

Michael Rohde

## Torafrömmigkeit ohne Gesetzlichkeit

Gesetz und Gerechtigkeit in alttestamentlicher Theologie

### 1 Missverstehen in guter Absicht

Das Alte Testament und insbesondere die Tora werden – auf ganz unterschiedlichem Reflexionsniveau – als »Gesetzesbuch« und Ausdruck einer *Gesetzesreligion* disqualifiziert. Die Frömmigkeit, die sich der Tora verdankt, sei angeblich von Buchstabengläubigkeit geprägt und vom Streben nach Selbsterlösung getragen. Drei Beispiele aus dem wissenschaftlichen Diskurs können das veranschaulichen:

1. Greift man beispielsweise zur vermeintlich neutralen Sammlung rabbinischer Zitate bei Strack-Billerbeck, um einen neutestamentlichen Text besser verstehen zu wollen, darf man nicht außer Acht lassen, dass Paul Billerbeck die Grundthese vertrat: »Die altjüdische Religion ist (...) eine Religion völliger Selbsterlösung«<sup>1</sup> und dementsprechend die Auswahl von vermeintlich typisch »Jüdischem« steuerte.<sup>2</sup>

2. Versucht man sich in historisch-kritischen Kommentaren sachgerecht mit dem Thema »Tora« zu beschäftigen, wird man feststellen, dass auch kritische Theologie nicht ohne Vorverständnisse auskommt. Folgt man Artur Weiser in seiner Auslegung von Psalm 119, erfährt der Leser: »Aus dem Psalm lässt sich eine ganze ›Theologie‹ des Gesetzes [...] ablesen. Die einfache Art der Diktion macht eine Auslegung im Einzelnen überflüssig. Nur darauf mag noch hingewiesen werden, dass die Art der Gesetzesfrömmigkeit, wie sie uns aus dem Psalm entgegentritt, noch nicht jene Entartung und Erstarrung zur Buchstabenreligion aufweist, der sie im Spätjudentum erlegen ist, und die der Kritik Jesu unterliegt. Andererseits ist jedoch nicht zu verkennen, dass eine Frömmigkeit wie die des Psalms [...] die Ansätze zu einer Entwicklung in sich trägt, die bei der Selbstgerechtigkeit der Pharisäer und Schrift-

<sup>1</sup> Hermann L. Strack / Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments, Erster Teil, Bd. IV, München 3. Auflage 1928, 6. Vgl. Friedrich W. Horn, »Weisung zum Leben und Lebens-Weise«. Neuere Arbeiten zum Verständnis der Tora in urchristlicher, frühjüdischer und rabbinischer Theologie: ZRGG 51 (1999), 64–69, 65.

<sup>2</sup> Neue Arbeiten zeichnen ein anderes Bild. Vgl. Friedrich Avemarie, Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen jüdischen Literatur (Texte und Studien zum antiken Judentum 55), Tübingen 1996.

gelehrten endet.«<sup>3</sup> Aus der Überzeugung heraus, quasi mit jesuanischer Autorität ein pharisäisches Judentum kritisieren zu müssen, wird bei Weiser die Geringschätzung des Psalmtextes gleich mitgenährt und die Auslegung auf das Schlagwort »Gesetzesfrömmigkeit« reduziert.

3. Steigt man in die bis heute geführte Diskussion ein, inwiefern die Verkündigung der Propheten der Tora folgen oder die Tora den Propheten<sup>4</sup>, so kann man schon seit Julius Wellhausen feststellen, dass eine Spätdatierung der Tora besonders protestantische Ausleger ange-regt hat, zwei Stufen Israels zu unterscheiden: Ein *ursprüngliches* Israel, das von gedanklicher und religiöser Freiheit geprägt war und ein sog. »Judentum«, dessen geistige Freiheit vom geschriebenen Gesetz unterdrückt worden ist. Rolf Rendtorff nennt dies »einen der Bausteine, aus denen das Gebäude des Antisemitismus errichtet wurde«.<sup>5</sup>

Die Beispiele ließen sich fortsetzen, der Lutheraner Friedrich W. Horn kommt sogar zu der Einschätzung, dass eine Gestalt von Antijudaismus in christlicher Theologie darin besteht, dass eigene Aussagen der Lehre »auf Kosten eines verzerrt dargestellten Judentums« profiliert werden und meint damit explizit die lutherische Rechtfertigungslehre: »Um die Theologie der Rechtfertigung ohne Werke des Gesetzes und die Übermacht der Gnade als überlegene Religion entfalten zu können, wurde das Judentum als versklavende Gesetzesreligion perhorresziert.«<sup>6</sup>

Der Vorwurf zu Antisemitismus beizutragen, sollte niemals leichtfertig erhoben werden und zugleich sind alle Bibelleserinnen und -leser immer wieder dazu aufgefordert, sich der eigenen vorherrschenden theologischen Konzepte bewusst zu werden, bevor sie einen biblischen

<sup>3</sup> Artur Weiser, Die Psalmen. Psalm 61–150 (ATD 15), Göttingen 1950, 492–493. Vgl. Erich Zenger, Torafrömmigkeit. Beobachtungen zum poetischen und theologischen Profil von Psalm 119, in: Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag, hg. v. Christof Hardmeier, Gütersloh 2003, 380–396, hier 380–384.

<sup>4</sup> Vgl. Christoph Levin, Das Alte Testament, München <sup>3</sup>2006, 66: »Die Gottesbeziehung selbst bedurfte keines Gesetzes. Daher ist, auf seinen im engsten Sinne religiösen Gebrauch gesehen, das alttestamentliche Gesetz jünger als die Propheten. Die Ursprünge der Tora liegen am Anfang der nachexilischen Zeit.«

<sup>5</sup> Rolf Rendtorff, Die Tora und die Propheten. in: Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag, hg. v. Christof Hardmeier, Gütersloh 2003, 155–161, 156.

<sup>6</sup> Vgl. Horn, »Weisung zum Leben ...« (wie Anm. 1), 64. Vgl. den kurzen Überblick zu den Stereotypen des Judentums bei den christlichen Kirchenschriftsteller im 2. und 3. Jh. bei Matthias Blum, Von der frühen Enterbung Israel. Die Tora im Spiegel antijüdischer Auslegung der ersten christlichen Theologien: BiKi 65 (2010), 33–39. Eindrücklich hat Crüsemann die Bedeutung der Tora für eine (christliche) Ethik der Gegenwart verdeutlicht. Vgl. Frank Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh <sup>3</sup>2005. Frank Crüsemann, Maßstab Tora. Israels Weisung für christliche Ethik, Gütersloh <sup>2</sup>2004.

Text auslegen. Die Stärke kritischer Theologie kann sich gerade darin zeigen, dass sie selbstkritisch agiert.

Mein Beitrag zur »Torafrömmigkeit ohne Gesetzlichkeit« wird zeigen, dass Israels Torafrömmigkeit kein Versuch ist, durch die Befolgung von Ge- und Verboten Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen, sondern dass sie fröhlicher Ausdruck einer lebendigen Gottesbeziehung ist, und zwar zu einem Gott, der Sünden vergibt und errettet und dessen Weisungen dem Glauben Orientierung für den selbst zu verantwortenden Lebensweg geben, damit Gerechtigkeit zwischen Menschen gelebt werden kann.

Um dem Missverständnis zu begegnen, dass Gesetz solle ermöglichen »ohne Sünde« zu leben, betrachten wir daher zunächst das Sündenverständnis, danach die Vorstellung von Recht und »Gesetz« und im dritten Durchgang die sich vor diesem Hintergrund ergebende Torafrömmigkeit als Ausdruck von Freude und Hingabe.

## 2 Zum alttestamentlichen Sündenverständnis

### 2.1 Zum traditionellen Sündenverständnis als Tatsünde

Klassisch wird Sünde im Alten Testament in der Regel punktuell als Tat und Tatzusammenhang verstanden. Beurteilt wird dabei Sünde nicht, indem nach den Absichten oder Motiven des Täters gefragt wird, sondern einzig indem die Tat, das Handeln beurteilt wird. Alle hebräischen Verben für *sündigen* (im Sinne von etwas verfehlen, etwas krümmen und verdrehen und ein Verbrechen begehen)<sup>7</sup> können Taten, die von einer religiösen oder sozialen Norm abweichen, bezeichnen. Dabei sind Verfehlungen gegenüber Menschen nicht losgelöst von einer Verfehlung gegenüber Gott, und Verfehlungen gegenüber Gott betreffen meist auch andere Menschen.<sup>8</sup> Versucht das abendländische Denken Schuld und Strafe begrifflich und sachlich klar zu unterscheiden, gehört für den Hebräer beides zusammen. So ist es nicht eine Ver-

<sup>7</sup> Die Verben haben unterschiedliche Perspektiven: חָטָא Hif. *etwas verfehlen* bezeichnet »das Abweichen vom richtigen Lebensweg und das Verfehlen eines aufgetragenen Ziels«, כָּרַע *krümmen und etwas verdrehen* bezeichnet den Schaden oder die Zerstörung, die man anrichtet und die einen dann auch selbst bedrohen und פָּשַׁע *ein Verbrechen begehen oder einen Rechtsbruch begehen* spricht »die Auflehnung und den Verstoß gegen die grundlegende Lebens- und Heilsordnung Gottes« aus. Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger, Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg i.Br. 2000, 50.

<sup>8</sup> Vgl. Werner H. Schmidt, Individuelle Eschatologie im Gebet. Psalm 51, in: Neue Wege in der Psalmforschung (HBS 1), hg. v. Klaus Seybold / Erich Zenger, Freiburg i.Br. u.a. <sup>2</sup>1995, 345–360. Schmidt verweist für das Zusammendenken von Sünde gegenüber Menschen und Gott auf Ps 51,6; vgl. 2Sam 12,13; Gen 39,9; Spr 14,31; Ex 10,16f.

legenheit des Übersetzers, wenn das hebräische *’āwōn* sowohl Schuld als auch Schuldfolge und Strafe bezeichnet, so dass ein Vergehen im doppelten Sinne vorliegt: Der Täter vergeht sich, er vollzieht ein Vergehen und er vergeht aufgrund seines Tuns, so dass ein Tun-Ergehen-Zusammenhang bereits in der hebräischen Semantik der Sündenbegrifflichkeiten zum Ausdruck kommt.<sup>9</sup>

Aus einem an *Taten* orientierten Sünden- und Rechtsverständnis kann sich eine genaue Kasuistik entwickeln, Gebotsübertretungen können als vermeidbar angesehen werden und der Fromme kann aufgefordert werden, sich für das Gute zu entscheiden. Eine solche Entscheidungsethik entwickelt sich besonders im Deuteronomismus, die klare Alternativen anbietet von Segen und Fluch, Leben und Tod und die Israeliten auffordert, das Leben und den Segen zu wählen und zu tun, »was in den Augen JHWHs recht ist.«<sup>10</sup>

### 2.2 Zur Sünde als Zustand und Verhängnis des Menschen am Beispiel von Psalm 51

Zu diesem Denken im Rahmen von Tatsünden, Schuld und Strafe entwickelt sich in der Weisheit Israels eine Alternative, wohl spätestens in der spätnachexilischen Zeit des 4. Jhs. v.Chr. Das Alte Testament kennt keine Vorstellung einer »Erbsünde«, sehr wohl aber in späten Texten eine *allgemeine und kreatürliche* Sündhaftigkeit des Menschen, *jenseits* von zählbaren Taten. Und für dieses jüngere Denken alttestamentlicher Theologie gibt es mehrere Beispiele, von denen in diesem Rahmen eines profiliert wird, nämlich Psalm 51:

Der berühmte Bußpsalm spricht nicht *allein* ein Sündenverständnis aus, das von bewussten Sündentaten des Beters, die böse in den Augen Gottes sind, ausgeht, sondern weist auf eine Sündhaftigkeit hin, die zum *Menschsein* gehört. Ps 51 kann als später, nachexilischer Psalm

<sup>9</sup> Vgl. Klaus Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: *ders.*, Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, Darmstadt 1972, 130–181. K.Hj. Fahlgren, Die Gegensätze von *s’daka* im Alten Testament, in: Klaus Koch, Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, Darmstadt 1972, 87–130. Fahlgren nennt die doppeldeutigen Wortstämme, die Tun und Ergehen ausdrücken können, eine »synthetische Lebensauffassung«.

<sup>10</sup> Diese Art von Gesetzesverständnis und -theologie hat sich in exilisch-nachexilischer Zeit weiter entwickelt, um den Verlust des Zentralheiligtums in Jerusalem, des Landes und des Königtums zu verarbeiten. Landgabe, Königsverheißung und Tempeltheologie mussten neu gedacht werden können, wollte man den Glauben an die Treue Gottes nicht verwerfen, so dass die Ursache für das babylonische Exil in der Untreue der Israeliten, in ihren Verfehlungen gesehen wurde und so die Geschichte Israels als Schuld-Strafe-Zusammenhang gedeutet worden ist. Die Schuld Israels ergibt sich dabei durch die Summe ihrer Taten, mit denen sie den Willen Gottes verfehlt haben.

angesehen werden, der die unterschiedlichen Dimensionen von Sünde bündelt und sich mit der Bitte um Vergebung an einen gnädigen und barmherzigen Gott wendet.

Als Rahmen für den ersten Teil des Psalms gelten die Verse 3 und 11:

»Sei mir gnädig, Gott, nach deiner Güte (כְּחַסְדְּךָ),  
nach der Fülle deiner Barmherzigkeit (רַחֲמֶיךָ)  
tilge aus meine Verbrechen (מַעֲוֵי).« (V.3)

»Verbirg dein Angesicht  
vor meinen Sünden (מִחַטָּאתַי),  
und all meine Schuld (וְכָל-עֲוֹנָתִי) tilge aus.« (V.11)

Die Befreiung von den Sünden wird mit den Verben *austilgen*, *wegwischen* (מָחָה; V3b.11b), *waschen* (כָּבַס; V.4a.9b) und *reinigen* (נָטַה; V.4b.9a) spiegelbildlich angeordnet zum Ausdruck gebracht.<sup>11</sup> Die Sündentaten werden als Dreck verstanden, der den Lebensraum, die Kleider und das Innere des Sünders verschmutzt, und die dementsprechend ausgewischt werden, wie man sonst eine Schüssel auswischt, oder gewaschen werden, wie man Kleider wässert und durchwalkt, oder gereinigt werden wie Metalle im Schmelzprozess.<sup>12</sup>

So betet Ps 51,5–7:

5 Denn meine Freveltaten (פְּשָׁעַי) kenne ich wohl,  
und immer steht meine Sünde (וְחַטָּאתַי) mir vor Augen.

6 An dir allein habe ich gesündigt (חָטָאתִי),  
und ich habe getan, was dir missfällt;  
so bist du gerecht in deinem Spruch,  
rein stehst du da, wenn du richtest.

7 Sieh, in Schuld (בְּעוֹן) bin ich geboren,  
und in Sünde (וּבְחַטָּא) hat mich meine Mutter empfangen. (V.5–7)

Die Sünde vor Augen zeigt, dass Sünde hier nicht eine Belastung der *Vergangenheit* ist, sondern den Sünder in seiner *Gegenwart* bestimmt. Der Beter versteht seine Sündhaftigkeit vor Gott nicht mehr als Konsequenz von Einzelaten, sondern seine Verfehlungen, seine Taten sind *Folge* seiner Sündhaftigkeit.<sup>13</sup> Die Sünde ist für den Menschen ein *Zustand*. »Er ist Sünder und lebt im Machtbereich der Sünde – gewisser-

<sup>11</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (wie Anm. 7), 46.

<sup>12</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (wie Anm. 7), 50.

<sup>13</sup> Vgl. Otto Kaiser, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 3. Jahwes Gerechtigkeit, Göttingen 2003, 77.

maßen vom ersten Augenblick seiner Existenz an.«<sup>14</sup> Wurde in der Auslegungsgeschichte Psalm 51 auch zur Begründung der Erbsündenlehre herangezogen, kommt auch der katholische Exeget Erich Zenger zu dem Ergebnis, dass hier von »Erbsünde« im traditionellen Sinne keine Rede sei.<sup>15</sup> Zugleich formuliert der Psalm Sünde als ein *Verhängnis*, als einen Zustand, in dem sich der Mensch schon immer befindet und der nicht erst individuell verursacht wird. Der Sünder von Ps 51 versteht sich eben nicht allein im Rahmen eines zu verantwortenden Tun-Ergehen-Zusammenhangs als Täter von Einzelünden, sondern als Sünder *an sich* vor Gott.<sup>16</sup>

Mit der Schuldbeseitigung wird nicht allein ein früherer Zustand hergestellt, sondern der von der Sünde befallene Mensch wird *verwandelt und verändert*. Mit den Worten:

12 Schaffe mir, Gott, ein reines Herz (לֵב טָהוֹר),  
und gib mir einen neuen, beständigen Geist. (וְרוּחַ נְכוֹן תַּחֲשֵׁ) 13 Verstoße mich nicht von deinem Angesicht,  
und deinen heiligen Geist (וְרוּחַ קֳדְשְׁךָ) nimm nicht von mir.  
14 Bringe mir wieder die Freude deiner Hilfe,  
und stärke mich mit einem willigen Geist (וְרוּחַ נְדִיבָה).  
15 Ich will lehren die Verbrecher deine Wege, dass die Sünder zu dir zurückkehren.« (Psalm 51, 12–15)

wird diese Verwandlung des Sünders durch Gott ausgedrückt. Die Bitte um Erneuerung schließt hier die Befreiung von der Sündhaftigkeit ein.<sup>17</sup>

Mit Herz und Geist wird das Orientierungsvermögen des Menschen und seine Kraft der Umsetzung erneuert: Das Herz bezeichnet das Organ der Vernunft des Menschen – und damit das Organ, mit dem der Mensch die Ordnung des Lebens und der Welt sinnvoll *erfassen* und auf Gott *hören* kann. Nicht zufällig bittet der junge Salomo um ein »hörendes Herz«, um Gut und Böse unterscheiden zu können (vgl.

<sup>14</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen (wie Anm. 7), 51. Die invertierten Verbalsätze von V.7 stellen das emphatisch heraus: In Schuld und in Sünde befindet sich der Mensch von Geburt an.

<sup>15</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (wie Anm. 7), 59. Schmidt, Eschatologie (wie Anm. 8), 351 erläutert, dass keine Sünde der Eltern oder Ureltern, noch eine Entstehung der Sünde durch Zeugung oder Unreinheit gemeint sei, sondern eine dem Menschen »mit seinem Werden und Sein von Beginn an« gegebene Sünde.

<sup>16</sup> Vgl. Schmidt, Eschatologie (wie Anm. 8), 351: »Er gesteht nicht diese oder jene einzelne Verfehlung, auch nicht das Übertreten dieses oder jenes Gebots, versteht sich nicht nur als Täter einzelner Sünden, sondern – vor jedem selbst verantworteten und selbst verantwortbaren Tun-Ergehen-Zusammenhang – seit je, ohne Ausnahme und damit insgesamt, vor Gott als Sünder.«

<sup>17</sup> Vgl. Schmidt, Eschatologie (wie Anm. 8), 353. Damit knüpft Ps 51 an die Redeweise von Ez 36 und Jer 31 an.

1Kön 3,9).<sup>18</sup> Wünscht der Beter sich einen beständigen und willigen Geist und Anteil an Gottes *heiligem Geist*, dann bittet er damit um die Kraft, die ihm ermöglicht, das als Richtig und Gut erkannte auch konsequent zu leben und umzusetzen.<sup>19</sup> So verändert möchte der Beter von Psalm 51 zum »gläubwürdigen« Lehrer der rettenden Wege JHWHs werden, indem er sagt: »*Ich will lehren die Verbrecher deine Wege, dass die Sünder zu dir zurückkehren.*« (V.15)

Wie in der Beurteilung des Alten Testaments mit dem Wissen um diesen Spitzentext der (nachexilischen) Theologie Israels die Rede von »Selbsterlösung« und »Werkgerechtigkeit« sein kann, bleibt eine eher beschämende Frage an die Ausleger. Es handelt sich dabei nicht um eine einsame Stimme in der Wüste (des sonst radikalen deuteronomistischen Denkens der Thoraobservanz), sondern Ähnliches könnten wir weiter entfalten, z.B. anhand der Niedrigkeitsbearbeitung des Hiobbuches<sup>20</sup> – die fragt, wie ein Mensch überhaupt rein vor Gott sein könne – oder der theologischen Intention der Sintflutzerzählung<sup>21</sup>, die

<sup>18</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (wie Anm. 7), 53.

<sup>19</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (wie Anm. 7), 53.

<sup>20</sup> Vgl. Markus Witte, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230) Berlin 1994. Im Mund Bildads, des dritten Freundes Hiobs, kommt in Hi 25 eine Niedrigkeitsbearbeitung des Hiobbuches zu Wort, die eine allgemeine Sündenvorstellung schöpfungstheologisch begründet (vgl. Hi 25,4–6). Diese theologische Stimme hebt sich vom sonstigen Diskurs der Auseinandersetzung zwischen Hiob und seinen Freunden deutlich ab, da die Freunde einen Ergehen-Tun-Zusammenhang konstruieren – und vom Unglück Hiobs auf seine Tatsünden schließen wollen – und Hiob konsequent seine Unschuld im Sinne einer konnektiven Gerechtigkeit beteuert – indem er daran festhält, unschuldig zu leiden. Vor diesem Hintergrund bringt die Niedrigkeitstheologie einen neuen Gedanken in die verfahrene Diskussion ein, indem sie jedem Menschen die Möglichkeit abspricht, *gerecht* oder *rein* zu sein (vgl. Hi 4,12–21; Hi 15, 11–16). Vgl. Jürgen van Oorschot, Prophetie und Pädagogik, ZPT 52 (2000), 11–21, bes. 17–18. Van Oorschot weist darauf hin, wie diese späte Weisheit der prophetischen Rede von individueller und kollektiver Schuld radikalisiert.

<sup>21</sup> Vgl. Andreas Schüle, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11) (AThANT 86), Zürich 2006, bes. 335–348. Die Bosheit des Menschen »von Jugend an« kann dem nicht priesterlichen Erzähler der Flutzerzählung zum Kontrast für den heilvollen Willen Gottes werden, indem Gott nach der Vernichtung der Menschheit sich selbst beschränkt (vgl. Gen 8,21). Demnach ist die Wende der Flutzerzählung nicht darin zu finden, dass der Mensch sich bessert und nun nur noch Gerechte die Welt bevölkern, sondern darin, dass Gott beschließt, mit dem bösen Menschen fortan anders umzugehen. Vgl. Jörg Jeremias, Schöpfung und Sintflut in der Urgeschichte des AT, in: Theologisches Gespräch 33. Jg. 1/2009, 3–14. Jeremias bezeichnet es als »Evangelium der Urgeschichte« aus der Sicht des Jahwisten, dass die Flut »Gott verändert hat, der mit diesem sintflutreifen Menschen für alle Zukunft handeln will«. Die priesterliche Darstellung bringt dabei die Selbstbindung mit der Bundeterminologie auf den Begriff. In der »Kategorie der göttlichen Selbstbe-

von der Umkehr Gottes angesichts von Menschen, deren Trachten *von Jugend auf böse* ist, erzählt.

### 3 Zum alttestamentlichen Verständnis von Recht und Gesetz

#### 3.1 Zum Verständnis und zur göttlichen Herkunft von Recht

Es erscheint dem Bibelleser vermutlich so selbstverständlich, dass in Form von Rechtsreihen und Rechtsbüchern Gott seinen Willen offenbart hat, dass die religions- und geistesgeschichtliche Besonderheit nicht erkannt wird. Üblich war es in Israels Umwelt, dass die Gottheit den König beauftragte, Recht zu setzen und als höchste Instanz über Recht und Gerechtigkeit zu entscheiden.<sup>22</sup> Auch in der Königsideologie der späten Königszeit garantiert der König Gerechtigkeit und heilvolles Leben im Land.<sup>23</sup> Im Unterschied zur Umwelt gibt es *keine* Hinterlassenschaften von Gesetzbüchern, die von den jüdischen Königen erlassen worden sind. Historisch lässt sich das damit begründen, dass Juda vermutlich bis ins 8. Jh. keinen durchorganisierten Verwaltungsapparat besaß, sondern durch ein Beziehungssystem von *Loyalitäten* zwischen König, Hof und Oberschicht im Land regiert worden ist.<sup>24</sup> Die Rechtsprechung im Stadttor jedenfalls wurde nach *Gewohnheitsrecht* von den jeweils anwesenden Vollbürgern und Ältesten wahrgenommen.<sup>25</sup> Erst in assyrischer Zeit wurde – in einem längeren Prozess – das Bundesbuch verschriftet und es wurden Rechtsbücher erstellt. Die »Rechtsbücher« geben Fälle wider, auf Grund derer *Richter* Analogien bildeten und ihr Urteil finden konnten. Auch solche Rechtsbücher dienten nicht der *Rechtsprechung*, sondern der *Rechtsfindung* und tasteten das Gewohnheitsrecht nicht an.<sup>26</sup> Theologisch galt Jahwe insbesondere als Beschützer derjenigen, die nicht rechtsfähig waren und deren Rechte besonders bedroht waren (vgl. Spr 22,22–23). Gottes Ge-

schränkung« erkennt Jeremias, Schöpfung, 14, einen Schlüssel, das Verhältnis der beiden Testamente zu beschreiben.

<sup>22</sup> Vgl. Kaiser, Gerechtigkeit (wie Anm. 13), 39.

<sup>23</sup> Vgl. Kaiser, Gerechtigkeit (wie Anm. 13), 40–41.

<sup>24</sup> Vgl. Kaiser, Gerechtigkeit, 43. Israel Finkelstein / Neil A. Silberman, David und Salomo. Archäologen entschlüsseln einen Mythos, München 2006, 136–158. Finkelstein/Silberman sehen in der biblischen Darstellung der Glanzzeit Salomos einen Spiegel der Situation im 8. bzw. frühen 7. Jh. v.Chr.

<sup>25</sup> Vgl. Hans Jochen Boecker, Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1984, bes. 20–40.

<sup>26</sup> Vgl. Kaiser, Gerechtigkeit (wie Anm. 13), 45, mit Verweis auf Eckart Otto, Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im »Bundesbuch« (OBO 85), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1989, 181–182 und Norbert Lohfink, Gesetz, Gerechtigkeit und Erbarmen im Alten Testament und Alten Orient (Euntes docete 52), 1999, 251–265, bes. 253–254.

rechtigkeit verschafft Recht! Die Schutzbestimmungen der *personae miserae* haben teilweise einen expliziten Gottesbezug, so beispielsweise im ältesten Rechtsbuch Israels, dem Bundesbuch nach Ex 22,20. 22.26:

»Einen Fremden sollst du nicht bedrängen und nicht quälen, seid ihr doch selbst Fremde gewesen im Land Ägypten. 21 Eine Witwe oder eine Waise sollt ihr nicht erniedrigen. 22 Wenn du sie erniedrigst und sie zu mir schreien, werde ich ihr Schreien hören, 23 und mein Zorn wird entbrennen, und ich werde euch töten mit dem Schwert, so dass eure Frauen Witwen und eure Söhne Waisen werden. 24 Leihst du Geld dem Armen aus meinem Volk, der bei dir ist, so sei nicht wie ein Wucherer zu ihm. Ihr sollt ihm keinen Zins auferlegen. 25 Nimmst du den Mantel deines Nächsten zum Pfand, sollst du ihm diesen vor Sonnenuntergang zurückgeben. 26 Denn er ist seine einzige Decke, die Hülle für seine nackte Haut. Worin sonst soll er sich schlafen legen? Wenn er zu mir schreit, werde ich es hören; denn ich bin gnädig.«

Nach dem Bundesbuch gründet sich soziale Gerechtigkeit in der Gerechtigkeit Gottes. Eine Auffassung, die bereits durch die Sozialkritik der Propheten immer wieder formuliert wird.

Als das Königtum zu Ende gegangen war, konnten Überlieferer, vermutlich priesterliche Kreise, Jahwe selbst das Wort zu Rechtsbelehrung und zur Autorisierung des Rechts ergreifen lassen.<sup>27</sup> Nach dem Verlust des Königtums war es für die Transformation der Identität des jüdischen Lebens notwendig, dass religiöse und soziale Rahmenbedingungen legitimiert wurden: *Gott* konnte an die Stelle des verloren gegangenen Königs treten und damit oberster Garant des Rechts und auch oberste Strafinstanz für Rechtsverstöße werden. Am Ende dieses exilisch-nachexilischen Prozesses steht die Komposition des Dekalogs, der den Alleinverehrungsanspruch JHWHs als Privilegrecht (»Ich bin der HERR dein Gott, du sollst keine anderen Götter haben neben mir«) und die soziale Dimension des Rechts in apodiktischen Rechtssätzen zusammenfasst.<sup>28</sup> Der Aufbau des Dekalogs macht deutlich, dass die Verbindung von Gottesliebe (vgl. Dtn 6,4–5) und Nächstenliebe (vgl. Lev 19,18) sachlich zusammen gehören. »Wer Gott fürchtet, anerkennt den Anderen als den Anderen seiner selbst und zerstört weder sein Leben noch seine intimsten Beziehungen, noch beraubt er ihn seiner Freiheit, noch seines Rechtes noch seines Eigentums.«<sup>29</sup> Menschenrechte sind in dieser Perspektive zunächst *Menschenpflichten*, nämlich

<sup>27</sup> Vgl. Kaiser, Gerechtigkeit (wie Anm. 13), 46. Matthias Köckert, Die Zehn Gebote, München 2007, bes. 38–44. Köckert geht davon aus, dass die älteste Dekaloggestalt in Ex 20 aus der Zeit nach dem Untergang Judas im 6. Jh. zurückgeht.

<sup>28</sup> Vgl. Kaiser, Gerechtigkeit (wie Anm. 13), 50–51.

<sup>29</sup> Kaiser, Gerechtigkeit (wie Anm. 13), 55.

als Verpflichtung gegenüber dem Nächsten, die sich aus der Gottesbeziehung ergibt. Lev 19,34 formuliert die Nächstenliebe nicht allein als Bruderethik, sondern als Liebe zum Fremden mit Verweis auf die eigene Erfahrung der Fremdlingschaft in Ägypten: »Wie ein Einheimischer soll euch der Fremde gelten, der bei euch lebt. Und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn ihr seid selbst Fremde gewesen im Land Ägypten. Ich bin der HERR, euer Gott.«

Als »Höhepunkt alttestamentlicher Ethik« bezeichnet Otto Kaiser den Reinigungseid Hiobs nach Hi 31: Hier werden die Rechte der Bedürftigen wie Witwen und Weisen, der Feinde, des Fremden und des Sklaven geachtet. Die Parallelen des Reinigungseides zum ägyptischen Totengericht wurden schon länger gesehen.<sup>30</sup> Das biblische Zeugnis qualifiziert aber im Unterschied zur ägyptischen Überlieferung die Rechte der angesprochenen Personen, indem sie diese immer wieder *theologisch* begründet:

Hiob beteuert: »Wenn ich das Recht von Knecht und Magd missachtet, als sie mit mir im Streite lagen – was wollte ich tun, wenn Gott aufstünde, was ihm entgegen, wenn er mich befragte? Der mich im Mutterleib erschuf, erschuf auch ihn, in einem Schoße hat er uns geschaffen.« (Hi 31,13–15).<sup>31</sup>

Der Verfasser von Hi 31,15 vertritt eine Theologie, welche das *Recht* aller Menschen mit ihrer Geschöpflichkeit und damit mit ihrer Herkunft von Gott verbindet. Und die Rechtsbestimmungen geben Orientierung dafür, dass soziale Gerechtigkeit möglich ist.

### 3.2 Tora als mündliche Weisung und nicht als Gesetz

Wer von »Gesetz« spricht, meint damit in unserem Kulturkreis eine systematisierte und schriftlich fixierte Rechtsnorm und damit einen Materialbegriff. Thomas Willi hat auf das Defizit hingewiesen, dass bei Frank Crüsemann und Otto Kaiser in ihren grundlegenden theologischen Untersuchungen zum Alten Testament der Begriff *tôrâh* als »Recht«, als »Gesetz« oder sogar »Serie von Rechtsbüchern« verwendet wird.<sup>32</sup> Diese Redeweise wird dem alttestamentlichen Sprachgebrauch und ihren Denkvoraussetzungen zunächst nicht gerecht, denn

<sup>30</sup> Vgl. jüngst Andreas Kunz-Lübcke, Hiob prozessiert mit Gott – und obsiegt – vorerst (Hi 31), in: Das Buch Hiob und seine Interpretationen, hg v. Thomas Krüger u.a., AThANT 88, Zürich 2007, 263–291.

<sup>31</sup> Übersetzung nach Otto Kaiser, Das Buch Hiob. Übersetzt und eingeleitet, Stuttgart 2006, 56.

<sup>32</sup> Vgl. Thomas Willi, Tora. Israels Lebensprinzip nach dem Zeugnis des späteren Alten Testaments, in: Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner zum 16. Februar 1995, hg. v. Manfred Weippert und Stefan Timm, Wiesbaden 1995, 339–348, hier 341–342.

tôrāh ist mit Martin Buber und Franz Rosenzweig mit »Weisung« zu übersetzen<sup>33</sup> und zwar aufgrund verschiedener Beobachtungen:

Als Teil einer längeren Mahnrede wird in Spr 6,20–23 im pädagogischen Kontext der angesprochene »Sohn« vom Weisheitslehrer aufgefordert, wie bei der elterlichen Erziehung die tôrāh seiner Mutter zu bewahren:

»Bewahre, mein Sohn, das Gebot deines Vaters (מִצְוַת אָבִיךָ), und gib nicht auf die Weisung (tôrāh) deiner Mutter (הוֹרַת אִמְךָ)! 21 Binde sie stets auf dein Herz, lege sie um deinen Hals. 22 Wenn du gehst, möge sie dich leiten, wenn du liegst, möge sie über dir wachen, wenn du wach bist, sei sie dein Gesprächspartner. 23 Denn eine Leuchte ist das Gebot (מִצְוָה) und die Weisung (tôrāh) ein Licht, und ein Weg zum Leben ist zurechtweisende Zucht.« (Spr 6,20–23).<sup>34</sup>

Die Einzelanweisungen von Vater und Mutter sollen vom angesprochenen Kind so bei sich getragen werden und gegenwärtig sein wie ein Schmuckstück und die elterliche Unterweisung dient als Führerin, Wächterin und Gesprächspartnerin des Sohnes. Es zeigt sich bereits an dieser Stelle, dass tôrāh »ein kommunikatives Geschehen ist, ein mündlicher Vorgang«<sup>35</sup>.

Tôrāh im biblischen Sinne als Weisung<sup>36</sup> ist eine Mitteilung, die nicht den Status des Angesprochenen verändern möchte, sondern sein Handeln und seine Aktivität veranlassen möchte. Die Frucht von tôrāh soll dementsprechend ein Verhalten sein, »aber nie eigentlich ein Gesetz«<sup>37</sup>. Daher ist für die Welt des Alten Testaments auch zweitrangig, wer die tôrāh erteilt. Ob die Eltern dem Kind, der Priester dem Ratsuchenden oder Gott selbst eine Weisung erteilt steht nicht im Vordergrund, entscheidend ist das durch die Unterweisung erwünschte Handeln.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Vgl. Andreas Ruwe / Martin Vahrenhorst, Art. Tora/Nomos, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, hg. v. Frank Crüsemann / Kristian Hungar / Claudia Janssen / Rainer Kessler / Luise Schottroff, Gütersloh 2009, 590–596. Ruwe/Vahrenhorst, 590, meinen, dass die deutsche Übersetzung »Gesetz« zu »erheblichen Verzerrungen« führe.

<sup>34</sup> Übersetzung nach: Otto Plöger, Sprüche Salomos (Proverbia) (BKAT XVII), Neukirchen-Vluyn 1984, 67.

<sup>35</sup> Willi, Lebensprinzip (wie Anm. 32), 340.

<sup>36</sup> Sprachlich ist tôrāh als Verbalnomen von יָרָה III herzuleiten, das 51 Mal im Alten Testament und zwar stets im Kausativstamm Hifil vorkommt. Aus dieser Tatsache schließt Thomas Willi inhaltlich Folgendes: Der Kausativ hat als Grundbedeutung, dass jemand veranlasst wird zu einem Vorgang oder einer Tätigkeit. Derjenige, der veranlasst wird, also syntaktisch das Objekt des Hifil-Verbs ist, bleibt aber der Sache nach kein Objekt, sondern wird in der Tätigkeit zu einem Untersubjekt.

<sup>37</sup> Willi, Lebensprinzip (wie Anm. 32), 342.

<sup>38</sup> Vgl. Willi, Lebensprinzip (wie Anm. 32), 340. Im kritischen Anschluss an Joachim Begerich, Die priesterliche Tora (BZAW 66), Berlin 1936 hat Thomas Willi darauf aufmerksam gemacht, dass auch die priesterliche Tora ihren Sitz im Leben in der Lehrtätigkeit der Priester gehabt hat. Auch die vielen Einzelanweisungen

Grundlegenden Charakter hat auch die Beobachtung, dass tôrāh häufig gemeinsam mit pāh (»Mund«) begegnet (Ex 13,9; Jos 1,8; Mal 2,7; Hi 22,22; Ps 119,72) und daher die mündliche Mitteilung charakteristisch für jede Art von tôrāh sei.<sup>39</sup> Betrachtet man die ganze Bandbreite der Verben, die mit tôrāh verbunden werden, kann sich der Eindruck, es handle sich dabei um ein reines »Wissen« oder abstrakte Wissenschaft, nicht bestätigen. Geber und Empfänger sind beide am Kommunikationsvorgang tôrāh beteiligt, denn man kann die tôrāh bewahren, im Herzen behalten, geben, darlegen, festsetzen, niederschreiben, proklamieren, lesen, gebieten, tun, in ihr gehen, ihren Sinn ergründen, über sie murmeln, sie verstehen, sich an ihr vergnügen und sie lieben, genauso auch umkommen lassen, verachten, vergessen, verlassen, ihnen Gewalt antun, von ihr abfallen, sie brechen oder wegwerfen.<sup>40</sup>

So gesehen ist tôrāh ein Formalbegriff, der einen Vorgang bezeichnet und zwar vor allem einen mündlichen Kommunikationsvorgang und eine Tätigkeit. Es geht dabei nie um einen toten Buchstaben, sondern um einen dynamischen Verstehensprozess und eine lebendige Praxis der Weisung.<sup>41</sup>

#### 4 Zur Torafrömmigkeit

##### 4.1 Psalm 1 als »Tor zur Tora« und Aufforderung zur Hingabe an Gott

Von Psalm 1 kann in einem doppelten Sinne als »Tor zur Tora« gesprochen werden. Zum einen führt Psalm 1 in den »Innenraum« des Psalters hinein und gilt als sekundär gebildete Eröffnung des Psalmenbuches.<sup>42</sup> Zum anderen verbindet Psalm 1 den Psalter mit dem »Au-

der kultischen Regeln, der sog. priesterlichen Tora, haben ihren Sitz im Leben in einer mündlichen Lehrtätigkeit. Die Priester benötigten umfassende Kenntnisse in Tier- und Allgemeinmedizin, Astronomie und Mathematik, um die Opferpraxis anleiten und durchführen zu können und gaben diese als Weisungen an die Priesterlehrlinge weiter.

<sup>39</sup> Vgl. Willi, Lebensprinzip (wie Anm. 32), 343.

<sup>40</sup> Vgl. Willi, Lebensprinzip (wie Anm. 32), 343–344 mit entsprechenden Stellen nachweisen.

<sup>41</sup> Vgl. Willi, Lebensprinzip (wie Anm. 32), 348. Sogar nach dem Zeugnis des Buches Esra-Nehemia ist erkennbar, dass nicht die Fixierung der tôrāh fokussiert wird, sondern ihre Handhabung und Ausübung. Esra wird nach Esr 7,6 und anderen Stellen als »Schriftgelehrter« bezeichnet, von dem nach Neh 8,13 erzählt wird, dass er als Schriftgelehrter von den Vätern des Volkes, Priestern und Leviten aufgesucht wird, um anzuleiten, wie man die Worte der Tora verstehen könne. Als Schriftgelehrter hat Esra nicht die Aufgabe, ein Buch abzufassen oder abzuschreiben, sondern es zu bewahren, öffentlich vortragen zu lassen und es verständlich zu machen, so dass es praktisch angewandt werden kann: So gesehen ist es Esras Mission, die Schrift wieder mündliche Weisung werden zu lassen.

<sup>42</sup> Vgl. Beat Weber, Psalm 1 als Tor zur Tora JHWHs. Wie Ps 1 (und Ps 2) den Psalter an den Pentateuch anschließt: SJOT 21 (2007), 179–200, bes. 179. Vgl.

Benraum«: Die Tora Davids wird mit der Tora Moses, dem Pentateuch verknüpft, insbesondere durch die Anknüpfung an Dtn 6,4–9 und durch Seitenbezüge zu Dtn 17,14–20 (vgl. Jos 1,7f; 1Chr 22,11f) und Dtn 33,29.<sup>43</sup>

Für unseren Zusammenhang können einige Einzelbeobachtungen an Psalm 1 für das Verständnis alttestamentlicher Torafürmigkeit weiterföhrend sein:

»<sup>1</sup> *Glücklich der Mensch, der entschieden nicht geht nach dem Rat der Frevler und auf dem Weg der Sünder nicht steht und am Platz der arroganten Spötter nicht sitzt, <sup>2</sup> sondern an der Tora Adonajs (בְּתוֹרַת יְהוָה) seine Lust hat und über seine Tora (וּבְתוֹרָתוֹ) murmelt tags und nachts.*« (Psalm 1,1–2)<sup>44</sup>

Die Seligpreisung des Frommen von Psalm 1 gilt jemandem, der sich auf dem »Weg der Bewährten« (דֶּרֶךְ צְדִיקִים) (V.6) bewegt und daher anderen Wegen, dem Weg der Sünder (וּבְדֶרֶךְ הַפְּסָאִים) und der Frevler (וּדְרֶךְ רָשָׁעִים) fernhält, indem er nicht *geht*, noch *steht* oder *sitzt* wie diese. Tôrah ist hier Wegweisung und Lebensweise und ein Ja zur tôrah bedeutet ein Nein zum gemeinschaftsschädigenden Lebensweg der Frevler.<sup>45</sup> Die Weisung ist dabei alles andere als ein staubiges Gesetzbuch, sondern derjenige wird als Ideal dargestellt, welcher Freude an der tôrah hat und sie sich murmelnd aneignet. Im Murmeln ist ständiges »Zitieren, Rezitieren, Memorieren und Meditieren« mitgemeint.

Bei diesem lustvollen Lernen geht es nicht um bloßes Auswendiglernen, sondern ebenso um ein *inwendiges Lernen*.<sup>46</sup> So wird die Wendung »und über *seine* Tora murmelt tag und nachts« von einigen jüdischen Auslegern nicht als Rückbezug auf JHWH verstanden, der über Jahwes Tora murmelt tag und nachts, dessen Weisung der Lernende sich aneignet, sondern die Einverleibung der Weisung macht die Tora zu *seiner* Tora, zur angeeigneten Lebensweisung und Lebensweise des Unterwiesenen. Wenn in allen Lebenslagen, beim Gehen, Stehen und Sitzen, das Toralernen den Beter beschäftigt, dann ist es ganzheitliches Lernen und weit entfernt von dem, was eine deutsche Übersetzung mit »Gesetz befolgen« an Sinn transportieren kann.

Ps 1 spricht – wie auch das Schēma Israel – verschiedene Dimensionen des Ortes und der Zeit an, verallgemeinernd gesprochen geht es darum,

Reinhard G. Kratz, Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters (ZThK 93), 1–43. Bernd Janowski, Freude an der Tora. Psalm 1 als Tor zum Psalter, in: Erbe und Auftrag 82, 2/2006, 150–163.

<sup>43</sup> Die Bezeichnungen »Innenraum« und »Außenraum« für die verschiedenen Bezüge hat Beat Weber, Psalm 1 (wie Anm. 42), eingebracht.

<sup>44</sup> Übersetzung von Jürgen Ebach, Freude an der Tora, BiKi 55 (2000), 2–5, 2.

<sup>45</sup> Vgl. Ebach, Freude (wie Anm. 44), 2.

<sup>46</sup> Vgl. Ebach, Freude (wie Anm. 44), 3. Vgl. Egbert Ballhorn, Der Torapsalter. Vom Gebetbuch zum Buch der Weisung, BiKi 65 (2010), 24–27. Ballhorn spricht von einem »Klangraum«, der den murmelnden Beter umgibt und zugleich vom Psalter als »Lernbuch des Glaubens«.

überall und stets die Worte der Weisung zu »summen« (Dtn 6,5): Für Dtn 6 kann man das Sitzen im Haus und das Gehen auf dem Weg als Hinweise auf drinnen und draußen und damit auf den privaten und öffentlichen Bereich verstehen.<sup>47</sup> Ps 1 nimmt die Ortsmarker auf, setzt sie aber in Bezug zum Verhalten des Frevlers und ändert die Reihenfolge. Das Gehen (draußen) nach dem Rat der Frevler, das Stehen auf dem Weg des Sünder und das Sitzen (drinnen) wo Spötter sitzen, könnte eine Bewegung vom Unverbindlicheren zum Verbindlicheren anzeigen.

Die Zuwendung zur Weisung Gottes ist nach dem Schēma umfassend, sie umgreift die Hingabe mit Herz, Seele und Kraft und nach Ps 1 gehört dazu auch die Abgrenzung von Orten, Verhaltensweisen und Gruppen, die eine solche Hingabe gefährden.<sup>48</sup> Da das Schēma Israel zur mündlichen Tradition des Volkes gehört und ein »Schlüsseltext zum Glaubenlernen« (Norbert Lohfink) bildet, sind die hier dargestellten Verbindungen keine Schriftgelehrsamkeit, sondern lebendiges Lernen von Hingabe und Abgrenzung.

#### 4.2 Psalm 119 und die Freude an der Tora als Freude an Gott

Bereits statistisch lässt sich begründen, dass Ps 119 höchster Ausdruck der Torafürmigkeit Israels ist. Ps 119 verwendet 25 Mal den Begriff tôrah und weist damit mehr als ein Zehntel aller Vorkommen von tôrah im Alten Testament auf (bei 220 Belegen).<sup>49</sup> Daneben werden noch sieben weitere Begriffe in Psalm 119 zur Bezeichnung und Explikation, was tôrah meint, benutzt, so dass acht Begriffe<sup>50</sup> das Ganze der Weisung JHWHs bezeichnen.<sup>51</sup> Als wichtigstes »Kommentarwort« der tôrah sieht Zenger im Begriff *dābār*, dabar ist aber kein Paraphrasenwort, sondern das lebendige Reden Gottes. Es kommt allein 22 Mal in Ps 119 vor, davon elf Mal im ersten Vers einer Strophe. Dadurch wird deutlich, dass es um eine »sprechende« Tora« geht.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Vgl. Weber, Psalm 1 (wie Anm. 42), 188f.

<sup>48</sup> Vgl. Weber, Psalm 1 (wie Anm. 42), 191.

<sup>49</sup> Vgl. G. Liedke / C. Petersen, Art. תוֹרָה (THAT II), München 1976, 1032–1043, hier 1032.

<sup>50</sup> Vgl. anders Karin Finsterbusch, Multiperspektivität als Programm. Das betende Ich und die Tora in Psalm 119, in: Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, hg. v. Arndt Meinhold (u.a.), Neukirchen-Vluyn 2008, 93–104, 99. Finsterbusch zählt die Begriffe »Weg« und »Pfad« dazu, da diese in der Eröffnungstrophe vorkommen.

<sup>51</sup> Dabei wird nicht von der Tora Moses gesprochen, sondern immer Bezug genommen auf die *Torah JHWHs* – auch wenn der Pentateuch zur Abfassungszeit von Ps 119 vorliegen sollte, ist das Gemeinte umfassender als ein Schriftkorpus. Vgl. Zenger, Torafürmigkeit (wie Anm. 3), 387.

<sup>52</sup> Vgl. Zenger, Torafürmigkeit (wie Anm. 3), 388–389. Hossfeld/Zenger, Psalmen (wie Anm. 7), 337–391, hier: 354.

Psalm 119 ist nicht allein wegen seiner Thematik ein Torapsalm, sondern auch im Detail seiner Komposition: Die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets bilden mit den jeweils acht Zeilen für jeden Anfangsbuchstaben 176 Verse und insgesamt kommen die acht Begriffe für *tôrâh* 176 Mal im Psalm vor. An diesem Achterrhythmus lässt sich priesterliche Theologie und eine »poetische Substitution des Tempelkultes«<sup>53</sup> erkennen, am 8. Tag wurde der Kult im Heiligtum eröffnet (vgl. Ex 40,17; Lev 9,1), am 8. Tag endete das Laubhüttenfest bei der Tempelweihe unter Salomo mit der Entlassung des Volkes, das die Freude über die Gegenwart JHWHs im Tempel mit in den Alltag nahm (vgl. 1Kön 8,2.66), am 8. Tag wurde nach Esra-Nehemia ein Freudenfest gefeiert, nachdem die Tora sieben Tage verlesen worden war (Neh 8,1–18).<sup>54</sup>

Das Neue und Spektakuläre der Ausdrucksweisen von Psalm 119 besteht darin, dass dieser Psalm »die Tora als Medium der Gotteseinwohnung erschließen«<sup>55</sup> will. Es lässt sich deutlich erkennen, dass die Beziehung des Beters zur Tora mit Verben ausgesprochen wird, die sonst der Relation zu Gott dienen. Formulierungen wie »Denn ich vertraue auf dein Wort« (Ps 119,42), »Ich hänge an deinen Zeugnissen« (V.31), »An deine Gebote glaube ich« (V.66), und »Verbirg nicht vor mir deine Gebote« (V.19) haben sonst ihre Entsprechung in der Rede über Gott selbst. Diese ungewöhnliche Redeweise wird in den V.47–48 besonders deutlich:

47 וְאֶשְׁתַּשְׂשַׁע בְּמִצְוֹתֶיךָ אֲשֶׁר אָהַבְתִּי  
48 וְאֶשְׂאֵ כַפִּי אֶל־מִצְוֹתֶיךָ אֲשֶׁר אָהַבְתִּי וְאֶשְׁיָחָה בְחַקֶּיךָ:

»Ich will mich ergötzen an deinen Geboten, die ich liebe.

<sup>48</sup> Ich will meine Hände erheben zu deinen Geboten, die ich liebe, und über deine Satzungen sinnieren.« (Ps 119,47–48)

Zehnmals findet sich in Psalm 119 – und nur hier im AT – die Vorstellung einer *Liebe zur tôrâh*. Der Gebetsgestus der erhobenen Hände gilt sonst der Gottheit selbst, was sogar die Herausgeber der BHS zu Konjekturen veranlasst gesehen hat, indem sie vermuten, ursprünglich hieße es »Ich will meine Hände zu dir erheben« statt zu deinen Geboten.<sup>56</sup> Erich Zenger konnte unter Aufnahme von Will Soll zeigen, dass die Tora von Psalm 119 als »Medium des Evangeliums vom rettenden Gott« verstanden wird.<sup>57</sup> Grundlegend für dieses Verständnis ist, dass

<sup>53</sup> Zenger, Torافرömmigkeit (wie Anm. 3), 386.

<sup>54</sup> Vgl. Zenger, Torافرömmigkeit (wie Anm. 3), 386. Die Freude über die Tora verbindet Neh 8 und Psalm 119 – der Schriftgelehrte aber, der das Ich von Psalm 119 unterweist, ist Gott selbst.

<sup>55</sup> Zenger, Torافرömmigkeit (wie Anm. 3), 389.

<sup>56</sup> Vgl. Hermann Gunkel, Die Psalmen, Göttingen <sup>6</sup>1986, 522.

<sup>57</sup> Vgl. Zenger, Torافرömmigkeit (wie Anm. 3), 390f.

Psalm 119 als ein Bittgebet gelesen werden kann, welches einen in vielfältiger Notlage bedrohten Beter darauf hoffen lässt, dass Gott ihn mittels des Umgangs mit der Tora aus seiner Situation befreit. So kommt Erich Zenger zu der Auffassung: »Dies ist kein Psalm über die Tora, sondern das Gebet eines Menschen, der die Gefahren und Bedrohungen seines Lebensweges dadurch bestehen will, dass er durch ein geradezu immerwährendes Bemühen, JHWH selbst in den Worten seiner Tora zu begegnen, Schutz und Rettung erhofft«<sup>58</sup> und daher sei der Psalm Evangelium und nicht Gesetz.

Im Dreieck von Beter, Feinden und Gott entscheidet sich alles am Verhältnis zur Tora: Dafür meditiert der Beter keine Inhalte der Tora, sondern sucht darin Zuflucht und die rettende Anrede Gottes. Das Ende des Psalms kann das verdeutlichen:

»Ich sehne mich nach deiner Hilfe, HERR,  
und deine Weisung (וְחִוּרְחִיךָ) ist meine Lust.

<sup>175</sup> Meine Seele möge leben und dich loben,  
und deine Gesetze (וּמִשְׁפָּטֶיךָ) mögen mir helfen.

<sup>176</sup> Ich irre umher wie ein verlorenes Schaf;  
suche deinen Diener! Deine Gebote (מִצְוֹתֶיךָ) habe ich nicht vergessen.« (Ps 119,174–176)

Karin Finsterbusch hat darauf hingewiesen, dass das Sprecher-Ich des Psalms 119 verschiedene Perspektiven einnimmt, so repräsentiert eine Strophe einen jungen Mann, andere einen Menschen mit viel Lebenserfahrung, ein Ich spricht als Mensch in Not, ein anderes in voller Konzentration auf die Tora ohne Not.<sup>59</sup> Am Anfang des Psalms steht das Ich-Ideal eines torafrommen Menschen, in der letzten Strophe muss das Ich sich selbst bescheinigen, dass es dem Ideal nicht genüge, obwohl es sehr verbunden mit und sehr bemüht um die Tora war: »Auf der Grundlage dieser realistischen Selbsteinschätzung bittet das Ich also JHWH um Hilfe (...) dass sich JHWH ihm lehrend und rettend zuwenden soll«<sup>60</sup>.

Die Sehnsucht nach Hilfe und Rettung verbindet sich mit der Freude an der Weisung Gottes. Zugleich weiß der Beter, dass Leben, Lust und Loben nicht eigene Leistung, sondern Geschenk Gottes ist, und bittet daher Gott, dass dieser seinen Diener suchen möge wie ein Hirte ein verlorenes Schaf.<sup>61</sup> Dass ein Mensch die Tora nicht halten kann, ist nicht erst die Erkenntnis von Paulus oder die Neuentdeckung Luthers, sondern gehört zu gut alttestamentlicher Torافرömmigkeit.

<sup>58</sup> Zenger, Torافرömmigkeit (wie Anm. 3), 392.

<sup>59</sup> Vgl. Finsterbusch, Multiperspektivität (wie Anm. 50), bes. 94–96.103f.

<sup>60</sup> Finsterbusch, Multiperspektivität (wie Anm. 50), 96.

<sup>61</sup> Vgl. Zenger, Torافرömmigkeit (wie Anm. 3), 394.



### 4.3 Fehlen der Tora (2Chr 15,3) als fehlende Gottesbeziehung

In einem der späteren Werke des Alten Testaments, der Chronik, lässt sich eindrücklich beobachten, dass der Begriff *tôrāh*, auch in einer Zeit, in der ein schriftlich vorliegender Pentateuch<sup>62</sup> anzunehmen ist, sich nicht darin erschöpft, die Bücher Moses zu bezeichnen. *Tôrāh* ist kein eindeutig gebrauchter und zu fassender Terminus, sondern eine Chiffre, die an jeder Stelle in ihrem jeweiligen Kontext verstanden werden muss.<sup>63</sup> In einem Sondergut der Chronik, einer Rede des Propheten Asarja ben Obed an König Asa fällt dieser das seltsam anmutende Urteil: »Und lange Zeit war Israel ohne den wahren Gott und ohne einen Priester, der sie lehrte, und ohne Weisung (*tôrāh*).« (2Chr 15,3). Gemeint ist nicht, dass Israel noch keine Priester oder keine schriftlich fixierte göttliche Offenbarung hatte, sondern der Mangel bestand in *lebendiger* Lehre und Unterweisung als *dynamischer* Prozess und deren *Anwendung* im Leben. Die besondere Verbindung Israels mit seinem Gott besteht nicht im Vorhandensein der Tora, sondern in der Verwirklichung. So gesehen ist die Tora eben kein Objekt, das man hat, sondern eine Beziehungsgröße.

Gott und Tora können miteinander identifiziert werden. Dies zeigt ein Vergleich eines Textes im Königbuch und dessen Parallele in der Chronik. Im Rahmen des salomonischen Tempelweihgebets heißt es in 1Kön 8,25:

»Und nun, HERR, Gott Israels, halte deinem Diener David, meinem Vater, was du ihm zugesagt hast, da du gesprochen hast: Es soll dir vor mir nicht fehlen an einem Nachfolger, der auf dem Thron Israels sitzt, wenn nur deine Söhne acht haben auf ihren Weg und vor mir gehen, wie du vor mir gegangen bist.«

Die Chronik deutet das Wandeln vor Gottes Angesicht, indem es dies durch eine andere Wendung ersetzt. 2Chr 6,16 sagt: »wenn nur deine Söhne ... nach meiner Weisung gehen, wie du vor mir gegangen bist.« Die *tôrāh* wird mit dem Angesicht Gottes identifiziert, die Weisung Gottes vermittelt die persönliche Beziehung zu Gott. Gott suchen kann bedeuten, die *tôrāh* suchen (vgl. 2Chr 14,3; 31,21). Thomas Willi kann das dialektisch zusammenfassen: »Das Buch der Thora enthält zwar die Thora, aber es *ist* nicht die Thora, die göttliche Belehrung.«<sup>64</sup> Da-

<sup>62</sup> Vgl. Ernst A. Knauf, Die Mitte des Alten Testaments, in: Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner zum 16. Februar 1995, hg. v. Manfred Weippert und Stefan Timm, Wiesbaden 1995, 79–86. Knauf, 85, weist eindrücklich darauf hin, dass die Tora »Vielfalt, Spannung und Widerspruch« kennzeichnet und Ergebnis eines »theologischen Diskurses« sei. Vgl. Georg Fischer, Wege zu einer neuen Sicht der Tora, ZAR 11 (2005), 93–106.

<sup>63</sup> Vgl. Thomas Willi, Thora in den biblischen Chronikbüchern, Jud. 36/3 und 4 (1980), 102–105 und 148–151, 103f.

<sup>64</sup> Willi, Thora (wie Anm. 63), 105 (Hervorhebung MR).

her kann eben Tora fehlen, obwohl das Dokument vorliegt, wenn die lebendige Verbindung zur Überlieferung und zur Lebensumsetzung fehlt.<sup>65</sup>

### 5 Zum theologischen Verständnis der *tôrāh*

Martin Luther hat bekannter Weise in seiner Auslegung des Dekalogs im Kleinen Katechismus die einleitende Selbstvorstellung Gottes weggelassen, dabei entscheidet sich *darin* das theologische Verständnis des göttlichen Gebotes: »Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten herausgeführt hat, aus dem Haus der Knechtschaft« (Ex 20,2; Dtn 5,6). Theologisch ist die göttliche Erwählung Israels zu seinem Eigentumsvolk das *erste* Wort Gottes – und zwar ein wirkmächtiges und geschichtsmächtiges Wort durch seine Befreiungstat im Exodusgeschehen. In Erwählung und Befreiung zeigt sich die Liebe Jahwes zu Israel als Indikativ und als göttliche Gnadenakte.<sup>66</sup> Die alttestamentlichen Überlieferungen erzählen Rettungsgeschichten, da die Rettung durch Gott ein Vorgang – und kein Zustand – ist, von dem die Geretteten Zeugnis geben.<sup>67</sup> Gottes rettendes Handeln geschieht voraussetzungslos.

Die Forderung des *Sch<sup>e</sup>ma Israel*, Gott zu lieben, versteht sich als *Antwort* auf die Liebe Gottes, die er in seiner Erwählung und Rettung erwiesen hat. Die Verpflichtung auf die *tôrāh*, auf die Weisungen Gottes, ist die konsequente Antwort der Geretteten. In der deuteronomisch-deuteronomistischen Sprache vom Bundesschluss, schließt Gott einen Bund mit seinem Volk, zu dessen *Bewährung* das Halten der Gebote gehört. Die Toraobservanz ist Ausdruck der *Bewährung und Bewahrung* des Bundes, so formuliert Brevard S. Childs: »Man kommt nicht in den Bund hinein, indem man dem Gesetz gehorcht, sondern Gehorsam gegenüber dem Gesetz ist grundlegend für die Beibehaltung der Beziehung zu Gott.«<sup>68</sup> Daher wird die Gabe der *tôrāh* als *Geschenk* betrachtet, das Freude auslöst, denn durch seine Weisungen ermöglicht Gott das Leben im Bund mit ihm und schenkt Orientierung für dieses Leben. Bemüht man die fast verbrauchten systematisch-theologischen Vokabeln von *Gesetz und Evangelium*, dann geht im Alten Testament der Gabe des Gesetzes das Evangelium voraus. Und die Forderung des Gesetzes ist nicht unerbittlich, sondern schließt – bereits im Buch Exodus in seiner Endkomposition – die Vergebung Gottes ein: Nach

<sup>65</sup> Vgl. Willi, Thora (wie Anm. 63), 150.

<sup>66</sup> Vgl. Kaiser, Grundlegung (wie Anm. 13), 316.349.

<sup>67</sup> Vgl. zum rettenden Handeln Gottes bes. Claus Westermann, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (ATD Ergänzungsreihe 6), Göttingen <sup>2</sup>1985.

<sup>68</sup> Brevard S. Childs, Gesetz und Evangelium, in: *ders.*, die Theologie der Einen Bibel. Hauptthemen, Band 2, Freiburg i.Br. 2003, 224–263, hier 232.

der Rettung aus der Knechtschaft Ägyptens folgt der Bundesschluss am Sinai und daraufhin die sog. »Ursünde« Israels (das goldene Kalb) und dem folgt die gewährte Vergebung durch Gott und ein Neuanfang (markiert durch eine zweite Fassung der Tafeln). Was das Buch Exodus in narrativer Chronologie entfaltet ist zugleich eine theologische Rangfolge.

Ebenso findet sich mitten in den vielen priesterlichen Einzelbestimmungen des Buches Leviticus und in der Mitte des Buches Leviticus und damit des gesamten Pentateuch der Versöhnungstag, um bewusste und unbewusste Schuld zu sühnen.

Liest man Ps 119 im Kontext seiner Nachbarpsalmen, dann steht die Freude an der Tora nach dem *Danklied über die Rettung* von Psalm 118 und vor den Psalmen 120–124, die eine Wallfahrt nach Jerusalem andeuten.<sup>69</sup>

Zur Dynamik eines Beziehungsgeschehens zwischen Gott und seinem Volk und dem einzelnen Frommen gehört dabei auch, dass *kein blinder Gehorsam* gefordert wird. Ein Beherzigen der Weisungen Gottes ist nur möglich, wenn die *tôrâh* einsichtig und vernünftig ist und wenn sie gelernt wird.<sup>70</sup> So verwundert es nicht, dass *Gesetz und Weisheit* sich die Hand reichen. Programmatisch wird in Dtn 4,5–8 zum Ausdruck gebracht, dass es aus der Perspektive Israels und der Völkerwelt weise und einsichtig ist, die Ordnungen und Rechtsbestimmungen Jahwes zu haben und danach zu handeln:

»<sup>5</sup> *Seht, ich habe euch Satzungen und Rechte gelehrt, wie es mir der HERR, mein Gott, geboten hat, damit ihr danach handelt in dem Land, in das ihr zieht, um es in Besitz zu nehmen.* <sup>6</sup> *So haltet sie und handelt danach! Denn darin zeigt sich den Völkern eure Weisheit und eure Einsicht. Wenn sie all diese Satzungen hören, werden sie sagen: Was für ein weises und einsichtiges Volk ist diese große Nation!* <sup>7</sup> *Denn welche große Nation hätte Götter, die ihr so nahe sind wie uns der HERR, unser Gott, so oft wir zu ihm rufen?* <sup>8</sup> *Und welche große Nation hätte Satzungen und Rechte, so gerecht wie diese ganze Weisung, die ich euch heute gebe?»* (Dtn 4,5–8)

Der Gehorsam gegenüber dem Gesetz beruht nicht allein auf der Autorität des Gesetzesgebers, sondern auch darauf, dass es nicht menschlicher Vernunft widerspricht.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Vgl. Kaiser, Grundlegung (wie Anm. 13), 343. Oben konnte dabei gezeigt werden, dass Psalm 119 nicht einfach Gehorsam und Gesetzesforderung enthält, aber freilich die Dignität der *tôrâh* aufzeigt.

<sup>70</sup> Vgl. Stefan Schorsch, Das Lernen der Tora bei den Samaritanern heute und drei samaritanische Erzählungen über das Lernen, WuD 26 (2001), 107–126. Schorsch gibt Einblicke, wie gegenwärtig Traditionsvermittlung in der samaritanischen Gemeinde funktioniert.

<sup>71</sup> Vgl. Thomas Krüger, Gesetz und Weisheit im Pentateuch, in: Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung, hg. v. Irma Fischer, Berlin / New York 2003, 1–12, hier 4–5.

In gewisser Spannung zur Vernünftigkeit der *tôrâh* steht, dass Eltern, Richter und Priester *Weisheit* benötigen, sie recht auszulegen, und stets ein Entscheidungsspielraum bei der Auslegung des Gesetzes bei Entscheidungen gelassen wird (vgl. Dtn 1,13.15; Ex 18,13–26; Ex 12,26f; 13,8; Dtn 6,20–25).<sup>72</sup> Im Laufe der Überlieferungsgeschichte führen die Texte sogar in eine noch tiefere Aporie: Das Volk Israel und der einzelne Israelit sind für eine fruchtbare Lebensführung auf das Gesetz, das Gott offenbart, angewiesen. Sie benötigen Weisheit und Einsicht, um die Weisung auch verstehen und danach handeln zu können – und genau daran *mangelt* es ihnen. Daher ermöglicht nach dem Zeugnis später Texte des AT Gott selbst die Orientierung und das Leben nach seinen Geboten.<sup>73</sup> Die Bitte um ein erneuertes Herz und einen willigen Geist von Psalm 51 ist ein Beispiel dafür. Bereits das Deuteronomium wird um diese Auffassung ergänzt:

»*Und der HERR, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden, so dass du den HERRN, deinen Gott, liebst von ganzem Herzen und von ganzer Seele, um deines Lebens willen.*« (Dtn 30,6)

Gott selbst ermöglicht demnach die Liebe zu Gott, indem er die Herzen der Israeliten beschneidet und sie seine Weisungen beherzigen können. In ähnlich kühner Weise spricht Ezechiel von der Herztransplantation des steinernen in ein fleischernes, und damit belehrbares, Herz und Erneuerung des Geistes (Ez 36,25).

Von Selbsterlösung oder Erfüllung des Gesetzes aus eigener Kraft und Anstrengung kann daher nicht sachgemäß die Rede sein, im Gegenteil: »Das Alte Testament wusste das sehr wohl: Der von Israel geforderte Gehorsam gegen das Gesetz ist nicht die Begründung, sondern die *Bewährung* seiner Existenz als des Volkes Gottes und *Antwort* auf die Liebe, mit der es Gott zuerst geliebt hat. Er bewirkt auch nicht die *Erlösung*, sondern er bewegt Gott dazu, Israel in seiner Barmherzigkeit zu erlösen.«<sup>74</sup>

Wer weiterhin noch die Überzeugung der Rechtfertigungslehre auf Kosten des Alten Testaments oder späteren Judentums profilieren möchte oder sich über das Beharrungsvermögen und die Erstarrung jüdischen Lebens erhebt, dem kann aufgrund rabbinischer Texte schnell erwidert werden. Das spätere Judentum zeigt sich äußerst flexibel darin, Alternativen zum Tempel und zu den vielfältigen Opfervorschriften zu finden.<sup>75</sup> So heißt es an einer Stelle der rabbinischen Diskussion um die Bedeutung von Opfern: »Das Studium der Tora ist vor Gott mehr geliebt als Brandopfer, denn wenn ein Mensch Tora

<sup>72</sup> Vgl. Krüger, Gesetz (wie Anm. 71), 5–6.

<sup>73</sup> Vgl. Krüger, Gesetz (wie Anm. 71), 8.

<sup>74</sup> Kaiser, Grundlegung (wie Anm. 13), 351.

<sup>75</sup> Vgl. Bruno E. Landthaler, Die Tora im Judentum. Eine Lesereise durch zwei Jahrtausende, BiKi 65 (2010), 40–44.

lernt, weiß er um die Erkenntnis Gottes«. <sup>76</sup> Das Ziel des Studiums der Tora ist das Wissen um Gott und das Leben nach seiner Weisung. So bezeichnen rabbinische Texte *Tora, Gottesdienst und Liebeswerke* als Säulen der Welt und an anderer Stelle sind es *Recht, Wahrheit und Frieden*. So verstanden sind Gerechtigkeit und gute Werke Ausdruck der Liebe zu Gott, der sich als rettender und vergebender Gott erwiesen hat und sich stets aufs Neue erweist.

<sup>76</sup> *Stefan Schreiner*, Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum, in: *Gemeinde ohne Tempel*, hg. v. *Beate Ego*, Tübingen 1999, 371–392, 384.

Ralf Dziewas (Hg.)

# Gerechtigkeit und Gute Werke

Die Bedeutung diakonischen Handelns  
für die Glaubwürdigkeit der Glaubenden

Neukirchener Theologie

## Inhalt

<i>Ralf Dzierwas</i> Gerechtigkeit und Gute Werke als interdisziplinäres Thema für die Glaubwürdigkeit der Glaubenden .....	7
<i>Michael Rohde</i> Torafrömmigkeit ohne Gesetzlichkeit Gesetz und Gerechtigkeit in alttestamentlicher Theologie .....	10
<i>Friedrich Wilhelm Horn</i> Werke des Gesetzes, Werke des Fleisches, Werke der Finsternis Kennt Paulus auch Werke im Glauben? .....	31
<i>Anselm Schubert</i> »Den Glauben aus den Werken zeigen« Zum Verhältnis von Rechtfertigung und guten Werken bei Luther und Hubmaier .....	52
<i>Jochen-Christoph Kaiser</i> Die »Soziale Frage« des 19. Jahrhunderts und die Antworten der Inneren Mission .....	68
<i>Ulrich Kühn</i> Aufforderung zu guten Werken – ihr Recht und ihre Grenzen in evangelischer Perspektive .....	83
<i>Ralf Dzierwas</i> Kommunikation des Erbarmens Zum Proprium der Diakonie in der modernen Gesellschaft .....	93
<i>Michael Kießkalt</i> Die Bedeutung der »guten Werke« in Theologie und Praxis des Islam .....	112
<i>Wolfram Stierle</i> Können Gerechtigkeit und Erbarmen als Maßstab christlicher Ethik in der globalisierten Welt politisch umgesetzt werden? .....	133
Über die Autoren .....	151



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010  
Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn  
Alle Rechte vorbehalten  
Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Düsseldorf  
Lektorat: Søren Asmus  
DTP: Yvonne Schönau  
Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen  
Printed in Germany  
ISBN 978-3-7887-2472-6  
[www.neukirchener-verlage.de](http://www.neukirchener-verlage.de)