

»Du sollst nichts hinzufügen
und nichts wegnehmen« (Dtn 13,1):
Rechtsreform und Hermeneutik
in der Hebräischen Bibel¹

von

BERNARD M. LEVINSON

Dem Andenken an Timo Veijola (Ps 30,6b)

Vor mehr als zweitausendvierhundert Jahren errichtete Platon einen heiligen »temenos« in einem Hain, der dem Heroen Hekademos oder Akademos geweiht war². Auch wenn zu diesem Zeitpunkt bereits andere Schulen mit festen Lehrstätten existierten, war Platons Akademie bahnbrechend hinsichtlich der Vielfalt ihres Curriculums und in ihrem Anliegen, höhere Wahrheiten zu lehren und dabei über das hinauszugehen, was für die berufliche Ausbildung zukünftiger Politiker, Redner und Juristen notwendig war. Ein ähnlich vielfältiges Curriculum und ebenfalls die Suche nach höherer Wahrheit hat Vertreter des Judentums, des Christentums und des Islam in der Evangelischen Akademie Arnoldshain zusammengeführt. An der platonischen Akademie wäre freilich die Prämisse unvorstellbar gewesen, die Wahrheit sei in einer durch die Schrift vermittelten Offenbarung zu suchen. Dieses Verständnis der Schrift, welches die drei monotheistischen Religionen verbindet, hat sie in der Vergangenheit auch stark getrennt. Daher scheint es mir besonders angemessen, daß ein solches Symposium

¹ Dieser Artikel entstand ursprünglich als Beitrag zur Konferenz »Recht und Gesetz in jüdischer, christlicher und islamischer Tradition,« die vom 16.–19. Oktober 2003 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain stattfand. Insofern nicht anders gekennzeichnet, stammen alle Übersetzungen aus keilschriftlichen, biblischen und rabbinischen Quellen von mir. Für Unterstützung bei der Übersetzung des Manuskripts ist D. S. Müller, L. Hirsch und W. Hinrichs herzlich zu danken. Besonders dankbar ist der Autor zudem Reinhard G. Kratz und Christoph Levin für ihre außerordentlich sorgfältigen und hilfreichen Verbesserungsvorschläge.

² Das häufig angenommene Datum 388/387 v. Chr. basiert auf einer ungenauen Referenz in Diogenes Laertius, *Platon*. Wahrscheinlicher ist, daß Platon die Akademie kurz vor 367 gründete. Siehe G. RYLE, Art. Plato (in: P. EDWARDS [Hg.], *The Encyclopaedia of Philosophy*, VI, New York / London, 1967, 314–33), 315. 318.

in Deutschland stattfindet – dem Land, das die akademischen Disziplinen der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft, der Orientalistik und der Wissenschaft des Judentums hervorgebracht hat und in dem sie weiterhin gedeihen. Mehr noch – vielleicht können wir in den bahnbrechenden Werken der großen Gelehrten des 19. Jahrhunderts wie Ignaz Goldziher³ und Julius Wellhausen⁴ ein Modell entdecken, das uns noch heute lehrt, wie wir unsere jeweiligen Schriften gegenseitig verstehen können⁵. Grundlegend ist die Einsicht, daß Hermeneutik nicht erst während der Rezeptionsgeschichte der Schrift eingeführt wurde, sondern bereits wesentlich zu ihrer Entstehung beigetragen hat.

³ Europäische Juden spielten bei der Entwicklung der Islamischen Studien an europäischen und später an amerikanischen Universitäten eine bahnbrechende Rolle, wobei sich der Islam als Glaubens- wie auch als Zivilisationsform höchster Wertschätzung erfreute. 1873 wurde Ignaz Goldziher (1850–1921) als erster Europäer zum Studium in Kairo an der 'Al 'Azhar-Universität zugelassen. Goldziher's Interesse war nicht allein »akademischer« Natur: »Meinen Monotheismus nannte ich Islam und ich log nicht, wenn ich sagte, dass ich an die Prophetien Mohammeds glaube. [...] Ich wollte aber mit den Gläubigen Tausenden mein Knie vor Allah beugen und mein ›Allah akbar‹ rufend mit jenen in den Staub sinken vor dem Einzigen Allmächtigen« (I. GOLDZIHNER, Tagebuch [Hg.: A. SCHEIBER, Leiden 1978], 71–72). Bis heute wichtig ist seine Arbeit: Muhammedanische Studien (I. GOLDZIHNER, Muhammedanische Studien, 2 Bde., [1889–90] 1961). Siehe auch: M. KRAMER, *The Jewish Discovery of Islam*. Studies in Honor of Bernard Lewis, Tel Aviv 1999, 1–49; und R. PATAI, *Ignaz Goldziher and his Oriental Diary. A Translation and Psychological Portrait*, Detroit 1987, 1–79.

⁴ Nach seinem freiwilligen Lehrstuhlwechsel von Greifswald nach Halle und dann Marburg – ausgelöst durch seine Bedenken wegen der Rezeption seiner noch heute unentbehrlichen Arbeit über das Alte Testament – intensivierte Wellhausen seine Forschung zur Arabistik. Durch Studien von Sprache und Literatur suchte er jene Kreativität wiederzuentdecken, von der er glaubte, daß sie in der mündlichen Dichtung der Jähiliyyah offenbar sei. So beobachtet Karl Rudolf: »[T]here was no difference in the method which Wellhausen employed in the two fields of research [...]« (K. RUDOLF, Wellhausen as an Arabist [Semeia 25, 1982, 111–155], 112). Zur Bedeutsamkeit dieses Aspektes seiner Forschungslaufbahn für die alttestamentliche Wissenschaft, siehe B. M. LEVINSON, *Goethe's Analysis of Exodus 34 and Its Influence on Julius Wellhausen: The Pfröpfung of the Documentary Hypothesis* (ZAW 114, 2002, 212–223), 222f; R. G. KRATZ, *Reste hebräischen Heidentums am Beispiel der Psalmen* (NAWG, I. Philologisch-Historische Klasse, 2004, Nr. 2); und P. MACHINIST, *The Road Not Taken. Wellhausen and Assyriology* (erscheint demnächst).

⁵ Studien der vergleichenden Hermeneutik, die bedeutsame Untersuchungen des Islam aus religionsgeschichtlicher Perspektive liefern, sind nach wie vor selten. Wertvolle Beispiele sind u.a. H. RÄISÄNEN, *Marcion, Muhammad and the Mahatma. Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths. The Edward Cadbury Lectures at the University of Birmingham 1995/96*, London 1997; und der Sammelband von J. C. REEVES (Hg.), *Bible and Qur'ān. Essays in Scriptural Intertextuality* (SBL.SS 24), Leiden 2004. Besonders bedeutsam ist H. LAZARUS-YAFEH, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992. Zum Problem der Textgeschichte des Qur'āns, s.u. Anm. 71.

Die Idee eines Kanons heiliger Schriften ist eine Eigenheit vieler Weltreligionen, westlicher wie östlicher (Zoroastrismus, Judentum, Christentum, Islām und der Pāli-Kanon des Theravāda-Buddhismus)⁶. Wenn eine Kultur den Ursprung von Offenbarung oder meditativer Einsicht in Gründungstexten verankert, entsteht unweigerlich ein Dilemma. Ein Kanon ist seinem Wesen nach unveränderlich. Sein Inhalt gilt als hinreichend, sein Umfang als abschließend definiert. Zweimal ermahnt Mose im Deuteronomium die Israeliten: »Ihr sollt dem Wortlaut dessen, worauf ich euch verpflichte, nichts hinzufügen und nichts davon wegnehmen« (Dtn 4,2; vgl. 13,1 [12,32]). Innerhalb der Bibel ist diese sogenannte Kanonformel vor allem im Zusammenhang mit der Weisheitsliteratur belegt⁷. Die Verbindung mit der Idee eines Kanons ist eine nachbiblische Entwicklung. Die Formel hat im Keilschriftrecht des Alten Orients eine lange Vorgeschichte. Sie hatte ursprünglich die Funktion, jegliche Veränderung an königlichen Inschriften sowie auch an Gesetzessammlungen und Verträgen⁸ zu verbieten. In anderen Zusammenhängen betont sie die ewige Gültigkeit von Weisheitslehren⁹. Die Autoren des Deuteronomiums übernahmen die Formel, um sie auf die Mose zugeschriebene Tora anzuwenden¹⁰. Die Formel drückt unmißverständlich die Absicht aus, jegliche Neuerung sowohl am Wortlaut als auch an den darin verkündeten Lehren durch eine Fixierung des Textes im *status quo* zu verhindern¹¹.

⁶ Eine wertvolle vergleichende Perspektive liefern die Beiträge in A. VAN DER KOOIJ / K. VAN DER TOORN (Hg.), *Canonization and Decanonization. Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LI-SOR)* (SHR 82), Leiden 1998.

⁷ Siehe Koh 3,14; 12,12–13; vgl. Sir 42,21; Apk 22,18–19.

⁸ Siehe I Makk 8,30.

⁹ Vergleichende Studien liefern J. LEIPOLDT / S. MORENZ, *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*, 1953, 53–65 (mit Betonung darauf, daß die Ursprünge der Formel in der ägyptischen Weisheitsliteratur liegen); N. M. SARNA, *Psalm 89. A Study in Inner Biblical Exegesis* (Cambridge 1963), nachgedr. in: DERS., *Studies in Biblical Interpretation*, Philadelphia 2000, 377–394 (hier finden Präzedenzfälle in der Keilschrift-Literatur starke Beachtung); M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972, 261–265 (mit umfangreichen nahöstlichen und ägyptischen Parallelen); M. FISHBANE, *Varia Deuteronomica* (ZAW 84, 1972, 349–352); E. REUTER, »Nimm nichts davon weg und füge nichts hinzu.« Dtn 13,1. Seine alttestamentlichen Parallelen und seine altorientalischen Vorbilder (BN 47, 1989, 107–114); CH. DOHMEN / M. OEMING, *Biblischer Kanon. Warum und Wozu? Eine Kanontheologie* (QD 137, 1992, 68–89); und C.-L. SEOW, *Ecclesiastes* (AB 18C), New York 1997, 388. 394. Letzterer betont, daß es nicht die ursprüngliche Absicht der Formel war, ein bestimmtes Textkorpus als kanonisch abzugrenzen, sondern die Vollständigkeit des Textes (»the sufficiency of the text«) hervorzuheben.

¹⁰ Siehe B. M. LEVINSON, *The Neo-Assyrian Origins of Deuteronomy's »Canon Formula«* (erscheint in Kürze).

¹¹ Der Aufruf des Deuteronomiums zur Treue gegenüber dem gesetzlichen Status

Wie kann ein Kanon, der seinem Wesen nach abgeschlossen und unveränderlich ist, den veränderten Bedürfnissen späterer Generationen gerecht werden? Diese sahen sich in dem Konflikt, einerseits ihr Leben der Autorität des Kanons unterordnen zu müssen und andererseits diesen unveränderlichen Kanon einer veränderten gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und intellektuellen Wirklichkeit anzupassen, die zum Zeitpunkt seiner Entstehung niemand vorhersehen konnte. Zu den geschichtlichen Ereignissen, die der jeweilige religionsstiftende Kanon nicht vorausgesehen hatte, gehörten in den westlichen monotheistischen Religionen zum Beispiel folgende:

im Judentum: die Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer im Jahr 70 n. Chr. Sie erzwang das Ende des Opferkultes, der für die israelitische Religion von zentraler Bedeutung gewesen war;

im Christentum: das Ausbleiben der eschatologischen Parusie des Messias, obwohl sie als unmittelbar bevorstehend versprochen und erwartet wurde;

im Islām: der Tod Muḥammads, des Propheten und Begründers der Umma, ohne daß dieser einen Nachfolger bestimmt hätte.

Doch jede Krise vermag schöpferische Neuerungen hervorzubringen. Im Judentum konnte sich seither die pharisäische Fraktion durchsetzen, die den Anspruch erhebt, sie habe ihre Lehren in mündlicher Überlieferung der Torah direkt aus der Offenbarung am Sinai erhalten. Die Urkirche nahm in Lehre und Organisation feste Form an und öffnete sich gegenüber den Heidenchristen. Auch die Entstehung des sunnitischen und schi'itischen Islām kann als eine Konsolidierung nach der Krise verstanden werden.

Ein fester Kanon, der als Ausfluß göttlicher Offenbarung gilt und Gegenstand meditativer Erkenntnis ist, verleiht einer religiösen Tradition Stabilität. Zugleich wird dieselbe Tradition durch Exegese je und je neu gestaltet. Exegese und Hermeneutik stellen ein umfangreiches Repertoire von Deutungsmöglichkeiten bereit, mit deren Hilfe sich der gegebene Kanon auf die gesamte Erfahrungswelt anwenden läßt – sogar auf Umstände, die der Kanon selbst nicht vorhergesehen hatte¹². Durch Exegese erlangt der textlich begrenzte Kanon unbegrenzte Anwendungsmöglichkeiten¹³. Eine Religion beweist ihre schöpferische

quo (Dtn 13,1 [12,32]) folgt unmittelbar dem Zentralisationsgesetz (Deuteronomium 12), d.h., einer Passage, in der die Autoren das frühere religiöse Gesetz radikal durch die Forderung veränderten, daß alle Opfergaben ausschließlich im Zentralheiligtum dargebracht werden sollten. Der Gebrauch der Kanonformel insbesondere nach der Veränderung dieses Gesetzes ist von daher paradox. Siehe dazu M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, 79. 263; und B. M. LEVINSON, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Oxford / New York 1997, 48.

¹² Siehe B. M. LEVINSON, »You Must Not Add Anything to What I Command You.« Paradoxes of Canon and Authorship in Ancient Israel (*Numen* 50, 2003, 1–51), 4f.

¹³ Siehe J. Z. SMITH, *Sacred Persistence. Toward a Redescription of Canon* (in: DERS.,

Kraft nicht zuletzt darin, daß sie sich auf vielfältige Weise an eine veränderte Wirklichkeit anzupassen und dabei den maßgeblichen, aber textlich begrenzten Kanon einerseits beizubehalten, andererseits durch Interpretation zu transzendieren weiß¹⁴.

Die exegetische Kreativität ist dabei nicht auf die Fähigkeit beschränkt, sich neuen Umständen anzupassen. Sie beweist sich gerade darin, daß der Exeget behaupten kann, er nehme *keine* Neuerungen oder Veränderungen vor, sondern rücke lediglich die bereits im Kanon enthaltene Wahrheit ins rechte Licht¹⁵. Diese schöpferische Exegese läßt sich bereits innerhalb der Entstehungsgeschichte des Kanons selbst beobachten. Sie war schon in jener Periode am Werk, als die Texte, die später kanonischen Status enthalten sollten, redigiert und zusammengestellt worden sind¹⁶. Daraus ergeben sich die folgenden Thesen:

1. Exegese ermöglicht religiöse Neuerung und Vitalität in der Religionsgeschichte.
2. In Israel wurden solche Neuerungen und Veränderungen fast immer verdeckt und nicht offen vorgenommen.
3. Während der Entstehungszeit der biblischen Schriften bedeutet Exegese in vielen Fällen nicht einfach Erläuterung, sondern die einschneidende Veränderung bestehender kanonischer Texte.

Imagining Religion. From Babylon to Jonestown [Chicago Studies in the History of Judaism], Chicago 1982, 36–52), 48. Siehe auch seine weiteren Reflexionen zu jener Untersuchung in: DERS., *Canons, Catalogues and Classics* (in: VAN DER KOOIJ / VAN DER TOORN [s. Anm. 6], 295–311), 303–309.

¹⁴ Die »Kanonkritik« hat die Wichtigkeit des sich entwickelnden Kanons für die israelitische Religion als Erhalter der nationalen Identität in wertvoller Arbeit herausgestellt. Siehe J. A. SANDERS, »Adaptable for Life.« The Nature and Function of Canon (in: F. M. CROSS / W. E. LEMKE / P. D. MILLER [Hg.], *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, Garden City [N.Y.] 1976, 531–560), Nachdr. mit einem Vorwort in: J. A. SANDERS, *From Sacred Story to Sacred Text. Canon as Paradigm*, Philadelphia 1987, 9–39. Diesem Verständnis nach konnten sich nachfolgende Generationen auf den Kanon beziehen und ihn gleichzeitig neuen historischen Bedingungen anpassen. Die Schwäche dieses Ansatzes ist allerdings, daß er den Text mitunter simplifiziert. Er tendiert dazu, Kontinuität und Konsistenz zu betonen, und dabei Diskontinuität und hermeneutische Widersprüchlichkeit zu vernachlässigen. Siehe LEVINSON, *Deuteronomy* (s. Anm. 11), 13–15.

¹⁵ Siehe G. SCHOLEM, *Tradition und Kommentar als religiöse Kategorie im Judentum* (Eranos Jahrbuch 31, 1962, 19–48).

¹⁶ Siehe FISHBANE, *Biblical Interpretation* (s. Anm. 11); J. L. KUGEL, *Early Interpretation. The Common Background of Late Forms of Biblical Exegesis* (in: DERS. / R. GREER [Hg.], *Early Biblical Interpretation*, Philadelphia 1986, 9–106); und DERS., *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge 1998. Zur Forschungsgeschichte der innerbiblischen Exegese vgl. B. M. LEVINSON, *L'Herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique* (Le livre et le rouleau 24) Brüssel 2006, 69–98.

4. Bereits vor dem Abschluß des Kanons sind diese Phänomene in der Literatur des Alten Israel ersichtlich.

*1. Der Einfluß des Keilschriftrechts
auf die israelitische Idee der Offenbarung*

Die Vorstellung, das Recht gehe auf göttliche Offenbarung zurück, unterscheidet die Religion Israels von anderen Religionen des Alten Orients. Demnach hat Jahwe den Israeliten seinen Willen in Gestalt von Rechtsordnungen offenbart. Im Gehorsam gegenüber den Rechtsordnungen vollzieht sich das rechte Verhältnis zwischen Volk und Gott. Er wird zur Bedingung für den Einzug in das verheißene Land. Am dramatischsten wird die Offenbarung des göttlichen Rechts in Ex 19–20 erzählt: Auf dem Berg Sinai verkündet Gott die Zehn Gebote, während das Volk Israel am Fuße des Berges versammelt ist und in Ehrfurcht vor der donnernden Stimme Gottes erzittert. Doch die Hebräische Bibel schreibt nicht nur die Zehn Gebote der göttlichen Offenbarung zu – in einer redaktionellen *tour de force* wird die Gesamtheit biblischen Rechts auf Gott zurückgeführt, sei es unmittelbar, sei es durch Mose vermittelt.

Daß das Gesetz als offenbart gilt, bedeutet jedoch nicht, daß es sich um eine *lex ex nihilo* handelt. Das Alte Israel übernahm die angesehene literarische Gattung der Rechtssammlung aus dem altorientalischen Kulturkreis. Sie hat ihren Ursprung in den Schreiberschulen Sumers (oder *é. dub. ba*) im späten dritten Jahrtausend und verbreitete sich entlang des Fruchtbaren Halbmondes über Babylonien und Assyrien bis nach Anatolien und ins Hethiterreich. Seit der Entdeckung von Hammurabis berühmtem »Kodex« im Jahr 1901 wurden noch etwa ein Dutzend weitere Rechtssammlungen in Keilschrift gefunden. Sie sind auf sumerisch, akkadisch oder hethitisch verfaßt und reichen von Schreibübungen bis hin zu umfangreichen und formvollendeten Werken. Trotz der scheinbar gesetzlichen Form sind diese Texte literarischen und philosophischen Schriften wesentlich ähnlicher als rechtsverbindlichen Gesetzbüchern¹⁷. Auf der einen Seite gewann Hammurabis Rechtssammlung so hohes Ansehen, daß sie noch mehr als ein Jahrtausend nach ihrer Abfassung (ungefähr 1755 v. Chr.) abgeschrieben und von dem neuassyrischen Großkönig Assurbanipal in seine Bibliothek kultureller Klassiker in Ninive aufgenommen worden ist (ungefähr

¹⁷ Zur akademischen Natur der Gesetzessammlung siehe B. LANDSBERGER, Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt (*Islamica* 2, 1926, 355–372), 370f; F. R. KRAUS, Ein zentrales Problem des altmesopotamischen Rechts. Was ist der Codex Hammurabi (*Genava* 8, 1960, 283–296), 288. 293; R. WESTBROOK, *Biblical and Cuneiform Law Codes* (RB 92, 1985, 247–264); und insbesondere J. BOTTÉRO, *Mesopotamia. Writing, Reasoning, and the Gods*, Chicago 1992, 156–184.

660 v. Chr.). Auf der anderen Seite gibt es keinen Hinweis, daß der Kodex Hammurabi jemals als rechtswirksames Gesetz eingeführt worden ist. Obwohl tausende von Gerichtsprotokollen aus altbabylonischer Zeit erhalten sind, wird er kein einziges Mal als Norm zitiert¹⁸.

Die biblischen Rechtssammlungen weisen in der Terminologie, im Wortlaut und in den Rechtsgegenständen viele Übereinstimmungen mit dem Keilschriftrecht auf. Es diente den israelitischen Schreibern offenbar auch als Vorbild, wie sich die Gesetzestexte in eine Rahmenerzählung mit Prolog und Epilog einbinden ließen¹⁹. Vier der in Keilschrift niedergeschriebenen Rechtssammlungen weisen eine Rahmenerzählung auf, in der der König in der ersten Person spricht, sich seiner Taten rühmt und die Gesetze verkündet²⁰. So spricht Hammurabi²¹ wiederholt von »*meinen* Aussprüchen, die *ich* in *meine* Stele eingemeißelt habe« (awâtīya ša ina nariya ašturu; xlix 3–4. 19–21). Er beschreibt sie als »*meine* unschätzbaren Aussprüche« (awâtīya šūqurātīm; xlvi 12–13), und beharrt, »*meine* Aussprüche sind tief sinnig« (awâtūa naqā; xlvi 99). Die israelitischen Autoren legten die Rechtssammlung jedoch keinem sterblichen König in den

¹⁸ R. Westbrook versucht allerdings, eine Funktion der literarischen Gesetzessammlungen in der eigentlichen Gesetzespraxis nachzuweisen. Er behauptet, daß sie ein juristisches Nachschlagewerk für schwierige Fälle waren (»[they] were a reference work for consultation by judges when deciding difficult legal cases«) (WESTBROOK [s. Anm. 17], 254). Das Problem dieser Hypothese besteht jedoch darin, daß es für sie keinen Beweis (»no direct evidence«) gibt, wie Westbrook selbst zugesteht (ebd.).

¹⁹ Für eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der Funktion des literarischen Rahmens in keilschriftlichen, biblischen, griechischen und römischen Gesetzen siehe G. RIES, Prolog und Epilog in Gesetzen des Altertums (MBPF 76), 1983. Bemerkenswert ist, daß es einige Abschriften des Kodex Hammurabi ohne einen literarischen Rahmen gibt. Umgekehrt wurde auch eine Fassung des Prologs ohne die Gesetze gefunden. Zu den redaktionellen Beziehungen zwischen dem Rahmen und dem Gesetzkorpus siehe J. H. TIGAY, The Stylistic Criterion of Source Criticism in the Light of Ancient Near Eastern and Postbiblical Literature (in: DERS. [Hg.], Empirical Models for Biblical Criticism, Philadelphia 1985, 149–174), 155–158; V. A. HUROWITZ, »Inu Anum šīrum.« Literary Structures in the Non-Judicial Sections of Codex Hammurabi, Philadelphia 1994, 90–103.

²⁰ Dabei handelt es sich um die Gesetze des Königs Urnammu von Ur und um die Gesetze des Königs Lipit Eshtar von Isin in den sumerischen Rechtsbüchern, und um den Kodex Eschnunna und den Kodex Hammurabi in den akkadischen Rechtsbüchern. Siehe R. BORGER u.a., Rechtsbücher (TUAT I/1), 1982, 17–80.

²¹ Die Übersetzung aus dem Akkadischen stammt von mir. Zu diesem Aspekt der Rechtssammlung des Hammurabi siehe M. GREENBERG, Some Postulates of Biblical Criminal Law (in: M. HARAN [Hg.], Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume, Jerusalem 1960, 5–28), nachgedr. in: DERS., Studies in the Bible and Jewish Thought, Philadelphia 1995, 25–50. In Übersetzung sind die Gesetze des Hammurabi zugänglich bei BORGER, Rechtsbücher (s. Anm. 20), 39–80; oder M. T. ROTH, Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor (SBL. Writings from the Ancient World 6, Atlanta 1997², 71–142), 134–136.

Mund. Als der geblendete Gloucester auf der sturmgepeitschten Heide König Lear um seine Hand bat, um sie zum Gruß zu küssen, zögerte Lear: »Let me wipe it first, it smells of mortality!«²² So wischten die israelitischen Autoren das Gesetz ab und reinigten es von Sterblichkeit, indem sie seinen Ursprung unmittelbar auf ihren göttlichen König, Jahwe, zurückführten.

Indem sie auf diese Weise die literarische Konvention veränderten, führten die israelitischen Schreiber eine radikale Neuerung ein: die göttliche Offenbarung des Rechts. Nicht die Gattung der Rechtssammlung war das Besondere in Israel, sondern die Art, wie es verlautbart wurde: Das Recht galt als der persönliche Wille Gottes. Die Wirkung auf das literarische und intellektuelle Leben war weitreichend. Als Offenbarung Gottes gewinnt der rechtliche Text ultimative Autorität. In dem Maße, wie die biblischen Autoren die Stimme Gottes zu Gehör bringen, bringen sie die Stimme des Menschen zum Verstummen und vermeiden, daß Menschen offen als handelnde Wesen und als Verfasser literarischer und religiöser Texte auftreten²³. In der gesamten Hebräischen Bibel gibt es keinen einzigen Text, ob gesetzlich oder nicht, der eindeutig dem eigentlichen Schreiber, der für seine Abfassung verantwortlich ist, zugeschrieben wird. Die biblischen Autoren sprechen niemals ausdrücklich mit ihrer eigenen Stimme. Stattdessen benutzen sie Pseudonyme oder schreiben anonym. So werden die Proverbien in ihrer redaktionellen Überschrift Salomo zugeschrieben (Prov 1,1), und Kohelet wird auf den »Sohn Davids, König von Israel« zurückgeführt (Koh 1,1). Keine dieser Zuschreibungen hält kritischer Untersuchung stand²⁴. Solche Zuschreibungen scheinen eher die Funktion zu haben, dem literarischen Schriftstück größere Autorität oder Geltung zu verleihen, indem es mit einer ehrwürdigen Persönlichkeit der Vergangenheit in Verbindung gebracht wird, zum Beispiel mit Salomo als dem königlichen Vorbild der Weisheitslehre (I Reg 3,28; 4,29–34).

Wie die Vorstellung der göttlichen Offenbarung des Gesetzes neue intellektuelle und soziale Möglichkeiten eröffnete, schloß sie zugleich andere Deutungen aus. In einer Kultur, in der die göttliche oder die prophetische Stimme einen Ehrenplatz im Gesetz und in der Literatur einnimmt, bleibt für die menschliche Stimme nicht viel Raum. Dies stellt vor allem dann vor große Schwierigkeiten,

²² William Shakespeare, *The Tragedy of King Lear* (G. B. HARRISON [Hg.], Middlesex 1964), 112 (IV.6.133).

²³ Wesentlich später übte das Ansehen des Qur'āns als eines von Allah offenbarten Textes einen ähnlich hemmenden Einfluß auf die arabische Literaturgeschichte aus. Es scheint das Aufkommen des Romans in muslimischen Kulturen bis zum beginnenden 20. Jahrhundert verzögert zu haben. Siehe E. SAID, *Beginnings. Intention and Method*, New York 1975, 81.

²⁴ Siehe J. A. SOGGIN, *Introduction to the Old Testament (OTL)*, Louisville 1989³, 445–447. 462–464.

wenn es um die Erneuerung von Texten geht. In jeder Kultur treten im Laufe der Zeit soziale, wirtschaftliche und geistige Veränderungen ein. Wie kann eine Kultur, die an der Idee der göttlichen Offenbarung festhält, dem Problem der gesetzlichen Veränderungen gerecht werden? Wie kann ein gesetzlicher Text, der einmal als göttlich offenbart betrachtet wurde, erneuert werden, um den neuen Lebensumständen gerecht zu werden, ohne daß dabei seine – oder Gottes – Autorität untergraben wird?

Um den Fall der Hebräischen Bibel und das Problem der gesetzlichen Neugestaltung so deutlich wie möglich darzustellen, lohnt es sich, zunächst eine Kultur zu betrachten, in der die Vorstellung der göttlichen Offenbarung des Gesetzes fehlt. Die hethitischen Gesetze, auf zwei Tafeln mit jeweils einhundert Gesetzen angeordnet, wurden 1906 in Boghazköy in der Zentraltürkei entdeckt. Diese Stadt war die Hauptstadt des Hethitischen Reiches, welche in Anatolien von ca. 1700 bis 1200 v. Chr. blühte. Die Gesetze wurden im königlichen Archiv gefunden. Auch wenn die Urfassung auf die Mitte des zweiten Jahrtausends datiert wird, wurden sie noch mehrere Jahrhunderte später abgeschrieben; die erhaltenen Kopien stammen ungefähr aus der Zeit zwischen 1325 und 1200 v. Chr. Zwei Aspekte sind von besonderem Interesse. Erstens enthält diese Rechtssammlung keine Rahmenerzählung, macht also keine Angaben zum Urheber oder Ursprung des in ihr kodifizierten Rechts. Zweitens wurde sie in bezug auf die Eigenheit und Schwere der beschriebenen Bestrafung nicht nur sprachlich aktualisiert, sondern auch sachlich verändert. Dieser Vorgang der Rechtsreform ist explizit im Text enthalten²⁵. Zum Beispiel heißt es für den Fall der Körperverletzung:

Wenn jemand einen freien Menschen blendet oder ihm einen Zahn ausschlägt, gab man *früher* [*karū*] jeweils eine Mine Silber. Und *jetzt* [*kīnuna*] gibt er 20 Schequel Silber [...]. (Hethitische Gesetze § 7)²⁶

Der Autor der Rechtssammlung unterscheidet klar zwischen der früher üblichen Geldstrafe und der gegenwärtigen. Die neue Geldstrafe beträgt lediglich

²⁵ Zu diesem Gesichtspunkt siehe E. NEUFELD, *The Hittite Laws*, London 1951, 95–101; V. KOROŠEC, *Le problème de la codification dans le domaine du droit hittite* (*Revue internationale des droits de l'antiquité* 4, 1957, 93–105); und die Artikel von: R. WESTBROOK, *What is the Covenant Code?* (in: B. M. LEVINSON [Hg.], *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision, Interpolation and Development* [J.S.O.T.S 181], 1994, 22–28); S. GREENGUS, *Some Issues Relating to the Comparability of Laws and the Coherence of the Legal Tradition* (in: LEVINSON, aaO 62–72); und E. OTTO, *Aspects of Legal Reforms and Reformulations in Ancient Cuneiform and Israelite Law* (in: LEVINSON, aaO 175–182).

²⁶ E. VON SCHULER, *Hethitische Rechtsbücher* (in: BORGER, *Rechtsbücher* [s. Anm. 20], 96–123), 99. Die jüngste Ausgabe ist: H. A. HOFFNER JR., *The Laws of the Hittites. A Critical Edition* (DMOA 23), Leiden 1997, 21.

die Hälfte der ursprünglichen (1 Mine = 40 Schequel). Die Unterscheidung zwischen der früheren und der erforderlichen neuen Norm wird auch grammatikalisch ausgedrückt: die Verbform verändert sich von der durativ-iterativen Pluralform zum nicht-iterativen Singular. Dieselbe Formel findet sich in dreiundzwanzig der zweihundert hethitischen Gesetze, also in fast zwölf Prozent²⁷. In den meisten Fällen ist der Betrag um die Hälfte reduziert; in anderen Fällen wird eine Körperstrafe durch finanzielle Entschädigung ersetzt²⁸. Der Vorgang der Anpassung des Rechts setzte sich sogar nach der Kodifizierung dieser Rechtssammlung fort. In einer noch späteren Version ist die Strafe weiter revidiert und die Abfolge einiger Gesetze verändert worden²⁹. Diese aktualisierte Fassung gibt keine Hinweise auf das frühere Strafmaß³⁰.

Wenn die hethitische Rechtssammlung innerhalb von nur ein oder zwei Jahrhunderten nach ihrer ersten Kodifizierung wiederholt geändert worden ist, sollte man ähnliche Neubearbeitungen erst recht im Alten Israel erwarten, dessen Literatur sechs bis sieben Jahrhunderte umfaßt und eine Zeit betrifft, die wiederholt einem grundlegenden Wandel unterworfen war. Unter neuassyrischer Bedrohung und Vorherrschaft gab es im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. viele politische, soziale und gesellschaftliche Veränderungen in Israel und Juda. Die Gesellschaftsstruktur wurde grundlegend zerstört, wie anhand der materiellen Kultur gut erkennbar ist³¹. Die Zerstörung des Staates Juda durch die

²⁷ Diese Formel begegnet in den hethitischen Gesetzen §§ 7, 9, 19, 25, 51, 54, 57, 58, 59, 63, 67, 69, 81, 91, 92, 94, 101, 119, 121, 122, 123 (fragmentarischer Text), 129, 166–167. Für aufschlußreiche Parallelen zum hethitischen Formelgut im rabbinischen und römischen Gesetz siehe M. S. JAFFEE, *The Taqqanah in Tannaitic Literature. Jurisprudence and the Construction of Rabbinic Memory* (JJS 41, 1990, 204–225).

²⁸ HOFFNER, *Laws* (Crit. Ed.) (s. Anm. 26), 5–7.

²⁹ Höchst wertvoll ist die Ausgabe von R. Haase, die diese neueste Fassung der Gesetze eigenständig, als eine unabhängige Arbeit darstellt (R. HAASE, *Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in Deutscher Fassung*, 1979², 67–91). Andere bieten in der Regel einen »eklektischen Text«, den es nie gegeben hat, so A. GOETZE, *The Hittite Laws* (in: J. B. PRITCHARD [Hg.], *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969³, 188–197); VON SCHULER (s. Anm. 26); und HOFFNER, *Laws* (Crit. Ed.) (s. Anm. 26).

³⁰ Die Veränderungen, markiert durch die »früher-aber heute«-Formel, sind von einer weitreichenden, unter König Telipinu (ca. 1525–1500 v. Chr.) durchgeführten Gesetzesreform abgeleitet, einer Gesetzesfassung, die ein oder zwei Jahrhunderte zuvor im Alten Königreich der Hethiter kodifiziert worden war. Der Paralleltext, der die späteste Fassung bewahrt, wurde ein oder zwei Jahrhunderte später abgefaßt. Siehe H. A. HOFFNER JR., *The Laws of the Hittites* (Diss. Ph.D., Brandeis University, 1962; nachgedr. Ann Arbor 1962 [University Microfilms International, No. 6403072]), 221.

³¹ Siehe die wichtige Untersuchung von B. HALPERN, *Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE. Kinship and the Rise of Individual Moral Liability* (in: DERS. / D. W. HOBSON [Hg.], *Law and Ideology in Monarchic Israel* [JSOT.S 124], Sheffield 1991, 11–107).

Babylonier im 6. Jahrhundert, die Erfahrungen des Exils und die darauf folgenden eingeschränkte politische Autonomie Jehuds unter persischer Herrschaft führten jeweils zu weiteren Brüchen innerhalb der politischen und sozialen Struktur. Um so mehr erstaunt, daß in der Hebräischen Bibel jeder ausdrückliche Hinweis auf eine systematische Reform und Aktualisierung der Rechtsvorschriften des Pentateuchs fehlt.

2. Die Folgen der Idee der Offenbarung

Der Anspruch des Pentateuchs, daß die in ihm kodifizierten Gesetze auf göttlicher Offenbarung beruhen, wirft eine Reihe von Problemen auf. Wie kann ein Gesetz, das Gott selbst zugeschrieben wird, geändert werden, ohne daß das Ansehen und die Autorität Gottes Schaden nehmen? Ist ein menschlicher Redaktor vorstellbar, der offen hervortritt, um in aller Deutlichkeit zu verkünden, ein göttliches Gebot sei nunmehr veraltet³²? So ergeben sich zwei sich widersprechende Tendenzen innerhalb des biblischen Rechts – zum einen die Notwendigkeit, Gesetze zu ändern oder angesichts des historischen Wandels neue zu schaffen, und zum anderen das Bestreben, die Autorität einer gottgegebenen Rechtsordnung zu erhalten³³. Als Folge dieser Spannung wurde es notwendig, eine Reihe fortschrittlicher literarischer Strategien zu entwickeln, die das neue Gesetz so darstellten, als ob es dabei tatsächlich nicht zu einer Revision oder Annullierung älterer Gesetze, die Gott zugeschrieben wurden, gekommen sei. Die biblischen Autoren entwickelten eine »Rhetorik des Verbergens«, um die historischen Weiterentwicklungen des Rechts zu verdecken. Im folgenden werden eine Anzahl von literarischen Strategien untersucht, die von biblischen Autoren verwendet wurden, um ihre Bearbeitung geltender Gesetze zu legitimieren und gleichzeitig zu kaschieren. Der Dekalog eignet sich dafür aus heuristischen Gründen besonders gut³⁴.

³² Demzufolge ist es konsequent, daß die biblischen Autoren an der Gesetzgebung des Pentateuchs festhalten und zugleich, mit einer erstaunlichen Offenheit, Jahwe als fehlbar darstellen (z.B. Gen 6,6–7).

³³ M. NOTH, *Die Welt des Alten Testaments. Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft* (STÖ.H 3) 1962⁴, 267; CH. LEVIN, *Die Verheißung des neuen Bundes. In ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (FRLANT 137), 1985, 68f.

³⁴ Der Dekalog kann nicht am Beginn der Literatur- und Religionsgeschichte Israels verortet werden (gegen M. WEINFELD, *The Decalogue. Its Significance, Uniqueness, and Place in Israel's Tradition* [in: E. W. FIRMAGE / B. G. WEISS / J. W. WELCH (Hg.), *Religion and Law. Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, 1990, 3–47]). Zur Redaktionsgeschichte des Dekalogs siehe CH. DOHMEN, *Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19–34* (in: E. ZENGER [Hg.], *Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der*

In seiner gegenwärtigen Form verbietet das zweite Gebot den Götzen-dienst³⁵. Das Verbot wird mit Gottes Wunsch einer ausschließlichen Beziehung mit seinem Volk begründet:

Bete sie nicht an und verehere sie nicht! Denn ich, Jahwe dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott und *verfolge die Sünde der Väter an den Söhnen* (פָּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל-בְּנֵיָם), *an der dritten und vierten Generation derer, die mich hassen* (לְשֵׁנָם), aber ich erweise meine Huld Tausenden derer, die mich lieben (לְאַהֲבָי) und auf meine Gebote achten (וְלִשְׁמֹרֵתִי) (Ex 20,5–6)

Bei den hebräischen Partizipien »lieben« und »hassen« handelt es sich in diesem Kontext nicht um emotionale, sondern um rechtliche Ausdrücke. Sie spiegeln die Terminologie hethitischer, akkadischer und aramäischer Vasallenverträge wider, in denen »lieben« die politische Loyalität zum Souverän ausdrückt und »hassen« ihr Gegenteil, den Verrat³⁶. Die israelitischen Autoren formten diese staatsrechtliche Terminologie zu einer leistungsfähigen theologischen Metapher für den Bund Israels mit Gott um. Die Staatsverträge des Alten Orients waren als immerwährendes Recht nicht nur für die ursprünglichen Vertragsparteien verbindlich, sondern auch für die nachfolgenden Generationen. Folglich war in ihnen ausdrücklich festgelegt, daß die Strafandrohung im Fall von Vertragsbruch sich auch auf die Nachkommen der Parteien erstreckt, auf ihre Kinder und Kindeskinde. Die Verlängerung der Vergeltung über drei Generationen hinweg gleicht auffallend einer Wendung, die sich in Staatsverträgen zwischen dem neuassyrischen Großkönig Asarhaddon und seinen östlichen Vasallen aus dem Jahre 672 v. Chr. findet. Um sich ihrer Treue gegenüber Assurbanipal, den er zu seinem Kronprinzen ernannt hatte, zu versichern, forderte

beiden Testamente [QD 146], 1993, 51–83); R. G. KRATZ, *Der Dekalog im Exodusbuch* (VT 44, 1994, 205–238); E. ZENGER, *Wie und wozu die Tora zum Sinai kam. Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19–34* (in: M. VERVENNE [Hg.], *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* [BETHL 126], Leuven 1996, 265–288); DERS., *Der Stand der Dekalogforschung* (in: B. M. LEVINSON / E. OTTO / W. DIETRICH [Hg.], *Recht und Ethik im Alten Testament* [ATM 13], 2004, 57–65); und M. KÖCKERT, *Wie kam das Gesetz an den Sinai?* (in: CH. BULTMANN / W. DIETRICH / CH. LEVIN [Hg.], *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik – Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, 2002, 13–27); anders: CH. LEVIN, *Der Dekalog am Sinai* (in: DERS., *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament* [BZAW 316], 2003, 60–80).

³⁵ Ursprünglich richtete sich das Verbot jedoch gegen die Verehrung »anderer Götter« (Ex 20,3). Zur Redaktionsgeschichte siehe W. ZIMMERLI, *Das zweite Gebot* (1950; in: DERS., *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* [TB 19], 1969, 234–248), 236–238.

³⁶ Vgl. W. L. MORAN, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy* (CBQ 25, 1963, 77–87); und WEINFELD, *Deuteronomy* (s. Anm. 9), 81–91.

Asarhaddon, daß sie einen Schwur leisten sollten, der drei Generationen die Loyalitätspflicht auferlegte:

[S]olange wir, unsere Söhne und unsere Enkel (anēnu mar'ēni mar'ē mar'ēni) leben, soll Assurbanipal, der Kronprinz vom »Nachfolgehaus«, unser König und unser Herr sein. Wenn wir einen anderen König und einen anderen Prinzen über uns, unsere Söhne und unsere Enkel (ina muḫḫīni mar'ēni mar'ē mar'ēni) einsetzen, [dann] sollen alle Götter, die [hier] namentlich genannt sind, uns, unsere Nachkommen und die Nachkommen unserer Nachkommen (ina qātēni zar' [īn]i zar'i zar'īni) zur Rechenschaft ziehen.³⁷

Dies ist das Vorbild für die Regel, daß Gottes Zorn noch die dritte und vierte Generation treffen werde³⁸. Indem dieses altorientalische Rechtsinstitut vom politischen auf den theologischen Bereich übertragen wird, entwickelt der biblische Text eine Lehre der generationenübergreifenden Bestrafung: Obwohl sich lediglich meine Eltern gegen Gott versündigt haben, werden auch ich, meine Kinder und meine Kindeskinde dafür bestraft, gleichgültig, ob wir selbst gesündigt haben oder andere vor uns³⁹. Daraus erwächst ein offensichtliches theologisches Problem: Ist es nicht verwerflich, wenn Gott unschuldige Menschen bestraft, nur weil sie die Nachfahren von Sündern sind? Mehr noch – bisweilen trifft es ausschließlich die Nachkommen, während der eigentliche Sünder straffrei bleibt. So verschont Gott König David von der Todesstrafe, die dieser sogar doppelt verdient hätte – nämlich wegen des Ehebruchs mit Batseba, und weil er deren Mann Uria in den Tod schickte. Stattdessen stirbt ihr unschuldiges neugeborenes Kind (II Sam 12,1–15; ähnlich I Reg 21,29).

³⁷ Meine Übersetzung aus dem Akkadischen. Siehe auch S. PÄRPOLA / K. WATANABE (Hg.), *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (SAA 2), Helsinki 1988, 50 (§ 57 [Zeilen 507–512]); K. WATANABE, *Die adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons* (BaM 3), 1987, 166f (mit Umschrift); und R. BORGER, *Assyrische Staatsverträge* (TUAT I/2, 1983, 155–177), 172. Ein ähnlicher Bezug auf die drei Generationen findet sich in § 25 (Zeilen 283–291).

³⁸ Beachtenswert ist die sorgfältige Untersuchung von M. WEISS, *Some Problems in the Biblical Doctrine of Retribution* (Tarbiz 31, 1961/62, 236–263; 32, 1962/63, 1–18), nachgedr. in: M. WEINFELD (Hg.), *Likkutei Tarbiz. A Biblical Studies Reader*, Jerusalem 1979, 71–98. 99–116 (Hebräisch). Sein Argument jedoch, daß »der dritten und vierten« lediglich »eine große Anzahl von Generationen« bedeutet und damit »der tausendsten Generation« entspricht, ist eine Harmonisierung. Zudem berücksichtigt es die Parallelen zu den neuassyrischen Verträgen nicht.

³⁹ Gegen J. SCHARBERT, *Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments* (BZ.NF 4, 1960, 209–226), 219, der die Bedeutung des Verbes in Ex 34,7 auf »überprüfen« beschränkt und dadurch dem Problem der Theodizee ausweicht. Ähnlich A. SCHENKER, *Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Licht von Ex 21–22* (SBS 139), 1990, 85 (Anm. 156) und 87, der fast wörtlich, aber wohl unbewußt, mit der harmonisierenden Eisegeese des nachbiblischen Midrasch Halacha des Targum Onkelos übereinstimmt (s.u. Kap. VI).

Es handelt sich hier nicht um ein abstraktes oder modernes Problem der Theodizee. Im Jahre 587 v. Chr. durchbrach das babylonische Heer nach zweijähriger Belagerung die Mauern Jerusalems, brandschatzte die Stadt, zerstörte den Tempel und verschleppte den Großteil der Bevölkerung nach Babylon. Der Autor des zweiten Buches der Könige konnte diese Katastrophe nur als göttliche Strafe für die Vergehen des Königs Manasse (696–641 v. Chr.) erklären, der drei Generationen zuvor geherrscht hatte (II Reg 21,1–15; 23,26–27; 24,3–4; im Kontrast dazu 24,19–20) – wie anders sollte er die Zerstörung und Brandschatzung Jerusalems deuten, so kurz nach dem Ende der Regierungszeit des tugendhaften Königs Joschija, der für seine makellose Gesetzestreue gepriesen wird (II Reg 23,25)⁴⁰?

3. Auseinandersetzung mit dem Prinzip der generationenübergreifenden Bestrafung

Mehrere Texte aus der Zeit des beginnenden Exils legen nahe, daß die Vorstellung der generationenübergreifenden Bestrafung zur Deutung des Babylonischen Exils geläufig wurde⁴¹. Eine Reihe verschiedener Texte aus der Epoche nach dem Beginn des Exils spiegeln dies wider⁴². Im Buch der Klagelieder ist eine bewegende Klage über die Zerstörung Jerusalems und das Leid seiner Bewohner erhalten. Gegen Ende des Buches spielt der Autor auf die verbreitete Vorstellung an, die Zerstörung stelle die Strafe Gottes für die Apostasie der vorangegangenen Generationen dar. Allerdings setzt er sich mit dieser Rechtfertigung kritisch auseinander:

⁴⁰ Drei Generationen lagen zwischen der Herrschaft Manasses und der Zeit, als die Babylonier die ägyptische Vorherrschaft über Juda beendeten und König Jojakim zu ihrem Vasallen machten (II Reg 24,1–5): Amon, Joschija und Joschijas zwei Söhne, Joahas und Eliakim/Jojakim. Die erste Deportation ereignete sich in der nächsten (vierten) Generation mit der Ausweisung König Jojachins (II Reg 24,8–17).

⁴¹ Auch die Epigraphik liefert dafür Beweise. Siehe F. M. CROSS JR., *The Cave Inscriptions from Khirbet Beit Lei* (in: J. A. SANDERS [Hg.], *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of Nelson Glueck*, Garden City [N.Y.] 1970, 299–306); P. D. MILLER JR., *Psalms and Inscriptions* (in: J. A. EMERTON [Hg.], *Congress Volume*, Vienna, 1980 [VT.S 32], Leiden 1981, 328–331); und die neue Bewertung von R. SCORALICK, *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch* (HBS 33), 2002, 58–60.

⁴² Anders die »kanonisch-intertextuelle Lektüre« von SCORALICK, *Güte* (s. Anm. 41); und DERS., »JHWH, JHWH, ein gnädiger und barmherziger Gott ...« (Ex 34,6). Die Gottesprädikationen aus Ex 34,6f. in ihrem Kontext in Kapitel 32–34 (in: M. KÖCKERT / E. BLUM [Hg.], *Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10* [VWGh 18], 2001, 141–156).

Unsere Väter (אֲבוֹתֵינוּ) haben gesündigt und sind nicht mehr⁴³; wir aber – *die Strafe für ihre Sünden* (עוֹנֵתֵיהֶם) – müssen wir tragen. (Thr 5,7)

Die Stichworte »Väter« (אֲבוֹת) und »Strafe für Sünden« (עוֹנֵת) im Klagelied verweisen direkt auf die Lehre von der generationenübergreifenden Bestrafung im Dekalog, wo Gott von sich selbst sagt, er werde »die Sünde der Väter an den Söhnen verfolgen« (פָּקֵד עֵיִן אֲבֹתָ עַל-בְּנֵיהֶם; Ex 20,5)⁴⁴. Der Autor hat die ursprüngliche Satzkonstruktion aus dem Dekalog aufgespalten und jeden der beiden Schlüsselbegriffe chiasmisch zum jeweiligen Subjekt eines eigenen Satzes gemacht. Die göttliche Strafandrohung gilt ihm als verwirklicht, und zwar – zum ersten Mal – aus der Sicht der Nachgeborenen. Indem er die Schuld allein der vorangegangenen Generation zuweist, behauptet er zugleich die Unschuld seiner eigenen Generation und erklärt das göttliche Strafgericht für ungerecht. Im Hebräischen bilden die Wörter für »Väter« und »Strafe für Sünden« einen Stabreim (Alliteration); nur die Pronominalsuffixe für »unsere Väter« (אֲבוֹתֵינוּ) und »die Strafe für ihre Sünden« (עוֹנֵתֵיהֶם) stören die Klangähnlichkeit. Der Bruch der Assonanz unterstreicht die gebrochene Logik⁴⁵: die Bestrafung, die der Autor und seine Zeitgenossen erdulden müssen, gilt nicht einer von *ihnen* verschuldeten Apostasie, sondern der ihrer Väter. Die indirekte Anspielung auf die Vergeltungsformel im Dekalog läuft auf die Mißbilligung eines Textes hinaus, dessen Autorität genau das Problem darstellt.

Unter den trostlosen Bedingungen des Exils mußte die Vorstellung, die Zukunft stehe infolge der Missetaten einer vorangegangenen Generation bereits fest, zu allgemeiner Verzweiflung führen. Jeglicher Schritt, der in die Zukunft wies, mußte aussichtslos erscheinen. Es liegt daher nahe, daß sich die biblischen Autoren unablässig gegen die Ungerechtigkeit der generationenübergreifenden Bestrafung wehrten⁴⁶.

⁴³ Der hier wiedergegebene Text folgt dem Qere des MT.

⁴⁴ Zu den Kriterien der literarischen Abhängigkeit siehe B. D. SOMMER, *Exegesis, Allusion and Intertextuality in the Hebrew Bible. A Response to Lyle Eslinger* (VT 46, 1996, 479–489); und DERS., *A Prophet Reads Scripture. Allusion in Isaiah 40–66*, Stanford 1998, 6–72.

⁴⁵ Ähnlich, B. M. LEVINSON, *The Human Voice in Divine Revelation. The Problem of Authority in Biblical Law* (in: M. A. WILLIAMS / M. S. JAFFEE / C. COX [Hg.], *Innovation in Religious Traditions. Essays in the Interpretation of Religious Change* [Religion and Society 31], 1992, 35–71), 48–53.

⁴⁶ Siehe M. FISHBANE, *Torah and Tradition* (in: D. A. KNIGHT [Hg.], *Tradition and Theology in the Old Testament*, Philadelphia 1977, 275–282); und DERS., *Biblical Interpretation* (s. Anm. 11), 335–350. Die folgende Untersuchung ist der Arbeit von Fishbane verpflichtet.

4. Die Umformung des göttlichen Strafgerichts

In der Zeit politischer Ungewißheit zwischen 597 und 587, als die nach Babylon Deportierten noch auf eine Rückkehr nach Jerusalem hofften, richtete sich der Prophet Ezechiel mit folgender Weissagung an sie:

Das Wort Jahwes erging an mich: Wie kommt ihr dazu, im Land Israel das Sprichwort zu gebrauchen, »Die Väter (אבות) essen saure Trauben und den Söhnen (בנים) werden die Zähne stumpf« ? So wahr ich lebe – Spruch des Herrn Jahwes –, keiner von euch in Israel darf dieses Sprichwort mehr gebrauchen. Alle Menschenleben sind mein Eigentum, das Leben des Vaters ebenso wie das Leben des Sohnes, sie gehören mir. Nur wer sündigt, soll sterben. (Ez 18,1–4)

Das Sprichwort, das Ezechiel zitiert, um es entschieden zurückzuweisen, gibt ein anschauliches Bild von der Logik der generationenübergreifenden Bestrafung⁴⁷. Der Prophet setzt dieser Logik die individuelle statt der generationenübergreifenden Verantwortung entgegen.

Die Wörter »Väter« und »Söhne« in dem zitierten Sprichwort bilden ein sprachliches Echo der Lehre von der generationenübergreifenden Bestrafung (Ex 20,5–6)⁴⁸. Die Übereinstimmung reicht zwar nicht hin, einen direkten Bezug nachzuweisen; doch kann man sich der Assoziation kaum entziehen, daß eine Anspielung beabsichtigt ist. Die Gemeinde, an die Ezechiel sich richtet, wehrt sich gegen die Vorstellung, daß sie zu Recht leidet – eine Vorstellung, die obendrein durch den Kanon heiliger Schriften gestützt wird. Sie zu widerrufen, würde den Propheten zwingen, Gottes Wort zurückzuweisen. Deshalb führt er stattdessen das Sprichwort an, um es sogleich zu widerrufen, und vermeidet so den theologisch sehr viel problematischeren Akt einer Annullierung göttlichen Rechts. Damit »de-artikulierte« er den göttlichen Ursprung der Lehre von der generationenübergreifenden Bestrafung und »re-artikulierte« sie als Volksweisheit. Die Formulierung verdunkelt die Tatsache, daß die Weissagung die göttliche Weisung des Dekalogs untergräbt.

Folgendes Textbeispiel zeigt, daß Ezechiels Beitrag möglicherweise auf einem Präzedenzfall beruht⁴⁹:

⁴⁷ Zur Parallele in Jer 31,29 siehe u.a. LEVIN, Verheißung (s. Anm. 33), 38f.

⁴⁸ Gegen J. S. KAMINSKY, Corporate Responsibility in the Hebrew Bible (JSOT.S 196), Sheffield 1995, 189.

⁴⁹ Diese Analyse folgt M. GREENBERG, Ezechiel 1–20 (AB 22), Garden City (N.Y.) 1983, 333; und FISHBANE, Biblical Interpretation (s. Anm. 11), 337–341. Zur chiasmischen Zitierweise siehe die Analyse von Dtn 7,9–10 weiter unten. Die Wahrscheinlichkeit der erneuten Verwendung von Dtn 24,16 erhöht sich mit der Erkenntnis, daß Ez 18 eine komplexe Serie von Neufassungen älterer Gesetzestexte enthält (Ez 18,7f. 13. 16. 18 nimmt Dtn 23,20f; 24,6. 10–15. 17 wieder auf; siehe FISHBANE, ebd.).

Väter (אָבֹת) sollen nicht für ihre Söhne (בָּנֵי) mit **A**
dem Tod bestraft werden;
und Söhne (בָּנֵי) nicht für ihre Väter (אָבֹת) mit **B**
dem Tod bestraft werden:
Jeder soll nur für sein eigenes Verbrechen mit **C**
dem Tod bestraft werden.
(Dtn 24,16)

Nur wer sündigt, soll sterben: **C'**
Ein Sohn (בֶּן) soll nicht die Sünde seines **B'**
Vaters (אָבִי) tragen;
und ein Vater (אָבִי) nicht die Sünde seines **A'**
Sohnes (בֶּן).
(Ez 18,20)

Wahrscheinlich hat Ezechiel die Forderung des Deuteronomiums nach individueller Bestrafung, die dort für zivil- und strafrechtliche Fälle galt, in die theologische Sphäre übertragen. Beachtenswert ist, wie Ezechiel den Text des Deuteronomiums gespiegelt wiedergibt⁵⁰. Am Ende des Kapitels schlägt Ezechiel den Bogen vom unentrinnbaren Schicksal hin zu Willensfreiheit, sittlichem Handeln und Buße als den einzigen Kräften, die menschliches Tun lenken (18,21–29). Er zeigt, daß die Zukunft nicht etwa hermetisch abgeschlossen, sondern vielmehr hermeneutisch offen ist. Ezechiels Auffassung von Freiheit ist trotz der religiösen Terminologie in ihrer begrifflichen Struktur modern⁵¹. Der Prophet (oder ein späterer Bearbeiter seines Buches) erweist sich darin als Schriftgelehrter und Exeget, der die Schrift neu und anders auslegt. Seinen Erwägungen zur Rechtstradition der Tora sowie deren Umformung gibt er die

⁵⁰ Umgekehrte Abhängigkeit behaupten LEVIN (s. Anm. 33), 40–43 (in bezug auf Jer 31,29); und G. BRAULIK, Ezechiel und Deuteronomium. Die »Sippenhaftung« in Ezechiel 18,20 und Deuteronomium 24,16 unter Berücksichtigung von Jeremia 31,29–30 und 2 Könige 14,6 (in: DERS., Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte [SBAB 33], 2001, 171–201). Siehe dagegen E. OTTO, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien (BZAW 284), 1999, 296–298.

⁵¹ Zur moralischen Freiheit als Unabhängigkeit von der Last der Vergangenheit siehe auch I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (hg. v. J. TIMMERMANN nach der ersten [1781 = A] und zweiten [1787 = B] Originalausgabe [PhB 505], 1998), 639 (A556/B584): »[W]enn wir sagen, daß unerachtet seines ganzen, bis dahin geführten, Lebenswandels, der Täter die Lüge doch hätte unterlassen können, so bedeutet dieses nur, daß sie unmittelbar unter der Macht der Vernunft stehe, und die Vernunft in ihrer Kausalität keinen Bedingungen der Erscheinung und des Zeitlaufs unterworfen ist [...].«

Form der Weisung Gottes an den Propheten. Darin kann man bereits die Anfänge des halachischen Midrasch erblicken.

5. Die Predigt über das göttliche Strafgericht im Deuteronomium

Eine noch erstaunlichere Umformung der Lehre des Dekalogs findet sich im Pentateuch, nämlich im Deuteronomium. Es stellt sich dar als Abschiedsrede Moses an das Volk Israel vierzig Jahre nach der Offenbarung am Sinai und am Vorabend des Einzugs in das verheißene Land. Mose dient als Sprecher des Textes in der ersten Person. Entsprechend dem erzählerischen Rahmen blickt er auf die Vergangenheit des Volkes zurück und erläutert die Gesetze, die Gott früher verkündet hat. Indem er dies tut, gibt er vorgeblich den früher überlieferten Dekalog (Dtn 5) wieder und predigt anschließend über ihn zum Volk⁵². Auf diese Art erklärt er die Lehre der göttlichen Gerechtigkeit⁵³:

Daran sollst du erkennen: Jahwe, dein Gott, ist der Gott; er ist der treue Gott, der den Bund achtet noch nach tausend Generationen und erweist denen seine Huld, die ihn lieben und auf seine Gebote achten. Aber er vergilt (וְיַשְׁלֵם) denen, die ihn hassen (וְשֹׂנְאָיו), ins Angesicht (אֶל-פְּנֵי) und tilgt einen jeden aus. Er zögert nicht, wenn einer ihn haßt – ins Angesicht (אֶל-פְּנֵי) vergilt er ihm (יִשְׁלַם-לוֹ). (Dtn 7,9–10).

Der biblische Autor läßt Mose hier eine homiletische Zusammenfassung für die Androhung des göttlichen Strafgerichts in den Zehn Geboten geben, die er soeben wiederholt hat. Der Verweis auf den Dekalog wird durch die literarische Technik des chiasmischen Zitats markiert, die weiter oben (bei der Analyse der Klagelieder und bei Ezechiel) hervorgehoben wurde und in der Fachsprache als das »Seidelsche Gesetz« bezeichnet wird⁵⁴. Dadurch wird die ursprüngliche

⁵² In Dtn 5,31 verwendet der göttliche Sprecher das Verb לָמַד (»du sollst sie lehren«) anstelle von דָּבַר (»sage es uns«), welches vom Volk in Dtn 5,27 benutzt wurde. Dadurch wird der Mosaischen Auslegung der Torah göttliche Vollmacht verliehen. Siehe J.-P. SONNET, *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy* (BibInt 14, Leiden 1997), 29–32. 37f. Sonnet charakterisiert das Deuteronomium als »un récit étologique de l'écriture et de la réécriture (légales).«

⁵³ Für die neueste Untersuchung siehe T. VEIJOLA, *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium Kapitel 1,1–16,17* (ATD 8,1), 2004, 206–208.

⁵⁴ Das Prinzip der chiasmischen Zitierung ist nach seinem Entdecker benannt: M. SEIDEL, *Parallels between Isaiah and Psalms* (Sinai 38, 1955/56, 149–172. 229–240. 272–280. 335–355), 150, nachgedr. in: DERS., *Hiqrei Miqra*, Jerusalem 1978, 1–97 (Hebräisch). Seidels Behauptungen werden häufig in ungenügendem Maße Kriterien unterworfen, welche die Richtung der Abhängigkeit festlegen. Ein kontrollierteres Verfahren verwenden: SH. TALMON, *The Textual Study of the Bible – A New Outlook* (in: F. CROSS / DERS. [Hg.], *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge 1975), 362–363; P. BEENTJES, *Inverted Quotations in the Bible. A Neglected Stylistic Pattern* (Bib 63, 1982,

Reihenfolge im Dekalog (A) לְשׂוֹנְאֵי und (B) לְאֹהֲבֵי וְלְשׂוֹמְרֵי מִצְוֹתַי (Dtn 5,9–10) umgekehrt und in der dritten Person wiedergegeben: (B') »die ihn lieben und auf seine Gebote achten« (וְלֹאֲהַבְיָו וְלִשְׁמֹרְתֵי) und (A') »die ihn hassen« (וְלֹאֲהַבְיָו)⁵⁵. Tatsächlich ist die Umgestaltung so grundlegend, daß sie auf einen Widerruf der Vorlage hinausläuft. In dem Zitat sind alle Hinweise auf die Generationen getilgt; die göttliche Bestrafung ist jetzt auf den Sünder allein beschränkt.

Diese neue Lehre von der individuellen Bestrafung wird nicht dargestellt als Abweichung vom Status quo wie bei Ezechiel, sondern als eine aus berufenem Munde vorgetragene »Re-Zitierung« der ursprünglichen Lehre aus dem Dekalog. Folgendes Textbeispiel zeigt, wie der biblische Autor, der Mose für sich sprechen läßt, durch eine kreative Bearbeitung des Textes sein Ziel erreicht:

| | | | |
|----|--|------------------------|---|
| A | Er vergilt | וּמְשַׁלֵּם | ← |
| B | <u>denen, die ihn hassen, ins Angesicht,</u> | לְשׂוֹנְאֵי אֶל-פְּנֵי | ← |
| X | indem er sie ⁵⁶ vernichtet; | לְהַאֲבִידוֹ | ← |
| X | er zögert nicht | לֹא יִאָּחֵז | ← |
| B' | <u>mit demjenigen, der ihn haßt, –</u> <i>in sein Angesicht</i> | לְשׂוֹנְאוֹ אֶל-פְּנֵי | ← |
| A' | vergilt er ihm. | וְשָׁלַח לוֹ | ← |

Die lemmatische Bearbeitung zum Zweck der Neugestaltung (Dtn 7,10)

Der ursprüngliche Text wird in Form eines Chiasmus zitiert und bildet auf diese Weise einen Rahmen für den neuen Gedanken, daß Gott »nicht zögert«

506–523); und SOMMER, Prophet (s. Anm. 44), 35 u. 219, Anm. 11 u. 12. Siehe dazu LEVINSON, Deuteronomy (s. Anm. 11), 17–20.

⁵⁵ Der Vorschlag, daß לְשׂוֹנְאֵי/לְשׂוֹנְאֵי (»die, die ihn hassen / demjenigen, der ihn haßt« [Dtn 7,10]) לְשׂוֹנְאֵי (»die, die mich hassen« [Ex 20,5 = Dtn 5,9]) voraussetzt, liefert einen indirekten Beweis für die Ursprünglichkeit von לְשׂוֹנְאֵי innerhalb der Formel der generationsübergreifenden Bestrafung. Deswegen ist es nicht eindeutig, daß die Formulierung ohne diese Spezifizierung (Ex 34,6–7) älter ist als die Version des Dekalogs, die diesen Bezug einschließt. Gegen J. SCHARBERT, Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f und seiner Parallelen (Bib 38, 1957, 130–150), 145–147. Auch gegen WEINFELD, Deuteronomy (s. Anm. 9), 318; FISHBANE, Biblical Interpretation (s. Anm. 11), 345, Anm. 72; und K. SCHMID, Kollektivschuld? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Testament und im Alten Orient (Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 5, 1999, 192–222), deren Position keine Erklärung für die Einführung von »die, die ihn hassen« in Dtn 7,10 bietet. Gegen Schmid: SCORALICK, Güte (s. Anm. 41), 31f.

⁵⁶ Im Hebräischen wird die Singularform – anstelle der erwarteten Pluralform – für das Pronominalsuffix verwendet. Zur Syntax siehe S. R. DRIVER, Deuteronomy (ICC), Edinburgh 1901³, 102.

(לֹא־יִסְּרֶה), den Sünder zu bestrafen. Jetzt geschieht die Vergeltung nicht mehr generationenübergreifend. Der Schlüsselbegriff der Vorlage, die als problematisch empfunden wird, wird aufgenommen: »denen, die ihn hassen« (לֹא־יִשְׂנֹאֵם) verweist auf »denen, die mich hassen« (לֹא־יִשְׂנֹאֵנִי) im Dekalog (Ex 20,5 = Dtn 5,9)⁵⁷. Aber das Zitat wird umgestaltend fortgesetzt⁵⁸: An die Stelle der generationenübergreifenden Strafe tritt die individuelle Verantwortung. Über die Vorlage hinaus ist beidemale betont, daß Gott dem Sünder »ins Angesicht« (בְּפָנָיו) vergilt⁵⁹. Wie der mittelalterliche Kommentator Rashi zu Recht bemerkt, bedeutet dieser Ausdruck »solange er noch am Leben ist« (בְּחַיָּו)⁶⁰.

⁵⁷ Gegen H. Spieckermann, der die Richtung der literarischen Abhängigkeit umkehrt (H. SPIECKERMANN, »Barmherzig und gnädig ist der Herr« [ZAW 102, 1990, 1–18], 6–8; nachgedr. in: DERS., Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments [FAT 33], 2001, 3–19, vgl. 7–9). Auch bemerkt von VEIJOLA, Das 5. Buch Mose (s. Anm. 53), 207, Anm. 509. Spieckermanns Zusammenfassung von Dtn 7,9 – »die Gnade hat jetzt die Form des Gesetzes« (aaO 5, Anm. 18) – legt eine theologische Voraussetzung nahe, die dem Text gar nicht immanent ist. Die engen Parallelen zwischen der Formel der generationsübergreifenden Bestrafung und den neuassyrischen Verträgen, welche Spieckermann übersieht, stellen solche Behauptungen in Frage.

⁵⁸ Die scheinbar syntaktische Redundanz von »ins Angesicht« (oben, kursiv im Diagramm) löst sich auf, sobald die größere Intentionalität und die in sich stimmige literarische Struktur dieses Abschnitts erkannt werden. Diese Einfügungen, welche die Kollektiv- in eine Individualhaftung verwandeln, bilden den Zentralgedanken des Textes. Es ist daher nicht sinnvoll, sie als sekundäre Erweiterungen wegzunehmen. Gegen R. ACHENBACH, Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5–11 (EHS.T 422), 1991, 227; auch, in Anlehnung daran, VEIJOLA, Das 5. Buch Mose (s. Anm. 53), 206, 208.

⁵⁹ Im Gegensatz zu mehreren modernen Übersetzungen kann die Wendung nicht »unmittelbar« oder »unverzüglich« bedeuten. In der Bibel fehlt jeglicher Beleg für eine unverzügliche Vergeltung von Fehlverhalten durch Gott. So lassen die Übersetzungen »immediately« und »instantly« diesen Punkt vermissen (T. MEEK, Deuteronomy [in: The Complete Bible. An American Translation, ed. by J. M. POWIS / E. J. GOODSPEED et al., Chicago 1939, 158–191], 165; bzw. Tanakh – The Holy Scriptures. The New JPS Translation according to the Traditional Hebrew Text [Philadelphia 1988], 286). Die Übersetzung des Tanakhs muß von Ehrlich stammen: A. B. EHRlich, Mikra ki-Phe-schuto, 3 Bd.e, Berlin 1899–1901, Bd. 1, 323. Dieses Mißverständnis herrscht auch in der Einheitsübersetzung (»sofort«) und auch im Kommentar, den Georg Braulik liefert: »Seine Strafe tritt nun sofort ein« (G. BRAULICK, Deuteronomium 1–16,17 [NEB 15], 1986, 65). Braulik beschreibt seinen Hauptgedanken jedoch durchaus gelungen: Verse 9–10 »reinterpretieren den Zentraltext des Horebbundes, das erste Dekaloggebot. [...] Die Parität zwischen Bestrafung und der Huld von 5^{9f} wird aufgehoben« (ebd.).

⁶⁰ Die beste Ausgabe von Rasis Kommentar zum Pentateuch, die seine klassischen Quellen zitiert, ist: CH. BER CHAVEL (Hg.), Perushe Rashi 'al ha-Torah, Jerusalem 1985–1986³, 532 (Hebräisch). Letzterer spricht selbstverständlich nicht die exegetischen Probleme an, die hier diskutiert werden.

In seinem Kommentar zum Pentateuch greift Rashi häufig auf die klassisch rabbinische Exegese, besonders die des Midrasch Halacha, zurück. In diesem Fall spiegelt sein Kommentar unmittelbar den aramäischen Targum Onkelos wider. Dieser übersetzt das Lemma von Dtn 7,10 nicht wörtlich, sondern führt es nach Art des Midrasch näher aus, um darzulegen, daß Gott »vergilt die guten Taten denen, die ihn hassen, zu ihren Lebzeiten (בְּחַיֵּיהֶם), um sie zu vernichten.« Ironischerweise wird das korrekte Verständnis der wörtlichen Bedeutung dieser spezifischen Wendung in dem Lemma – die Erkenntnis, daß »ins Angesicht« »zu Lebzeiten« bedeutet – tatsächlich durch die Umformung des Verses gemäß der midraschischen Methode unterstützt. Der Vers wird neu interpretiert, um der unausweichlichen Theodizeefrage zuvorzukommen, die der Vers in seiner wörtlichen Bedeutung aufwirft: Wie kommt es, daß wenn Gott wirklich die Gerechten belohnt und die Schuldigen bestraft, die Erfahrungen des Lebens das Gegenteil lehren? Die Gottlosen scheinen in der Welt Erfolg zu haben, während die Gerechten leiden. Um dieses Problem zu lösen, erweitert die midraschische Exegese die Analyse auf die kommende Welt. Die Bösen werden nur in diesem Leben für ihre guten Taten belohnt, während ihnen im Ausgleich für ihre schlechten Taten die Teilhabe an der kommenden Welt verwehrt wird. Die Gerechten hingegen leiden nur in diesem Leben aufgrund der schlechten Taten, die sie möglicherweise begangen haben, während sie für ihre guten Taten mit der Zusage eines Platzes in der kommenden Welt belohnt werden. Diese Verlängerung der Zeitspanne des Verses auf ein mutmaßliches Leben nach dem Tod widerspricht jedoch vollkommen dem radikalen Anspruch auf göttliche Gerechtigkeit innerhalb der Geschichte nach Dtn 7,10. Deswegen ist die Behauptung I. Drazins bezüglich der Originalbedeutung des Verses unhaltbar: »The Aramaic paraphrase is a reasonable interpretation of the verse's *peshat*.«⁶¹ In seiner Übersetzung von Dtn 7,10 orientiert sich Onkelos an der palästinensisch-targumischen Tradition, die für einen Hang zu ausgedehnten »haggadischen« Erweiterungen bekannt ist.⁶² Letztendlich macht es Rashi jedoch – trotz seiner midraschischen Wendung – richtig, in Anlehnung an den Targum Onkelos »ins Angesicht« (אֶל פָּנָיו) in der Bedeutung von »zu Lebzeiten« (בְּחַיֵּיהֶם) zu übersetzen. Ein ähnlicher Ausdruck findet sich an anderer Stelle: »Haran starb zu Lebzeiten (אֶל פָּנָיו) Terahs, seines Vaters« (Gen 11,28a; vgl. »vor den Augen des Herrn« [Num 3,4]).

Die Anmerkung definiert die göttliche Bestrafung insofern neu, als sie sich nicht mehr über Generationen hinweg ausdehnt. Dieser Predigt entspreche wird die göttliche Bestrafung nun auf den Sünder לַעֲצֻמוֹ – d.h. auf ihn

⁶¹ I. DRAZIN, *Targum Onkelos to Deuteronomy. An English Translation of the Text with Analysis and Commentary* (Based on A. Sperber's Edition), Hoboken (NJ) 1982, 115.

⁶² Siehe die Übersetzung von Dtn 7,10 in: M. L. KLEIN, *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources*, 2 Bd.e (AnBib 76), Rom 1980, Bd. 1, 213; Bd. 2, 171. Für den sozialen und theologischen Kontext dieser Erweiterungen siehe A. SHINAN, *The Aggadah in the Aramaic Targums to the Pentateuch*, 2 Bd.e, Jerusalem 1979, Bd. 2, 301 (Hebräisch).

⁶³ Ein Vertreter der spanischen Schule der mittelalterlichen rabbinischen Exegese, Abraham ibn Ezra (1089–1164 n. Chr.), wies Rashis midraschischen Ansatz zurück. Ibn Ezra erkannte, daß das Problem in Dtn 7,10 nicht in einer Gegensätzlichkeit zwischen dieser und einer kommenden Welt, sondern zwischen individueller Verantwortlichkeit und stellvertretender Bestrafung bestand. Er sah zurecht, wenn auch stillschweigend, daß der Vers der dekalogischen Lehre widerspricht, wenn er die Bestrafung auf den Täter

»selbst«⁶⁴ – beschränkt. Die scheinbare Auslegung kehrt die Aussage der Quelle in ihr Gegenteil, so daß sie nunmehr die Lehre von der Individualhaftung lehrt.

Formal gesehen stellt die neue Regel einen Kommentar zu dem älteren Rechtssatz in der Form von Lemma (Zitat) und Glosse (Anmerkung) dar. Tatsächlich aber legt die Glosse das Lemma nicht aus, sondern tritt an seine Stelle. Folgerichtig gibt es keine formale Abgrenzung zwischen Lemma und Erläuterung. Die bearbeitende Stimme des Glossators greift die göttliche Stimme der Quelle auf und erhält dadurch die gleiche Autorität. Solche Überarbeitungen der autoritativen Texte durch Schriftgelehrte, die sie den Bedürfnissen späterer Generationen anpassen oder nachträgliche Deutungen des religiösen Gesetzes als »biblisch« sanktionieren, werden gewöhnlich mit einer viel späteren Epoche in der Geschichte des Judentums assoziiert (ca. 200 v. Chr. bis 150 n. Chr.), in der die Qumran-Schriftrollen⁶⁵, das Jubiläenbuch und die exegetischen Midraschim der rabbinischen Zeit⁶⁶ entstanden sind. Auch das klassische Altertum bezeugt das Genre des scholastischen Kommentars, welcher formell als Lemma und Glosse angeordnet ist⁶⁷. Die Art, wie im Deuteronomium die Lehre von der generationenübergreifenden Bestrafung in die individuelle Verantwortlichkeit umgeformt wird, bestätigt, daß solche Techniken im alten Israel gebräuchlich und hoch entwickelt waren⁶⁸.

Doch sind es nicht die Techniken allein, die hier bemerkenswert sind, sondern vor allem ist es die Hermeneutik, die ihnen zugrunde liegt. Die neugestaltete Überlieferung wird hier als das ursprünglich Überlieferte dargestellt. Die Weiterentwicklung der Überlieferung gilt als im Überlieferten enthalten. Ei-

beschränkt. Siehe A. ibn Ezra, *Commentary on the Torah* (hg. v. A. WEISER, 3 Bde., Jerusalem 1977), Bd. 3, 238 (Hebräisch).

⁶⁴ A. DILLMANN, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua* (KEH), 1886², 274.

⁶⁵ Zu expliziten und impliziten Zitierungen in *pesher* und nicht-*pesher* Kontexten in den Schriftrollen von Qumran, siehe R. G. KRATZ, *Innerbiblische Exegese und Redaktionsgeschichte im Lichte empirischer Evidenz* (in: DERS., *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels* [FAT 42], 2004, 126–156).

⁶⁶ Die Literatur dazu ist natürlich umfangreich. Zur Kontinuität der exegetischen Methoden in biblischen und nachbiblischen Überarbeitungen von Texten, s. M. FISHBANE, *Use, Authority, and Interpretation of Mikra at Qumran* (in: M. J. MULDER [Hg.], *Mikra: Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* [CRI 2/1], Assen/Maastricht / Philadelphia 1988, 339–377).

⁶⁷ Siehe H. G. SNYDER, *Teachers and Texts in the Ancient World: Philosophers, Jews, and Christians*, London / New York 2000, 75–82.

⁶⁸ Mit einem anderen Schwerpunkt bearbeitet dieses Problem T. VEIJOLA, *Die Deuteronomisten als Vorgänger der Schriftgelehrten. Ein Beitrag zur Entstehung des Judentums* (in: DERS., *Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum* [BWANT 149], 2000, 29–47).

nerseits erscheint es, als ob die neue theologische Lehre von Anfang an in der Quelle gegenwärtig gewesen wäre. Andererseits muß die Quelle überarbeitet und neu angepaßt – und dabei teilweise zum Schweigen gebracht – werden, damit sie weiterhin brauchbar bleibt. Diese dialektische Vorgehensweise, die für die Zeit des Zweiten Tempels und die Entstehung von Judentum und Christentum kennzeichnend ist, ist bereits auf der deuteronomischen Ebene des Deuteronomiums nachweisbar, also in vorexilischer Zeit⁶⁹. Dieses Phänomen ist nicht auf das Deuteronomium beschränkt. Bei genauer Betrachtung wird offensichtlich, daß der gesamte Pentateuch seine eigene lebendige Rechts- und Geistesgeschichte hat, bei der spätere Autoren und Redaktoren auf frühere Schichten der Rechtstradition Bezug nehmen, sie in Frage stellen, re-interpretieren, angleichen, ausweiten und harmonisieren. Die spätesten Schichten des Pentateuch sind voller Beispiele, in denen sich die Redaktoren bewußt darum bemühen, aus diesem widersprüchlichen Material eine einheitliche Schrift und eine kohärente Tradition zu schaffen⁷⁰. Daraus folgt, daß die Rechtsauslegung ihren Platz nicht allein in der Rezeptionsgeschichte der Heiligen Schrift hat, wie allgemein angenommen wird, sondern bereits bei der Entstehung der Heiligen Schrift eine bedeutende Rolle gespielt hat⁷¹.

⁶⁹ LEVINSON, Deuteronomy (s. Anm. 11), 46–48.

⁷⁰ Siehe E. OTTO, Theologische Ethik des Alten Testaments (ThW 3/2), 1994, 230–234; DERS., Innerbiblische Exegese im Heiligkeitgesetz Levitikus 17–26 (in: H.-J. FABRY / H.-W. JÜNGLING [Hg.], Levitikus als Buch [BBB 119], 1999, 125–196); J. C. GERTZ, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch (FRLANT 186), 2000, 29–73; DERS., Die Stellung des kleinen geschichtlichen Credos in der Redaktionsgeschichte von Deuteronomium und Pentateuch (in: R. G. KRATZ / H. SPIECKERMANN [Hg.], Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium – Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlt [FRLANT 190], 2000, 30–45); KRATZ, Judentum (s. Anm. 65), 126ff. 157ff, bes. 176ff; CH. NIHAN, The Holiness Code between D and P. Some Comments on the Function and Significance of Leviticus 17–26 in the Composition of the Torah (in: E. OTTO / R. ACHENBACH [Hg.], Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk [FRLANT 206], 2004, 81–122); und M. M. ZAHN, Reexamining Empirical Models. The Case of Exodus 13 (in: OTTO / ACHENBACH, aaO 36–55).

⁷¹ Wissenschaftliche Untersuchungen zur Literaturgeschichte und textlichen Entwicklung des Qur'āns sind immer noch äußerst selten, sogar innerhalb der *akademischen* islamischen Studien. Gründe für diese Situation liefert die bahnbrechende Arbeit von J. WANSBROUGH, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (London Oriental Studies 31), Oxford 1977, 43–52 und 202–227. Es widerspricht dem Glauben eines Muslims, den Qur'ān als ein Buch zu betrachten, das unter menschlichem Einfluß entstanden ist und eine Literaturgeschichte aufweist. Das würde einen Widerspruch in sich und eine Verneinung des Glaubens bedeuten. Die jüngste Entdeckung von antiken jemenitischen Manuskripten des Qur'āns verkompliziert jedoch die Standardvorstellung der 'Uthmanischen Rezension (*imām*) beträchtlich. Die damit verbundenen Auswirkungen und Empfindlichkeiten stellt detailliert dar: T. LESTER, *What is the Koran?* (The Atlantic Monthly 283, H. 1, January 1999, 43–56). Die Anwendung

6. Die Interpretation der göttlichen Gerechtigkeit im Targum

Mit dem Abschluß der Kanonisierung in der nachbiblischen Zeit haben Texte wie Ezechiel 18 und Deuteronomium 7, deren Autoren zuvor im Verborgenen mit der Autorität des Dekalogs gerungen haben, nun dasselbe Ansehen gewonnen. Tatsächlich kehrt sich das hierarchische Gefälle um, denn die genannten Passagen dienen späteren Generationen zur Vermittlung und Interpretation des Dekalogs und verdunkeln damit die ursprüngliche Lehre von der generationenübergreifenden Bestrafung. Eine Literaturgattung aus dieser nachbiblischen Zeit, die eine weitere Technik für die Umformulierung von Offenbarung verwendet, ist der Targum. Unter persischer und hellenistischer Herrschaft verdrängten das Aramäische und Griechische allmählich das Hebräische als Alltagssprache der Juden. Das machte Übersetzungen der Bibel in die neuen Umgangssprachen notwendig⁷². Die aramäische Übersetzung war unter dem Namen »Targum Onkelos« in Babylonien während talmudischer Zeit (etwa 200–640 n. Chr.) vorherrschend. Obwohl oft für eine wortgetreue Übersetzung ohne Erweiterungen gehalten, enthält der Targum eine Reihe von gezielten Zusätzen zum Dekalog:

[...] vergeltend die Sünde der Väter an den *abtrünnigen* (מרדנין) Söhnen, an der dritten und vierten Generation derer, die mich hassen, *wenn die Söhne fortfahren zu sündigen* (כד משלמין בניא למחטא) *wie ihre Väter* (בתר אבהתהון).⁷³

Wie die »mosaische« Predigt in Deuteronomium 7, präsentiert sich der Aramäische Targum ebenfalls nicht als Überarbeitung oder als neue Lehre, sondern als Übermittler der ursprünglichen Bedeutung des Textes. Dennoch schränken die nachbiblischen Interpreten, die für den Onkelos verantwortlich sind, Gottes Bestrafung mittels Hinzufügungen insofern ein, als nur die Schuldigen, niemals aber die Unschuldigen bestraft werden sollen. Nur soweit die sündenvollen Handlungen generationsübergreifend sind – »wenn die Söhne fortfahren zu sündigen wie ihre Väter« – ist auch die Bestrafung generationsübergreifend. Die

der philologischen Methode auf das Arabische des Qur'āns stellt die konventionelle Lehre der 'Uthmanischen Rezension in Frage. Siehe CH. LUXENBERG [Pseudonym], Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Qur'ānsprache, 2000; und dazu die Rezension von R. R. PHENIX JR. / C. B. HORN (Hugoye. Journal of Syriac Studies 6/1, 2003, Abschnitte 1–39).

⁷² Siehe die Aufsätze von E. TOV, The Septuagint; und von PH. S. ALEXANDER, Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures (in: MULDER [s. Anm. 66], 161–188. 217–254). Zu den Targumim siehe auch J. W. BOWKER, The Targums and Rabbinic literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture, London 1969.

⁷³ TO Ex 20,5; nach A. SPERBER, The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts. The Pentateuch According to Targum Onkelos, 5 Bd.e, Leiden 1959–1973, Bd. 1, 122 (meine Übersetzung).

palästinischen Targumim zum Pentateuch (Fragmenten-Targum, Neophyti 1 und Pseudo-Jonathan) weisen ähnliche Umformulierungen des Originaltextes auf⁷⁴.

Vermittels dieser Zusätze löst der Targum das Problem der Theodizee, das der Dekalog aufwirft: nur Schuldige werden bestraft, niemals Unschuldige. Der Targum bekräftigt, daß die Gerechtigkeit Gottes die Vorstellung der individuellen Verantwortlichkeit verlangt. Die Stimme Gottes im Dekalog wird so dargestellt, als stimme sie mit den späteren Korrekturen und Überarbeitungen in Ezechiel und im Deuteronomium überein. Die Autoren des Targums präsentieren ihre exegetischen Anpassungen des Dekalogs an diese Texte, als ob sie der wörtlichen Bedeutung und ursprünglichen Intention des Dekalogs entsprächen. Die menschliche Stimme des Exegeten im Targum schafft somit die göttliche Stimme seinem Bilde nach neu.

Indem er das Problem der Theodizee im Dekalog löst, schafft der Targum jedoch ein neues. Die korrigierte Fassung bewahrt Gott zwar davor, Unrecht zu begehen, doch wird dadurch der Originaltext redundant. Warum ist es notwendig, die Generationen überhaupt zu erwähnen, wenn eine generationenübergreifende Bestrafung nicht mehr stattfindet? Der Drang, den Widerspruch zwischen generationsübergreifender Bestrafung (Ex 20,5 = Dtn 5,9) und individueller Vergeltung (Ez 18; Jer 31,29–30; Dtn 7,10) zu beseitigen und zugleich an der Integrität des biblischen Kanons festzuhalten, hat zur Folge, daß die problematische Lehre formal erhalten bleibt, auch wenn sie durch die strategischen Einfügungen im wesentlichen zurückgewiesen wird. Die ursprüngliche Lehre gerät so zur Worthülse, ihres Inhalts entleert.

De facto hat der Targum ein *tertium quid* geschaffen: generationsübergreifende Bestrafung im Dekalog hängt nunmehr davon ab, daß jede Generation in der Lage ist, Buße zu tun und damit die Bestrafung zu annullieren. Diese neue Formulierung führt allerdings zu einem weiteren Paradox. Der Versuch, die Gegensätzlichkeit zwischen dem Dekalog und Ezechiel 18 zu beseitigen, läßt eine neue Version des Dekalogs entstehen, die weder mit dem ursprünglichen Dekalog übereinstimmt (indem nunmehr die individuelle Vergeltung propagiert wird), noch mit Ezechiel 18 (indem Ezechiels Lehre von der Buße unerwähnt bleibt). Das solchermaßen re-interpretierte Gebot, das auf wirksame Weise das Prinzip der individuellen Verantwortung bekräftigt, wurde sowohl im Talmud als auch in der mittelalterlichen Exegese als halachische Norm über-

⁷⁴ Sie weisen eine weitere Ergänzung auf: »[...] die Sünde der *sündhaften* Väter vergeltend [...]«. Vgl. M. L. KLEIN (s. Anm. 62), Bd. 1, 84; / Bd. 2, 53. Ähnlich: A. DíEZ MACHO, *Biblia Polyglotta Matritensia*, Ser. IV: Targum Palaestinense in Pentateuchum, 5 Bde., Madrid 1977–1985, ad loc.; und E. G. CLARKE, *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance*, Hoboken (NJ) 1984, ad loc.

nommen⁷⁵. Ironischerweise hat somit das Bestreben, die Kohärenz der kanonischen Texte zu erhalten, die oberste Vorschrift des Kanons, daß er *nicht* geändert werden dürfe, weder durch Hinzufügen noch durch Wegnehmen, außer Kraft gesetzt.

7. *Schlußfolgerungen:*

Der Kanon als Ursprung seiner eigenen Erneuerung

Das Verbot, dem göttlich offenbarten Gesetz etwas hinzuzufügen oder etwas von ihm wegzunehmen, schließt nur scheinbar jegliche schöpferische Weiterentwicklung des literarischen Erbes des Alten Israel aus. Wie diese Studie gezeigt hat, trifft das Gegenteil zu: Der identitätsbildende Kanon heiliger Schriften selbst wird zum Anlaß seiner eigenen Neugestaltung. Israels Auffassung von der Autorität des biblischen Textes ist zutiefst dialektisch: Der Bruch mit der Überlieferung legitimiert sich am Wortlaut der Überlieferung. Seine »Sprache des Verbergens« basiert auf der Unmöglichkeit, die Neugestaltung explizit vorzunehmen oder die Stimme des menschlichen Redaktors direkt erklingen zu lassen. Doch gerade dieser Akt des Verbergens zeigt den Bearbeiter – den menschlichen Autor – am Werk. Ungeachtet ihrer scheinbaren Ohnmacht angesichts des Vorrangs der Stimme Gottes wird die menschliche Stimme gestärkt. Durch ihre verschiedenen Formen des indirekten Ausdrucks erwirbt sie einen Grad von Selbstbestimmung, der sie befähigt, die Überlieferung in Frage zu stellen, die übliche Vorstellung vom göttlichen Strafgericht zu verwerfen und diese schließlich durch ein neues Prinzip von Gerechtigkeit zu ersetzen.

Hinter der Stimme Gottes in den biblischen Rechtsordnungen und in der Prophetie tritt somit die transformative menschliche Stimme hervor: die Stimme von Autoren, Denkern und Schriftgelehrten, die sich mit der Überlieferung leidenschaftlich auseinandersetzen. Diese Bearbeiter verfügen über ein breites Repertoire an literarischen Techniken und Kunstgriffen, die auf eine formale Ausbildung hindeuten. Es umfaßt De-Artikulation, Re-Artikulation und Pseudepigraphie ebenso wie das chiastische Zitat und die lemmatische Umformung. Die enge Verbindung von religiöser Erneuerung und Textbearbeitung rückt die Rolle des technisch versierten Schreibers als treibende Kraft hinter dem kulturellen Wandel in den Mittelpunkt. Der ausgebildete Schreiber ist Denker und religiöser Vi-

⁷⁵ B. Berakot 7a; b. Sanhedrin 27b; b. Ševi'it 39; s. FISHBANE, *Biblical Interpretation* (s. Anm. 11), 345, Anm. 72. Das Ausmaß, in welchem »The Rabbis' skillful dealing with Scripture makes it evident that they were not slaves but masters of the letter,« demonstriert: R. NEUDECKER, *Does God Visit the Iniquity of the Fathers upon their Children?* *Rabbinic Commentaries on Exod 20,5b (Deut 5,9b)* (*Gregorianum* 81, 2000, 5–24), 22.

sionär zugleich; seine spirituelle Kreativität findet ihren Ausdruck in der Überarbeitung des Textes. Jedes angemessene Konzept von Offenbarung muß dialektisch sein. Der biblische Text erlaubt dem Leser nicht, die geschichtlichen Details einer Theophanie zu rekonstruieren, als ob sie ein *Noumenon* wäre, das vor und unabhängig vom Text existierte. Von Anfang an ist Offenbarung in der Schrift ein Konzept der Hermeneutik. Diese Hermeneutik griff zurück auf das überlieferte Keilschriftrecht und die erhaltenen Reste der israelitischen Literatur, um sie im Rahmen einer neuen Gattung zu theologisieren.

Im richtigen Sinne betrachtet, zerlegt der biblische Kanon selbst die falsche Dichotomie, die ihm immer wieder zugeschrieben wird. Es ist nicht die moderne Wissenschaft, welche die Hermeneutik in einen alten Text einführt; stattdessen lädt der Text den fähigen Leser ein, die in ihm latente Theorie wahrzunehmen. Auch wenn die kanonische Quelle chronologisch älter ist, ist sie ontologisch keineswegs vorrangig, da die Vergangenheit vom Gesichtspunkt der Gegenwart aus fortwährend überdacht und interpretiert wird. Der kanonische Text geht aus seiner eigenen Rezeptions- und Interpretationsgeschichte hervor und treibt sie gleichzeitig voran. Demnach offenbart die autoritative Quelle die Hermeneutik. Kanonisierung wird für gewöhnlich als Versuch betrachtet, eine Sammlung literarischer Texte in Inhalt und Umfang abschließend zu definieren. Die Texte der Hebräischen Bibel weisen jedoch in die entgegengesetzte Richtung. Sie widersetzen sich jeder schlichten Vorstellung, der Kanon oder die Schrift spiegelten einseitig die Stimme Gottes auf Kosten der menschlichen Stimme wider. Sie lassen keine hierarchischen oder binären Gegensätze zu. Richtig verstanden, ist der Kanon durch eine radikale Offenheit charakterisiert. Er fordert zu Neugestaltung auf, er verlangt nach Auslegung, er stellt Frömmigkeit auf die Probe, er duldet keine Vorrangigkeit, er sanktioniert Gegensätzlichkeit, er rechtfertigt Meinungsvielfalt und er verleiht dem kritischen Geist einen festen Platz.

Summary

Cultures having a tradition of prestigious or authoritative texts must inevitably confront the problem of literary and legal innovation. Ancient Israel's development of the idea of divine revelation of law creates a cluster of constraints that one would expect to impede legal revision or amendment. As a test-case, the article examines the doctrine of trans-generational punishment: the notion that God punishes sinners vicariously and extends the punishment due them to three or four generations of their progeny. A series of inner-biblical and post-biblical responses to the rule demonstrates, however, that later writers were able to criticize, reject, and replace it with the alternative notion of individual retribution. Thus it was the formative canon itself which fostered critical reflection on the textual tradition and resulted in intellectual freedom.