Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 25 (1969)

Artikel: Gesetz und Gnade im alten Testament
Autor: Schmid, Herbert
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-960783

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

GESETZ UND GNADE IM ALTEN TESTAMENT

Von Herbert Schmid, Kaiserslautern

Die Thematik

Im christlichen Denken stellen Gesetz und Gnade einen Gegensatz dar, wobei je nach konfessioneller Tradition die Begriffe verschieden gefaßt werden und die Antithese mehr oder weniger scharf gesehen wird. Das Alte Testament tut das Gesetz kund, das Neue Testament die Gnade. Der Schritt zu dem gerechten Gott des Alten Testaments und dem gnädigen Gott des Neuen Testaments ist nicht mehr groß. So heißt es zum Beispiel in den «Richtlinien für die Volksschulen in Rheinland-Pfalz» von 1957: «Entscheidend aber ist, daß Lehrer und Schüler auf das Wort des richtenden und rettenden Gottes hören, der im Alten und Neuen Testament zu uns spricht.» Wohl ist hier von *einem* Gott die Rede. Hebt man aber diese Einheit auf und versteht man das Richten und das Retten antithetisch, so sind zwei Götter, der Gott der Juden und der Gott der Christen, die notwendige Konsequenz, die Marcion in der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt gezogen hat[1]. Marcion wurde zwar von der Kirche als Häretiker verurteilt, ein gewisser Marcionismus spielt aber im christlichen Denken und in der kirchlichen Praxis bis in die heutige Zeit eine Rolle[2]. Die christliche Antithese von Gesetz und Gnade hat ihre Wurzel in der paulinischen Theologie,

---

[1] Siehe A. von Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott, 1924[2], vgl. H. Schmid, Das hermeneutische Problem des Alten Testaments, Jahrbuch der Ev. Akademie der Pfalz, 1964, 55ff.

[2] Es ist meines Erachtens Zeichen einer sonderbaren Gespaltenheit, wenn z.B. ein Theologe einer protestantischen Kirchenbehörde von der Kanzel herunter die Befreiung vom Gesetz verkündigt und vom Schreibtisch aus das «Kirchengesetz» vermehrt. Wenn letzteres nicht notwendig ist, warum wird es dann erlassen? Oder gehören Gnade und Ordnung unauflöslich zusammen? Siehe K. Barth, Evangelium und Gesetz, ThEx NF 50 1956. Weitere Lit.: RGG[3] II 1958, 1525f., 1531.

wie sie vor allem im Römer- und Galaterbrief zum Ausdruck kommt[3]. Wurde Paulus durch die sogenannten Judaisten in eine extreme Position gedrängt? Übernimmt er ihren Gesetzesbegriff, der nicht mehr mit dem alttestamentlichen Verständnis desselben übereinstimmt? Wie verhalten sich Gnade und Paränese in den Schriften des Apostels? Auf diese Fragen der neutestamentlichen Wissenschaft kann hier nicht eingegangen werden. In der folgenden Untersuchung geht es um Gesetz und Gnade im Alten Testament. Dabei wird sich im Ansatz zeigen, daß der alttestamentliche Befund für das Verständnis des Neuen Testaments und vielleicht für eine Korrektur christlichen Denkens von Belang ist.

Das Verhältnis von Gesetz und Gnade im Alten Testament

Grundsätzlich ist festzustellen, daß Gesetz und Gnade – die Begriffe sollen im nächsten Abschnitt geklärt werden – keinen Gegensatz darstellen. Der König erwähnt Gnade und Recht in einem Atemzug, indem er spricht: «Gnade und Recht (ḫsd wmšpṭ) will ich besingen, dir, Jahwe, will ich spielen» (Ps. 101_1). «Gerechtigkeit und Recht» (sdḳ wmšpṭ) sind die Stützen des Thrones Gottes, «Gnade und Wahrheit (ḫsd w'mt) gehen vor deinem (das heißt Gottes) Angesicht her» (Ps. 89_{15}). Jahwe will Israel für immer als Ehefrau gewinnen «um Gerechtigkeit und Recht» (ṣdk wmšpṭ), «um Gnade und Erbarmen» (ḫsd wrḫmjm) und «in Zuverlässigkeit» ('mwnh; Hos. $2_{19\,f.}$). Gott bietet sozusagen als Brautpreis Gerechtigkeit und Gnade an, also alle Voraussetzungen, die zu einer guten Ehe notwendig sind[4]. Israel wird daraufhin Jahwe erkennen; man könnte hinzufügen: als den gerechten und gnädigen Gott.

Wenn in Ps. 89_{31-38} der Fall vorausgesetzt wird, daß die Davididen Thora, Recht (mšpṭ), Satzungen (ḫḳḳwt) und Befehle (mṣwt) mißachten und dafür bestraft werden, Jahwe jedoch den Sündern seine

---

[3] Siehe dazu N. Lohfink, Das Siegeslied am Schilfmeer, 1966², 151ff. Lit. 267ff.

[4] Zur Interpretation der Stelle siehe H. W. Wolff, Dodekapropheton I, Hosea, BK XIV/1 1961, und W. Rudolph, Hosea, KAT XIII/1 1966, 80f.

Gnade (ḫsd) und Treue ('mwnh) nicht entzieht, seine Zusicherung (brjt) und sein Schwur in Kraft bleiben, so dürfen Gesetz und Gnade nicht gegeneinander ausgespielt werden; die Gnade ist nicht größer als das Gesetz, sondern die Loyalität Gottes gegenüber dem Haus Davids überwiegt den Ungehorsam seiner Regenten, die dem göttlichen Gebot verpflichtet sind (vgl. Ps. 132_{12})[5].

Die Thora gilt geradezu als Gnadengabe. Der Psalmist bittet: «Begnadige (das heißt beschenke) mich mit deiner Thora!» (Ps. 119_{29b}; vgl. Ps. 1 und $19_{8ff.}$). Es besteht keine Antithese, nicht einmal eine Dialektik zwischen Gesetz und Gnade. Beide gehören zusammen oder sind sogar eins, weil das Gesetz als Gnadengabe verstanden werden kann. Diese Komplementarität gründet in der Einheit des Gottes, der der «gnädige und barmherzige und gerechte» (ḫnnwn wrḫwm wṣddjḳ) ist (Ps. 112_{4b}; vgl. Ps. 145, 17). Die terminologische Scheidung in Begriffe für Gesetz und Gnade, auf die im folgenden einzugehen ist, darf über die Zuordnung beider Größen nicht hinwegtäuschen. Angemessen wäre es, von Gnade und Gesetz zu sprechen, weil das Gesetz zum Schutz der heilsamen Ordnung Gnadengabe ist und weil die Gnade nicht das Gesetz, sondern den heillosen Zustand des Ungehorsams überwinden kann (vgl. Hos. 11)[6] und damit zu einer neuen Ordnung führt, die es zu bewahren gilt.

Die wichtigsten Begriffe für Gnade und Gesetz

Da eine erschöpfende Unteruchung nicht möglich ist, soll versucht werden, durch typische Beispiele den wesentlichen Aussagegehalt der jeweiligen Begriffe zu erhellen. Dabei spielt der Kontext, in dem sie vorkommen, eine große Rolle.

---

[5] Zur Wertung der Thora in den Psalmen siehe H. W. Wolff, Psalm 1, Ev. Theol. 9, 1949f., 385ff.; H. J. Kraus, Freude an Gottes Gesetz, Ev. Theol. 10, 1950f., 337ff.; ders., Prophetische Verkündigung des Rechts in Israel, Th. St. (B) 51, 1957.

[6] H. W. Wolff, BK XIV/1, 265: «An diesem Kapitel kann man sich klar machen, inwiefern Altes und Neues Testament einander legitimieren (G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments II, 1960, 396–401).» W. Rudolph a.a.O. 218 sagt zu Hos. 11_9: «Hier ist Evangelium im Alten Testament.»

1. Begriffe für Gnade

a) Ḫsd. Dem üblichen Sprachgebrauch folgend wurde oben ḫsd wiederholt mit «Gnade» wiedergegeben. N. Glueck[7] definiert: «Das Wort ḥesed macht den eigentlichen Gegenstand einer b^{e}rît aus und kann fast als ihr Inhalt bezeichnet werden.» Demgegenüber betont H. J. Stoebe[8], ḫsd bezeichne die spontane Selbstentäußerung und Hingabe. Mit H. W. Wolff[9] möchte ich eine Kombination beider Bestimmungen vollziehen, wobei auf brjt noch besonders einzugehen ist: «ḫsd bezeichnet ein gütiges Verhalten, das in treuer Pflichterfüllung oder auch in spontaner Liebe Verbundenheit bestätigt oder auch begründet (Hos. 4_1, $6_{4.6}$, 10_{12}, 12_7, Gen. 20_{13}, Jer. 2_2, Jos. 2_{12}, I. Sam. 15_6...)[9].» Hinzuzufügen wäre, daß durch ḫsd auch Gemeinschaft erhalten oder sogar wiederhergestellt wird. Im einzelnen sei auf folgende Belegstellen hingewiesen: Jahwe gedenkt im Hinblick auf Jerusalem «der ḫsd deiner Jugendzeit und der Liebe ('hbh) deiner Brautzeit» bei der Wüstenwanderung (Jer. 2_2). Mit ḫsd ist hier die liebende Anhänglichkeit und Treue gemeint (vgl. Jer. 31, 3). Diese kann sich in einer bestimmten Tat erweisen, z. B. wenn Joseph seinen Vater nicht in Ägypten, sondern im Familiengrab bestatten wird (Gen. 49_{27}). Das hier durch die Kopula mit ḫsd verbundene Wort 'mt (= Wahrheit) betont die von dem sterbenden Israel erbetene Verläßlichkeit des Liebesdienstes (= ḫsd). Die ḫsd kann eine immerwährende Zuneigung sein, die in einem besonderen Akt zum Ausdruck kommt: Gott hat sich Jersusalems mit einer ḫsd ʿwlm erbarmt (Jes. 54_8). Wie mit Liebe und Verläßlichkeit ist ḫsd mit Erbarmen (rḫmjm) verwandt (vgl. Ps. 103_4).

b) brjt. Auch dieser Begriff, der üblicherweise mit Bund wiedergegeben wird, wird ḫsd zugeordnet, z. B. Dtn 7_{9b}: Jahwe ist der

---

[7] Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise, BZAW 47 (1927; 1961[2]), 13. Die englische Übersetzung «Ḥesed in the Bible» (Cincinnati 1967) wird durch einen Beitrag von G. A. Larue («Recent Studies in Ḥesed») eingeleitet, der einen umfassenden Überblick über den neuesten Stand der Forschung bietet.

[8] Die Bedeutung des Wortes häsäd im Alten Testament, VT 2 (1952), 244ff.; ders., Artikel «Gnade» EKL 1, 1604f.

[9] BK XIV/1 64.

«beständige El (= Gott), der brjt und ḫsd denen bewahrt, die ihn lieben und die seine Befehle bewahren für tausend Geschlechter». Aus den vorausgehenden Versen geht eindeutig hervor, was mit brjt gemeint ist: es ist die in der göttlichen Liebe und in dem Schwur an die Väter (vgl. Dtn. 1_8) gründende Zusicherung der durch die Befreiung aus Ägypten erwiesenen Annahme und Erwählung Israels, die den Segen zur Folge hat (vgl. Dtn. $7_{12\,ff.}$, $4_{31.37\,f.}$, 8_{18}, 10_{15}, 23_6). Brjt und ḫsd sind die zugeschworene Zusicherung und Treue, Loyalität. Brjt kann aber nicht nur die Selbstverpflichtung (vgl. II. Chr. 6_{14}) – Jahwe verpflichtet sich gegenüber Israel –, sondern auch die Fremdverpflichtung – Jahwe verpflichtet Israel – bedeuten: «Und er (= Jahwe) tat euch kund seine brjt, die er euch zu tun befahl, (nämlich) die zehn Worte, und er schrieb sie auf zwei Steintafeln» (Dtn. 4_{13}; vgl. Dtn. 28_{69}: «Dies sind die Worte der brjt, welche Jahwe dem Mose befahl für Israel zu schneiden [= aufzuerlegen] im Lande Moab, außer der brjt, welche er ihnen am Horeb schnitt [auferlegte]»). Die brjt als Verpflichtung durch Jahwe ist mit dem Dekalog, bzw. mit dem Deuteronomium identisch (29_{20}), das als Thora zu bewahren und zu tun ist (29_8, 4_{13}, vgl. 33_9), nicht vergessen, übertreten, verlassen oder gebrochen werden sollte (4_{23}, 17_2, 29_{24}, $31_{16.20}$). Im Sinne der Verpflichtung Israels ist von den Tafeln der brjt die Rede (Dtd. $9_{9.11.15}$), von der Rolle der brjt (Ex. $24_{ff.}$) und von den Worten der brjt (Ex. 34_{28}, Dtn. 28_{69}, 29_8)[10].

---

[10] Mit dieser Deutung von brjt – die gegenseitige Verpflichtung wäre noch zu erwähnen – schließe ich mich vor allem den Arbeiten an von G. Fohrer, Altes Testament – «Amphiktyonie» und «Bund»? Th. LZ 91 (1966), 801–816, 893–904 (Lit.), und E. Kutsch, Gesetz und Gnade, ZAW 79 (1967), 18ff.; ders., Der Begriff brjt in vordeuteronomischer Zeit, BZAW 105 (1967), 133ff.; ders., Von brjt zu «Bund», Ku D 14 (1968), 159ff. ..... Da die «Bundesvorstellung», die streng genommen nicht alttestamentlich ist, in der Theologie eine bedeutende Rolle spielt (föderaltheologisch), sei die Zusammenfassung des letztgenannten Aufsatzes von E. Kutsch (S. 181f.) großenteils zitiert: «... Der hebräische Begriff brjt meint im Alten Testament zunächst und ursprünglich die Verpflichtung – die Verpflichtung, die ich selbst übernehme (von da aus kommt es zu dem Sinn «Zusicherung», «Zusage»), und die Verpflichtung, die ich einem anderen auferlege (etwa in einem Vasalleneid). Erst in zweiter Linie steht brjt auch für die gegenseitige Verpflichtung, meint dann also das, was wir als «Bund» bezeichnen können. Der theologische Bereich kennt nur

Der Mensch soll ḫsd gegenüber Gott und dem Nächsten erweisen. In Hos. 6_6 heißt es: «an ḫsd habe ich Gefallen und nicht an Schlachtopfern, und an Gotteserkenntnis statt an Brandopfern» (vgl. V. 4; 4_1, Mi. 6_8). Der die brjt Gottes, d.h. die göttliche Verpflichtung

---

die einseitige Verpflichtung, deren Subjekt in jedem Fall Gott ist: Die Selbstverpflichtung Gottes, seine Zusage, und die Verpflichtung der Menschen durch Gott (wobei brjt geradezu als Parallelwort zu twrh «Weisung», «Gesetz» oder ḫḳ «Satzung» erscheint).

In dem Wort ḳjm, mit dem die Targume brjt wiedergeben, hat das Aramäische einen Begriff, der das Bedeutungsfeld von brjt voll deckt.

Bei der Übertragung ins Griechische steht für die G in brjt das Moment der einseitigen Verpflichtung im Vordergrund. Diesen Sinn auszudrücken, bedient sie sich des Substantivs diatheke, das in ihrer Umwelt in der Bedeutung «Testament», «letztwillige Verfügung» gebraucht wurde, das aber – eliminierte man das Moment des «Letztwilligen» (was schon im Bereich des klassischen Griechisch möglich war) – mit dem Sinn «Setzung», «Willensäußerung», «Verfügung» die beiden Richtungen der brjt (für mich selbst, für einen anderen) in angemessener Weise wiedergab. Wenig paßt dagegen diatheke für brjt im Sinne der gegenseitigen Verpflichtung des «Bundes».

Diesem zweiten Gesichtspunkt suchte Aquila Rechnung zu tragen, indem er brjt mit syntheke, «Bündnis», «Vertrag» wiedergibt. Im Blick darauf, daß dies im Alten Testament jedenfalls der weitaus seltenere Sinn von brjt und dem theologischen Bereich durchaus unangemessen ist, wird man diese Übersetzung gegenüber diatheke als die schlechtere bezeichnen müssen. Der G stehen Theodotion (und die Quinta) nahe, während Symmachus sich in der Linie des Aquila bewegt.

Im Lateinischen hat die L mit testamentum zwar das dem Begriff diatheke genau entsprechende Wort. Im Unterschied zu dem Übergang von brjt zu diatheke, wo das Gewicht des hebräischen Begriffs für den griechisch sprechenden Juden (und damit auch für den Christen, der von ihm die G übernahm) für diatheke das Moment des «Letztwilligen» noch ausschließen konnte, bleibt nun – beim Übergang von diatheke zu testamentum – eben dieses Moment für testamentum erhalten. Damit erweist sich aber testamentum für die Wiedergabe von brjt als problematisch.

In erster Linie wohl wegen dieser Spannung, vielleicht aber auch unter dem Einfluß seiner jüdischen Lehrer, deren Verständnis von brjt dem des Aquila näher war, geht Hieronymus im Anschluß an Aquila und Symmachus zu der Übersetzung pactum oder foedus über.

Ihm folgt Martin Luther, indem er zunächst pactum/foedus wörtlich zutreffend mit «Bund» wiedergibt und dieses Wort dann – bei fortschreitender Berücksichtigung des hebräischen Urtextes des Alten Testaments – auch für brjt beibehält. Dabei überwiegt für ihn – schon von dem Begriff testamentum her – das Moment der Zusicherung. Allerdings kann ihn seine exege-

bewahrende Mensch wird als Chasid (hsjd = Loyaler, Getreuer) bezeichnet: «Versammelt mir meine Getreuen (hsjdjm), die meine brjt (= Verpflichtung durch Gott) über dem Opfer geschlossen haben» (Ps. 50_5, vgl. Dtn. 33_{8-10} und den brjt-Akt Ex. $24_{3\,ff.}$ [11]).

c) rhmjm meint das mitleidvolle Erbarmen, das ein Verhältnis voraussetzt, z.B. der Mutter zum Kind (I. Reg. 3_{26}) oder Jahwes zu Israel: «in einem kleinen Moment habe ich dich verlassen, aber mit großem Erbarmen will ich dich sammeln» (Jes. 54_7). Erbarmung und Vergebung können parallel stehen (Dan. 9_9). Gott ist «barmherzig und gnädig (ḫnnwn; nur von Gott gebraucht), langmütig und von großer ḫsd und 'mt (Loyalität und Verläßlichkeit)» (Ex. 34_6, vgl. Jona 4_2).

d) ḫn bezeichnet die (einseitige) Gunst eines Höhergestellten: Noah und Mose fanden Gunst bei Gott (Gen. 6_8, Ex. $33_{12\,f.\,16}$). Auch Lot hatte Gunst bei Jahwe gefunden, der seine ḫsd (= Verbundenheit) ihm gegenüber groß gemacht hatte (Gen. $19_{18\,f.}$). Esther hatte beim König, der sie mehr als alle anderen Frauen liebte, ḫn (= Gunst) und ḫsd (= dauernde Zuneigung) erlangt (Est. 2_{17}). Jahwe ist «gnädig (ḫnnwn; siehe oben Ex. 34_6) und gerecht (ṣddiḳ), und unser Gott ist erbarmend» (Ps. 116_5). Wenn Jahwe «gerecht (ṣddjḳ) ist in allen seinen Wegen und gnädig (ḫnnwn) in allen seinen Werken» (Ps. 145_{17}), so liegt kein Widerspruch vor, weil die Gerechtigkeit ein gemeinschaftsgemäßes Verhalten meint, das ein Zurechtbringen in sich schließen kann (vgl. Jdc. 5_{11}, I. Sam. 12_7, Jes. $42_{6.21}$, $45_{13.21.24}$, Jer. 23_6, Hos. 10_{12}, Mi. 6_5, Ps. 98_2, 103_6, Dan. 9_{16})[12]. Der Mensch ist gerecht, der mit Gott wandelt (Gen. 6_9),

---

tische Arbeit an den alttestamentlichen Texten auch dazu führen, den Gehalt des Begriffs brjt in seinen Differenzierungen scharf zu erfassen. Streng genommen erscheint so schon hier die Übersetzung «Bund» eigentlich als überholt...

Aber es ist doch fraglich, ob ein Begriff wie der des «Bundes» sich wird ganz aus der Sprache der Theologen eliminieren lassen. Jedenfalls tun wir gut daran, wenn wir ihn etwas behutsamer verwenden.»

[11] Siehe dazu meine Untersuchungen in «Mose. Überlieferung und Geschichte», BZAW 110 (1968), 69ff., 91ff.

[12] Siehe K. H. Fahlgren, Ṣedaka nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament, 1932; K. Koch, Ṣdq im Alten Testament, Diss. Heidelberg, 1953 (vgl. Th. LZ 79, 1954, 54f., und Z. Th. K. 52, 1955.

der die Thora befolgt: «hört auf mich, die ihr Gerechtigkeit (ṣdḳ) kennt, ein Volk, in dessen Herzen meine Thora ist» (Jes. 51_7). Oder: «Gerechtigkeit (ṣdḳh) wird uns zuteil, wenn wir darauf achten zu tun das ganze Gebot (mṣwh) vor Jahwe, unserem Gott, das er uns geboten hat» (Dtn. 6_{25}). Gerecht ist aber auch derjenige, der wie Abraham Jahwe (und seiner Verheißung) glaubt (Gen. 15_6)[13]. «Wer auf Jahwe vertraut, den umgibt ḫsd» (Ps. $32_{10\,\alpha\beta\,b}$), d.h. er steht in der Gemeinschaft Gottes und ist damit in Ordnung.

2. Begriffe für «Gesetz»

a) mšpṭ ist der Richterspruch (vgl. I. Reg. 3_{28}). Der Plural bezeichnet in Ex. $24_{3\,b\,\beta}$ die sogenannten apodiktischen und kasuistischen Rechtssätze des «Bundesbuches» (Ex. 20_{22}–23_{19}). Es ist noch darauf zurückzukommen, daß mšpṭjm in Ex. 24_3 sekundär ist; primär sind «die Worte Jahwes» (vgl. Jos. 24_{27}), auch «Worte der brjt» genannt (Ex. 34_{28}, Dtn. 28_{69}). Mose ist der Proklamator der «Worte Jahwes» (vgl. Ex. 20, Dtn. 5)[14]. Darunter werden im Rahmen der sogenannten mosaischen Gesetzgebung außer mšpṭjm folgende Begriffe subsummiert: ḫḳḳjm und twrwt (Ex. $18_{16.20}$), twrh und mṣwh (Ex. 24_{12}), ḫwḳ und mšpṭ (Ex. $15_{25\,b}$; vgl. Jos. 24_{25}). Im einzelnen ist zu diesen termini folgendes zu sagen:

b) ḫwḳ ist das, was gilt, also die Setzung oder Satzung; sozusagen das Ergebnis des Richterspruches (mšpṭ). Beide Begriffe stehen in Ex. $15_{25\,b}$ und Jos. 24_{25} nebeneinander. Kaum zu entscheiden ist, ob der ḫwḳ jhwh, den der König in Jerusalem nach Ps. 2_7 zitierte, schriftlich vorlag. Da es heißt: «er *sprach* zu mir: mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt» ist ein mündliches Orakel, etwa durch den Hofpropheten Nathan, anzunehmen. In schriftlich

---

[13] Siehe dazu H. Wildberger, «Glauben» im Alten Testament, Z. Th. K. 65 (1968), 129ff., bes. 142ff.

[14] Nachträglich sehe ich, daß A. Jepsen, Israel und das Gesetz, Th. LZ 93 (1968), 81ff., durch eine Strukturanalyse zu dem gleichen Ergebnis gekommen ist. Im übrigen verweise ich auf meine in Anm. 11 erwähnte Habilitationsschrift (Lit.).

fixierter Form (als Königsprotokoll[15]) spricht man von einer ʿdwt (II. Reg. 11_{12}). Der Sprachgebrauch des Jerusalemer *königlichen* Tempels liegt wohl vor, wenn es in Ps. $99_{6\,f.}$ heißt: «Mose und Aron sind unter seinen Priestern, und Samuel unter denen, die seinen Namen anrufen. Sie rufen zu Jahwe und er antwortet ihnen. Aus der Wolkensäule spricht er zu ihnen; sie bewahrten (oder hörten) seine Zeugnisse (ʿdtjw) und die Satzung (ḫwḳ), die er ihnen gab.» Es ist noch auszuführen, daß das «Königsprotokoll» durch die Thora ersetzt wurde (vgl. Ps. 78_5).

c) mṣwh ist der Befehl im Sinne des Gebotes oder Verbotes. Die «Worte des Jonadab ben Rechab», keinen Wein zu trinken, kein Haus zu bauen, keinen Samen zu säen und keinen Weinberg zu pflanzen, gelten als die eine «mṣwh ihres Vaters», die sich gemeinschaftsbildend und gemeinschaftserhaltend auswirkte (Jer. 35_{14}). Auch das Dtn. stellt eine mṣwh dar (Dtn. 6_{25}). Daneben erwähnt das Dtn. den Plural in Verbindung mit dem Plural von ḫwḳ (Dtn. 4_{40}). Dem Singular mṣwh sind nachgeordnet ḫḳḳjm und mšpṭjm (Dtn. 5_{28}, 6_1, 7_{11}). Mṣwwt und ḫḳḳjm finden sich beieinander in Neh. $9_{13\,f.}$, mṣwwt und ʿdwt in II. Chr. 34_{31}. Bemerkenswert ist, daß alle diese termini in Parallele zu Thora im Singular oder Plural stehen können: mṣwh (Ex. 24_{12}), ḫḳḳjm (Ex. $18_{16.20}$), ḫḳḳjm und mšpṭjm (Dtn. 4_8), mšpṭ (Dtn. 17_{11}), ḫḳḳwt und mṣwwt und mšmrt (Gen. 26_5), tʿwdh (Jes. $8_{16.20}$) und ʿdwt (Ps. 78_5). Im folgenden ist auf diesen umfassenden Begriff einzugehen.

Der Begriff Thora

Thora wird von jrh (Hiphil) abgeleitet; die Etymologie des Verbums ist umstritten. Es bedeutet «unterweisen», «lehren», «belehren», wie die folgenden Beispiele des Unterweisens durch Menschen (a) und durch Gott (b) zeigen:

---

[15] Siehe dazu G. von Rad, Das judäische Königsritual, Th. LZ 72 (1947), 211ff., und S. Herrmann, Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel, WZ Leipzig 3 (1953/54), 51ff. Vgl. auch G. Östborn, Tora in the Old Testament, 1945.

a) Der Vater belehrt das Kind (Prov. $4_{3\,f.}$), die Freunde sollen Hiob belehren (Hi. 6_{24}). Der Gottesmann weist an, wie mit dem Knaben Simson zu verfahren ist (Jdc. 13_8). Der Priester unterweist den jugendlichen König Joas (II. Reg. 12_3). Von priesterlichem Unterweisen handeln Lev. $10_{10\,f.}$, II. Reg. $17_{27\,f.}$, Mi. 3_{11}. Der khn mwrh (II. Chr. 15_3) ist geradezu der priesterliche Instruktor (Religionslehrer!).

b) Gott belehrt den Bauern, wie er in der Landwirtschaft zu verfahren hat (Jes. 28_{26}).

Eine analoge Bedeutung hat das Substantiv Thora = «Unterweisung», «Lehre», «Belehrung»:

a) Es ist die Rede von der Lehre der Mutter (Prov. 1_8), der hingebungsvollen Belehrung der Hausfrau (twrt-ḫsd; Prov. 31_{26}), der Belehrung durch den Weisen (Prov. 13_{14}) oder durch den Propheten (Jes. $1_{10\,ff.}$). Eigentliche «Priesterthora»[16], z.B. Instruktionen zur Darbringung verschiedener Opfer, finden sich in Lev. $6_{f.}$ Wenn auch die Priester die Thora handhaben (Jer. 2_8), sie verletzen (Zeph. 3_4, Ez. 22_{26}) und generell «Thora vom Priester, Rat vom Weisen und das Wort vom Propheten» (Jer. 18_{18}) ausgehen – die Belege sind spätvorexilisch –, so darf meines Erachtens daraus nicht gefolgert werden, daß Thora im weitesten Sinn ein priesterlicher Terminus ist. Mit gleichem Recht könnte man ihn als weisheitlich bezeichnen. Ein anderes Problem ist der Ursprung *einer* von Gott gegebenen Thora.

Besondere Beachtung verdient die richterliche Einzelthora in Dtn. 17_{8-13}: Wenn das Lokalgericht im Tor (vgl. Dtn. 16_{18-20}) einen Streitfall nicht zu klären vermag, soll man sich an die levitischen Priester und an den derzeitigen Richter der von Jahwe erwählten zentralen Stätte (= Jerusalem) wenden. Ist «der Richter» der levitische Vorsitzende des Kollegiums oder ist es der jeweilige König (vgl. II. Sam. 8_{15}, $15_{2\,ff.}$, I. Reg. $3_{9.16\,ff.}$, vgl. Am. 2_3, Mi. 4_{14}), der den Rechtsspruch (mšpṭ) fällt? Da in v. 12 sowohl von «dem Priester» als auch von «dem Richter» die Rede ist, scheidet eine Identität

---

[16] Vgl. J. Begrich, Die priesterliche Thora, BZAW 66 (1936), 63ff.; R. Rendtorff, Die Gesetze in der Priesterschrift, FRLANT NF 44 (1954); K. Koch, Die Priesterschrift von Ex. 25 bis Lev. 16, FRLANT 71 (1959).

wohl aus. Überlieferungsgeschichtlich primär scheint zu sein, daß die levitischen Priester die Einzelthora erteilen (jrh Hiphil), die als mšpṭ rechtsgültig ist. Von einer Auslegung einer göttlichen Thora im Sinne eines schriftlichen Korpus ist keine Rede.

b) Eine von Gott gegebene Thora wird bei den Propheten Hosea. vielleicht auch Jesaja und Jeremia (vgl. auch Zeph. 3_4, Ez. 22_{26}) vorausgesetzt. Hosea tadelt im Namen Gottes die Israeliten, «weil sie meine Verpflichtung (brjt) übertreten und gegen meine Thora verstoßen» (8_{1b}). Dabei handelt es sich um eine schriftliche Weisung, wie aus dem textlich schwierigen v. 12a hervorgeht («Ich schreibe ihm auf die Menge meiner Thora»). Inhaltlich handelt es sich – wahrscheinlich nicht ausschließlich – bei der «Thora deines Gottes», die Israel vergaß und infolgedessen auch keine Gotteserkenntnis hatte (4_5), um die «Zehn Worte» (= den Dekalog), wie die Erwähnung von Verfluchen, Lügen, Morden, Stehlen und Ehebrechen in 4_2 nahelegen (vgl. Jer. 7_9). Die Ausschließlichkeit der Jahweverehrung (1. Gebot) wird allenthalten bei Hosea vorausgesetzt (vgl. 3_1). Ob Jesaja in 30_9 mit Thora Jahwes eine fixierte Größe meint, oder je und je ergehende prophetische Weisung (vgl. 1_{10}, 8_{16}), ist kaum zu entscheiden. Jeremia kennt die Thora Jahwes, die die Schreiber verfälschen: «Wie sprecht ihr: 'Weise sind wir, die Thora Jahwes ist mit uns!' Aber siehe, zur Lüge hat sie der Lügengriffel der Schreiber gemacht!» (8_8). Mag mit der Thora Jahwes das sogenannte Urdeuteronomium gemeint sein[17] oder nicht, bemerkenswert ist, daß Schreiber (sprjm) an der schriftlichen Überlieferung arbeiten. Diese Schreiber dürften mit den Weisen identisch sein. Auf Beziehungen zwischen dem Dtn. und der Weisheit ist noch hinzuweisen. Zunächst ist zu eruieren, woher die Vorstellung von der Thora Jahwes stammt.

Die Herkunft der Thora Jahwes

In der deuteronomisch-deuteronomistischen und späteren Literatur ist «die Thora des Mose» ein stehender Begriff (Jos. 8_{31}, 23_6,

[17] So B. Duhm, Das Buch Jeremia, KHC XI 1901, 88f.

I. Reg. 2_3, II. Reg. 14_6, 23_{25}, Mal. 3_{22}, Dan. 9_{13}, Esra. 3_2, 7_6, Neh. 8_1, II. Chr. 23_{18}, 30_{16}). In Dtn. 33_{4a} heißt es: «Thora hat uns Mose geboten.» In den alten Quellenschichten des Pentateuch kommt aber Thora (im Singular oder Plural) nur als Glosse in Verbindung mit Mose vor (Ex. $18_{16.20}$ pl.; 24_{12} sg.). Mose interpretierte am Sinai die Stimme Jahwes, indem er seine Worte dort, am Gottesberg bei Kadesch und im Land Moab, als verpflichtend kundtat (Ex. 19f., $24_{3\,ff.}$, Dtn. 28_{69})[18]. Wenn auch keine absolute Sicherheit zu erlangen ist, so dürften mindestens die Forderung der Ausschließlichkeit Jahwes und seiner bildlosen Verehrung die grundlegenden Jahweworte gewesen sein, an die sich ethische Befehle (vgl. Hos. 4_2) anschlossen[19]. A. Jepsen[20] unterscheidet im Dekalog ein «Jahwewort» und ein «Prophetenwort», womit er alle Sätze meint, die nicht zur direkten Gottesrede gehören. Das «Jahwewort» lautet nach Jepsens Übersetzung: «Ich, Jahve, bin Dein Gott, keinen anderen Gott brauchst Du neben mir. Nicht darfst Du Dir von mir ein Bildnis machen, denn ich, Jahve, Dein Gott, bin ein eifrig wirkender Gott, der bei denen, die mich hassen, die Sünden der Väter ansieht selbst an Söhnen, Enkeln und Urenkeln, der aber denen, die mich lieben, Gutes tut (an Tausenden?, tausendfach?).» Weil Gebote und Verbote und schließlich eigentliche Gesetze, wie z.B. im Bundesbuch und im Deuteronomium, den von Mose proklamierten «Worten Jahwes» untergeordnet wurden, galt schließlich Mose als der Mittler der Thora Jahwes. Woher stammt die Vorstellung der Thora Jahwes, wie sie z.B. bei Hosea (4_6, $8_{1.12}$) bezeugt ist?

Den ältesten Beleg bietet der Spruch Moses über Levi und die Leviten in Dtc. $33_{8\,ff.}$ Die Leviten setzen verwandtschaftliche Bindungen hintenan, «denn sie bewahren deinen Ausspruch und befolgen deine Verpflichtung (brjt), sie lehren (jwrw) Jakob deine Rechtsentscheidungen (mšpṭjk) und Israel deine Thora» (9b–10a). Vielleicht ist daran zu denken, daß sie durch Orakel (vgl. Dtn. $17_{8\,ff.}$) oder durch Erprobung und Prozeß (vgl. nsh Piel und rjb in v. 8b)

---

[18] Siehe H. Schmid, Mose..., 55ff. Vgl. auch Judaica 23 (1967), 241–254.

[19] Mit Recht verweist E. Gerstenberger, Wesen und Herkunft des «apodiktischen Rechts», WMANT 20 (1965), auf das nomadische Sippenethos als eine frühe Quelle der Sittlichkeit.

[20] A.a.O. Sp. 90.

jeweils einen Rechtsspruch kundtun. Jedenfalls scheint die eine Thora Jahwes («deine Thora») aus mšpṭjm zu bestehen, d.h. aus Entscheidungen von Präzedenzfällen, die kodifiziert wurden. «Thora lehren» hieße dann soviel wie die einschlägigen mšpṭjm kasuistisch anzuwenden. Dadurch daß es in Kadesch (Massa und Meriba) zu einer Vereinigung des wohl einer levitischen Familie entstammenden Mose mit den dortigen Leviten kam, wurde die levitische Thora mit den von Mose vermittelten «Worten Jahwes» früh in Beziehung gebracht (vgl. Ex. 15_{25b}). Bei der brjt in Jos. 24 wie auch in Dtn. 28_{69} kommt der Terminus Thora nicht vor.

Wenn in der deuteronomistischen Sicht die Thora des Mose für die davidischen Könige maßgebend ist (vgl. I. Reg. 2_3, II. Reg. 14_6, 23_{25}), so kann dies historisch darauf beruhen, daß bei der Entstehung des Königtums eine mehr oder weniger festumrissene Thora bestand, die dem jeweiligen König – von Leviten? – als Spiegel und Riegel vorgehalten wurde. Der König sollte durch ein gerechtes Regiment Heil schaffen (Ps. 72)[21]. Das dynastische Königsprotokoll (ʿdwt in II. Reg. 11_{12}) in der Hand des Königs wurde idealiter oder auch realiter (vgl. Josia in II. Reg. 22f.) durch die Thora ersetzt. Das Endstadium dieser Entwicklung markiert Dtn. $17_{18f.}$: «Und wenn er (d.h. der König) sitzen wird auf dem Thron seiner Königsherrschaft, dann schreibe man für ihn eine Abschrift dieser Thora, die den levitischen Priestern vorliegt, in eine Rolle und sie sei bei ihm und er rezitiere aus ihr alle Tage seines Lebens, damit er lerne, Jahwe, seinen Gott zu fürchten, um die Worte dieser Thora zu bewahren und diese Satzungen, um sie zu erfüllen.» Der König ist also gleichzeitig der fromme Schriftgelehrte in Theorie und Praxis.

Gnade und Gesetz im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Literatur

Das Deuteronomium, wie groß auch immer sein ursprünglicher Umfang gewesen sein mag, gilt als *eine* Thora: «Und dies ist die Thora, die Mose den Israeliten vorlegte» (4_{44}). Die übliche Wiedergabe

---

[21] Dies wurde in der Zukunft vom «Messias» erwartet (vgl. Jes. 9 und 11).

von Thora mit «Gesetz» ist unzutreffend. Das ganze Korpus mit seinen verschiedenen Gattungen will als Weisung verstanden sein, die allerdings auch «Zeugnisse» (ʿdt), «Satzungen» (ḫḳḳjm) und «Rechtssätze» (mšpṭjm) enthält (4_{45}). Wie letztere in das Gnadenhandeln Gottes eingebettet sind, soll an einigen Beispielen gezeigt werden.

Instruktiv ist der Abschnitt Dtn. 7_{7-11}: Der Schlußaufforderung, «das Gebot, die Satzungen und die Rechtssätze» (mṣwh, ḫḳḳjm, mšpṭjm), also sozusagen das Gesetz zu erfüllen, geht zunächst voraus, daß Jahwe Israel nicht wegen irgendeines Vorzugs angenommen, sondern aus Liebe und infolge des Schwurs an die Väter erwählt und aus Ägypten geführt hat. «Und du wirst erkennen, daß Jahwe, dein Gott, Gott ist, der beständige Gott, der Zusage (brjt) und Loyalität (ḫsd) denen bewahrt, die ihn lieben und die seine Befehle bewahren...» (v. 9). Denen, die ihn hassen, vergilt er. Die vorlaufende Gnade (gratia praeveniens), die aus der Geschichte des Volkes spricht, führt zur Gotteserkenntnis und zur Liebe gegenüber Gott, die sich durch den Gesetzesgehorsam erweist bzw. erweisen soll. Der Indikativ geht dem Imperativ voraus.

Ähnlich verhält es sich in der Katechese Dtn. 6_{20-25}: Die Gesetze dürfen nicht isoliert gesehen werden. Wenn der Sohn den Vater nach ihnen fragt, soll derselbe auf die Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten und an den Einzug und die damit verbundene, den Vätern gelobte Landgabe verweisen. Jahwe hat die Satzungen zu erfüllen geboten, um ihn zu fürchten, zum eigenen Nutzen und um am Leben zu bleiben. «Und Gerechtigkeit wird uns zuteil, wenn wir uns befleißigen, diesen ganzen Befehl (mṣwh) zu erfüllen vor Jahwe, unserem Gott, wie er uns befohlen hat» (v. 25).

Die gratia praeveniens kommt in der vielleicht deuteronomistischen, den zehn verbietenden und gebietenden Worten vorangestellten Selbstvorstellung Gottes klassisch zum Ausdruck: «Ich, Jahwe, bin dein Gott (oder: «Ich bin Jahwe, dein Gott), der ich dich aus Ägyptenland, aus dem Haus der Sklaven, herausgeführt habe» (Ex. 20_2, Dtn. 5_6).

Selbst in dem vielleicht deuteronomistischen, nach G. Fohrer[22]

[22] E. Sellin – G. Fohrer, Einleitung in das Alte Testament, 1965[10], 205f. Anders H. Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk, AThANT 37 (1960).

auf Jerusalemer Priesterkreise der ausgehenden Königszeit zurückgehenden Abschnitt Ex. 19_{3b-8}, geht die Erinnerung an den gnädigen Auszug aus Ägypten der Bedingung voraus: «Und nun, wenn ihr wirklich auf meine Stimme hört und meine Verpflichtung (brjt) bewahrt, so werdet ihr mir ein Eigentum aus allen Nationen sein und ihr werdet mir ein Königtum von Priestern und ein heiliges Volk sein...» Man könnte geradezu sagen: die gratia praeveniens will Gehorsam bewirken, der wiederum eine gratia postveniens zur Folge hat.

Nach Dtn. 31_{9-13} schrieb Mose «diese Thora» auf (vgl. 4_{44}), gab sie den levitischen Priestern, die die Lade trugen (vgl. $10_{8f.}$), und den Ältesten Israels (vgl. 19_{12}). Er ordnete ihre Verlesung an der erwählten Stätte nach jeweils sieben Jahren am Laubhüttenfest des Erlaßjahres an (vgl. $15_{1ff.}$, 16_{13}). Das ganze Volk, Männer und Frauen, auch die Kinder samt Fremdlingen, sind zu versammeln, «damit sie hören und damit sie lernen und Jahwe... fürchten und sich befleißigen, alle Worte dieser Thora zu erfüllen. Mit der schriftlichen Fixierung setzt das Deuteronomium alte Tradition fort (vgl. Ex. $24_{3ff.}$, Jos. $24_{25ff.}$). Die Niederschrift enthält sozusagen eine Energie, die durch die jeweilige Rezitation entbunden wird (vgl. Neh. 8). Das Verbot, etwas hinzuzufügen oder davonzutun (4_2, 13_1), das auch als weisheitliche Mahnung bezeugt ist (Prov. 30_6), wendet sich gegen eine interpretierende oder verfälschende Bearbeitung des Textes (vgl. Jer. 8_8). «Was geschrieben steht» hat später eine verbindliche, kanonische Bedeutung (Neh. 8_{14} u.ö.).

Auf die Beziehungen zwischen Thora und Weisheit wurde wiederholt hingewiesen[23]. Nach Jer. 8_8 sind die Weisen, die wohl mit den Schreibern identisch sind, im Besitz der Thora, womit vielleicht das sogenannte Urdeuteronomium gemeint ist. Ein Grundgesetz der internationalen Weisheit ist der Zusammenhang von Tat und

---

[23] Eine umfassende Untersuchung über die altorientalische Weisheitsliteratur einschließlich der alttestamentlichen (Prov., Hiob, Pred.) stellt dar H. H. Schmid, Wesen und Geschichte der Weisheit, BZAW 101 (1966). Den Einfluß der Weisheit im Dtn. betont besonders – wie ich nachträglich sehe – M. Weinfeld, The Dependence of Deuteronomy upon Wisdom, Kaufmann Jubilee Volume, 1966, 89ff.; siehe ders., Deuteronomy – the present State of Inquiry, JBL 86 (1967), 249ff.

Ergehen oder von Verhalten und Ergehen. Da die Thora auf ein Tun und auf ein Verhalten zielt, muß sich ihre Befolgung oder Nichtbefolgung auswirken: «Wohl dem, der die Thora hält» (Prov. 29_{18}). Die Regel von der schicksalswirkenden Tat gilt individuell (vgl. Ps. 1) und kollektiv:

a) Das Volk ist gesegnet in Gegenwart und Zukunft, wenn es der Stimme seines Gottes gehorcht und seine Gebote hält (Dtn. $28_{1\,\text{ff.}}$);

b) das Volk ist verflucht in Gegenwart und Zukunft, wenn es der Stimme Gottes nicht gehorcht und seine Gebote nicht hält (Dtn. $28_{15\,\text{ff.}}$). Vom Gehorsam und Ungehorsam hängen Leben und Tod ab (Dtn. $30_{15\,\text{ff.}}$).

Die Thora ist infolgedessen keine geschichtslose Größe, wie gelegentlich behauptet wird. Sie entstand in der Geschichte und wirkt sich auf dieselbe aus. Die Thora ist konstitutiv für das Volk, das sich dadurch als weise und verständig von den anderen Nationen unterscheidet (Dtn. $4_{6\,\text{ff.}}$). So hat nach Jer. $17_{19\,\text{ff.}}$ die Beachtung des Sabbats zur Folge, daß immer davidische Könige über Jerusalem herrschen werden; der Ungehorsam führt zur Vernichtung der Stadt. In deuteronomistischer Sicht ist der Untergang des Nordreiches der Sünde Sold (II. Reg. $17_{7\,\text{ff.}}$; Bezug auf den Untergang Judas in II. Reg. $21_{7\,\text{ff.}}$).

Im Exil und in der Diaspora führen Umkehr und Gehorsam dazu, daß Gott in seinem Erbarmen die Zerstreuten sammelt und in das Land der Väter zurückbringt. Die Erfüllung der Gebote bringt Heil und Segen. Ist der neue Gehorsam möglich? Auf diese Frage ist gleich zurückzukommen. Nach I. Reg. 8_{30} ist das flehentliche Gebet Voraussetzung der Gnade, nach Jer. 36_3 ist die Umkehr Bedingung der Vergebung. In Jer. 18_{7-10} – meines Erachtens gehören diese Verse primär nicht zum Töpfergleichnis – bewirken Umkehr bzw. Ungehorsam eine Änderung des göttlichen Unheils- oder Heilsbeschlusses (vgl. Jona 3f.). Man könnte von der Gefahr einer Reglementierung des Gotteshandelns sprechen, wäre die didaktische Intention, die auf Umkehr und Gehorsam zielt, nicht klar. Amos mahnt zum Rechttun, «*vielleicht*» wird Jahwe dem Rest Josephs gnädig sein. Gottes Souveränität bleibt hier voll gewahrt. Die Gewißheit der Vergebung durch Gott kommt in Mi. $7_{18\,\text{ff.}}$ klar zum Ausdruck. Die Treue Gottes und seine Vergebung erzeugen eine tiefe Beschä-

mung (Ez. $16_{59\,ff.}$). Hat die Vergebung die ungeteilte Liebe zu Gott und die Befolgung der Thora zur Folge[24]?

Das Problem der Erfüllbarkeit der Thora

Jahwe hat das Volk während der vierzigjährigen Wüstenwanderung gedemütigt und versucht, um zu erkennen, was in seinem Herzen ist und ob es seine Gebote hält oder nicht (Dtn. 8_2). Es kommt also auf den Kern des Menschen an, auf Gottesfurcht und Liebe zum Herrn (vgl. Dtn. $6_{4\,ff.}$, $10_{12\,ff.}$). Mose forderte, die Vorhaut des Herzens zu beschneiden, was im übertragenen Sinn die Bedeutung einer inneren Reinigung hat; «und versteift nicht euren Nacken!» (Dtn. 10_{16}). Kann der Mensch sein Wesen ändern? Der Jahwist vertritt die These, daß auch nach der Flut «das Gebilde des menschlichen Herzens böse ist von seiner Jugend an» (Gen. 8_{21}, vgl. 6_5). In der Exilszeit verheißt das Deuteronomium, daß nach der Umkehr «Jahwe, dein Gott, dir das Herz beschneiden wird und das Herz deiner Nachkommenschaft, damit du Jahwe liebst von ganzem Herzen, von ganzer Seele, um deines Lebens willen» (Dtn. 30_6).

Die Propheten Jeremia und Ezechiel künden die Wandlung des Menschen durch Gott als einen zukünftigen Akt an. Sie gestehen damit indirekt, daß der Mensch, wie er ist, die Thora nicht zu halten vermag. Jahwe wird den Exilierten «ein Herz geben, daß sie (ihn) erkennen..., denn sie werden mit ihrem ganzen Herzen (zu ihm) umkehren» (Jer. 24_7). Die neue brjt, die neue Verpflichtung durch Gott besteht darin: «ich gebe meine Thora in ihr Inneres und schreibe sie in ihr Herz ... ich werde ihre Missetat vergeben und ihrer Sünden nicht mehr gedenken» (Jer. 31_{31-34}; vgl. $32_{39\,f.}$). Ezechiel sagt voraus, daß Jahwe die Exilierten, die er selbst vertrieben hat, sammeln und heimbringen wird. Dann entfernt er das steinerne Herz und gibt ihnen ein fleischernes – und einen neuen Geist –, damit sie in den göttlichen Satzungen und Rechten wandeln und Gemeinschaft mit Gott haben (Ez. $11_{14\,ff.}$). In $36_{22\,ff.}$ betont der Prophet, daß

[24] Im Hinblick auf die umfangreiche Literatur über diese Perikope sei auf S. Herrmann, Die prophetische Heilserwartung im Alten Testament, BZANT 5, 1965, 195ff., verwiesen; mit der Thora dürfte das Deuteronomium gemeint sein (S. 202).

Jahwe um seines heiligen Namens willen, der unter den Völkern entweiht wurde, die Zerstreuten sammelt, in ihr Land bringt, sie reinigt und ihnen ein neues Herz und einen neuen Geist schenkt, damit sie als das Gottesvolk in seinen Satzungen und Rechten wandeln. Dadurch sollen die Völker Jahwe erkennen. Die Gabe des neuen Herzens und des neuen Geistes lassen darauf schließen, daß Jahwe vor allem durch eine Erneuerung des ganzen Menschen Gerechtigkeit und Heil bringt. Der Blick Ezechiels auf die Völker wirft die Frage ihres Verhältnisses zur Thora auf.

Die Thora und die Völker

Israel zeichnet sich vor den Völkern durch die Thora aus, die es auf Grund der Einhaltung ihrer Satzungen und Rechte für eine weise und verständige Nation halten (Dtn. $4_{6\,\mathrm{ff.}}$). Wenn Moab und Seir sprechen: «Wie alle Völker ist das Haus Juda» (Ez. 25_8), so setzt dieses Spottwort eine Sonderstellung Judas voraus. Deuterojesaja ist der Ansicht, daß der Gottesknecht das Recht (mšpṭ, wohl umfassend als Religionsgesetz zu verstehen) zu den Völkern hinausbringt, ja «die Inseln harren auf seine Thora» (Jes. 44_{1-4}). Des Knechts Recht und Thora sind sicherlich mit denen Jahwes identisch ($51_{4\,\mathrm{f.}}$). Sowohl der Knecht (42_6, 49_6) als auch Jahwes Recht sind «Licht der Völker» (51_4). Die Folge ist, daß sich Fremde als Jahwe angehörend wissen (44_5). Im Hinblick auf den Knecht, der die Sünden der Vielen trägt (52_{13}–53_{12}), sagt K. Koch in der dritten These seines Aufsatzes[25]: Deuterojesaja blickt über die Sünden Israels hinweg auf die Sünden der Völker, für die eine Sühne durch tierischen Tod nicht genügt. Jahwä überträgt die Sündensphäre auf den einen Knecht.»

In der messianischen Erwartung wird der zukünftige König als gerechter Sproß Davids nach der Sammlung der Zerstreuten durch Jahwe Recht und Gerechtigkeit (mšpṭ und ṣdḳh) schaffen und dadurch für Juda einen Heilszustand heraufführen; sein gerechtes Regiment steht im scharfen Kontrast zu der Herrschaft der meisten Könige der ausgehenden Königszeit (Jer. 21_{11}–23_8, vgl. $33_{14\,\mathrm{f.}}$). Der

[25] Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, EvTh 26 (1966), 233.

Messias erfüllt, was die Königspsalmen von dem gegenwärtigen Davididen als positiv aussagen (Ps. 2, $18_{32\,ff.}$, 20f., 44f., 72, $89_{20\,ff.}$, 101, 110, 132, 144). Der zukünftige König Zions wird nach der Entmilitarisierung durch Jahwe den Nationen «Frieden zusprechen und seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer und vom Strom bis an die Enden der Erde» (Sach $9_{9\,f.}$; vgl. Ps. 72). Von der Thora ist in den messianischen Texten ausdrücklich keine Rede. Hängt dies damit zusammen, daß der davidische König in der Praxis nicht Sachwalter der Thora war, sondern daß ihm diese von levitischen und prophetischen Kreisen entgegengehalten wurde?

Nach der (unmessianischen) Endzeiterwartung Jes. 2_{2-4} (Mi. 4_{1-4}) werden die Völker zum überhöhten Tempelberg strömen, damit Jahwe sie in seinen Wegen unterweise (jrh Hiphil), «denn vom Zion geht Thora aus und das Wort Jahwes von Jerusalem» (vgl. Jer. $1\,b_{19\,ff.}$). Offensichtlich war der königliche Tempel Stätte der Thora[26], die aber nicht jedem König gepaßt hat. Vor allem Josia machte eine rühmliche Ausnahme (II. Reg. 22f.). Nach dem Gericht über die Völker werden diese ihre Schwerter und Spieße zu Pflugscharen und Winzermessern machen. Eine weitere militärische Ausbildung ist überflüssig. Nach dem Zusatz in Mi. 4_4 sitzt dann jeder unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum ohne aufgeschreckt zu werden (vgl. I. Reg. 4_{25}, II. 18_{31}). In dieser «zentripetalen» Mission (anders Jes. $66_{18\,ff.}$) werden die Völker freiwillig die Thora Jahwes annehmen. Welches ihr Inhalt ist, läßt sich nicht ausmachen. Erst in der nachalttestamentlichen Zeit unterscheiden Rabbiner auf Grund von Gen. 9_{1-17} zwischen der dem Volk Israel gegebenen Thora, dem Pentateuch, und den den Nichtisraeliten auferlegten noachischen Geboten (vgl. Jub. 7_{20}, Apg. 15, 21_{25}). Die Priesterschrift selbst, in der dieser Abschnitt steht, verlangt vom Schutzbürger (gr) die Beschneidung, um am Passa teilnehmen zu

[26] H. Wildberger, Die Völkerwallfahrt zum Zion, VT 7, 1957, 79, denkt vor allem wegen der Gleichsetzung von Thora mit dem Wort Jahwes (vgl. Jes. $1_{10.24}$) an eine prophetische Thoraerteilung = «showing the way» (nach G. Östborn, Tora in the OT, 1945). Das Nebeneinander von 'mrh, brjt, jrh, mšpṭjm und twrh im Levispruch Dtn. $33_{8\,ff.}$ ließe auch an eine levitische (priesterliche) Vermittlung denken. Ursprung der Thora und des Wortes ist Jahwe. Die jesajanische Verfasserschaft von Jes. 2_{2-4} ist umstritten; vgl. E. Sellin – G. Fohrer, Einleitung in das Alte Testament, 1965[10], 405.

dürfen (Ex. 12_{48}; anders Num. 9_{14}). «Eine Thora gelte für den Einheimischen und für den Schutzbürger, der in eurer Mitte weilt» (Ex. 12_{49}; vgl. Lev. 24_{22}). Der Beisasse gehört mehr oder weniger (vgl. Dtn. 14_{21}) zur eigenen Gemeinschaft und genießt seit früher Zeit auch schon die Sabbat-Ruhe (Ex. 20_{10}, Dtn. 5_{14}). Er hat an der Vergebung durch Sündopfer teil (Num. 15_{26})[27]. Die vom ostjordanischen Standpunkt aus gesehenen entfernteren Edomiter und Ägypter können nach einer Metökenschaft von drei Generationen in die volle Gemeinschaft aufgenommen werden, dagegen nicht die unmittelbar benachbarten Ammoniter und Moabiter (Dtn. $23_{2\,\text{ff.}}$; vgl. Ez. 47_{22}). Im Gegensatz zu Dtn. $23_{2\,\text{ff.}}$ erwartet der Prophet in nachexilischer Zeit, daß außer den Zurückgekehrten Verschnittene und Fremde, die die göttliche Verpflichtung, besonders den Sabbat, halten, dem Gottesvolk in Jerusalem angehören; «denn mein Haus wird Bethaus für alle Nationen genannt werden» (Jes. 56_{1-8}). Die kritische Frage ist, ob eine Absorption möglich ist, wenn die Fremden, wie z.B. die Samaritaner, eine kultpolitische Übermacht darstellen. Läßt die harte Sprache der Realitäten etwas anderes als eine Abkapselung zu, wenn man sich und das Erbe der Väter, durch das man ist, was man ist, bewahren will? Bedingen dann die Realitäten eine Wandlung der eigenen Identität, der Auswahl und des Verständnisses der Traditionen? Völkerumspannende Erwartungen setzten sich vor allem in der eschatologischen Prophetie und Apokalyptik fort (vgl. Jona; Sach. 2_{15}, 14_{16}, Dan 2_{47}, $3_{31\,\text{ff.}}$, 4_{34}), auch in der Legende (Est. 8_{17}, Tob. 14_{6}).

Gnade und Gesetz in der nachexilischen Zeit

M. Noth hat in seiner umfassenden Arbeit «Die Gesetze im Pentateuch»[28] herausgestellt, daß das Gesetz prinzipiell eine Ordnung voraussetzt, die es zu erhalten gilt. Mit dem Ende des Stämme-

[27] K. Koch a.a.O. 225, 2. These: «In der Perserzeit wird die Vergebung von Sünden von kultischen Sühneriten erwartet, in denen Gott als alleinhandelndes Subjekt die Menschen von ihrer Sünden- und Unheilsphäre befreit und ihre Schuld auf ein todgeweihtes Tier überträgt.»

[28] SKG 17/2 1940 = Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 6) 1957, 112ff.

bundes sei diese Ordnung nicht mehr vorhanden gewesen. Das Gesetz sei schließlich eine «absolute Größe der Spätzeit» geworden. E. Würthwein[29] schließt sich dieser Auffassung an: «Die Reorganisation der Gemeinde durch Esra... auf Grund des nun im wesentlichen endgültig fixierten Gesetzes macht dieses schließlich ganz zur Grundlage des Gottesverhältnisses... Es wird Gesetz im theologischen Sinne... Das Gesetz wird ein Gegenstand der Verehrung, den man in hymnischen Versen besingt (Ps. 19B). Fast endlos handelt Ps. 119 vom Gesetz und von der Liebe zu ihm in dem Bewußtsein: 'die dein Gesetz lieben, haben Heil die Fülle, es trifft sie kein Unfall' (v. 165). Der Weg zu Gott und zum Heil geht über das Gesetz. Damit sind schon im AT die Anfänge des für das Judentum charakteristischen Nomismus gegeben...»

Geschichtliche Vorgänge führten dazu, daß das «Gesetz» – was auch immer inhaltlich damit gemeint war – eine zentrale Bedeutung gewann. Der König Josia erkannte anhand der im Tempel gefundenen Thorarolle, daß die Väter ungehorsam waren; die Prophetin Hulda bestätigte die darin enthaltenen Unheilsdrohungen; dem betroffenen König wurde ein friedliches Ende angekündigt, das allerdings nicht eintraf (II. Reg. $22_{8\,ff.}$, $23_{29\,f.}$). Der ganze Vorgang ist paradigmatisch für die prophetisch-«gesetzliche» Erkenntnis, daß das Exil die Strafe für den generationenlangen Ungehorsam ist und daß eine Aussicht auf Leben nur in der Umkehr zu Gott und im Gehorsam gegenüber der Thora besteht (vgl. Dtn. 30_{1-10}). Die nachexilischen Zustände entsprachen nicht den Heilsverheißungen eines Deuterojesaja. Wohl wurde der Tempel auf Anordnung des Perserkönigs Kyros, in dem Deuterojesaja den Messias gesehen hatte, obgleich er natürlich kein Davidide war (Jes. 44_{28}, 45_1), wieder aufgebaut (Esra 6_{3-5}; Hag. und Sach.), doch brach damit nicht die eschatologische Heilszeit herein und der Davidide Serubbabel erwies sich nicht als der Messias (Hag. $2_{20\,ff.}$); die sicherlich für ihn bestimmte Krone kam als ein Andenkenstück in den Tempel (Sach. $6_{9\,ff.}$). Die eschatologisch-messianischen Erwartungen hatten sich nicht erfüllt; die Weisheit (Prov., Hiob) führte zu einer gemäßigten Skepsis (Pred.), die schließlich – im zweiten Epilog (Pred. $12_{13\,f.}$) –

[29] RGG³ II, 1958, 1514f.

[30] Siehe hierzu H. H. Schmid a.a.O. 195.

durch gottesfürchtigen Gesetzesgehorsam entschärft wurde. Was blieb im allgemeinen anderes übrig als die Thora, die Leben und Tod umschließt (Dtn. $30_{15\,ff.}$), um nicht nur die religiöse, sondern auch die nationale Existenz zu wahren? Sie war wirklich das Nächstliegende (Dtn. $30_{11\,ff.}$).

Nach der biblischen Chronologie[31] kam der Aronide Esra als «Referent für jüdische Religionsangelegenheiten» (wörtlich: «Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes»[32]) im Auftrag des Königs Artaxerxes I. im Jahre 458 zusammen mit anderen Rückwanderern nach Jerusalem. Er brachte das in der Klammer erwähnte «Gesetz» mit, das mit der Thora des Mose bzw. der Thora Jahwes identisch ist (Esra 7). Es läßt sich zwar nicht sicher entscheiden, um welche Thora es sich handelt. Da aber die Samaritaner, die vom Jerusalemer Kult ausgeschlossen wurden (vgl. Esra 4f.), die fünf Bücher Mose als verbindlich anerkannten, wird es sich aus zeitlichen Gründen um den Pentateuch gehandelt haben, auch wenn z.B. in Neh. 10 (v. 35) Beschlüsse aufgezählt werden, die nicht direkt dem einschlägigen masoretischen Text entsprechen (Lev. 6_5). Für die damalige Hermeneutik der Thora ist Esra 7_{10} aufschlußreich: «... Esra richtete sein Herz darauf, die Thora Jahwes zu erforschen (drš), um (sie) zu tun und um in Israel Satzung und Recht (ḫḳ und mšpṭ) zu lehren.» Drš bedeutet wohl – sieht man von dem späteren Midrasch ab – nicht nur «untersuchen», sondern meint ein Befragen in einer bestimmten Situation zu einem bestimmten Zweck. So ging Rebekka in ihren Schwangerschaftsbeschwerden hin, «um Jahwe zu befragen» (Gen. $25_{22\,b}$). Es wurde ihr – wie ist nicht bekannt – ein Orakel erteilt. Zu Mose kam das Volk, «um Gott zu befragen» (Ex. 18_{15}), d.h. die Leute wollten durch Mose einen göttlichen Rechtsentscheid einholen. Mose wird als der Gesetzeslehrer gesehen, der spricht: «und ich mache kund die Satzungen Gottes und seine Weisungen» (v. 16b). In Esra 7_{10} ist das Objekt der Befragung, Erforschung, nicht Gott, sondern die Thora (vgl. Ps. $119_{45.\,94.\,155}$), die in ihm ihren

---

[31] Zur Problematik siehe E. Sellin – G. Fohrer a.a.O. 267; eine andere «Lösung» versucht J. Bright, A History of Israel, 1962², 375ff.

[32] So K. Galling, Artikel Esra, RGG³ II, 1958, 692ff. (Lit.). Nach K. Galling ist die wahrscheinliche Reihenfolge: Esra 7f.; Neh. 8 (Grundstock; die Nennung Nehemias in v. 9 ist Glosse); Esra 9f.

Ursprung hat. Es geht um die Applikation dessen, «was geschrieben steht» (Neh. 8_{14}). Die Thora ist verständlich zu interpretieren (gegebenenfalls ins Aramäische zu übersetzen), damit die Verlesung verstanden wird (Neh. $8_{7\,f.}$). Die Thora treibt zu Buße (Esra 9, Neh. 9) und zum neuen Gehorsam (Esra 10, Neh. 10). Die Verpflichtung auf die Thora am Laubhüttenfest (vgl. Dtn. $31_{9\,ff.}$) erinnert an die josianische Reform (II. Reg. 22f.).

Wie verhalten sich Gnade und Gesetz bei der esranischen Reform? «Die Hand Jahwes war über ihm bei seinem ganzen Gesuch» (Esra 7_6; vgl. v. 9). Esra pries Jahwe, den «Gott unserer Väter» (Esra $7_{27\,ff.}$; vgl. Neh. 8_6). Der Tag der Verlesung der Thora, die zur Erkenntnis der Sünde führte, sollte ein Freudentag sein: «denn die Freude an Jahwe ist eure Stärke» (Neh. 8_{10}; vgl. v. 17). Esra spricht im Gebet die Erkenntnis aus: «Nun aber ist uns für einen kleinen Augenblick die Gnade (tḫnnh) von Jahwe, unserm Gott, zuteil geworden, daß er für uns Errettete übrigließ, und um uns einen Rest zu geben an seiner heiligen Stätte, damit unser Gott unsere Augen aufleuchten lasse und uns ein wenig aufleben lasse in unserer Knechtschaft; denn Knechte sind wir, aber in unserer Knechtschaft hat uns unser Gott nicht verlassen und hat uns die Freundschaft (ḫsd) vor den Königen von Persien zugewandt... (Esra $9_{8\,f.}$). Die Gnade – wie die Thora – führt zur Sündenerkenntnis und zum Gehorsam (Esra $9_{13\,ff.}$). Der neue Gehorsam bestand in der konkreten Situation in der Selbstverpflichtung (brjt; Esra 10_3), die Mischehen aufzulösen und die fremden Frauen zu scheiden (Esra 10; vgl. Neh. $13_{1\,ff.\ 23\,ff.}$)[33]. Besteht durch das Connubium die Gefahr einer Überfremdung, so wird dasselbe immer verboten (vgl. Ex. $34_{15\,f.}$). Dieser alte Grundsatz wurde damals akut, als der «heilige Samen», besonders von den oberen Schichten, mit den «Völkern der Länder» vermischt wurde (Esra 9_2; vgl. Mal. 2_{15}). Man mag es bedauern oder nicht, die Absonderung von den «Völkern» war eine Notwendigkeit um der Selbsterhaltung willen

[33] Das Ja-Aber in Esra $10_{12\,ff.}$ läßt vermuten, daß nicht ganz so heiß gegessen wurde wie gekocht worden war. Auf das Verhältnis von Esra zu Nehemia, deren Konkurrenz der Chronist ausgeglichen hat, kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden. Siehe U. Kellermann, Nehemia, BZAW 102 (1967).

(Esra 9_1). Man trennte sich von ihnen und verpflichtete sich eidlich auf die Thora Gottes, die er durch Mose gegeben hatte (Neh. 9_2, $10_{29\,ff.}$). Dabei hat die Thora eine gemeinschaftsbildende und gemeinschaftserhaltende Wirkung. Durch ihre Einhaltung unterschied man sich auch in der Diaspora von den anderen (Est. 3_8). Die Bezeichnung «Kultgemeinde» wäre unzulänglich; man müßte schon von einer kultpolitischen Gemeinde in dem damaligen Jerusalem sprechen. Fast könnte man sagen: die Thora intendiert den Staat. Der Mauerbau Nehemias, des ersten Statthalters, der 444 nach Jerusalem kam, macht das Gemeinwesen der Thoratreuen vollständig (Neh. 3f., $12_{27\,ff.}$).

Auch in der Auffassung Esras geht die Errettung voraus. Die Gnade kommt also zuerst (vgl. Ex. 20_2). Eine Verpflichtung auf mündliche oder schriftliche Worte ist alte Tradition (Ex. $24_{4\,ff.}$, $34_{10\,ff.}$, Dtn. 28_{69}, Jos. $24_{25\,ff.}$, II. Reg. $22_{f.}$). Bei Mose ist anzunehmen, daß am Gottesberg bei Kadesch und im Lande Moab «Volksgenossen» verpflichtet wurden, die nicht das Meerwunder erlebt hatten. Die «Worte Jahwes» schützten nicht nur eine geschichtlich entstandene Ordnung, sie begründeten sie auch. Die Worte Jahwes mit dem Verbot des Fremdkultes und des Gottesbildes sowie mit Geboten und Verboten des Sippenethos waren eine absolute Größe, mit denen dann spätere Gesetze in Einklang gebracht werden mußten. Man wird kaum bezweifeln können, daß die esranische Reform alte Traditionen aufgreift und fortsetzt. Kann man von einer Diskontinuität sprechen? Mose und Josua[34] waren Charismatiker, mit denen Gott direkt gesprochen hatte. Bei der josianischen Reform wirkte die Prophetin Hulda mit, zugunsten der Thora (II. Reg. 22, 12ff.). Man könnte geradezu von einem Synergismus von «Gesetz und Propheten» sprechen. Esra war ein frommer Mann; sein Bußgebet wirkte suggestiv auf das Volk (Esra $10_{1\,ff.}$). Er war gelehrt, aber ein Charismatiker war er nicht. Das darf man ihm nicht anlasten, weil das Charisma eine unverfügbare Gabe ist.

Zu diesem qualitativen Unterschied kommt ein quantitativer hinzu: Die Worte Jahwes, die Mose und Josua vermittelten, hatten

[34] Siehe H. Schmid, Erwägungen zur Gestalt Josuas in Überlieferung und Geschichte, Judaica 24 (1968), 44–57.

im wesentlichen die Ausschließlichkeit und Bildlosigkeit der Gottesverehrung zum Inhalt. Weitere Prohibitive traten hinzu. Die Worte wurden vermehrt, wie Untersuchungen über die Dekaloge (Ex. 20, Dtn. 5, Ex. 34) erkennen lassen[35]. Man konnte sie aber leicht auswendig lernen. Die Thora, die Esra mitbrachte, war sozusagen nicht mehr an den zehn Fingern abzuzählen. Umfang und Schwierigkeiten machten ein Studium erforderlich. Die Thora als Gabe Jahwes konnte – sie mußte es nicht – vor Gott treten. Ihre Applikation war in Anbetracht der anderen Verhältnisse eine komplizierte Aufgabe. Nur ein neuer Charismatiker konnte Erleichterung bringen, und dies nicht ohne Widerspruch.

Im übrigen darf im Hinblick auf die fünf Bücher Mose nicht übersehen werden, daß dieselben nicht nur – um rabbinische Termini zu gebrauchen – Halacha, sondern auch Haggada enthalten. Dabei hat die späteste Schicht, die sogenannte Priesterschrift, eine universale Konzeption: Sie beginnt mit der Schöpfung, enthält die für alle Lebewesen geltende Noah-bjrt und die für Israel geltende Abraham-brjt – brjt jeweils im Sinne von Zusicherungen (Gen. 9 und 17) – und konstituiert den Sühnekult am Sinai, der im zweiten Tempel praktiziert wurde[36]. Auch hier ist die Reihenfolge von Gnade und Gesetz eingehalten, das Gesetz als Gnadengabe verstanden. Die Schwierigkeit ist, den Gnadencharakter der Thora als Weisung zu wahren und die Spannung von Universalismus und Partikularismus (Ganzheit und Erwählung)[37] nicht aufzuheben.

Im übrigen ist zu beachten, daß im Judentum weisheitliche und eschatologisch-apokalyptische Strömungen in den verschiedensten Ausprägungen immer vorhanden waren und je nach Umständen zum stärkeren Durchbruch kamen. Die Thora vereinigte die verschiedensten Kreise und Gruppen. Sie ist an und für sich offen für neue Propheten (Dtn. 18_{18}). Durch die vielleicht von den Persern verlangte Abtrennung des Buches Josua – falls es einmal einen Hexateuch gegeben hat, was meines Erachtens wahrscheinlich

---

[35] Z.B. J. J. Stamm, Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung, 1962[2].

[36] Kontinuität und Diskontinuität dazu bietet der Hebräerbrief, worauf in diesem Rahmen nicht einzugehen ist.

[37] Siehe dazu P. Altmann, Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament, BZAW 92 (1954).

ist[38] – ist die Thora strukturell offen für eine neue Situation, gleichsam einen neuen Eisodus.

Auch als abgeschlossene Größe leitet die Thora zu einer Frömmigkeit, die um Gnade und Gehorsam weiß, an, wie Daniels Bußgebet zum Ausdruck bringt (Dan. 9_{4b-19}): Gott bewahrt brjt und ḫsd (Zusicherung und Loyalität) denen, die ihn lieben und seine Befehle bewahren, welche den Ungehorsam erkennen lassen, auch gegenüber den Propheten; der Fluch der Thora ist wirksam geworden. Bei Gott ist aber Barmherzigkeit und Vergebung (rḫmjm und slḫwt). Gott möge helfen um seinetwillen, «denn nicht auf unsere Gerechtigkeit (trauend) liegen wir vor dir mit unserem Flehen, sondern auf deine große Barmherzigkeit.»

Zusammenfassung

Gesetz und Gnade stellen im Alten Testament keinen Gegensatz dar. Beide haben in dem gerechten und gnädigen Gott ihren Ursprung. Die Verheißungen an die Erzväter, die Befreiung aus Ägypten, die Annahme und Erwählung[39] des Volkes bekunden die gratia praeveniens. Die Thora setzt das von Gott begründete Verhältnis mit einer Gemeinschaft voraus. Die von Mose proklamierten Worte Jahwes bewahren nicht nur die Ordnung dieser Gemeinschaft, sondern geben ihr durch das Verbot des Fremdkultes und des Kultbildes ein besonderes Gepräge, das das Volk Jahwes von allen anderen unterscheidet. Von Mose über Josua, Josia und Esra – oder war doch Nehemia der Mittler? – zieht sich eine Geschichte der Verpflichtungen auf die Worte Jahwes, die durch Befehle und Gesetze vermehrt, in Erzählungen eingebettet wurden, bis schließlich der durch Abtrennung des Buches Josua entstandene Pentateuch als *die* Thora vorlag.

Die Thora als Wegweisung ist eine gute Gabe Gottes. Sie ist vollkommen (Ps. 19_8), sie ist der Grund der Freude und des Heils (Ps. $119_{70.75.169}$). Segen und Fluch, Leben und Tod des einzelnen

---

[38] Zur Problematik siehe E. Sellin – G. Fohrer a.a.O. 209ff.

[39] H. J. Zobel, Ursprung und Verwurzelung des Erzählungsglaubens Israels, ThL 93 (1968)

und des Volkes hängen von der Befolgung oder Nichtbefolgung der Thora ab (Dtn. 28).

Das Einhalten der Verpflichtung hat die gratia postveniens zu Folge (Ex. $19_{3\,bff.}$), die auch nach dem Gericht eintritt (Jes. 60_{10}, Hos. 1f.). Der Gehorsam kann auch zum Leiden führen (Dan. 3 und 6).

Kritisch ist die Frage der Erfüllbarkeit der Thora. In der jeweiligen Gegenwart ist die Vergebung notwendig. Für die Zukunft verheißen die Propheten Jeremia und Ezechiel die Wandlung des menschlichen Wesens (Jer. 31, Ez. 36). Den guten Werken wird eine Sühnewirkung zugeschrieben, entsprechend dem Tun-Ergehen-Zusammenhang (Prov. 16_6, Dan. 4_{24}).

Gnade (Jes. 53, Jona 4) und Thora haben eine Bedeutung auch für die Völker (Jes. 2, Mi. 4). Weisheit und Prophetie sollen durch die Thora zusammengehalten werden (Pred. $12_{13\,f.}$, Mal. 3_{22}).

Sowohl die Gnade (ḫsd) Gottes (Ps. 26_3) als auch seine Rechte (mšpṭjm) (Ps. 19_{10}, Neh. 9_{13}) sind Wahrheit ('mt), d.h. absolut verläßlich (Ps. $111_{7\,b}$).

Gott ist gnädig und gerecht (Ps. $112_{4\,b}$, 116_5) insofern, als «er nicht mit uns nach unseren Sünden handelt und uns nicht nach unserer Missetat vergilt» (Ps. 103_{10}), und insofern, als «Jahwe Gerechtigkeit und Recht allen schafft, die Unrecht leiden» (Ps. 103_6).

Der Mensch, der durch Gehorsam und Glauben, durch Umkehr und Gottesfurcht in Gemeinschaft mit Gott steht, ist ebenfalls gerecht und gnädig: «Der Gerechte ist gnädig (ḫnh, nicht ḫnnwn) und gibt» (Ps. 37_{21}). Die kritische Frage bleibt, ob der Mensch Gott soweit entsprechen kann, denn «das Gebilde des Herzens des Menschen ist böse von Jugend an» (Gen. 8_{21}). Gott «kennt das Gebilde, das wir sind» (Ps. 103_{14}).

Weil Gott gnädig und gerecht ist, sind Gnade und Gesetz – um die Formeln von Chalzedon zu gebrauchen – «ungetrennt und ungeteilt, unvermischt und unverändert». Es liegt schließlich an Gottes Heilswillen, «daß Gnade (ḫsd) und Wahrheit ('mt) zusammentreffen, Gerechtigkeit (ṣdk) und Friede (šlwm) sich küssen» (Ps. 85_{11})[40].

[40] Nachträglich sei in bezug auf die religionsgeschichtliche Einordnung des «Gesetzes» auf G. Johrer, Geschichte der israelitischen Religion, 1969, bes. 71ff., 109ff., 186ff., 296 und 389ff. verwiesen (Lit.).