<sup>15</sup> Für diese Gruppe von Texten gilt die Formulierung Hermissons, Deuterocesaja 2, 193: „נקם ist ursprünglich ein Begriff der Rechtssprache und bezeichnet die Wiederherstellung einer gestörten (Rechts-) Ordnung ...“; ähnlich Sauer, נקם, 107.

<sup>16</sup> וּבִין ... וּבִין ist term. techn. für den richterlichen Urteilsspruch, der den Streit zwischen zwei Parteien im Torgericht beendet.

<sup>17</sup> Jenni, Pi'el, 144. Der einzige weitere Beleg des Stammes findet sich in 2 Kön 9,7.

d. h. diejenige Rache an Babylon vollziehen, die das unterdrückte Israel wieder in sein Recht setzt. In Dtn 32,35f. wird die Rechtsdurchsetzung zugunsten Israels mittels göttlicher „Rache“ mit dem Verb  $\text{רָץ}$  ausgedrückt, in Jer 5,9,29; 9,8 mit dem beamtenrechtlichen Terminus  $\text{פָּקַד}$ , in Ps 94,1f. wiederum mit dem geläufigen Verb  $\text{שָׁפַט}$ .

Eine eigengewichtige Gruppe von Belegen setzt *Gottes Rache in Parallele zu seinem*  $\text{שָׁפַט}$  *pi.*, das im Deutschen meist unpräzise mit „vergelt“ übersetzt wird. Dem Verb in diesem Stamm liegt kaum, wie im Gefolge von Pedersen und Eisenbeis<sup>18</sup> häufig behauptet, die Idee der Ganzheit zugrunde, sondern diejenige des Ausgleichs bzw. der Kompensation;<sup>19</sup> es bedeutet in der Mehrzahl der Belege „bezahlen“ bzw. „Ersatz leisten“. Die Parallele verdeutlicht, dass die göttliche Rache in einem Stadium erfolgt, in dem durch geschehenes Unrecht eine „Rechnung“ offen steht, die einen Ausgleich erfordert; der Täter des Unrechts muss also zur Rechenschaft gezogen werden. Das Maß des Ausgleichs wird nur im je einzelnen Kontext festgelegt und orientiert sich am Maß des Unrechts.

Dass Gottes „Rache“ ein Aspekt seiner Gerechtigkeit ist, kommt noch deutlicher in den Belegen zum Ausdruck, in denen er sie *im Gerichtshandeln gegen Israel* wendet, und es ist keineswegs zufällig, dass sich in diesen Fällen sprachlich die größte Leidenschaft des richtenden Gottes äußert. In Jes 1,24 trifft Gottes emotionale Rache – in Parallele zu  $\text{נָקַד}$ , das im hitp. schon die persönliche Betroffenheit Gottes stark zum Ausdruck bringt, erscheint zusätzlich  $\text{נָחַד}$  hitp. „sich (in emotionaler Not durch ein Handeln) Befreiung verschaffen“ – die für das Recht verantwortlichen Männer Jerusalems, die die Stadt, in der Gerechtigkeit „Wohnung genommen hatte“, von Gott also geradezu eingestiftet war, zur „Hure“, d.h. zur Stadt rechtlicher Willkür hatten verkommen lassen (V. 21). In Jer 5 und 9 wird dreimal (5,9,29; 9,8) in bewusst einhämmernder, (fast) wörtlicher Wiederholung Gottes Rache als ein Akt der Verzweiflung beschrieben. Gott will nicht, muss aber als Rächer handeln angesichts der Tatsache, dass alle Glieder des Volkes das Recht brechen, betrügen und zudem den lebendigen Gott verwerfen:

Sollte ich solche Menschen nicht zur Verantwortung ziehen, Spruch JHWHs,  
oder an einer derartigen Nation keine persönliche Rache nehmen?

Noch ungewöhnlicher formuliert Ez 24,8. Nach diesem (nach-ezechielischem) Vers ist das Entsetzen Gottes über die in Jerusalem verübte Blutschuld so groß, dass er selber verhindert, dass das vergossene Blut durch Bedecken mit Erde am Schreien zum Geber des Lebens, d.h. zu ihm selber gehindert wird, „um Zorn heraufzuführen, um Rache zu rächen“. Je länger das Blut offen liegt, desto glühender wird sein Zorn, desto furchtbarer seine Strafe. In den Vorstellungskategorien ezechielischem Denkens wird hier eine hoffnungslose Gerichtsverfallenheit des Gottesvolkes zur Sprache gebracht, die ein Jesaja mit dem Begriff der Verstockung (Jes 6,9f. par.) zu umschreiben versucht.

<sup>18</sup> Pedersen, *Israel I–II*, 263–335; 263f.; Eisenbeis, Wurzel  $\text{שָׁפַט}$ , passim.

<sup>19</sup> So Jenni, *Pi'el*, 111f. (112: „ein Tun, das ... einen ungefähr gleichwertigen Zustand bewirkt“); vgl. auch die Wurzel  $\text{נָמַל}$  in Parallele zu  $\text{נָקַד}$  (Jes 35,4; 59,17f.), die ein Handeln bezeichnet, das einem vorgängigen anderen Handeln genau entspricht.

Erst ein wesentlich nachprophetischer Text wie das Fluchkapitel Lev 26 droht in V. 25 in viel reflektierterer Sprache „ein Schwert, das die Rache des (gebrochenen) Bundes rächt“, an, und es ist kein Zufall, dass sich die Qumran-Gemeinde an diese theologische Sprache und nicht an die Vorstellungswelt der Unheilspropheten angeschlossen hat (1 QS 5,12; CD 1,17f. u.ö.).

### 2.3

Wo sich JHWHs Rache (seit der Exilszeit) gegen eine Israel bedrückende Weltmacht richtet, steht *die Assoziation der Befreiung* im Vordergrund der Beschreibung göttlicher „Rache“. Es handelt sich wesentlich um Hoffnungsäußerungen, die in der Bestrafung der Bedrücker gründen. Betroffen ist vornehmlich Babylon, und zwar sowohl das historische als auch das typologische; allein in Jer 50f. finden sich fünf Belege (Jer 50,15.28; 51,6.11.36). Im wohl ältesten Text Jes 47,3 wird Gottes Rache an Babylon mit dessen erbarmungsloser Übersteigerung des göttlichen Gerichtshandelns begründet. Aber auch Edom (s.u.), das durch die Babylonier große Gebiete Judas gewonnen hatte, und Ägypten (Jer 46,10) können betroffen sein.

Der Freiheitsaspekt der göttlichen Rache tritt am klarsten in den Texten zutage, in denen von einem „Tag der (göttlichen) Rache“ (bzw. von einer „Zeit zur Rache für JHWH“, Jer 51,6) gesprochen wird. Hier steht der erhoffte „Tag“ der Rache mehrfach parallel zu einem „Jahr“ (der Vergeltung o.ä.); die Reihenfolge von „Tag“ und „Jahr“ variiert (Jes 34,8; 61,2; 63,4; für sich allein steht der „Tag“ Jer 46,10). Bemerkenswert ist aber, dass Gottes Rache stets mit dem „Tag“, nie mit dem „Jahr“ verbunden ist; sie ist damit als punktuelles Handeln der Befreiung Israels bzw. der Bestrafung der Feinde gekennzeichnet.

Höchst wahrscheinlich stehen die genannten Belege des Groß-Jesajabuches in einem redaktionsgeschichtlichen Zusammenhang miteinander. Zugrunde liegt ein Gotteswort Deuterojesajas (Jes 49,8):

Zur Zeit des Wohlwollens habe ich dir geantwortet,  
am Tag der Rettung habe ich dir geholfen.

Diese Zusage wird in den Kernkapiteln Tritojesajas charakteristisch abgewandelt. Hier weiß sich der königlich gesalbte und bevollmächtigte Prophet von Gott gesandt,

auszurufen ein Jahr des Wohlwollens JHWHs  
und einen Tag der Rache unseres Gottes (Jes 61,2).

Auffällig ist, wie hier aus dem „Tag der Rettung“ ein „Tag der Rache unseres Gottes“ geworden ist. Da der Gedanke der Rache im Kontext nicht expliziert wird, ja nicht einmal die von der Rache Betroffenen genannt sind, vielmehr im Folgenden die Tröstung Trauernder im Zentrum steht, hat O. H. Steck vermutet, der Begriff der Rache habe in späterer Zeit den der Rettung verdrängt, um Jes 61,2 auf jüngere Aussagen über die Rache Gottes im wachsenden Jesajabuch zu beziehen.<sup>20</sup> Wer dieser eher komplizierten redaktionsgeschichtlichen Lösung nicht zu folgen vermag, muss – mit W. A. M. Beuken<sup>21</sup> – die „Rache“ als einen den Lesern geläufigen Begriff des göttlichen Heilshandelns deuten, der die notwendige Kehrseite seiner

<sup>20</sup> Steck, Rachtetag, 106ff.; 116–118.

<sup>21</sup> Beuken, Servant, 421f.

Rettung bezeichnet, wobei diese auf Israel, die Rache dagegen auf die Babylonier bezogen ist: eine Implikation der Rettung, auf der im Kontext freilich kein Ton liegt. Was Rache Gottes bei Deuterocesaja sachlich meint, hatte ja zuvor das schon zitierte Kapitel Jes 47 deutlich dargelegt.

Wohl aber ist verständlich, dass die kurze Anspielung auf die Rache Gottes bei Tritojesaja jüngere Texte im Traditionsgefüge des Jesajabuches dazu angeleitet hat, das mit der Rache Gemeinte zu präzisieren und auszuführen. Da diese jüngeren Texte allesamt aus der Perserzeit stammen, wird man es schwerlich Zufall nennen können, dass nicht die als Gottes Gabe betrachtete persische Herrschaft, sondern vielmehr die verhassten Edomiter als vordringliches Objekt der göttlichen Rache erscheinen (Jes 34,8; 35,4 und diese Texte weiterführend 63,4), näherhin als Prototyp eines generellen Völkergerichts. Nirgends sind die verwendeten Bilder grauenerregender als in Jes 34 und 63;<sup>22</sup> die Edomiter stehen paradigmatisch für alles Böse, Ungerechte und die Weltordnung Gefährdende.

Für unseren Zusammenhang ist besonders *Jes 35,4* interessant, weil hier die Rache Gottes geadezu zu einer eigenen Wesenheit geworden ist, die JHWH zu vertreten vermag:

Sprecht zu den Bestürzten: Seid stark, fürchtet euch nicht!  
 Seht euer Gott: Die Rache kommt,  
 der Ausgleich Gottes,  
 er kommt und wird euch retten.

In diesem Text, der auf den Prolog Deuterocesajas (Jes 40,10) anspielt und diesen auf Jes 34,8 bezieht, ist die zur Rettung der verzagten Israeliten aufgebotene Rache Gottes so sehr zu einem Aspekt seiner Gerechtigkeit bzw. seiner Sorge um die Ordnung der Welt geworden, dass sie wie eine Hypostase erscheint. Der Parallelbegriff גְּמוּלָה, gemeinhin mit „Vergeltung“, von O. H. Steck sachgemäßer mit „das Entsprechungstun“ JHWHs übersetzt,<sup>23</sup> ist von mir nur darum mit „der Ausgleich“ wiedergegeben worden, um im Deutschen die bewusste Unbestimmtheit des hebräischen Textes beizubehalten bezüglich des Subjekts der Verben „kommen“ und „retten“ in der letzten Zeile. Der alte Streit der Exegeten, ob die Rache bzw. das Entsprechungstun Gottes (so etwa Steck) oder aber Gott selber (so etwa Beuken<sup>24</sup>) Subjekt sind, ist ein Streit um des Kaisers Bart: Die Formulierung lässt die Alternative bewusst in der Schwebe, und sachlich besteht zwischen beiden Auffassungen ohnehin kein Unterschied.

### 3.

Mit der Hypostasierung der Rache in Jes 35,4 sind wir faktisch schon zu jenen Texten übergegangen, die Gottes „Rache“ geradezu als ein Merkmal seines Handelns beschreiben, mit „Rache“ freilich höchst komplexe Züge seines Wirkens darstellen. Die Komplexität bezieht sich teilweise darauf, dass JHWHs Rache

<sup>22</sup> Die engste Parallele bietet, wie oft gesehen, das Gemetzel der Kriegsgöttin Anat in KTU 1.3, II, 5–30; vgl. zuletzt Herrmann, Jesaja 63,1–6, 539f.

<sup>23</sup> Steck, *Bereitete Heimkehr*, 31, Anm. 41.

<sup>24</sup> Beuken, *Isaiah II*, 307.319.

gleichzeitig Gericht und Heil für Israel bedeutet (3.1), teilweise darauf, dass sie sich gegen schuldige Völker und schuldige Glieder des Gottesvolkes richtet (3.2).

### 3.1

In das Vorfeld der erstgenannten Texte gehört *Jes 59,15b–20*, wo die Rache als ein Teil der aktuellen Kleidung JHWHs erscheint. Der Text schildert JHWH als Krieger, der angesichts des fehlenden bzw. am Wirken verhinderten Rechts (V. 15) gegen seine Feinde – der Kontext zeigt deutlich: Sie sind innerhalb des Gottesvolkes zu suchen – zu Felde zieht und sich dazu eine sehr ungewöhnliche Rüstung anlegt (V. 17). Sie besteht aus vier Abstraktbegriffen, die in zwei Parallelismen Wesenszüge seines Handelns nennen: Gerechtigkeit (צדקה) und Rettung (ישועה) sowie Rache (נקם) und Eifer (קנאה). Aus den je an zweiter Stelle stehenden Begriffen – Rettung und Eifer – geht deutlich hervor, dass JHWHs Kampf zugunsten seines Volks erfolgt; nicht umsonst wird JHWH am Schluss des Textes als Erlöser titulierte (V. 20). Jedoch ist gleichzeitig ein vernichtendes Zorneshandeln JHWHs gemeint, bei dem Entsprechung zur Schuld (גמול) und Ausgleich (שלם pi.) Ziele seines Kampfes sind (V. 18a) und daher die mit diesen Zielen oft verbundene Rache den zentralen Begriff für Gottes Strafgericht bildet. Allein durch den Vollzug von Rache können das fehlende Recht und die ihm zugeordnete gerechte Gemeinschaftsordnung in Israel wieder aufgerichtet werden.

Hier wird in ungewöhnlicher Weise eine Sprache, die üblicherweise dazu dient, die Durchsetzung des Rechts Israels in der Völkerwelt zu umschreiben, zur Darstellung eines Läuterungsgerichts genutzt. Dadurch gewinnt die Rache JHWHs einen Doppelcharakter: Sie ist Indiz für sein Eifern um sein Volk und Israels Rettung, gleichzeitig aber für die Bestrafung und Vernichtung der Frevler, die Gott am Heilshandeln hindern (V. 1ff.).<sup>25</sup>

Einen ähnlichen Doppelcharakter hat die Rache Gottes in *Ps 99,8*, einem der beiden Belege, die Gott im Partizip als immer neu Rache Ausübenden beschreiben. *Ps 99* preist JHWHs universales Königtum anfangs anhand seiner Liebe zum Recht, die sich in der Aufrichtung von Recht und Gerechtigkeit in seinem Volk zeigt (V. 4). Der zweite Teil des Psalms jedoch hebt JHWHs Erreichbarkeit durch das Gebet seiner Bevollmächtigten hervor (V. 6f.) und setzt damit Rechtsbruch und geschehene Schuld im Gottesvolk voraus (V. 8):

JHWH, unser Gott, du hast sie erhört:  
Ein vergebender Gott warst du ihnen,  
aber ein Rächer ihrer (rechtsbrüchigen) Taten.

Das Ergebnis der Erhörung eines schuldig gewordenen Israels wird in zwei Partizipialsätzen ausgedrückt, die durch Hinzufügung des Perf. von היה als durative Handlungen der Vergangenheit gestaltet sind. Wenn der Psalmist hier auf finite Verbformen verzichtet und zu einer „zusammengesetzten“ Tempusform greift,<sup>26</sup> so

<sup>25</sup> Eine ganz entsprechende Neuverwendung geprägter Sprache wird Motiven der Theophanietradition zuteil (vgl. Jeremias, *Theophanie*, 131), und es ist kaum zufällig, dass der sekundäre V. 18b den Gedanken des Völkergerichts in den Kontext einträgt.

<sup>26</sup> Vgl. dazu Bartelmus, *HYH*, 102, Anm. 71; 205f.

offensichtlich darum, weil er die Permanenz der Erfahrungen von sowohl Vergebung als auch Rache Gottes ausdrücken möchte. Dennoch ist keine Gleichwertigkeit beider Arten von Erfahrung gemeint. Zum einen ist die Reihenfolge beider Partizipien bewusst gewählt und sachlich unumkehrbar, zum zweiten drückt das adversative *waw* die Ausnahme aus, vor allem aber ist drittens die Vergebung auf die schuldigen Personen gerichtet, dagegen die Rache auf deren Taten bezogen; das Ungewöhnliche dieser Formulierung zeigt die sonst beim Rächen ungebräuchliche Präposition an (ל statt der üblichen Präpositionen מ or כ).

Die Kürze der Formulierung setzt voraus, dass die Leser bzw. Hörer des Psalms dessen Inhalt nicht zum ersten Mal vernehmen. Wie gelegentlich schon vermutet,<sup>27</sup> ist wahrscheinlich eine Anspielung auf Ex 34,6f. intendiert, d.h. auf jene bekenntnis-hafte Ausdifferenzierung des Wesens JHWHs, die im Kontext von Ex 32–34 beschreiben will, unter welchen Bedingungen ein Gottesverhältnis Israels überhaupt möglich ist, wenn dieses Volk doch den „gemachten“ Gott dem lebendigen vorzieht. Wie dort die lange Zeitspanne, bis Gott zürnt, dem ständigen Reichtum seiner Güte entgegengehalten wird und entsprechend sein permanenter Wille zur Vergebung der je und dann eintretenden Notwendigkeit, schwere Schuld zu strafen, gegenübersteht, so auch in Ps 99,8: Nicht Beliebigkeit, sondern Ungleichgewichtigkeit ist mit dem Kontrastpaar Vergebung – Rache im Blick. Beides aber, sowohl Gottes Vergebung als auch seine Rache, sind von der ersten Hälfte des Psalms her von Gottes Liebe zum Recht her umgriffen. Wo immer sie kann, ist sie um Israels willen zur Vergebung von Verstößen gegen das Recht bereit. Aber es gibt eine Grenze, jenseits derer schwere Vergehen gesühnt werden müssen.

### 3.2

Noch ein zweites Mal wird JHWH im Partizip als Rächer gepriesen, nun aber ungleich programmatischer: in *Nah 1,2*. Diese Prädikation leitet nicht nur das Nahumbuch ein, sondern drückt der Einleitung und dem ganzen Buch durch dreifach hämmernde Wiederholung ihren Stempel auf:

Ein eifernder Gott und ein Rächer ist JHWH,  
ein Rächer ist JHWH und voller Grimm;<sup>28</sup>  
ein Rächer ist JHWH seinen Widersachern  
und beständig im Zorn<sup>29</sup> gegen seine Feinde.

Deutlich drängt hier die „zusammengesetzte“ Tempusform zu einer grundsätzlichen Aussage über Gott, wie sie keine finite Verbform auszudrücken vermöchte. Dabei wird die themagebende dreifache Prädikation Gottes als Rächer ihrerseits dreifach expliziert: vorweg mit der Nennung des „Eifers“ JHWHs (wie in Jes 59,17) als ein Handeln, das Israel zugute kommt; sodann durch die ebenfalls programmatischen

<sup>27</sup> Etwa von Gunkel, Psalmen z. St.; Scoralick, Trishagion, 109 und bes. Zenger, Psalmen 51–100, 703.

<sup>28</sup> Zur syntaktischen Funktion von בעל (Umschreibung von Eigenschaften) vgl. Ges.-K. §128n; Brockelmann, Syntax, §74b.

<sup>29</sup> Die unterschiedlichen Bedeutungsfelder von נצר („bewachen“ bzw. „zürnen“) sind kaum von verschiedenen Wurzeln herzuleiten (KBL), sondern die 2. Bedeutung ist weit eher (mit Ges. und HAL s. v.) als Kurzform „(den Zorn) bewahren“ zu deuten.

Hinweise auf seinen Zorn und Grimm (vgl. V. 6a.b), aus denen deutlich wird, dass es sich im Folgenden nicht um beliebige Akte von Bestrafung handelt, sondern um Vernichtung; schließlich in Umschreibung der Objekte der göttlichen Rache: Sie trifft (Israels und) Gottes Feinde (vgl. V. 7f.).

Nun könnte man geneigt sein, in den Feinden allein die Israel bedrängenden Mächte zu sehen, und die Konzentration des Korpus des Buches Nahum auf den Fall Ninives scheint dieser Ansicht Recht zu geben. Jedoch ist seit langem erkannt und zuletzt von G. Baumann ausführlich begründet worden, dass der Psalm Nah 1,2–8 (trotz Baumann: ein Semiakrostichon) den älteren Buchteilen als jüngere Deutung vorangestellt worden ist und sie neu interpretiert.<sup>30</sup> In Nah 1,2–8 aber gibt es zwei klare Hinweise, dass JHWHs Feinde umfassender und genereller zu verstehen sind als nur bezogen auf das typologische „Assyrien“ des Textes:

1. Zum einen folgt mit V. 3a (wie im zuvor behandelten Text Ps 99,8) eine Anspielung auf das Bekenntnis von Ex 34,6f. par.: „JHWH – langsam zum Zorn, aber von großer Kraft, und ungestraft lässt JHWH wahrlich nicht“. Auch wenn diese traditionelle Wesensbeschreibung JHWHs in Nah 1,3a charakteristisch abgewandelt wird – statt von seiner reichen Güte ist von seiner Kraft die Rede; die Aussage über seine Vergebung fehlt; dafür wird die Gewissheit seines strafenden Eingreifens eingeschärft<sup>31</sup> –, so gilt doch für jeden Leser des Buches, dass er die vertrauten Worte zumindest auch auf das Verhältnis JHWHs zu Israel bezieht.

2. Diese Weise der Textdeutung wird noch erheblich verstärkt durch den Abschluss des Psalms. In V. 7f. werden den Feinden JHWHs, denen die „Glut seines Zorns“ (V. 6) gilt, die Menschen entgegengestellt, die sich am Tag der Not „bei ihm bergen“. Damit wird eine Sprache aufgegriffen, die in den Psalmen gemeinhin nicht den Gegensatz Israel – Völkerwelt bezeichnet, sondern das rechte Verhalten der Israeliten selber beschreibt.

So wird man für Nah 1,2 sagen müssen, dass die so programmatisch dreifach eingeführte Rache des zornigen JHWH zwar vornehmlich die bedrückende Weltmacht bedroht, aber zumindest implizit auch alle Frevler in Israel. Trotz aller Konzentration des Nahumbuches und des Nahumpsalms auf das Unrecht in der Völkerwelt, von dem Israel massiv betroffen ist, zielt ihre Aussage weiter: auf eine Welt, in der durch JHWHs Eingreifen Not und Schuld auf allen Ebenen beseitigt sind.

Evident ist ein analoges Schillern in der Intention beim letzten hier zu besprechenden Text zu beobachten, der JHWH als einen „Gott der Rache-Erweise“ (אל-ינקמה; Buber: „Gott der Ahndungen“) anruft: Ps 94. Deutlicher als in der partizipialen Formulierung von Ps 99,8 und Nah 1,2 wird in dieser Anrede im st. cstr. pl., dass es die immer neu erfahrenen punktuellen Rachedaten Gottes sind, die die Hoffnung der betenden Gemeinde beflügeln. Ihretwegen gibt sich diese Hoffnung nicht mit Teil-Lösungen zufrieden, sondern zielt aufs Ganze. Weil es der „Richter der Erde“ (V. 2) ist, der um sein Erscheinen zur Rache gebeten wird, wird nicht weniger als die universale Durchsetzung göttlichen Rechts erstrebt.

Die Gegenwart der Betenden bietet freilich Erfahrungen des genauen Gegenteils. Die Gottlosen demütigen „dein (JHWHs) Volk“ und rühmen sich des Schweigens

<sup>30</sup> Baumann, Gottes Gewalt, 39ff. und passim.

<sup>31</sup> Vgl. Näheres dazu bei Baumann, ebd. 94ff.

Gottes (V. 3–7). Wie alle „Dummen im Volk“ haben sie vergessen, dass Gott als Lehrer der Menschheit die Pläne der Menschen kennt (V. 8–11) und sein Volk gar nicht verstoßen kann (V. 12–14); daher gilt: „Weltgeltung (נִדְרִיק) wird das Recht wieder erlangen, und alle im Herzen Aufrichtigen werden ihm nachjagen“ (V. 15). Dazu aber muss „die Herrschaft (wörtlich: der Thron) des Verderbens, die Unheil gegen das Gesetz schafft“ (V. 20), endgültig vernichtet sein.

Zur weltweiten Durchsetzung des göttlichen Rechts muss also nicht nur die „Herrschaft des Verderbens“ beseitigt sein, die traditionsgeschichtlich eher als Herrschaft von außen, teilweise aber auch als eine innerisraelitische Herrschaft konnotiert ist,<sup>32</sup> sondern auch „die Dummen im Volk“ müssen von ihrer gott- und lebensfeindlichen Einstellung ablassen; dazu werden sie in V. 8 ultimativ aufgefordert und zusätzlich in V. 12 zum Einüben der Tora angeregt. Das gegenwärtige Unrecht ist ein allseitiges; es kommt von außen wie von innen und muss daher umfassend beseitigt werden.

Aufgrund der universalen Perspektive der Unrechtserfahrung ist es kein Zufall, dass sowohl Nah1 als auch Ps 94 die Durchsetzung des göttlichen Rechts in Gestalt einer Theophanie erwarten, ob diese nun wie in Nah 1,3–6 welterschütternd gedacht und mit traditionellen Assoziationen des Wettergottes verbunden ist oder wie in Ps 94,1 mit solaren Konnotationen.

#### 4.

Es gehört zu den oft unterschätzten Eigenarten des Alten Testaments, dass seine ältesten und jüngsten Texte mehr als ein halbes Jahrtausend auseinander liegen. In einer Forschungsepoche, die dazu tendiert, einseitig das junge Alter der großen theologischen Texte hervorzuheben, gilt es neu und immer wieder, das allmähliche Wachstum der alttestamentlichen Gottesaussagen herauszustellen, an dessen letztes Stadium das Neue Testament ganz selbstverständlich anknüpft. Von Gottes Rache kann man sachgemäß nur geschichtlich reden.<sup>33</sup>

Bei einer derartigen Betrachtung zeigt sich eine auffällig gegenläufige Bewegung: Je mehr im Lauf der Geschichte die Rede von menschlicher Rache ihre „Unschuld“ verlor, je mehr sich aufgrund von Erfahrung die Phänomene der Willkür und der Maßlosigkeit in die Darstellung der Texte drängten, je mehr umgekehrt die Übertragung der Rache auf JHWH zum Modell vorbildlicher Lebenseinstellung wurde, desto mehr wurde die Rache zu einem theologischen Begriff, d.h. zur Bezeichnung eines nicht nur möglichen, dann und wann zutreffenden, sondern eines für Gott typischen und charakteristischen Handelns, das für das Heil des Gottesvolkes unabdingbar ist. *JHWH wurde immer mehr ein Gott der „Rache“*, weil seine Rache immer weniger als punktuelles Handeln verstanden wurde, das in einer einzelnen Situation durch strafenden Eingriff Gerechtigkeit schafft, immer mehr dagegen als ein Handeln, das der Gerechtigkeit Gottes generell und damit der Vollenendung der Welt zum Durchbruch verhilft. Das Bild einer von Gottes Rache heraufge-

<sup>32</sup> Vgl. Hossfeld, Psalmen 51–100, 652ff.

<sup>33</sup> Bestritten wird der Sinn und Ertrag einer diachronen Untersuchung von Peels, Vengeance, 267.295–297. Die Beschränkung auf synchrone Fragen mindert den Wert der Monographie erheblich.

fürten, von Gerechtigkeit und Freiheit bestimmten Welt wächst in den jüngeren Texten ins Maßlose einer im strengen Sinne eschatologischen Erwartung hinein. Auf die Rede von Gottes Rache verzichten könnte das biblische Israel nur, wenn eine Welt ohne Unrecht in die Erfahrung der Menschheit eingetreten wäre.

## Literatur

- Bartelmus, R., Heroentum in Israel und seiner Umwelt, AThANT 65, Zürich 1979.
- Bartelmus, R., HYH.Bedeutung und Funktion eines „Allerweltwortes“ – zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems, ATS 17, St.Ottilien 1982.
- Baumann, G., Gottes Gewalt im Wandel. Traditionsgeschichtliche und intertextuelle Studien zu Nahum 1,2–8, WMANT 108, Neukirchen 2005.
- Beuken, W. A. M., Servant and Herald of Good Tidings. Is 61 as an Interpretation of Is 40–55, in: J. Vermeylen (Hg.), The Book of Isaiah, BETHL 81, Leuven 1989, 411–442.
- Beuken, W. A. M., Isaiah II, Vol.2/Isaiah 28–39, HCOT, Leuven 2000.
- Brockelmann, C., Hebräische Syntax, Neukirchen 1956.
- Dietrich, W., Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema, EvTh 36 (1976), 450–472; Neudruck in: ders., „Theopolitik“. Studien zur Theologie und Ethik des AT, Neukirchen 2002, 117–136.
- Ebach, J., Der Gott des Alten Testaments – ein Gott der Rache? In: ders., Biblische Erinnerungen, Bochum 1983, 81–93.
- Eisenbeis, W., Die Wurzel  $\text{נָקַם}$  im Alten Testament, BZAW 113, Berlin/New York 1969.
- Fensham, F. C., Das Nicht-Haftbar-Sein im Bundesbuch im Lichte der altorientalischen Rechtstexte, JNWSL 8(1980), 17–34.
- Gunkel, H., Die Psalmen, HKAT II/2, Göttingen <sup>4</sup>1929.
- Hermisson, H.-J., Deuterocesaja. 2. Teilband, Jesaja 45,8–49,13, BK XI/2, Neukirchen 2003.
- Herrmann, W., Die religiöse Signifikanz von Jes 63,1–6, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. Fs O. Kaiser I, BZAW 345/1, Berlin-New York 2004, 533–540.
- Hossfeld, F. L./Zenger, E., Psalmen 51–100, HThKAT, Freiburg 2000.
- Jenni, E., Das hebräische Pi’el, Zürich 1968.
- Jeremias, J., Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, WMANT 10, Neukirchen <sup>2</sup>1977.
- Jeremias, J., Das Königtum Gottes in den Psalmen, FRLANT 141, Göttingen 1987.
- Liedke, G., Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze, WMANT 39, Neukirchen 1971.
- Lindsey, J. E., Vengeance, IDBSuppl., Nashville 1976, 932f.
- Lipiński, E., La Royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l’Ancien Israel, VVAW.L 27, Brüssel <sup>2</sup>1968.
- Lipiński, E.,  $\text{נָקַם}$  – nāqam, ThWAT V, Stuttgart 1986, 602–612.
- Mendenhall, G. E., The Tenth Generation. The Origins of Biblical Tradition, Baltimore <sup>2</sup>1974.
- Noth, M., Das zweite Buch Mose. Exodus, ATD 5, Göttingen 1959.
- Pedersen, J., Israel. Its Life and Culture I–II, London/Kopenhagen 1926.
- Peels, H. G. L., The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the OT, OTS 31, Leiden 1995.
- Pitard, W. T., Amarna *ekēmu* and Hebrew nāqam, Maarav 3 (1982), 5–25.
- Sauer, G.,  $\text{נָקַם}$  – nqm, THAT II, München 1976, 106–109.
- Schenker, A., Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Ex 21–22, SBS 139, Stuttgart 1990.
- Schwienhorst-Schönberger, L., Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33), BZAW 188, Berlin/New York 1990.

- Scoralick, R., Trishagion und Gottesherrschaft. Psalm 99 als Neuinterpretation von Tora und Nebiim, SBS 138, Stuttgart 1989.
- Steck, O. H., Bereitete Heimkehr. Jes 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja, SBS 121, Stuttgart 1985.
- Steck, O. H., Der Rachetag in Jes 61,2, VT 36 (1986), 323–338; Neudruck in: ders., Studien zu Tritoesaja, BZAW 203, Berlin/New York 1991, 106–118.
- Stolz, F., Rache, TRE 28, Berlin/New York 1997, 82–88 (Lit.!).
- Zenger, E., Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg 1994.
- Zenger, E., Psalmen 51–100: s. F.L.Hossfeld.
- Zenger, E., Rache. Biblisch, RGG<sup>4</sup> 7, Tübingen 2005, 11f.