

Rainer Kessler

Die Rolle des Armen für Gerechtigkeit und Sünde des Reichen

Hintergrund und Bedeutung von Dtn 15,9; 24,13.15

Die Bestimmung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Sünde des Menschen zu seinen Werken ist spätestens seit der Reformation ein zentrales Thema abendländischer Theologiegeschichte und konfessioneller Standortklärung. Die orthodox-lutherische Sicht etwa legt die Konkordienformel – in unausgesprochener Polemik gegen die als entgegengesetzt angesehene römisch-katholische Auffassung – so fest: „Demnach glauben, lehren und bekennen wir, daß unsre Gerechtigkeit vor Gott darin besteht, daß uns Gott die Sünde vergibt aus lauter Gnade, ohne jegliche, von uns erbrachte vorangehende, gegenwärtige oder nachfolgende Werke ...“ Und weiter: „Unsre Lehre, (unser) Glaube und Bekenntnis ist: ... Daß gute Werke dem wahren Glauben, wenn dieser nicht toter, sondern lebendiger Glaube ist, ganz gewiß und unzweifelhaft folgen wie Früchte eines guten Baumes.“¹

Unter „guten Werken“ werden dabei neben ausschließlich religiösen Werken – Fasten, Wallfahrten, Askese – die Werke der Gerechtigkeit am Nächsten verstanden. Wie aber auch im konfessionellen Streit das Verhältnis von Werken, Gnade, Sünde und Gerechtigkeit zueinander bestimmt wird, in einem stimmen alle Positionen überein: Der Nächste erscheint immer nur als Objekt der guten Werke. Mit der Sünde des Sünders bzw. der Gerechtigkeit des Gerechten hat der Nächste aktiv nichts zu tun. Er verbleibt völlig in der passiven Rolle des Objekts der Werke.

Daß diese Sicht biblisch durchaus gut belegbar ist, zeigt ein kurzer Blick auf Ez 18, wo ausgehend von den Wurzeln *šdq* (V.5.9.20.22.24.26f) und *ḥt'* (V.14.21.24) bzw. *rš'* (V.20f) die Werke des Gerechten bzw. Sünders entfaltet werden:

(5) Wenn ein Mann *šaddīq* ist und Recht und Gerechtigkeit tut, (6) nicht auf den Bergen ißt und seine Augen nicht zu den Götzen des Hauses Israel aufhebt und die Frau seines Nächsten nicht unrein macht und sich

1 Zitiert nach H.A. Oberman (Hg.), Die Kirche im Zeitalter der Reformation: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen III, Neukirchen-Vluyn 1981, 256f.

einer Frau zur Zeit ihrer Unreinheit nicht nähert (7) und gegen einen andern nicht gewalttätig ist, sein Pfand – Schuld – zurückgibt, keinen Raub an sich reißt, sein Brot dem Hungernden gibt und den Nackten mit einem Gewand bedeckt, (8) um Zins nicht gibt und Zuschlag nicht nimmt, von Unredlichkeit seine Hand zurückhält, wahres Gericht hält zwischen Mann und Mann, (9) in meinen Satzungen wandelt und meine Gebote beachtet, Wahrheit zu tun – *addiq* ist er, leben soll er – Anspruch des Herrn JHWH.

Wie in der christlichen Tradition werden hier die Werke sowohl religiös als auch sozial verstanden, und wie in der christlichen Tradition verbleibt auch hier der Nächste ausschließlich in der passiven Rolle eines Objekts der Werke.

Umso auffälliger ist auf diesem geläufigen Hintergrund der Gedanke, daß der Nächste als Objekt der Werke aus seiner Objektrolle heraustritt und eine für Gerechtigkeit bzw. Sünde des handelnden Subjekts konstitutive Rolle einnimmt. Der Nächste verbleibt nicht in der Position des Empfängers einer guten Tat, er wird aktiv für Sünde bzw. Gerechtigkeit des Handelnden. Dieser Gedanke findet sich dreimal im deuteronomischen Gesetz. Wir fragen nach dem Hintergrund und der Bedeutung dieser Stellen.

1. Dtn 24,13

Im Zusammenhang von Dtn 24,10-13 geht es um das Pfandnehmen im Rahmen einer Darlehensvergabe. V.12f fordern dabei des näheren, daß ein Gläubiger im Falle, daß der Schuldner ein "elender Mann" (*'i 'n*) ist, diesem das Pfand vor Sonnenuntergang zurückzugeben habe. Die entsprechende Aussage in V.13 umfaßt dabei drei Elemente: 1.) Das Tun des Gläubigers, nämlich Rückgabe des gepfändeten Mantels, 2.) der Segen des Schuldners, der sein Pfand zurückerhalten hat, 3.) die Gerechtigkeit des Gläubigers vor JHWH. Und so sind diese drei Elemente miteinander verbunden:

Zurückgeben sollst du ihm das Pfand ..., und er wird dich segnen, und du wirst Gerechtigkeit (*dq*) haben vor JHWH, deinem Gott.

Liest man das deuteronomische Gesetz zusammen mit seinen Rahmenstcken, dann sieht 24,13 aus wie die Konkretisierung der Zusage von 6,25:

Und wir werden Gerechtigkeit (*dq*) haben, wenn wir darauf achten, dieses ganze Gebot zu tun ...

Was in 6,25 auf das Tun "des ganzen Gebots" bezogen ist, wäre dann in 24,13 am konkreten Beispiel exemplifiziert. Wenden wir uns also zunächst Dtn 6,25 zu.

In einer eingehenden Untersuchung von Dtn 6,25 hat Georg Braulik nachgewiesen, daß an dieser Stelle nicht von "Werkgerechtigkeit" im Sinne der reformatorischen Polemik die Rede ist.² Denn voraus geht die Frage des Sohnes nach dem Sinn der Gebote (V.20), auf die mit einer Zusammenfassung der Heilsgeschichte – Bedrückung in Ägypten (V.21a), Exodus (V.21b.22.23a) und Hineinführung in das Land (V.23b) – zu antworten ist. Auf diesem Hintergrund geht es in den Anfangsworten von V.25 nicht um den Erwerb der *ṣ'dāqā* im Sinne von Werkgerechtigkeit, sondern um die Bewährung der von JHWH vorgegebenen *ṣ'dāqā*. Deshalb paraphrasiert Braulik diesen Satz zu Recht so: "(Nur dann) werden wir (vor Gott) im Recht (*ṣ'dāqā*) sein/bleiben, wenn wir ...".³

Wie solches "Tun des ganzen Gebots" und damit die Bewährung der *ṣ'dāqā* konkret aussieht, zeigt der eingangs zitierte Text aus Ez 18. Ähnliche Formulierungen finden wir etwa in Jes 33,14-16 oder Ps 15. In all diesen Texten geht es um die Bewährung der *ṣ'dāqā* (Jes 33,15; Ez 18,5; Ps 15,2). Mit diesen Texten aber gelangen wir in den Bereich der in der Forschung so genannten "Torliturgie".⁴ Hier ist es der Priester, der denjenigen, der die von JHWH vorgegebene *ṣ'dāqā* bewährt hat, beim Eintritt in den Tempel als *ṣaddīq* deklariert: "gerecht ist er" (Ez 18,9).⁵

Kehren wir zurück zu Dtn 24,13. Auch hier wird einem Menschen, der ein bestimmtes soziales Verhalten befolgt, *ṣ'dāqā* zugesprochen: "du wirst Gerechtigkeit (*ṣ'dāqā*) haben vor JHWH, deinem Gott". Da es in Dtn 24,10-13 wie in Ez 18,7 (vgl. 33,15) um die Frage der Pfandrückgabe geht, vermutet Braulik auch hier die Torliturgie als Hintergrund.⁶ Trifft dies zu, dann tritt aber umso schärfer der Kontrast des Gedankens von Dtn 24,13 zu dem, was beim Eintritt in den Tempel geschieht, hervor. Denn während im Tempel der Priester als Bevollmächtigter Gottes einen Eintretenden als *ṣaddīq* deklariert, "ist es nun gleichsam der Segen des Armen, der jemand vor Gott für gerecht erklärt".⁷

2 G. Braulik, Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora, in: ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAT 2), Stuttgart 1988, 123-160, bes. 134-138.

3 A.a.O. 136.

4 Zu Jes 33,14-16 vgl. H. Wildberger, Jesaja. 3. Teilband. Jesaja 28-39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft (BK X/3), Neukirchen-Vluyn 1982, 1297; zu Ez 18 vgl. W. Zimmerli, Ezechiel. 1. Teilband. Ezechiel 1-24 (BK XIII/1), Neukirchen-Vluyn 1969, 397-400; zu Ps 15 vgl. H.-J. Kraus, Psalmen. 1. Teilband. Psalmen 1-59 (BK XV/1), Neukirchen-Vluyn 1978⁵, 253f.

5 Vgl. dazu Zimmerli, 398f.

6 Braulik, 139f.

7 Braulik, 140. Im gleichen Sinn N. Lohfink, Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen, in: BN 51, 1990, 25-40 (hier S. 39). – Ch. Wright Mitchell, The Meaning auf BRK "To Bless" in the Old Testament (SBLDS 95), Atlanta 1987, 167 stellt die Dinge auf den Kopf, wenn er Dtn

Damit stoßen wir auf das zweite Element in dem Satz von Dtn 24,13, den Segen dessen, der in den Genuß der "guten Tat" gekommen ist. Dieses Element hat seine eigene Traditionsgeschichte, die mit der Torliturgie überhaupt nichts zu tun hat. Statt im kultisch geprägten Bereich finden wir seine Spuren in Texten, die sich auf Alltagssituationen beziehen. So Ijob 29,12f, wo Hiob sein Leben als Gerechter schildert:

(12) Denn den Elenden rettete ich, der um Hilfe rief,
und die Waise, die ohne Helfer war.

(13) Der Segen des Mutlosen kam über mich,
und das Herz der Witwe machte ich jubeln.

In Ijob 31 beteuert Hiob seine Unschuld. Diese besteht u.a. in seinem Verhalten den Armen gegenüber (V.16-23). In diesem Abschnitt heißt es:

(19) Wenn ich zusah, wie einer ohne Kleid umherirrte
und der Arme ohne Bedeckung war,

(20) wenn mich seine Lenden nicht segneten
und er sich von der Schur meiner Lämmer nicht wärmte ...

(22) falle meine Schulter vom Nacken ...

Wie die Beispiele bei Hiob weist auch das von Spr 22,9 auf Hilfe gegenüber einem Bettelarmen, für die der Segen erteilt wird:

Wer gütig blickt, der wird gesegnet,
denn er hat von seinem Brot dem Geringen gegeben.

Neben dem Bereich des Almosenwesens, auf den die bisher zitierten Texte führen, findet sich der Gedanke der Segnung durch den Begünstigten aber auch in stärker ökonomisch geprägtem Zusammenhang, so in Spr 11,26:

Wer Getreide zurückhält, den verwünschen die Leute,
aber Segen kommt auf das Haupt dessen, der herausgibt.

In all diesen Fällen ist es der sozial und ökonomisch Schwache, der den Starken, der ihm Gutes tut, segnet. Wie so etwas konkret vor sich geht, zeigt der Dialog zwischen Naemi und Ruth, nachdem diese ihrer Schwiegermutter das Ergebnis ihrer Lesearbeit (Rut 2,1-16) gezeigt hat (V.17f):

(19) Da sprach ihre Schwiegermutter zu ihr: "Wo hast du heute gelesen, und wo hast du gearbeitet? Gesegnet sei, der dich so freundlich angesehen hat!" Da erzählte sie ihrer Schwiegermutter, bei wem sie gearbeitet hatte, und sprach: "Der Mann, bei dem ich heute gearbeitet habe, heißt Boas." (20) Da sprach Naemi zu ihrer Schwiegertochter: "Gesegnet sei er von JHWH, der seine Gnade den Lebenden und den Toten nicht entzogen hat!" ...

24,13 zum Vergleich für die Aussage heranzieht, daß "God's blessing (sic!) is equated with *š'dāqā*, covenantal righteousness".

Daß nach Rut 2,20 der Segen letztlich von JHWH kommt und daß auch in Spr 22,9 das pual *ḵbōrāk* offen läßt, ob der Segen von dem "Geringen" oder von JHWH ausgeht,⁸ ist dabei nebensächlich. Entscheidend ist vielmehr die aktive Rolle des sozial Schwachen beim Segnen selbst oder beim Aussprechen eines Segenswunsches.⁹

Wir kehren zu Dtn 24,13 zurück und halten fest: Der deuteronomische Gesetzgeber verbindet hier die Vorstellung, daß gerechtes Handeln Bewährung der *ṣ'dāqā* ist und damit zugleich zur Anrechnung als *ṣ'dāqā* führt – "und du wirst Gerechtigkeit haben" –, wobei der sozial Schwache Objekt des Handelns bleibt, mit der anderen Vorstellung der Segnung des Wohltäters durch den sozial Schwachen – "und er wird dich segnen". Dadurch befreit er den sozial Schwachen, den "elenden Mann" (V.12), der um ein Pfand leihen muß, aus der passiven Rolle des Empfängers einer Wohltat und macht ihn zu einem, der über die *ṣ'dāqā* des Wohltäters entscheidet.¹⁰

2. Dtn 15,9; 24,15

Was in Dtn 24,13 am Stichwort der *ṣ'dāqā* eines Reichen festgemacht wird, wird in ähnlicher Gedankenführung in Dtn 15,9; 24,15 in Bezug auf die Sünde (*ḥēṭ*) eines Menschen formuliert. Wieder enthalten die betreffenden Sätze drei Elemente. In Dtn 15,9 sind es: 1.) Ein potentiell Nicht-Tun (Verweigerung eines Darlehens, weil das Erlaßjahr bevorsteht), 2.) das Rufen des Benachteiligten zu JHWH, 3.) die Sünde bzw. Schuld (*ḥēṭ*)¹¹ bei dem, der die Hilfe verweigert. Die entsprechenden Elemente finden sich auch in 24,15, nur daß statt von Nicht-Tun und Schuld umgekehrt von einem bestimmten Tun und entsprechend keiner Schuld ausgegangen wird: 1.) Das Tun (Lohnaus-

8 O. Plöger, Sprüche Salomos (Proverbia) (BK XVII), Neukirchen-Vluyn 1984, 255, hält beides für möglich, während G. Wehmeier, Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel *brk* (theol. Diss.), Basel 1970, 174 davon ausgeht, "dass es um den Lohn Gottes für das von ihm geforderte Verhalten geht"; vgl. 225.

9 Die Segnung des Gebers durch den Almosenempfänger ist im übrigen nicht auf die (israelitische) Antike beschränkt. In Chile habe ich es erlebt, daß alle Bettler auf den Erhalt einer Gabe mit "¡Que Dios te bendiga! – Gott segne dich!" antworteten. Ich vermute, daß es in anderen Ländern mit verbreiteter Bettelarmut ähnlich ist.

10 Das Neue des Deuteronomiums liegt also nicht darin, daß "dem human behandelten Schuldner ... das Vorrecht Gottes, zu segnen", zugesprochen wird (so G. Braulik, Deuteronomium 1 – 16,17 [NEB 15], Würzburg 1986, 112). Wie die zitierten Stellen zeigen, ist die Segnung durch den "human behandelten" Armen auch sonst geläufig. Neu ist im Deuteronomium die Verbindung von Segen und Anrechnung als "Gerechtigkeit".

11 Daß im hebräischen *ḥṭ'* die Aspekte von Verfehlung und Schuld, wozu noch der der Strafe kommt, untrennbar verbunden sind, hat R. Knierim, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Gütersloh 1965, ausführlich nachgewiesen (zu *ḥṭ'* 19-112).

zahlung). 2.) Nicht-Rufen des Begünstigten zu JHWH. 3.) Keine Schuld bei dem, der den Lohn gezahlt hat.

Der gleiche Gedanke drückt sich in identischer Struktur und Wortwahl der Sätze aus:

15,9 ... und er wird gegen dich zu JHWH rufen, und bei dir wird Sünde sein.

24,15 ... und er wird nicht gegen dich zu JHWH rufen, und bei dir wird keine Sünde sein.

Wie im Fall von Dtn 24,13, wo es um Segnung und Anrechnung als *š'dāqā* geht, haben auch in Dtn 15,9; 24,15 die beiden Elemente des Rufens zu JHWH und des Liegens einer Schuld auf einem Menschen einen je eigenständigen Traditionshintergrund. Beginnen wir mit dem Element der Schuld.

Die nächste Parallele zu unseren Stellen findet sich in unmittelbarer Nachbarschaft in Dtn 23,22f. Hier geht es um das Erfüllen bzw. Nicht-Erfüllen eines Gelübdes, und die jeweilige Folge für den Gelobenden wird mit "und bei dir wird Sünde sein" (V.22) bzw. "und bei dir wird keine Sünde sein" (V.23) angegeben. Obwohl es hier um ein Gelübde gegenüber JHWH geht, tritt auffälligerweise dieser nicht als derjenige auf, der *hēṭ* zuweist. Vielmehr ist das Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein von Schuld unpersönlich mit "sein" (*hājā*) formuliert.

Dieses unpersönliche *hājā* führt zu Stellen, in denen von Gott direkt gar nicht mehr die Rede ist. So wird die schuldhaftige Folge der Errichtung zweier Heiligtümer in Bethel und Dan durch Jerobeam I. in die Worte gefaßt: "und diese Sache wurde zur Sünde" (1Kön 12,30; vgl. die entsprechende Formulierung in 13,34). Ein bestimmtes Tun ("diese Sache") wird zur Schuld, ohne daß Gott oder gar ein Mensch vermittelnd dazwischen träte und eine Anrechnung des Tuns oder etwas ähnliches bewirkte. Wir haben einen konsequenten Tat-Folge-Zusammenhang vor uns. Diese Vorstellung begegnet im übrigen sowohl im priesterlichen Denken – wird ein bestimmtes Verhalten eingehalten, dann folgt: "sie werden deswegen keine Sünde (*hēṭ*) auf sich laden (*nāsā'*) und sin ihr sterben" (Lev 22,9; vgl. Num 18,32) – als auch in der weisheitlichen Vorstellungswelt: Vom *rāšā'* gilt: "in den Seilen seiner Sünde (*ḥaṭṭāt*) wird er festgehalten" (Spr 5,22).

Entstammt so das letzte Element in den untersuchten Stellen Dtn 15,9; 24,15, das Vorhandensein von Schuld bei jemand aufgrund eines bestimmten Verhaltens, dem Denken im Tun-Ergehen-Zusammenhang, so führt das ihm vorgeschaltete Element des Rufens eines Geschädigten oder Begünstigten zu JHWH in einen davon völlig unterschiedenen Traditionszusammenhang. Wir finden dieses Element bereits in der Sozialgesetzgebung des Bundesbuches, wo in Ex 22,20-23¹² vom "Schreien" von Fremdling, Witwe und Waise zu

12 Auf die komplizierte Redaktionsgeschichte dieses Abschnitts kann hier nicht näher

JHWH im Fall ihrer Unterdrückung und in 22,25f vom "Schreien" des Schuldners, dem sein Pfand nicht vor Sonnenuntergang zurückgegeben wurde, die Rede ist. Daß dabei $\text{š}'q$ statt wie in Dtn 15,9; 24,15 qr' verwendet wird, macht sachlich keinen Unterschied. Ebendieses qr' gehört denn auch in den Psalmen zum festen Bestandteil der sog. Klagen des von seinen Feinden bedrängten Einzelnen (vgl. Ps 3,5; 17,6; 34,7 u.ö.).¹³

Der Vergleich mit Dtn 15,9; 24,15 gewinnt nun besonderes Profil, wenn wir sehen, was an den Stellen, die vom Rufen oder Schreien zu JHWH sprechen, auf dieses folgt: die Erhörung durch JHWH und sein rettendes Eingreifen. So im Gesetz als Ankündigung JHWHs selbst durch den Mund des Gesetzgebers:

... wenn er dann wirklich zu mir schreit, werde ich sein Schreien gewiß erhören ($\text{š}m'$), und mein Zorn wird entbrennen ... (Ex 22,22f).

... Wenn er zu mir schreit, so werde ich hören ($\text{š}m'$)... (Ex 22,26).

Desgleichen erwartet oder bekennt der Psalmbeter, daß auf sein Rufen Erhörung und Rettung folgen:

Ich rufe (qr') dich an, denn du antwortest mir, Gott.

Neige dein Ohr zu mir, höre ($\text{š}m'$) mein Wort! (Ps 17,6)

Höre ($\text{š}m'$), JHWH, meine Stimme, wenn ich rufe (qr') (Ps 27,7).

Hier ist ein Elender, der rief (qr'), und JHWH hörte ($\text{š}m'$),

und aus allen seinen Nöten half er ihm (Ps 34,7).

Ähnlich wie es in Rut 2,19f ein erzählerisches Beispiel für das Segnen eines Wohltäters gibt, liegt uns neben einigen Psalmen, die Verwünschungen gegen Feinde zitieren (31,18f; 55,16; 109,28f), in Jer 18,18-23 ein solches Rufen zu JHWH gegen die Feinde im Vollzug vor. Nachdem V.18 kurz die Anschläge der Feinde referiert, spricht dann Jeremia:

(19) Merke, JHWH, auf mich
und hör auf die Stimme meiner Gegner!

(20) Wird Gutes mit Bösem vergolten,
daß sie mir eine Grube gegraben haben?

Gedenke, wie ich vor dir stand,
um deinen Zorn von ihnen abzuwenden!

(21) Deshalb übergib ihre Kinder dem Hunger
und überliefern sie dem Schwert!

Ihre Frauen sollen sein

eingegangen werden; vgl. dazu M. Noth, Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5), Göttingen 1968⁴, 150f, und zuletzt Y. Osumi, Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b – 23,33 (OBO 105), Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1991, 50-53.

13 Im Neuen Testament vgl. auch Jak 5,4.

kinderlos und Witwen,
 und ihre Männer sollen getötet werden,
 ihre Jünglinge vom Schwert erschlagen im Krieg.
 (22) Geschrei sei zu hören aus ihren Häusern,
 wenn du plötzlich eine Streifschar über sie bringst.
 Denn sie haben eine Grube gegraben, mich zu fangen,
 und Fallen haben sie meinen Füßen gestellt.
 (23) Und du, JHWH, weißt es
 alles, was sie gegen mich zum Tode geplant haben.
 Bedecke nicht ihre Schuld
 und tilge ihre Sünde nicht vor dir.
 Sie seien Gefallene vor dir.
 Zur Zeit deines Zorns tu es ihnen an!

Daß hier am Schluß des Gebets von Schuld (*'awōn*) und Sünde (*ḥaṭṭāt*) der Feinde die Rede ist, ist für unseren Vergleich mit Dtn 15,9; 24,15 besonders wichtig. Denn hier in Jer 18,23 bleibt das Reden von Schuld und Sünde noch ganz im Tun-Ergehen-Zusammenhang. Schuld und Sünde liegen bereits auf den Feinden wegen ihres Verhaltens gegen Jeremia. Sie könnten allenfalls "bedeckt" oder "getilgt" werden, und das Gebet des Bedrängten geht dahin, daß dies nicht geschehe (zweimal *'al*).

Auf diesem Hintergrund wird das qualitativ Andere des Gedankenganges in Dtn 15,9; 24,15 deutlich sichtbar,¹⁴ das sich in zwei negativen und einer positiven Aussage zusammenfassen läßt. Weder wird das Tun oder Nicht-Tun im Sinne des Tat-Folge-Zusammenhangs direkt zur Sünde, noch tritt Gott auf den Hilfescrei des Geschädigten hin in Aktion,¹⁵ sondern der Hilferuf des Geschädigten führt dazu, daß die Tat beim Täter zur Sünde wird. Das muß nicht bedeuten, daß an den zwei Deuteronomiumstellen die beiden Gedankenkomplexe der in der Tat eingeschlossenen Folge sowie des rettenden Eingreifens JHWHs aufgrund des Rufens des Geschädigten gänzlich außer Kraft gesetzt wären. Aber sie erhalten einen völlig neuen Akzent: Der Hilferuf des Geschädigten wird konstitutiv für die Sünde des Täters.

14 Lohfink 39 spricht im Vergleich mit Ex 22,22f.26 davon, daß in Dtn 15,9; 24,15 "das gesamte Vokabular ausgewechselt und die theologische Konnotation umgebaut worden ist".

15 Was man auch nicht kommentierend eintragen sollte, indem man 15,9; 24,15 ergänzt: "d.h. göttliche Bestrafung dir zuziehe"; so S. Oetli, Das Deuteronomium und die Bücher Josua und Richter (KK A,II), München 1893, 64.

3. Dtn 15,9; 24,13.15 im Rahmen des deuteronomischen Gesetzes

Vergleichen wir die zwei Konstruktionen von Dtn 24,13 einer- und 15,9; 24,15 andererseits, dann müssen wir zunächst festhalten, daß sie nicht identisch sind. Denn "Rufen zu JHWH" (15,9; 24,15) steht nicht in Opposition zu "segnen" (24,13). Eine solche Opposition wäre entweder "anklagend zu JHWH rufen" – "fürbittend zu JHWH rufen" (vgl. dazu die oben zitierte Unschuldsbeteuerung Jeremias in Jer 18,20) oder "segnen – fluchen" (vgl. die oben zitierte Stelle Spr 11,20). Diese Inkongruenz weist darauf hin, daß es dem deuteronomischen Gesetzgeber an den angegebenen Stellen nicht darum geht, eine ausgefeilte Theologie auszuarbeiten. Vielmehr sind diese Aussagen wie so viele andere funktional für seine Paränese. Bleiben wir nur im unmittelbaren Kontext von Dtn 15,9, dann finden wir, daß neben dem Rufen zu JHWH, das Sünde über den ein Darlehen verweigernden Reichen bringen könnte, für die Paränese noch folgende Gedanken funktionalisiert werden: Der Hinweis auf das von JHWH gegebene Land (V.7), die Verheißung von Segen (V.10.18), der Hinweis auf schon erwiesenen Segen (V.14), der Hinweis auf die eigene Sklaverei und Befreiung in Ägypten (V.15) und eine ökonomische Argumentation (V.18).

Worin besteht dann aber die spezielle Bedeutung der beiden Gedankenfolgen, daß der Segen des Begünstigten für die Gerechtigkeit des Reichen bzw. das Rufen des Geschädigten zu JHWH für die Sünde des Reichen konstitutiv sind, im Rahmen der deuteronomischen Gesetzesparänese?

Auszugehen ist von der Tatsache, daß das Gesetz nicht an "die" bzw. "den Israeliten" gerichtet ist. Das im Gesetz angededete "du" ist klar eingegrenzt der freie, d.h. grundbesitzende und aufgrund seines Grundbesitzes ökonomisch selbständige Israelit. Im Kontext der hier untersuchten Stellen ist es der "Herr" (*bá'al*) (15,2), der seinem "elenden und armen Bruder" (*'āḥ 'ānī w'əbǝjōn*) (15,11) ein Darlehen zu geben vermag, der bei der Darlehensvergabe (24,10) vom "elenden Mann" (*'iṣ 'ānī*) (24,12) ein Pfand nehmen kann und der einen "elenden und armen *šākīr*" als Tagelöhner beschäftigen kann (24,14). Der Arme, der auf ein Darlehen angewiesen ist, der Verschuldete, der ein Pfand geben muß, der Tagelöhner ist ebensowenig wie Schuldklave oder -sklavin (15,12-18; 23,16f), Fremdling, Witwe oder Waise (24,17.19-21) Adressat des Gesetzes.

Dennoch werden diese wirtschaftlich und gesellschaftlich Schwachen im Deuteronomium ins Gesetz mit hineingenommen. Auf breiter Grundlage geschieht dies in der Vorstellung von den Israeliten als "Brüdern", ein Gedanke, der zwar keine Erfindung der deuteronomischen Gesetzgeber ist, der aber in seinen "Folgen für das zwischenmenschliche Verhältnis" erst im Deuteronomium in "hervorragender und auch terminologisch präziser Weise" gefaßt ist.¹⁶ Entscheidend ist dabei, daß alle Israeliten "Brüder" oder besser

16 H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1977³, 273.

“Geschwister” sind, vom Schuldklaven oder der Schuldklavine (15,12) bis zum König (17,20).¹⁷

Aber die hier näher untersuchten Aussagen gehen noch über diesen umfassenden Brüderlichkeitsgedanken hinaus. Sie stellen den sozial und wirtschaftlich Schwachen nicht nur unter den Schutz des Gesetzes – das tut auch schon das Bundesbuch und das altorientalische Recht vor ihm. Sie deklarieren ihn auch nicht nur zum “Bruder” – was Bundesbuch und altorientalisches Recht so nicht tun.¹⁸ Sondern durch die freie und neue Kombination traditioneller Elemente – Gerechtigkeitsanrechnung mit Segnung des Wohltäters, Tat-Folge-Zusammenhang mit Rufen des Bedrängten zu JHWH – erhält der wirtschaftlich und sozial Schwache eine konstitutive Rolle für die Frage nach der Sünde (15,9; 24,15) bzw. Gerechtigkeit (24,13) des im Gesetz direkt angesprochenen freien Israeliten. Es ist diese theologische Dignität des Armen, die das Deuteronomium in den Dienst seiner an den freien Israeliten gerichteten Gesetzesparänese stellt. Daß dies keine Marginalie ist, mag dabei die Tatsache unterstreichen, daß im gesamten deuteronomischen Gesetz nur in 24,13 von *š'dāqā* überhaupt die Rede ist,¹⁹ und daß nur in 15,9; 24,15 das Motiv des Rufens zu JHWH erscheint,²⁰ und da eben im Zusammenhang mit der Sünde des Reichen, die solches Rufen bewirkt.²¹

4. Das Deuteronomium heute

Hans Walter Wolff hat, indem er ein Drittel seiner “Anthropologie des Alten Testaments” der “soziologischen Anthropologie”²² gewidmet hat, darauf hingewiesen, daß vom Alten Testament her unmöglich über den Menschen in individualistischer Verengung gesprochen werden kann. Er hat dabei immer wieder aufgezeigt, daß dies mehr bedeutet als die soziologische Einsicht, daß der Mensch ein *animal sociale* ist. Die Bestimmung des Menschen für den Menschen ist eine zutiefst theologische Angelegenheit. Sie geht so weit – dies kann im Anschluß an Dtn 15,9; 24,13.15 gesagt werden –, daß ein Mensch für Sünde oder Gerechtigkeit des andern eine konstitutive Rolle einnehmen kann.

17 Vgl. Wolff, 274. – Zum Thema insgesamt vgl. L. Perlitt, “Ein einzig Volk von Brüdern”. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung “Bruder”, in: D. Lührmann / G. Strecker (Hgg.), Kirche. Festschr. G. Bornkamm, Tübingen 1980, 27-52; G. Braulik, Das Deuteronomium und die Menschenrechte, in: ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAT 2), Stuttgart 1988, 301-323, bes. 319-321.

18 Dazu vgl. Perlitt, 43-46.

19 Darauf macht Braulik, Gesetz als Evangelium, 138 aufmerksam.

20 Dies hebt Lohfink, 38 hervor. Ob allerdings der Zusammenhang dieser Stellen mit 4,7, wo vom Rufen des “großen Volkes” Israel zu JHWH die Rede ist, so eng ist, wie Lohfink vermutet, kann bezweifelt werden.

21 Für die Wurzel *ḥṣ'* selbst ist der Sachverhalt etwas komplizierter.

22 Wolff, 231-330.

Aber auch so verstanden wäre "der Mensch" noch eine zu abstrakte Größe. In den hier untersuchten Deuteronomiumstellen geht es ja nicht um das Verhältnis "des Menschen" zu "dem Menschen", sondern des Armen zum Reichen. Indem Wolff nicht in die soziologische Beschreibung des alten Israel, sondern in die Anthropologie des Alten Testaments einen Paragraphen "Herren und Knechte"²³ aufnimmt, vermeidet er, daß der soziale Charakter menschlicher Existenz auf ein abstraktes Ich-Du-, auf ein Von-Mensch-zu-Mensch-Verhältnis verkürzt wird.

Nehmen wir dies ernst, dann reduziert sich die Bedeutung von Dtn 15,9; 24,13.15 nicht darauf, daß die *Lehre* von Sünde und Gerechtigkeit des Menschen und deren Verhältnis zu seinen Werken dahingehend ergänzt werden müßte, daß auch der von den Werken betroffene Nächste etwas zu meiner Sünde oder Gerechtigkeit beitragen kann. Sehen wir nämlich, daß dieser Nächste im Deuteronomium konkret der arme Nächste ist, dann stellt uns der Text sofort vor die Frage, was er denn nicht nur für unser Denken, sondern vor allem für unser *Tun* bedeutet – die Frage, die Hans Walter Wolff wie wenige Exegeten neben ihm durch sein ganzes Lebenswerk hindurch umgetrieben hat.

Die Tatsache, daß das deuteronomische Gesetz an die politisch freien und ökonomisch selbständigen Israeliten adressiert ist und die hier näher betrachteten Stellen die Funktion haben, diesen ein bestimmtes soziales Verhalten den Armen gegenüber paränetisch nahezubringen, macht uns die Antwort leichter. Denn die Kirchen der EKD als Ganze und die Masse ihrer Mitglieder gehören weltweit – ökumenisch – gesehen zu den Reichen. Damals versuchten die deuteronomischen Gesetzgeber den von ihnen Angesprochenen zu verdeutlichen, daß ihr soziales Verhalten nicht nur mehr oder weniger schöne Frucht ihrer *ṣ̣dāqā* ist bzw. ihr unsoziales Verhalten schon die Folge der Sünde in sich trägt, sondern daß auch die Segnungen oder Hilferufe der Armen über ihre Gerechtigkeit und Sünde mitentscheiden. Vielleicht sollten auch wir reichen europäischen Christen mehr darüber ins klare kommen, daß die Hilferufe der Hungernden und die Flüche der von unseren Waffen Getöteten nicht ganz so unwichtig sind, nur weil wir sie nicht hören, daß aber auch jeder Segenswunsch, der uns gilt, mehr ist als ein – letztlich belangloses – Dankeschön. Wer uns segnet, weil wir ihm geholfen haben, dem haben wir zu danken. Nicht umgekehrt.

23 A.a.O. 278-297.