

Pandemie als Strafe Gottes?

Das Alte Testament als angeblicher Kronzeuge
einer populären Leiddeutung

von Theodor Seidl

Das Prinzip der göttlichen Vergeltung von menschlichem Vergehen prägt zwar viele Texte des AT, gehört aber zu seinen zeit- und umweltbedingten Vorstellungen. Gegen die mechanistische Anwendung des Prinzips erheben bereits weisheitliche und prophetische Kreise des AT Einspruch und Kritik. Fünf Beispieltex-te mit dem Vergeltungsprinzip im Hintergrund weisen im Zentrum andere zeitlose Aussageintentionen auf und sind daher ungeeignet für eine Pandemiebegründung aus der Bibel.

Anlass und Fragestellung

Auch heute kann man in der Pastoral die Redensart leidbetroffener frommer Menschen hören: „Was habe ich verbrochen, dass mich der Herrgott so gestraft hat?“ Inkludiert ist dabei die unreflektierte Leiddeutung: Menschliches Leid ist generell göttliche Strafe für begangene Sünden; eine Differenzierung von *malum physicum* und *malum morale*,¹ von unverschuldetem und eigenverschuldetem Leid wird dabei nicht vorgenommen. In Corona-Tagen war diese Leiddeutung auch medial häufig zu vernehmen, vor allem aus fundamentalistisch religiösen, aber auch rechtskatholischen Kreisen: Diese Pandemie sei Strafe Gottes für die zunehmende Korruptheit von Welt und Menschen. Als Kronzeugen für diese Deutung berufen sich die einschlägigen Kreise auf das Alte Testament und seine Musterbeispiele für solche Leiderklärung aus dem Zusammenhang Tat – Tatfolge bzw. menschliches Vergehen – göttliche Vergeltung, angefangen vom Untergang Sodoms und Gomorras über die Ägyptischen Plagen bis zur Deutung der Katastrophe von 587 als Kollektivstrafe für begangenes Unrecht in Israel. Bekennt nicht auch der Psalmbeter: „Weil ich gesündigt, blieb an meinen Gliedern nichts heil“ (Ps 38,4b) und bittet: „Herr, strafe mich nicht in deinem Zorn und züchtige mich nicht in deinem Grimm“ (Ps 38,2 || Ps 6,2)? Das ganze AT sei von diesem Vergeltungsdenken geprägt,² vom angeblichen Automatismus des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, wie man ihn heute üblicherweise nennt.

¹ Vgl. Walter Groß; Karl Josef Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992, 60–103, hier 60 f.

² Ernst Axel Knauf, 1 Kön 15–22 (HThKAT), Freiburg 2019, 190–192 erläutert am Beispielfall ‚Tod des Sohnes der Witwe von Sarepta‘ (1 Kön 17,17 f.) im Rahmen eines Exkurses die theologische Problematik dieses verbreiteten Prinzips.

Der folgende Beitrag will fragen:

1. Ist der Tun-Ergehens-Zusammenhang im AT wirklich als solcher Automatismus zu verstehen? Wie ist er aus heutiger Einsicht in die Gesellschaft Altisraels zu bewerten?
2. Ist tatsächlich das ganze AT von diesem Konnex von Sünde und Vergeltung geprägt oder existieren auch buchimmanente kritische Stimmen dagegen?
3. Wie sind einschlägige alttestamentliche Beispiele für diesen Zusammenhang zu deuten? Erschöpfen sie sich in der Anwendung des angeblichen Strafmechanismus oder verfolgen diese Texte andere Ziele? Mit anderen Worten: Welche Erklärungsmodelle bietet Exegese heute für solche Problemtexte an? Wie lässt sich theologisch verantwortet mit ihnen umgehen und argumentieren? Behandelt werden unter dieser Fragestellung fünf Beispiele: Das Strafgericht über Sodom in Gen 19, die sog. Ägyptischen Plagen in Ex 7–12, die tödlichen Schlangen von Num 21, die Vergehen Davids und ihre Bestrafung in 2 Sam 12 und 24.

1. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein gewandeltes Verständnis

Unter dem Tun-Ergehen-Zusammenhang wird die besonders in der altorientalischen und alttestamentlichen Weisheitsliteratur geläufige Vorstellung von einer Entsprechung zwischen Tat und Tatfolge, zwischen dem guten oder bösen Handeln und dem entsprechenden Ergehen des Handelnden bezeichnet.³ Sprechende alttestamentliche Beispiele dafür sind Spr 22,8 f.: „Wer Unrecht sät, erntet Unheil, [...] wer ein gütiges Auge hat, wird gesegnet“ oder auch Spr 26,27: „Wer eine Grube gräbt, fällt selbst hinein, wer einen Stein hochwälzt, auf den fällt er zurück.“ Umstritten ist freilich, auf welche Weise nach alttestamentlichem Verständnis der Tun-Ergehen-Zusammenhang⁴ zustande kommt.

Lange erklärte man sich den Zusammenhang nach dem Prinzip der Vergeltung⁵ und sah das ganze AT und sein Gottesbild davon geprägt. Gott wird hier in Analogie zur irdischen Rechtspraxis als Richter vorgestellt, der gute Taten belohnt und böse Taten bestraft. Dieses lange Zeit dominante Erklärungsmodell wurde erst durch die Forschungen von Klaus Koch⁶ abgelöst. Ihm ging es um den Nachweis, dass diese Vorstellung von einem auf menschliches Handeln mit Lohn und Strafe reagierendem Gott dem AT fremd

³ Vgl. *Alexandra Grund*, Art. Tun-Ergehens-Zusammenhang. I. Biblisch, in: RGG⁴ 8 (2005) 654–656.

⁴ Neben *Grund*, Tun (wie Anm. 3) enthalten die neueren Bibellexika und Theologischen Enzyklopädien fundierte Artikel zum Problemkreis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, so z. B. *Martin Rösel*, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, in: NBL III (2001) 931–934; *Franz Sedlmeier*, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang. I. Biblisch, in: LThK³ 10 (2001) 304; *Georg Freuling*, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, in: WiBiLex (2008): www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/36298.

⁵ Vgl. dazu *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Art. Vergeltung II. Bibeltheologisch, in: LThK³ 10 (2001) 654–656.

⁶ Vgl. *Klaus Koch*, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: ZThK 52 (1955) 1–42; *ders.* (Hg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (WdF 125), Darmstadt 1972.

und das weithin übliche Bild vom vergeltenden Rächergott des AT obsolet sei.⁷ Er setze dagegen das Modell einer „schicksalwirkenden Tatsphäre“; sie umhülle den Täter mit einer Sphäre dinglicher Stofflichkeit, durch die sich das entsprechende Geschick zwangsläufig, mit einer einem Naturgesetz vergleichbaren Notwendigkeit in Form eines entsprechenden Ergehens auf den Täter auswirke (Spr 26,27). Gott setze diesen Automatismus in Kraft und führe ihn zur Entfaltung, „bringt aber nicht ein dem Tun fremdes Verhalten von außen über den Menschen“⁸.

Die von Koch postulierte Naturnotwendigkeit des Geschehens und die dabei erfolgte Marginalisierung Gottes haben viel Kritik erfahren.⁹ In deutlicher Absetzung von Koch wird in der neueren Forschung das Prinzip der Vergeltung bzw. der Tun-Ergehen-Zusammenhang im Rückgriff auf das Ma'at-Verständnis des ägyptischen Mittleren Reichs¹⁰ als eine Form sozialer Interaktion im Rahmen des Konzepts der sog. „konnektiven Gerechtigkeit“ gedeutet.¹¹ Der Tun-Ergehen-Zusammenhang wird hier nicht mehr als kosmisch garantiert angesehen; er ist vielmehr Bestandteil einer Sozialordnung, die durch solidarisches menschliches Handeln aufrecht zu erhalten ist, aber auch entsprechend gefährdet erscheint.¹² Mit der Theologisierung dieses Prinzips werde die Gewährung dieses Zusammenhangs dem Handeln Gottes anheimgestellt.¹³ Es ist also die Solidarität einer Gesellschaft, durch die einem Handelnden sein Verhalten ver- oder entgolten wird. Dieses immanente und appellative Verständnis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ist nicht mehr magischen Vorstellungen, sondern vor allem einer Verantwortungsethik verpflichtet.¹⁴ Sie fordert ein an der Gegenseitigkeit orientiertes Verhalten und zielt auf die Wiederherstellung einer intakten Welt- und Gemeinschaftsordnung. Für diese weisheitliche Ethik, wie sie besonders im Buch der Sprichwörter deutlich wird, ist ein menschlicher Verzicht auf Vergeltung zugunsten Gottes selbstverständlich: „Sag nicht, ich will das Böse vergelten. Vertrau auf den Herrn, er wird das Böse vergelten“ (Spr 20,22). Dieses Vertrauen motiviert sogar, „feindliches Verhalten nicht nur nicht zu erwidern, sondern mit Güte zu beantworten“¹⁵: „Hat dein Feind Hunger, gib ihm zu essen, hat er Durst, gib ihm zu trinken. So sammelst du glühende Kohlen auf sein Haupt.“ (Spr 25,21 f.)¹⁶

Aus dem kurzen Überblick zur Forschungsgeschichte ergibt sich: Der Tun-Ergehen-Zusammenhang ist nicht als quasi naturgesetzlicher Automatismus zu verstehen, sondern ist in die Verantwortung des Menschen als Gemeinschaftswesen übergeben. Gott wird

⁷ So *Rösel*, Ergehen (wie Anm. 4), 932.

⁸ *Klaus Koch*, Sädq und Ma'at. Konnektive Gerechtigkeit in Israel und Ägypten, in: Jan Assmann (Hg.), *Gerechtigkeit, Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998, 37–64, bes. 55–58, hier 56.

⁹ Vgl. z. B. auch *Josef Schreiner*, *Theologie des Alten Testaments (NEB-ER 1)*, Würzburg 1995, 255 mit Anm. 42 vor allem die Rolle Jahwes betreffend.

¹⁰ Vgl. *Jan Assmann*, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990 (21995).

¹¹ Vgl. dazu *Bernd Janowski*, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offenen Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: *ZThK* 91 (1994) 247–271; *ders.*, YHWH der Richter – ein rettender Gott. Psalm 7 und das Motiv des Gottesgerichts, in: *JBTh* 9 (1994) 53–85, bes. 82–85.

¹² So *Schwienhorst-Schönberger*, *Vergeltung* (wie Anm. 5), 655.

¹³ Vgl. *Assmann*, *Ma'at* (wie Anm. 10), 287 f.

¹⁴ So *Sedlmeier*, *Tun* (wie Anm. 4), 304.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Alle Bibelzitate nach Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.

nicht in ein angebliches Naturgesetz einbezogen, vielmehr überlässt man seiner Freiheit die Ahndung bzw. Belohnung menschlicher Taten. Das angeblich das ganze AT beherrschende Prinzip der Vergeltung als alleinige Erklärung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ist seit Koch¹⁷ in Frage gestellt und von Assmann¹⁸ und Janowski¹⁹ durch das anthropologisch und soziologisch orientierte Modell der „konnektiven Gerechtigkeit“ ersetzt.

Doch finden sich bereits im AT selbst Kritik und Vorbehalte gegen die immer gegebene Gefahr eines naiv-vordergründigen Verständnisses des Vergeltungsprinzips, das auch in Israel von gewissen Kreisen bloß mechanistisch ausgelegt wurde. Die kritischen Stimmen kommen aus den persönlichen und kollektiven Erfahrungsbereichen des Lebens. Sie sind in der späten Weisheitsliteratur des AT, in der Ijob-Dichtung und bei Kohelet formuliert. Sie seien im Folgenden knapp umrissen.

2. Die kritischen Stimmen des AT

In der Ijob-Dichtung (Ijob 3,1–42,6) sind Ijobs Freunde die Repräsentanten eines vordergründig verstandenen Vergeltungsprinzips. Sie verstehen Ijobs Leiden eindeutig als göttliche Strafen für Ijobs Sünden, evtl. auch für die verborgenen und geheimen Verfehlungen, die dem Leidgeplagten gar nicht bewusst sind. So wendet sich Elifas schon in seiner ersten Rede deutend an Ijob:

„Bedenk doch! Wer geht ohne Schuld zugrunde? Wo werden Redliche im Stich gelassen? Wohin ich schaue: Wer Unrecht pflügt, wer Unheil sät, der erntet es auch. Durch Gottes Atem gehen sie zugrunde, sie schwinden hin im Hauch seines Zorns.“ (Ijob 4,7–9)

Und Zofar ist sich in seiner ersten Rede an Ijob sicher: „Wisse, dass Gott dich zur Rechenschaft zieht in deiner Schuld“ (Ijob 11,6b). Schließlich wird Bildad in seiner dritten Rede ganz grundsätzlich:

„Wie wäre ein Mensch gerecht vor Gott, wie wäre rein der von der Frau Geborene? Selbst der Mond glänzt nicht hell, die Sterne sind nicht rein in seinen Augen, geschweige denn der Mensch, die Made, der Menschensohn, der Wurm!“ (Ijob 25,4–6)

Doch Ijob, selbst noch dem Vergeltungsdenken verhaftet,²⁰ weist diese Leiderklärung zurück, denn er fühlt sich völlig unschuldig. So macht er Gott für das Außerkraftsetzen seiner eigenen Prinzipien verantwortlich und wirft ihm Willkür vor:

¹⁷ Vgl. Anm. 6 und Anm. 8.

¹⁸ Vgl. Anm. 10.

¹⁹ Vgl. Anm. 11.

²⁰ Zu Recht auch hervorgehoben von *Schreiner*, *Theologie* (wie Anm. 9), 180 f.

„Einerlei, so sag' ich es denn: Schuldlos wie schuldig bringt er um [...] Ich muss nun einmal schuldig sein, wozu mühe ich mich umsonst? Wollte ich auch mit Schnee mich waschen, meine Hände mit Lauge reinigen, du würdest mich doch in die Grube tauchen [...]“ (Ijob 9,22.29–31a)

Ijob behauptet gegen seine Freunde weiter seine Unschuld und stellt so das Vergeltungsprinzip in Frage:

„Fern sei es von mir, euch recht zu geben. Ich gebe, bis ich sterbe, meine Unschuld nicht preis. An meinem Rechtsein halt' ich fest und lass' es nicht; mein Herz schilt keinen meiner Tage.“ (Ijob 27,5.6)

Nach seinem großen Reinigungseid (Ijob 31,1–34) hält er Gott die Urkunde seiner Schuldlosigkeit entgegen und fordert ihn zur Antwort heraus (Ijob 31,35–37). Die erfolgt in zwei Gottesreden (Ijob 38,1–40,3; 40,4–41,26). Danach muss Ijob zwar seine Grenzüberschreitung bei seinen Klagen und Anwürfen gegen Gott eingestehen (Ijob 42,3), doch kann er nach der vertieften Gotteserfahrung der Reden sein eigenes Leid und das Rätsel menschlichen Leidens im Geheimnis Gottes verankern (Ijob 42,1–6). Der Tun-Ergehen-Zusammenhang bzw. das Prinzip der Vergeltung hat als Leiderklärung ausgedient.²¹ Das Rätsel unverschuldeten Leids bleibt unaufgelöst. Auf die Theodizeefrage gibt es keine vordergründige Antwort. Das ist der wichtigste theologische Ertrag der Ijob-Dichtung.²²

Die klassische Kompositionskritik für das Gesamtbuch Ijob²³ lässt es plausibel erscheinen, die Ijob-Dichtung als Protestdokument²⁴ gegen die glatte und zu fromme Lösung der älteren Ijob-Rahmenerzählung (Ijob 1,1–2,13; 42,7–17) zu verstehen, die ganz nach dem Prinzip der Vergeltung dem in Leid und Erprobung geduldig und gläubig gebliebenen Ijob am Ende all seine zu Unrecht verloren gegangenen Güter, dazu auch die Kinder wiederersetzt und ihn darüber hinaus reich entschädigt. So gesehen, ist die Ijob-Dichtung ein wichtiger Zeuge für den schon innerbiblisch angemeldeten Protest gegen eine vordergründige Anwendung des Vergeltungsprinzips, dem Ijobs Freunde unbelehrbar anhängen.

²¹ Dieses Ergebnis der Ijob-Dichtung hebt auch *Knauf*, Könige (wie Anm. 2), 190–192 als theologiegeschichtliche Errungenschaft hervor.

²² Weitere wichtige inhaltliche Erträge der Ijob-Dichtung und des Gesamtbuches sind zusammengefasst bei *Theodor Seidl*, „Gedicht von Anfang bis zum Ende“ (Herder), in: ders.; Stephanie Ernst (Hg.), *Das Buch Ijob. Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen* (ÖBS 31), Frankfurt 2007, 9–18, hier 14 f.

²³ Dargestellt und erläutert z. B. von *Georg Fohrer*, *Das Buch Hiob* (KAT 16), Gütersloh 1963, 29–43 oder von *Horst Dietrich Preuß*, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (urban taschenbuch 383), Stuttgart 1987, 72–90.

²⁴ So nachdrücklich auch *Erich Zenger*; *Rupert Böswald*, *Durchkreuztes Leben. Besinnung auf Hiob*, Freiburg 1976, 15–24. Ein weiteres Ziel neben der Kritik an der Vergeltungstheorie sieht Zenger in einer missdeuteten „Leidenspädagogik Gottes“, die hinzunehmen sei, und plädiert für die Berechtigung der Klage im Leid.

Ein weiterer innerbiblischer Zeuge gegen die Wirksamkeit und Stimmigkeit des vordergründig verstandenen Tun-Ergehen-Zusammenhangs ist das ebenfalls zur jüngeren Weisheitsliteratur zählende Buch Kohelet. Vor allem sind es Störungen der „konnektiven Gerechtigkeit“²⁵, die Kohelets Zweifel gegen das traditionelle Prinzip verstärken. Er konfrontiert es mit seiner Erfahrung:

„Freilich kenne ich das Wort: Denen, die Gott fürchten, wird es gut gehen, weil sie sich vor ihm fürchten; dem, der das Gesetz übertritt, wird es nicht gut gehen und er wird kein langes Leben haben, gleich dem Schatten, weil er sich nicht vor Gott fürchtet. Doch es gibt etwas, das auf der Erde getan wurde und Windhauch ist: Es gibt gesetzestreue Menschen, denen es so ergeht, als hätten sie wie Gesetzestreue gehandelt, und es gibt Gesetzesbrecher, denen es so ergeht, als hätten sie wie Gesetzestreue gehandelt. Ich schloss daraus, dass auch dies Windhauch ist.“ (Koh 8,12b–14)

Daraus zieht er folgende resignative Schlüsse, die eindeutig ein angeblich gerechtes Vergeltungsprinzip verneinen:

„Ein und dasselbe Geschick trifft den Gesetzestreuen und den Gesetzesbrecher, den Guten, den Reinen und den Unreinen, den Opfernden und den, der nicht opfert. Dem Guten ergeht es wie dem Sünder [...] Das ist das Schlimme, an allem, was unter der Sonne getan wurde, dass alle dann ein und dasselbe Geschick trifft.“ (Koh 9,2b–3a)

Diese aus der Lebenserfahrung resultierenden, eindeutigen Statements der jüngeren Weisheit des AT gegen die mechanistische Wirksamkeit des Zusammenhangs vom Tun und Ergehen wären nicht möglich gewesen ohne die bereits in der Prophetie der kurz-nachexilischen Zeit laut gewordenen Vorbehalte gegen die in der deuteronomistischen Literatur²⁶ omnipräsente Erklärung: Die Katastrophen von 722 und 587 v. Chr. und das Babylonische Exil wären die gerechten göttlichen Strafen für die über Jahrhunderte angehäuften Kollektivschuld des Volkes Israel.²⁷ In Ezechiel wird dies an einem Sprichwort exemplifiziert und dagegen die These gestellt: Nur der Einzelne, nicht das Volksganze kann für seine Vergehen zur Rechenschaft gezogen werden:

„Wie kommt ihr dazu, im Land Israel das Sprichwort zu gebrauchen: Die Väter essen saure Trauben und den Söhnen werden die Zähne stumpf. So wahr ich lebe – Spruch Gottes, des Herrn –, keiner von euch in Israel soll mehr dieses Sprichwort gebrauchen. Alle Menschenleben sind mein Eigentum, das Leben des Vaters, ebenso wie das Leben des Sohnes, sie ge-

²⁵ Das belegt *Grund*, Tun (wie Anm. 3), 656 an Hand von Koh 4,1; 5,7 f.

²⁶ Am eindrucklichsten formuliert in 2 Kön 17,5–20.

²⁷ Zu dieser Geschichtsdeutung ausführlich *Theodor Seidl*, „Ich bin hinabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen“ (Ex 3,8). Perspektiven und Modelle der Geschichtsbewertung im Alten Testament, in: *Una Sancta* 73 (2018) 261–280, hier 266–270. Dabei wird die heilsgeschichtliche Intention selbst dieser einseitig den Menschen belastenden Geschichtsdeutung betont.

hören mir. Nur wer sündigt, soll sterben [...] Ein Sohn soll nicht die Schuld seines Vaters tragen und ein Vater nicht die Schuld seines Sohnes. Die Gerechtigkeit kommt nur dem Gerechten zugute und die Schuld lastet nur auf dem Schuldigen.“ (Ez 18,1–4.20)²⁸

Im „Trosthüchlein Jeremias“ wird Ezechiels Kritik an dem vorherrschenden Deutemuster der Katastrophe aus der Kollektivschuld nahezu wortgetreu aufgenommen²⁹ und verstärkt:

„In jenen Tagen sagt man nicht mehr: Die Väter haben saure Trauben gegessen und den Söhnen werden die Zähne stumpf: Nein, jeder stirbt nur für seine eigene Schuld, nur dem, der die sauren Trauben isst, werden die Zähne stumpf.“ (Jer 31,29 f.)³⁰

Diese prophetische Individualisierung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, „nach der sich die Tatsphären nur noch in einer Generation auswirken können“³¹, ist eine wichtige Voraussetzung für die generelle Infragestellung seiner Wirksamkeit, wie sie später die Ijob-Dichtung und Kohelet formulieren.

Damit ergibt sich als Antwort auf die zweite Ausgangsfrage: Keineswegs ist das ganze AT vom Vergeltungsdenken geprägt. Ijob-Dichtung und Kohelet nehmen dezidiert dagegen Stellung und führen einerseits aufgrund Ijobs Unschuldsgewissheit andererseits auf der Basis der Kontingenzerfahrungen Kohelets einen mechanistisch verstandenen Tun-Ergehen-Zusammenhang *ad absurdum*. Die späte Weisheitsliteratur des AT konnte so entschieden urteilen, weil der Boden von der nachexilischen Prophetie (Ez, Jer) und ihrer Zurückweisung pauschaler Kollektivschuld bereits bereitet war. In eine ähnliche Richtung gehen auch die Bemühungen um einen gerechten Gott, wie sie sich im Ringen von Ez 14,12–20 finden: Danach würden bei einem Strafgericht gegen ein Land die drei Gerechten Noach, Daniel und Ijob davon ausgenommen und mit Sicherheit gerettet werden.

Auch Abrahams hartnäckige Verhandlungen mit Gott um die Frage „willst du den Gerechten mit den Ruchlosen wegraffen“? (Gen 18,23) hat als Traditionshintergrund die kritische Weisheitsdichtung mit ihrer Positionierung gegen ein pauschal verstandenes Vergeltungsprinzip, versucht aber ihrerseits die Extremposition Ijobs, wie sie aus Ijob 9,22 spricht, zu relativieren.³²

²⁸ Zur Auslegung vgl. Franz Sedlmeier, Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24 (NSK-AT 21/1), Stuttgart 2002, 241–244. Er resümiert, Ezechiel müsse die ‚fertige‘ Weltsicht der Exilsgeneration (repräsentiert durch das Sprichwort) ‚aufbrechen‘.

²⁹ Hermann-Josef Stipp, Jeremia 25–52 (HAT I/12, 2), Tübingen 2019, 267 bewertet Ez 18,2 für die wahrscheinliche „Standardfassung“ des Sprichworts.

³⁰ Stipp, Jeremia (wie Anm. 29), 269 hält als Effekt der Ersetzung der generationenübergreifenden Kollektivhaftung durch die Individualhaftung fest: „Damit ist ein Neubeginn möglich, denn die Israeliten sind nicht mehr Geiseln ihrer Vergangenheit“. Zur Analyse von Jer 31,29 f. vgl. Theodor Seidl, Nach Weinen und Klagen Lohn und Hoffnung. Sprachwissenschaftliche Analysen zum „Trosthüchlein Jeremias“ (Jer 30–31) (ATSAT 106), St. Ottilien 2020, 196–202.

³¹ Rösel, Ergehen (wie Anm. 4), 933.

³² Claus Westermann, Genesis. 2. Teilbd. (BK I/2), Neukirchen 1981, 348 formuliert zum möglichen Sitz im Leben des Dialogs Abrahams mit Gott in Gen 18,16b–33: „Es gab damals in Israel solche, die eine am Schicksal der Menschen ablesbare Gerechtigkeit Gottes in Frage stellten. Darin ist die Besorgnis, der Eifer des hier Redenden begründet.“

Damit sind die generellen Themenkomplexe der ersten beiden Ausgangsfragen behandelt und die unausrottbaren Pauschalurteile zum angeblich vergeltungsgeprägten AT sollten entkräftet sein. Der folgende dritte Teil geht mehr ins textliche Detail und versucht prominente Einzelbeispiele für angebliches Vergeltungshandeln Gottes nach ihren eigentlichen Aussageintentionen zu befragen, um exegetisch verantwortet mit solch schwierigen, weil durch allerlei Vorurteile belasteten Texten umgehen zu können.

3. Diskussion von Beispieltexten

Die hartnäckig sich haltende Ansicht, jedes Leid sei göttliche Strafe für menschliche Sünde, belegen ihre Anhänger mit einschlägigen Beispielen aus dem AT. Werden dort nicht die großen politischen Katastrophen des Landverlustes, der Tempelzerstörung und des Exils eindeutig als berechnete Straferichte Gottes für Israels notorische Schuldverfallenheit gedeutet? Hat nicht die Einwohner Sodoms, den verstockten Pharao, den Mörder und Ehebrecher David sogleich die gerechte göttliche Strafe ereilt?

Im Folgenden sollen diese und ähnliche Beispiele vorgestellt und danach befragt werden, ob sie sich wirklich in der Bestätigung göttlicher Vergeltung für menschliche Schuld erschöpfen oder andere Intentionen verfolgen? In einer knapp umrissenen Exegese sollen jeweils Gesichtspunkte für ein fachlich verantwortetes Verständnis solch problematischer Texte genannt und Argumente gegen ihre vorschnelle Vereinnahmung für die Gültigkeit des Vergeltungsprinzips an die Hand gegeben werden.

3.1 Gen 19,1–29: Strafericht über Sodom oder Lots Rettung?

Die sittliche Verdorbenheit der Einwohner von Sodom und Gomorra ist sprichwörtlich geworden. Auch im AT wird ihre moralische Verkommenheit mehrfach als Negativbeispiel aufgeführt,³³ freilich ist die Konkretisierung der sodomitischen Sünde nur in Gen 19 sexuell konnotiert, sonst werden andere Schuldkomplexe angeführt, die zum Untergang der korrupten Städte geführt haben: soziale Missstände (Jes 1,10), Lüge und Unterstützung subversiver Kräfte (Jer 23,14), Anmaßung, Überfluss und Sorglosigkeit (Ez 16,49). Das beweist, dass vielfältige, von Gen 19 verschiedene und daher wohl voneinander unabhängige Traditionen vom Untergang einst blühender Städte in der Südwestregion des Toten Meeres im Umlauf waren.³⁴

In Gen 19 zeigt schon die relative Kürze und Knappheit des eigentlichen Untergangberichts (Gen 19,23–25), dass der Schwerpunkt der Erzählung auf anderen Themen liegt. Das wichtigste Anliegen des Erzählers ist die Rettung des einzigen Gerechten in Sodom, nämlich des Lot³⁵ und seiner Familie. Dazu werden zwei anonym bleibende Gottesboten

³³ Vgl. Dtn 29,23; Jes 1,9 f; 13,19; Jer 23,14; 49,18; 50,40; Ez 16,46–50.53–55; Am 4,11; Zef 2,9; Klgl 4,6; Ps 11,6.

³⁴ So Westermann, Genesis (wie Anm. 32), 364. Ähnlich Horst Seebass, Genesis II/1. Vätergeschichte I (Gen 11,27–22,24), Neukirchen 1997, 150.

³⁵ Die vielschichtigen Überlieferungen zu Lot in Bibel und Islam finden sich in gehaltvoller Übersicht bei Karen Engelken, Art. Lot, in: NBL II (1995) 668–670.

gesandt, die Lot und seine Verwandten zum Verlassen der Stadt drängen (Gen 19,12–17). Die Motive der Rettung sind: „Der Herr hat Mitleid mit Lot“ (Gen 19,16) und „es geht um dein Leben“ (Gen 19,17). Die Parallele zur Sintflutperikope³⁶ und den göttlichen Bemühungen um die Rettung des gerechten Noach und seiner Familie liegt auf der Hand (Gen 6,8–7,1); auch dort lautet das Motiv zum Bau der rettenden Arche: „Damit sie am Leben bleiben“ (Gen 6,20). So liegt in Gen 19 eine weitere Rettungs- und Erhaltungserzählung der Genesis vor. Sie ist vom unmittelbar vorausgehenden Kontext vorbereitet. Denn sie liest sich von Gen 18,16b–33³⁷ her wie eine Veranschaulichung der zentralen Frage im Dialog Abraham – Gott: „Willst du auch den Gerechten mit dem Ruchlosen weggraffen“ (Gen 18,23)? Der Ijob der Ijob-Dichtung würde die Frage bejahen (Ijob 9,22).³⁸ Der Erzähler von Gen 19 verneint sie mit dem Beispiel der Rettung Lots. Damit ist in Fortsetzung von Gen 18,16b–33 das Hauptthema in Gen 19 die Gerechtigkeit Gottes gegenüber seinen Gerechten. Es werden nicht Schuldige und Schuldlose zusammen vernichtet. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang bleibt hier gültig und intakt.

Die Gerechtigkeit Lots wird in Gen 19 erzählerisch mehrfach erwiesen: vor allem durch die Gastfreundschaft, die er den beiden Gottesboten gewährt (Gen 19,1–3). Sie dürfte auch das Motiv seiner zähen Verhandlungen mit den aufsässigen Sodomiten sein (Gen 19,4–9), sie sollten doch seine Gäste schonen und mit seinen Töchtern Vorlieb nehmen;³⁹ nur so schien ihm das Gastrecht gewährt.⁴⁰

Die Gerechtigkeit Lots wird zusätzlich offenkundig durch die göttliche Gewährung von Lots Bitte um die Ansiedlung der Familie in der kleinen Asylstadt Zoar (Gen 19,18–22) und nicht im Gebirge (Gen 19,19,17), wie zuerst von Gott angewiesen; das wird ausdrücklich mit „Gunst und Wohlwollen“ (Gen 19,19,21) begründet, die Lot in Gottes Augen bisher schon gefunden hat. Diesen Schwerpunkt von Gen 19 hat in seiner Weise auch der Verfasser von 2 Petr⁴¹ bewahrt, der Lots Konstanz einer gerechten Lebensführung inmitten der verdorbenen Stadt ausdrücklich rühmt.

³⁶ Einmütig konstatiert bei *Westermann*, Genesis (wie Anm. 32), 361; 377 und *Seebass*, Vätergeschichte (wie Anm. 34), 139 f.

³⁷ Zu den Zusammenhängen zwischen Gen 18,16b–33 und Gen 19 vgl. die Diskussion bei *Westermann*, Genesis (wie Anm. 32), 376.

³⁸ Die Ijob-Dichtung und ihre kritische Infragestellung der Gerechtigkeit Gottes als Hintergrund des Gesprächs von Gen 18,16b–23 hebt ausdrücklich *Westermann*, Genesis (wie Anm. 32), 348 hervor.

³⁹ Paralleler Erzählzug auch in Ri 19,24.

⁴⁰ Für heute freilich ein weiterer höchst anstößiger Zug der Erzählung. Dazu konstatiert *Westermann*, Genesis (wie Anm. 32), 368 nüchtern: „Das Angebot [sc. Lots] will Schlimmeres verhindern nach der Auffassung der damaligen Zeit, man sollte es weder wegerklären [...] noch nach unseren Maßstäben verurteilen“; es ist „ein Angebot der Verzweiflung und Ausweglosigkeit“.

⁴¹ 2 Petr 2,6–9: „Auch die Städte Sodom und Gomorra hat er eingäschert und zum Untergang verurteilt, als ein Beispiel für alle Gottlosen in späteren Zeiten. Den gerechten Lot aber, der unter dem ausschweifenden Leben der Gottesverächter litt, hat er gerettet; denn dieser Gerechte, der mitten unter ihnen wohnte, musste Tag für Tag ihr gesetzwidriges Tun sehen und hören und das quälte den gerechten Mann Tag für Tag. Der Herr kann die Frommen aus der Prüfung retten, bei den Ungerechten aber kann er warten, um sie am Tag des Gerichts zu bestrafen.“

Dem Erzähler ist auch deshalb an Lot gelegen, weil er zum einen den Status eines fremden Schutzbefohlenen, eines *gēr*⁴², genießt (Gen 19,9), zum anderen, weil er als Ahnherr der ostjordanischen Nachbarn Israels, der Ammoniter und Moabiter gilt (Dtn 2,9.19; Ps 83,9); immerhin hat David über seine Urgroßmutter Rut moabitische Wurzeln.⁴³ Sowohl für die immer gefährdete Gruppe der schutzbefohlenen Fremden in Israel (*gērīm*) im Allgemeinen als auch für die fremdstämmigen Nachbarn Israels, die Ammoniter und Moabiter, im Besonderen bricht der Autor von Gen 19 eine Lanze und zeigt generell seine Sympathie für die Fremden in Israel. Erst der priesterschriftliche Redaktor von Gen 19,29⁴⁴ lässt die Rettung Lots aus Sodom wegen Abraham geschehen sein und gliedert damit die ursprünglich eigenständige Lot-Tradition (vgl. Gen 13) mit ihren spezifischen Intentionen in den Abraham-Zyklus der Genesis ein.

Im Zentrum von Gen 19 steht also die göttliche Rettung des einen Gerechten und seiner Familie und nicht die Bestrafung einer sündigen Stadt. Damit ist ihr Thema die Gerechtigkeit Gottes und nicht die göttliche Rache und Vergeltung. Bleibt für das Verständnis der Problemerzählung Gen 19 als hilfreiches Interpretament des Ganzen noch nachzutragen, dass ihre Ursprünge wohl ätiologischen Charakters sind: Ihre Lokalisierung und Szenerie begründet narrativ entweder die bizarre Öde der Salzwüste am Südwestufer des Toten Meeres⁴⁵ – die Erstarrung von Lots Frau zur „Salzsäule“ (Gen 19,26) legt das nahe – oder sie bewahrt die Erinnerung an eine gewaltige Naturkatastrophe,⁴⁶ die die einst blühenden Städte der Region für immer in Schutt und Asche gelegt hat. Auch im Rahmen dieses Interpretationsmusters hat das Motiv göttlicher Vergeltung nur den Rang eines sekundären Stilmittels, das den zeitbedingten Denkvorstellungen der Autoren entstammt. Zu den AT-Texten, die angeblich nach dem Prinzip göttlicher Vergeltung für menschliche Schuldverhaftung verlaufen, gehört auch der Erzählzyklus der ägyptischen Plagen, die den Pharao und alle Lebewesen der Unterdrückermacht Ägypten treffen.

3.2 Ex 7–11: Die ägyptischen Plagen – ein Erkenntnisprozess für Pharao

Die fortgesetzte „Herzensverhärtung“ des Pharao⁴⁷ bei den Verhandlungen, die Mose und Aaron auf Geheiß Jahwes zur Freilassung der versklavten Hebräer führen, löst die Reihe von neun sich mehr und mehr steigenden Plagen⁴⁸ gegen Ägypten aus, die in der fürch-

⁴² Zu Rechtsstatus und Theologie des *gēr* vgl. Theodor Seidl, Gastfreundschaft in der Bibel, in: EuA 93 (2017) 378–397, hier 384–388.

⁴³ Engelken, Lot (wie Anm. 35), 669 vermutet darin den Grund für die positive Bewertung Lots in der späteren rabbinischen Literatur.

⁴⁴ Über die literarische Zuweisung von Gen 19,29 zu P herrscht Einmütigkeit, vgl. Westermann, Genesis (wie Anm. 32), 376 mit Seebass, Vätergeschichte (wie Anm. 34), 149.

⁴⁵ Repräsentativ dafür schon Hermann Gunkel, Genesis (GHK 1, 1), Göttingen⁸1969, 214–217.

⁴⁶ Dafür plädiert mit Nachdruck Westermann, Genesis (wie Anm. 32), 362.

⁴⁷ Mit dem hebräischen Terminus *KBD*: Ex 7,14; 8,11.28; 9,7.34; 10,1. Weitere Verstockungstermini samt einem thematischen Exkurs zum Problem der Verstockung bietet Christoph Dohmen, Exodus 1–18 (HThKAT), Freiburg 2015, 236–239.

⁴⁸ Zur Anordnung und symmetrischen Disposition der Plagen in einer 3+3+3+1-Reihe vgl. Werner H. Schmidt, Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1–19 und 24 (EdF 191), Darmstadt²1990, 50 f.; Dohmen, Exodus (wie Anm. 47), 232–235 mit Diskussion von Alternativen; Rainer Albertz, Exodus. Bd. I: 1–18 (ZBK AT 2. 1), Zürich 2017, 138 f.

terlichsten Plage, der Tötung jeglicher Erstgeburt Ägyptens (Ex 11; 12,29–33), kulminieren. Sie erscheinen auf der Textoberfläche als göttliche Strafschläge für die hartnäckige Verweigerung des ägyptischen Herrschers.

Im Gesamt der Exodusdarstellung bilden sie ein sehr gedehntes retardierendes Moment im Drama des Auszugsgeschehens. Es ist insgesamt aus der Rückschau des späteren Israel zu verstehen, aus der Perspektive der Überlebenden und gerade noch einmal Davongekommenen; sie fragen kaum nach dem Schicksal der Unterdrückten, sondern thematisieren ausschließlich ihr eigenes Überleben.

Doch erschöpft sich der Plagenzyklus nicht in der Darstellung eines blinden göttlichen Verhängnisses, vielmehr verherrlicht er die wirkmächtige Tat eines bestimmenden Gottes.⁴⁹ Sie hat als deutlich erkennbares Ziel, Pharao und Ägypten zur Erkenntnis dieses Gottes, Jahwes, zu führen.

Den Verstehensschlüssel liefert das Expositions-kapitel Ex 5;⁵⁰ dort werden nicht nur die Auslöser der Plagen deutlich, nämlich die Willkür der pharaonischen Ausbeutung und das soziale Unrecht an den hebräischen Fronarbeitern, es fällt auch das provozierende Wort Pharaos: „Wer ist Jahwe? Ich kenne Jahwe nicht und denke nicht daran, Israel ziehen zu lassen“ (Ex 5,2). In „Jahwes Schule“ wird der lästernde Pharao durch die Plagen geschickt; sie sollen ihn erkennen lassen, wer der Gott der Hebräer wirklich ist. So zieht sich die Formel „damit er / sie erkennt / -en, dass ich Jahwe bin“ als roter Faden durch den gesamten Plagenzyklus.⁵¹ Sie lässt seine wichtigste Intention erkennen: Die Überlegenheit des Gottes Israels gegenüber den Göttern Ägyptens und ihren Magiern. Das geschieht aus der Überzeugung eines „inklusive Monotheismus“⁵², der für den Autor des Plagenzyklus⁵³ bereits konstitutiv ist. Es geht um die Anerkennung des einen geschichtlich wirksamen Gottes⁵⁴: „Der eine Gott für Israel ist zugleich Gott der Welt“⁵⁵.

Die zweite Intention der ägyptischen Plagen hat subtilere, aber durchaus textgemäße Hintergründe. Seit Wellhausen⁵⁶ belebt die exegetische Diskussion die Hypothese, die letzte, grausamste Plage gegen Ägypten sei von der späteren israelitischen Praxis des Erstgeburtsopfers zu verstehen.

⁴⁹ Vgl. *Werner H. Schmidt*, Exodus. Teilbd. 2: Ex 7,1–15,21 (BK II/2), Göttingen 2019, 441.

⁵⁰ Mit *Albertz*, Exodus (wie Anm. 48), 140; 142 f. und *Schmidt*, Exodus (wie Anm. 49), 443.

⁵¹ Ex 7,5.17; 8,6.18; 9,14.29; 10,2; 11,7; 14,4.18. Das inhaltliche Ziel dieser Reihe ist wohl Ex 12,30–32: Nach der zehnten Plage drängt der Pharao die Hebräer, Ägypten zu verlassen mit den Worten: „Verehrt Jahwe [...], betet auch für mich“.

⁵² Formulierung nach *Albertz*, Exodus (wie Anm. 48), 135.

⁵³ Nach *Albertz*, Exodus (wie Anm. 48), 135 einer der „priesterlichen Bearbeiter“ des Plagenzyklus.

⁵⁴ So *Schmidt*, Exodus (wie Anm. 49), 451, der zur Intention des Plagenerzählverlaufs festhält: Er „richtet sich nicht [...] auf die Bestrafung der Bedrückten, den Untergang der Ägypter, vielmehr mit der Forderung auf Entlassung [...] auf ‚Erkennen‘ als Ziel“. Schmidt nennt die Plagendarstellung „ein weit ausgreifendes Glaubenszeugnis“ (ebd., 452).

⁵⁵ *Schmidt*, Exodus (wie Anm. 49), 452.

⁵⁶ Vgl. *Julius Wellhausen*, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin ⁶1905, 85, zit. bei *Schmidt*, Erwägungen (wie Anm. 48), 52.

Die deuteronomistisch geprägte Darstellung in Ex 13,1–16⁵⁷ verbindet ja die spätere Vorschrift, jede Erstgeburt in Israel, bei Mensch und Tier Jahwe zu weihen, mit den dramatischen Ereignissen bei der Befreiung Israels aus ägyptischer Fron: In Ex 13,15 motiviert der israelitische Hausvater späterer Generationen sein kultisches Handeln gegenüber seinem fragenden Sohn so:

„Als der Pharao hart blieb und uns nicht ziehen ließ, erschlug der Herr alle Erstgeborenen in Ägypten, bei Mensch und Vieh. Darum opfere ich dem Herrn alle männlichen Tiere, die den Mutterschoß durchbrechen, alle Erstgeborenen meiner Söhne aber löse ich aus.“

Diese spätere kultische Praxis Israels hätte, so die Hypothese, auf die literarische Darstellung und Dramaturgie der Auszugserzählung, speziell der ägyptischen Plagen eingewirkt: „Das Opfer der Erstgeburt [...] holt sich jetzt Jahwe selbst von den Ägyptern“⁵⁸. Der Gott Israels zeigt so seinen grundsätzlichen, weltweiten Anspruch auf alle menschlichen und tierischen Erstgeborenen.

Damit wird die Tötung der Erstgeburt Ägyptens aus der „Göttlichkeit Gottes“⁵⁹ selbst begründet und ein Berührungspunkt mit der ersten, oben erarbeiteten Intention der Plagen (Anerkenntnis Jahwes als des einzigen Gottes) ist gegeben. Derselbe deuteronomistische Redaktor⁶⁰ gibt schon vor dem Plagenzyklus, in Ex 4,21–23,⁶¹ die juristische Rechtfertigung für die Tötung der ägyptischen Erstgeburt in der zehnten Plage, wenn er Mose zum Pharao für den Fall seiner Verweigerung sprechen lässt: „So spricht Jahwe: Israel ist mein erstgeborener Sohn: Ich sage dir: Lass meinen Sohn ziehen, damit er mich verehren kann. Wenn du dich weigerst, ihn ziehen zu lassen, bringe ich deinen erstgeborenen Sohn um“. Die Tötung der ägyptischen Erstgeburt ist danach die rechtliche Kompensation für die Knechtung Israels, Jahwes erstgeborenem Sohn, durch den ausbeuterischen Pharao. Dazu kommt im weiteren Verlauf des Plagenzyklus die oben dargelegte theologische Begründung aus der weltweiten Souveränität des Gottes Israels über alles Leben.

Als Ergebnis lässt sich festhalten: Auch die ägyptischen Plagen wollen keine Verherrlichung göttlicher Vergeltung und Rache sein. Sie demonstrieren vielmehr in mehreren Akten die Überlegenheit und Souveränität Jahwes über die Götter Ägyptens und den Pharao; ihn nehmen sie durch die Reihe der „Zeichen und Wunder“⁶² genannten Plagen in ei-

⁵⁷ Nach *Albertz*, Exodus (wie Anm. 48), 193 f. ein „spät-dtr. Redaktor“.

⁵⁸ So *Eduard Meyer*, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle, 1906, 40, zit. bei *Schmidt*, Erwägungen (wie Anm. 48), 52.

⁵⁹ So *Albertz*, Exodus (wie Anm. 48), 223 mit Anm. 31.

⁶⁰ Zur diachronen Gliederung der Textabfolge vgl. *Albertz*, Exodus (wie Anm. 48), 70 f.

⁶¹ Wertvoller Hinweis von *Albertz*, Exodus (wie Anm. 48), 222 f. mit Anm. 31.

⁶² So z. B. in Ex 7,3; 10,1.2; 11,9.

nen Erkenntnisprozess hinein, der zur Anerkennung der Größe Jahwes und seines erstgeborenen Sohnes Israel⁶³ führen will, was sich in der Reaktion des Pharaos in Ex 12,31 f. tatsächlich andeutet.⁶⁴

Das folgende Beispiel für eine Strafaktion Gottes nach einem Vergehen Israels stammt aus der dem Exodus folgenden Etappe der Wüstenwanderung Israels und ihren vielfältigen Gefährdungen. Es geht um die tödlichen „Giftschlangen“, die Jahwe als Strafe für die Auflehnung Israels gegen Gott und Mose schickt.

3.3 Num 21,4–9: Vergeltungsaktion oder Glaubensprobe?

Darf man die Erzählung von den Giftschlangen in der Wüste auf eine Strafaktion Gottes reduzieren und sie mit dem Ablauf der übrigen Murr geschichten der Wüstenwanderung gleichschalten, wie das die Mahnungen in 1 Kor 10,9 f.⁶⁵ erkennen lassen, die sich auf Num 21,4–9 berufen? Das erscheint vom Erzählverlauf ausgeschlossen. Denn die kurze Episode⁶⁶ beginnt zwar nach dem Muster der geprägten Erzählungen vom Murren Israels in der Wüste⁶⁷ mit Protest und Auflehnung der Israeliten „gegen Gott und Mose“ (V. 5); sie gibt dafür auch die üblichen Gründe an: Mangel an Brot und Wasser und Überdruß am „elenden“ Manna; die Klage unterstellt den Beklagten auch, Israel ins Verderben zu führen. Aber dann nimmt der Erzählverlauf eine andere Wendung: Nach erfolgter Strafe (V. 6), dem Schuldeingeständnis des Volkes und der Bitte an Mose um Vermittlung bei Gott (V. 7) erfolgt nicht wie sonst üblich⁶⁸ die göttliche Beseitigung der bedrohlichen Strafe, hier der lebensbedrohlichen Schlangenplage, vielmehr gibt Jahwe die Anweisung zur Herstellung und Erhöhung eines Schlangenbildes (V. 8). Erst der Blick auf das Bild soll nach dem Modell des im Alten Orient geläufigen „Analogiezaubers“⁶⁹ die gebissenen Menschen am Leben lassen (VV. 8 f.). Heilung und Überleben wird den klagenden Menschen nicht einfach geschenkt. Nötig ist ihre Mitwirkung bei der Beseitigung der in der Wüste immer wiederkehrenden Schlangenplage; und diese Mitwirkung besteht nicht nur in der Verfertigung des magischen Gegenbildes, sondern in dem Vertrauen auf den hinter

⁶³ Der Gefahr einer Selbstüberhebung Israels ist gesamt biblisch vorgebeugt, insofern der Vorwurf der Herzensverhärtung bzw. Verstockung mit dem selben Terminus *KBD* auch das spätere Israel trifft (z. B. in Jes 6,9 f.); entsprechend lassen sich die Plagen *per analogiam* auch auf die prophetischen Gerichtsdrohungen gegen das sündige Israel übertragen; zu diesen Zusammenhängen vgl. *Schmidt*, Exodus (wie Anm. 49), 446; 452 f.

⁶⁴ *Schmidt*, Exodus (wie Anm. 49), 453 zieht in kühnem Schwung die Linie bis zu den späten eschatologischen Erwartungen von Jes 19,18–25 durch, wonach es einst Altar und Massebe für Jahwe in Ägypten geben wird.

⁶⁵ 1 Kor 10,9 f.: „Wir wollen den Herrn nicht auf die Probe stellen, wie es einige von ihnen getan haben, die dann von Schlangen getötet wurden. Murrte auch nicht, wie einige von ihnen murrten; sie wurden vom Verderber umgebracht.“

⁶⁶ Zur Diskussion der literargeschichtlichen Einordnung und Auslegung der Perikope vgl. *Martin Noth*, Das vierte Buch Mose. Numeri (ATD 7), Göttingen 1966, 136–138; *Thomas Staubli*, Die Bücher Levitikus, Numeri (NSK-AT 3), Stuttgart 1996, 286 f.; *Horst Seebass*, Numeri, 2. Teilbd. (BK IV/2), Neukirchen 2003, 311–327; *Ludwig Schmidt*, Das vierte Buch Mose. Numeri (ATD 7, 2), Göttingen 2004, 101–106.

⁶⁷ Das nächst liegende Beispiel ist Num 11,1–3.

⁶⁸ Bei den übrigen Murr geschichten Ex 15,22–25; 16,2–15; 17,1–7; Num 11,1–3; 14,1–10; 20,1–11.

⁶⁹ Nach dem Prinzip „*similia similibus curantur*“. Dazu vgl. *Staubli*, Bücher (wie Anm. 66), 286.

dem Bild wirkenden heilenden Gott.⁷⁰ Gefordert ist also von Israel ein Glaubensakt als Gegengewicht zur Verfehlung des Volkes, die in V. 5 ausdrücklich als „Auflehnung gegen Gott“ bezeichnet ist. Hinter den Verben „ansehen“ (V. 8: *ra'ā*) und „aufblicken“ (V. 9: *hibbī*) steht demnach die notwendige Erneuerung von Glauben und Vertrauen auf den durch die Wüste führenden Gott; erst der Vollzug dieses fundamentalen Aktes macht Heilung und Überleben möglich. Die Erzählung zielt also in Abweichung vom üblichen Erzählschema der Wüstentraktionen auf eine Glaubensprobe⁷¹ der Wüstengeneration und erschöpft sich keineswegs in der Strafaktion der Schlangenplage.⁷² Diese ist wie die deutliche magische Überformung der Erzählung Bestandteil ihrer zeitbedingten Vorstellungswelt.

Ähnlich wie Gen 19 (s. o. Abschnitt 3.1) hat auch Num 21,4–9 zusätzlich eine von den Textbezügen unbestrittene ätiologische Relevanz: Die überraschende terminologische Variante⁷³ bei der Ausführungsnotiz von V. 9 – Mose stellt keinen „Serafen“ her, eine „brennende Schlange“, wie in V. 8 gefordert, sondern einen „Nechuschtan“, eine „Kupferschlange“ – lässt nun die Wüstenerzählung als Begründungsgeschichte für das „Nechuschtan“ genannte Schlangenbild im Jerusalemer Tempel erscheinen.⁷⁴ Nach 2 Kön 18,4 fiel es der Kultreform König Hiskijas zum Opfer, sei es dass sich der judäische König von der kanaanäisch überkommenen Verehrung von Tierbildern im Tempelbereich distanzieren⁷⁵ oder das Überhandnehmen der ägyptischen Uräen in Jerusalem eindämmen wollte.⁷⁶ Die ausdrückliche Referenz auf die Verfertigung des Nechuschtan durch Mose in 2 Kön 18,4 beweist einerseits die ätiologische Neuakzentuierung von Num 21,4–9, unterstreicht andererseits die Rigorosität der Maßnahme Hiskijas.

Als Fazit lässt sich festhalten: Auch die Erzählung von der Schlangenplage auf Israels Wüstenweg ist kein Exempel göttlicher Vergeltung, sondern eine Glaubensgeschichte. Sie zeigt in der überraschenden Verfremdung des Erzählschemas zugunsten einer Glaubensprobe Israels ein deutlich anders gelagertes theologisches Primärziel.

Nach den bisherigen Beispielen für göttliche Strafaktionen gegen ein sündiges Kollektiv (Sodom, Israel) beziehen sich die nächsten beiden Beispiele auf Fälle, die von individuellen Verfehlungen Davids und den von ihnen ausgelösten göttlichen Strafmaßnahmen

⁷⁰ Das Schlangensymbol scheint auch hier eine ähnliche Konnotation wie die Äskulapschlange des griechischen Kulturkreises zu haben; vgl. *Schmidt*, Numeri (wie Anm. 66), 106. *Noth*, Numeri (wie Anm. 66), 138 benennt als Funktion der Schlange „Repräsentation oder Symbol einer heilenden Gottheit“.

⁷¹ Mit *Schmidt*, Numeri (wie Anm. 66), 106 spricht *Noth*, Numeri (wie Anm. 66), 138 von einer „Gehorsamsprobe“, die Jahwe nach freiem Ermessen festgesetzt habe.

⁷² Dies betont auch *Seebass*, Numeri (wie Anm. 66), 327.

⁷³ *Noth*, Numeri (wie Anm. 66), 237 notiert die „merkwürdige Inkonsistenz in der Bezeichnung des Hauptgegenstandes“.

⁷⁴ *Klaus Koenen*, Eherne Schlange und Goldenes Kalb. Ein Vergleich der Überlieferungen, in: ZAW 111 (1999) 353–372, hier 354–363 stellt die mehrstufige Entwicklungsgeschichte von Num 21,4–9 in Relation zur Notiz in 2 Kön 18,4 dar.

⁷⁵ Dazu neigen *Othmar Keel*; *Christoph Uehlinger*, Göttinnen, Götter und Gottessymbole (QD 134), Freiburg 1992, 312; 314 und *Staubli*, Bücher (wie Anm. 66), 286 f.

⁷⁶ Favorisiert von *Seebass*, Numeri (wie Anm. 66), 324.

erzählen. Dabei wird die aktuelle Interpretation des Tun-Ergehen-Zusammenhangs und seiner Folgen als Störung der konnektiven Gerechtigkeit und des sozialen Gleichgewichts verständlich (s. o. Abschnitt 1).

3.4.2 Sam 12,1–25: Wer sühnt Davids Verbrechen?

Die erzählerische Darstellung der Folgen von Davids Mord und Ehebruch (2 Sam 11 f.)⁷⁷ ist ein Lehrstück für die antike und teilweise bis heute fortlebende Anschauung von der unerbittlichen Notwendigkeit göttlicher Vergeltung und der Sühne von Unrecht: Davids zweifaches Kapitalverbrechen, der heimtückische Mord an Urija und der Ehebruch mit Urijas Frau Batseba, muss Gottes Strafe nach sich ziehen. Die kündigt sich ausgangs von Kapitel 11 mit der Konstatierung an: „Jahwe missfiel, was David getan hatte“ (2 Sam 11,27b). Der Prophet Natan ist in Kapitel 12 die Vollzugsperson der göttlichen Sanktion. Mit der Parabel⁷⁸ vom Übergriff des Reichen auf das einzige Lamm des Armen (2 Sam 12,1–4) lässt Natan, pädagogisch geschickt, David sein eigenes Todesurteil aussprechen: „Ein Mann des Todes ist ein solcher“ (2 Sam 12,5), um ihn sogleich als Täter zu identifizieren: „Du bist der Mann“ (2 Sam 12,7a).

Die ursprüngliche Reaktion Davids erfolgt in V. 13. Eingeschoben ist jetzt in 2 Sam 12,7b–12 ein späterer Zusatz,⁷⁹ der die Folgen der Sünden Davids auf die ganze Daviddynastie ausdehnt⁸⁰ und zugleich die Wirren der weiteren Thronfolgeschichte vorwegnimmt.

Die eigentliche Reaktion Davids auf Natans Schuldspruch (V. 7a) ist sein lapidar zitiertes Schuldeingeständnis (V. 13b): „Ich habe gegen Jahwe gesündigt“. Natans Antwort enthält zwar die Aufhebung des Todesurteils gegen David, aber auch die Aussage – nach dem Urtext wiedergegeben –, Jahwe habe die Sünde Davids nur an ihm „vorbeigehen lassen“⁸¹ (*hi' bīr*: 13c), aber, so ist zu ergänzen, auf das Kind des Ehebruchs übertragen, stellvertretend für David (V. 14). David hätte sein Leben eigentlich verwirkt gehabt, wird aber von Jahwe begnadigt; denn als König muss er überleben; seine Regentschaft steht ja erst am Anfang. Doch seine Kapitalschuld ist nicht aus der Welt geschafft;⁸² sie fordert Sühne, die auf das schuldlose Kind übergeht.

⁷⁷ Die offenen Fragen und Probleme der Auslegung sind kritisch dargestellt und zusammengefasst bei *Fritz Stolz*, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK-AT 9), Zürich 1981, 234–242; *Hans-Joachim Stoebe*, Das zweite Buch Samuelis (KAT 8, 2), Gütersloh 1994, 295–312; *Walter Dietrich*; *Thomas Naumann*, Die Samuelbücher (EdF 287), Darmstadt 1995, 244–256.

⁷⁸ Zur Gattungsdiskussion vgl. *Dietrich*; *Naumann*, Samuelbücher (wie Anm. 77), 245–251.

⁷⁹ Diese Bewertung erfolgt einmütig auch bei *Stolz*, Samuel (wie Anm. 77), 241; *Stoebe*, 2 Samuelis (wie Anm. 77), 302; *Dietrich*; *Naumann*, Samuelbücher (wie Anm. 77), 250 f.

⁸⁰ Zutreffend *Stolz*, Samuel (wie Anm. 77), 241, Davids ganze Sippe hafte für das angerichtete Unheil.

⁸¹ Ihm aber nicht „vergeben“, wie die meisten Übersetzungen deuten, ebenso *Dietrich*; *Naumann*, Samuelbücher (wie Anm. 77), 252; dies ist auch der Grund für den Tod des Kindes.

⁸² Mit *Stoebe*, Buch (wie Anm. 77), 308 f.

Das Sterben des Kindes sucht David mit allerlei Buß- und Selbstminderungsriten zu verhindern (VV. 15b–17), weil er auf einen nochmaligen Gnadenakt Jahwes hofft, wie V. 22 ausdrücklich vermerkt.⁸³ Ein solcher tritt aber nicht ein; das Kind stirbt (V. 18). David fügt sich der göttlichen Ahndung und geht nüchtern zur Realität über (VV. 20.23 f.).

Soweit bleibt alles im antiken System: Ein Kapitalverbrechen fordert kapitale Strafe. Sie trifft hier stellvertretend für David das unschuldige Kind. Das macht die Erzählung zusätzlich problematisch, denn damit wird auch das im Ehebruch gezeugte Kind zum stellvertretenden „Opfertier“ degradiert und diffamiert.⁸⁴ Auch das ist zeitbedingtes Denken und Urteilen.

Doch ist dieser Ausgang nicht das Ziel und auch nicht das Ende der Erzählung. Vielmehr schließt sie mit bemerkenswerten Handlungen Davids, die ihn als dem Leben zugewandten Realisten erweisen; er wagt zusammen mit Batseba sogar eine Ehrenrettung des verstorbenen gemeinsamen Kindes:

- Zunächst fügt sich David in das Unabänderliche und begründet dies mit der Unumkehrbarkeit des Weges von allem Lebendigen in das Todesreich (V. 23). Damit nimmt David das Urteil Gottes an.
- Er kehrt nach dem bitteren Verlust wieder in das Leben zurück, nimmt dessen Grundvollzüge wieder auf (V. 20) und zeugt mit Batseba ein weiteres Kind (V. 24): Salomo.
- Diese Namensgebung, die David vollzieht (V. 25), ist, wie sehr häufig in der Bibel, ein Glaubensakt und zugleich eine Rehabilitierung des verstorbenen ersten Kindes: Salomo ist ein „Ersatzname“⁸⁵, mit dem der menschliche Namensgeber seinem Gott für eine weitere Geburt nach dem Verlust eines Kindes dankt: Salomo bedeutet wörtlich: „Seine (sc. des Kindes) Unversehrtheit“⁸⁶ oder auch „seine Wiedergutmachung, sein Ersatz“. Gott hat den Verlust des ersten Kindes durch die Geburt Salomos kompensiert und damit die Erinnerung an das erste Kind erhalten; es lebt im Namen „Salomo“ fort.⁸⁷ Natan will zwar mit seiner alternativen Namensgebung („Jedidja“) diese wenig systemkonforme Intention Davids überdecken,⁸⁸ doch er hat keinen Erfolg: Der Name „Salomo“ hat sich durchgesetzt.

⁸³ Gegen die kaum überzeugende Theorie von *Gillis Gerlemann*, Schuld und Sühne. Erwägungen zu 2 Samuel 12, in: Herbert Donner u. a. (Hg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS Walther Zimmerli, Göttingen 1977, 132–139, hier 137 f., der die Bußriten Davids als Verschleierungstaktik gegenüber den Höflingen deutet und seine Rückkehr zum Leben als Ausdruck der Entlastung von der Sündenschuld durch den eingetretenen Tod des Kindes bewertet.

⁸⁴ *Stolz*, Samuel (wie Anm. 77), 241 betont, dass das Kind in der Erzähldarstellung „nicht als eigenständige Persönlichkeit gesehen ist“, namenlos bleibt und „nur als Frucht der frevelhaften Beziehung erscheint“.

⁸⁵ Zu diesem Namenstypus vgl. *Hans Rechenmacher*, Althebräische Personennamen (LOS II, 1), Münster 2012, § 341.

⁸⁶ Nach *Johann Jakob Stamm*, Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenskunde (OBO 30), Fribourg 1980, 293; anders *Rechenmacher*, Personennamen (wie Anm. 85), § 137.

⁸⁷ Nach *Stamm*, Beiträge (wie Anm. 86), 293 finden David und Batseba nach dem Tod ihres Erstgeborenen diesen im Namensträger Salomo unversehrt und ganz wieder.

⁸⁸ Mit der Bewertung von *Stolz*, Samuel (wie Anm. 77), 242.

Als Fazit der zugegeben problematischen Erzählung lässt sich festhalten: Obwohl sie ganz vom Vergeltungs- und Sühnedenken geprägt ist, mündet sie in andere Ziele ein, die alles Zeitbedingte solcher Texte transzendieren: Es ist Davids vorbildlich realistischer Lebensbezug nach schwerem Verlust. Und es ist der Versuch des aufgeklärten Autors,⁸⁹ mit der Namensgebung „Salomo“ eine Rehabilitation des ersten Kindes auszusprechen und damit gegen das diffamierende System der Vergeltung zu protestieren.

Das nächste Beispiel für individuelle Schuld und ihre Vergeltung stammt ebenfalls aus den Daviderzählungen, genauer aus den Anhängen zur Davidgeschichte in 2 Sam 21–24, die auf Einzelepisoden aus Davids Leben zurückblicken.⁹⁰

3.5 2 Sam 24,1–25: Wie wird Gottes Zorn besänftigt?

Die sprachliche und gedankliche Nähe von 2 Sam 24 zu 2 Sam 12 ist oft konstatiert worden⁹¹: Die düstere, königskritische Tönung, das Auftreten eines Gerichtspropheten, das unvermeidbare göttliche Gericht trotz Davids Schuldeingeständnis, die Vergeltung, die Unschuldige trifft – sind die wichtigsten gemeinsamen Züge. Auch in 2 Sam 24,1–25⁹² ist das Vergeltungsprinzip vorausgesetzt; es bestimmt das Ausgangsgeschehen mit der diesmal vom „Zorn Gottes“⁹³ (V. 1) ausgelösten Sünde Davids, seiner Durchsetzung einer großdimensionierten Volkszählung (VV. 4–9); sie zieht als göttliche Sanktion die Pest⁹⁴ nach sich, die David aus den drei Plagenvorschlägen des Propheten Gad wählt (VV. 10–15).

Doch ist auch diese Erzählung viel reicher an Inhalten und Intentionen. Das liegt vor allem an ihrer komplexen literarischen Zusammensetzung aus mindestens drei ursprünglich eigenständigen Überlieferungen⁹⁵: einem Zensusbericht, einer prophetischen Kon-

⁸⁹ Zu dieser klassischen Einordnung und Bewertung des Autorenkreises der Thronfolgegeschichte Davids vgl. *Stolz, Samuel* (wie Anm. 77), 242; *Dietrich; Naumann, Samuelbücher* (wie Anm. 77), 254.

⁹⁰ Vgl. dazu den Überblick bei *Dietrich; Naumann, Samuelbücher* (wie Anm. 77), 157–168.

⁹¹ Zum Forschungsüberblick vgl. ebd., 157–160.

⁹² Zur Auslegung und Diskussion der Textprobleme vgl. *Stolz, Samuel* (wie Anm. 77), 298–303; *Stoebe, Buch* (wie Anm. 77), 513–533; *Dietrich; Naumann, Samuelbücher* (wie Anm. 77), 164–168.

⁹³ Was den Zorn Gottes ausgelöst hat, verschweigt der Text; *Stolz, Samuel* (wie Anm. 77), 301 bemerkt dazu richtig, der Mensch habe nur darauf zu achten, wie er den Unmut Gottes besänftigen könne. Die Parallele in 1 Chr 21,1 macht dualistisch den Satan zum Urheber der Hybris Davids, die ihn zum Zensus reizt. Zum Verständnis der Vorstellung „Zorn Gottes“ ist hilfreich *Jörg Jeremias, Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung* (BThSt 104), Neukirchen 2009.

⁹⁴ Alle drei vorgeschlagenen Plagen haben hohe Verluste an Menschenleben zu Folge, auch die nur drei Tage dauernde Pest. Insofern führen alle drei Plagen die von David intendierten Effekte des Zensus ad absurdum, so zutreffend *Stoebe, Buch* (wie Anm. 77), 526.

⁹⁵ Das ist Konsens der Mehrheit der Ausleger, vgl. *Stolz, Samuel* (wie Anm. 77), 300 f.; *Stoebe, Buch* (wie Anm. 77), 514 f.; *Dietrich; Naumann, Samuelbücher* (wie Anm. 77), 164–168. Trotz allen aufgewandten Scharfsinns hält das Einheitsmodell von *Adrian Schenker, Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Sam 24* (OBO 42), Fribourg 1982 den innertextlichen Spannungen und Widersprüchen nicht stand; er versteht die Erzählung als einheitliche Darstellung des Wandels Davids vom „rücksichtslosen Tyrannen zu einem Vater seines Landes“ (1).

frontation Davids mit Gad und einer Altarbau-Ätiologie. Diese Traditionen lassen sich aus dem vorliegenden Endtext nicht geschlossen isolieren, sie überlagern sich vielmehr,⁹⁶ was erhebliche Störungen im Textverlauf verursacht.

Gut erkennbar aber ist das Hauptanliegen der Erzählung, das die Vergeltungsthematik an den Rand drängt. Ihr Ziel ist die Beantwortung der Frage: Wie wird Gottes Zorn besänftigt und wie kommt das von ihm ausgelöste Übel zum Stillstand? Darauf gibt der vielschichtige Text zwei disparate Antworten:

1. Die wohl ältere Überlieferungsschicht⁹⁷ sieht im Kult das adäquate Mittel, die Pestplage zu beenden. David nennt als Absicht seines geplanten Altarbaus (VV. 18–25) und der damit verbundenen Opfer (V. 25): „Damit die Plage im Volk aufhört“ (V. 21); und der Erzähler konstatiert nach Altarbau und Opfer: „Die Plage hörte auf in Israel“ (V. 25). In der ätiologischen Erzählung, die wohl den salomonischen Tempelbau (1 Kön 6–8) präfiguriert,⁹⁸ ist demnach der Kult das probate menschliche Mittel, auf Jahwes Handeln Einfluss zu nehmen.
2. Der sicher später nachgetragene V. 16⁹⁹ sieht dagegen allein in „Jahwes Reue“¹⁰⁰ die innergöttliche Kraft, die dem Wüten des Pestengels Einhalt gebietet: „Es ist jetzt genug, lass deine Hand sinken“.

Im Endtext ist damit der Kult dem göttlichen Eingriff nachgeordnet; er ist die menschliche Antwort auf Gottes heilende Intervention. So liegen der komplexen Erzählung auch unterschiedliche Theologien¹⁰¹ zugrunde, die in der Frage nach der Besänftigung des göttlichen Zorns, also nach dem Stillstand der Plage offenkundig werden.

Der reich geschichtete Text von 2 Sam 24 enthält in dem unmotiviert wirkenden zweiten Schuldbekennnis Davids in V. 17¹⁰² schließlich noch eine kritische Korrektur der älteren Vorstellung, wonach die Volksgemeinschaft insgesamt für die Untat eines Einzelnen, hier des Königs, büßen muss.¹⁰³ Eine solche Kollektivahndung hält der Interpolator von V. 17 für ungerecht und legt David selbst in seiner Intervention an den Pestengel die Kritik daran in den Mund: „Ich bin es, der sich vergangen hat. Aber diese, die Herde, was haben denn sie getan? Erheb deine Hand gegen mich und gegen das Haus meines Va-

⁹⁶ Mit *Stolz*, Samuel (wie Anm. 77), 301.

⁹⁷ Zu den Versuchen einer Rückführung auf eine jebusitische Legende, die später jahweisiert worden sei, vgl. *Dietrich*; *Naumann*, Samuelbücher (wie Anm. 77), 167 f.

⁹⁸ So *Stolz*, Samuel (wie Anm. 77), 300.

⁹⁹ *Stoebe*, Buch (wie Anm. 77), 529 hebt den Abschluss des Geschehens in V. 15 hervor; ebenso *Dietrich*; *Naumann*, Samuelbücher (wie Anm. 77), 167.

¹⁰⁰ *Jörg Jeremias*, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (Biblische Studien 65), Neukirchen 1975, 66–69 bezeichnet sie als die Kraft göttlicher „Selbstbeherrschung“ und sieht sie in V. 16 zum Schutz Jerusalems vor dem Pestengel wirksam: „Jahwe führt seinen Strafvollzug nicht blind und unbeteiligt durch, sondern setzt ihm Grenzen“ (ebd., 68).

¹⁰¹ *Stolz*, Samuel (wie Anm. 77), 300; 302 spricht von einer „Uminterpretation“ der älteren Überlieferung.

¹⁰² *Stoebe*, Buch (wie Anm. 77), 529: „Retuschierende Erweiterung von V. 10“.

¹⁰³ Ebenso *Stolz*, Samuel (wie Anm. 77), 302 f.

ters!“ Es ist offenkundig, dass hier die prophetische Kritik an der alles dominierenden Doktrin von der Kollektivschuld, entsprechend Ez 14,12–23 und 18,1–32, ihr konkretes Anwendungsfeld findet (s. o. Abschnitt 2).

So drängt auch in diesem Textbeispiel eine Reihe gewichtiger anderer Themen die Vorstellung von der göttlichen Vergeltung menschlicher Sünde in den Hintergrund: Den spannungsreichen Gesamttext von 2 Sam 24 hält die Frage nach den adäquaten Mitteln der Besänftigung göttlichen Zorns zusammen; der Text gibt dazu zwei durchaus widersprüchliche theologische Antworten. Darüber hinaus meldet er deutliche Kritik an der kollektiven Ahndung individueller menschlicher Schuld an und reiht sich damit in die kritischen Stimmen ein, die bereits innerhalb des AT Vorbehalte gegen überkommene theologische Vorstellungen formulieren.

4. Ergebnisse

1. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang, den das AT mit dem Alten Orient gemeinsam hat, wird heute nicht als Automatismus verstanden, sondern als eine Form sozialer Interaktion im Rahmen des Konzepts „konnektive Gerechtigkeit“. Er ist Bestandteil einer gerechten Sozialordnung, die durch soziales Handeln aufrecht zu erhalten ist.
2. Kritische weisheitliche und prophetische Literaturbereiche im AT melden Vorbehalte gegen ein mechanistisch verstandenes Vergeltungsdenken an und weisen seine Dominanz auf der Grundlage der Empirie zurück.
3. Klassische Beispieltex te für das Wirken des Vergeltungsprinzips verwenden es als zeitbedingten Vorstellungshintergrund, der nicht mehr unserem Welt- und Gottesverständnis entspricht. Die Texte setzen jenseits dieser rahmenden Vorstellungen zentrale zeitlose anthropologische und theologische Schwerpunkte: Rettung des fremden Gerechten (Ex 19), Souveränität des Gottes Israels und Werbung für den weltweiten Glauben an ihn (Ex 7–11), Glaubensbewährung in der Wüste (Num 21), Umgang mit Verlust und Trauer (2 Sam 12), Beseitigung einer Plage durch menschlichen Kult oder durch die „göttliche Reue“ (2 Sam 24).
4. Die aktuelle Pandemie als Strafe Gottes zu bezeichnen und dies mit alttestamentlichen Beispielen zu begründen, widerspricht den Primärintentionen der biblischen Texte.

The principle of divine retaliation of human sin is present in many texts of the OT. But it is part of its concepts which are dependent on historical and cultural circumstances of the Ancient Near East. Critical voices against a mechanical application of the principle exist already in special wisdom and prophetic literature of OT. The article discusses five textual examples using this principle as background. But they have different main intentions and are therefore unsuitable to interpret the present pandemic as divine retaliation.