

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 71 (2015)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Schuld und Geschichte : schriftprophetische Identitätsdiskurse im Ezechielbuch  
**Autor:** Pietsch, Michael  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877709>

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 13.01.2026

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

# Schuld und Geschichte

## Schriftprophetische Identitätsdiskurse im Ezechielbuch

Die Erfahrung, dass nachgeborene Generationen unter den Folgen der Entscheidungen und Taten ihrer Vorfahren zu leiden haben, gehört, wie es Julius Wellhausen einst formuliert hat, zu den «sicherste(n) aller geschichtlichen Erfahrungen»<sup>1</sup>. Sie stellt die Betroffenen vor die Herausforderung einer Selbstvergewisserung ihrer gemeinschaftlichen Identität angesichts der eigenen Geschichte. Ein Interpretationsmodell, das zu diesem Zweck entwickelt wurde und das seit der Antike belegt ist, greift auf das Konzept der «Kollektivschuld»<sup>2</sup>, oder besser gesagt: einer generationenübergreifenden Schuldhaftung zurück. Die Generation der Eltern (bzw. der Vorfahren) hat mit ihrem Verhalten eine Schuld auf sich geladen, deren Folgen ihre Kinder (und spätere Generationen) zu tragen haben. Ein prominentes Beispiel einer solchen Geschichtshermeneutik im Alten Testament bietet die sog. Gnadenformel in Ex 34,6f.

«Jhwh, Jhwh<sup>3</sup>, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und von grosser Güte und Treue, der Güte bewahrt den Tausenden, der Schuld, Verbrechen und Sünde vergibt – aber er erklärt nicht für schuldlos, *der heimsucht Schuld von Vätern an Söhnen und Enkeln, am dritten und vierten (Glieder).*»

Das Gewicht der Aussage liegt hier zweifelsfrei auf der Barmherzigkeit Jhwhs, die im Akt der Sündenvergebung ihren Ausdruck findet. Jhwh erweist seine Solidarität (*hæsæd*) an tausend Generationen, wobei an seine unbegrenzte Güte gegenüber seinem Volk gedacht sein dürfte, die an keinerlei Bedingung geknüpft ist. Dieser Gedanke wird durch die Fortsetzung des Generationenschemas weitergeführt. Jhwh hebt zwar die Schuld auf (*nāšā*), er spricht den Schuldigen jedoch nicht frei, sondern dessen Schuld wirkt bis in die dritte und

1 J. Wellhausen: Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1905 (Neudruck 1927), 305.

2 Zu den rechtsgeschichtlichen und moralphilosophischen Problemen des Begriffs vgl. K. Schmid: Kollektivschuld? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Testament und im Alten Orient, ZAR 5 (1999) 193-222 (193-195).

3 Die doppelte Anrede ist nicht textkritisch zu eliminieren, sondern kann als hymnische Akklamation verstanden werden. Ihre Deutung als identifizierender Nominalsatz (vgl. C. Dohmen: Exodus 19–40, [HTThKAT], Freiburg u.a. 2004, 321) ist kaum plausibel.

vierte Generation hinein nach. Im Unterschied zu Jhwhs Güte findet sein Zorn jedoch eine Grenze. Die Schuld der Vorfahren hat zur politischen Katastrophe geführt, unter der Kinder und Kindeskinde leiden, deren Dauer jedoch bis in die vierte Generation begrenzt ist. Dahinter dürfte die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit stehen, die unter Rückgriff auf die Gnadenformel und mit Hilfe des Generationenschemas geschichtstheologisch interpretiert wird.<sup>4</sup>

Entgegen einer verbreiteten Auffassung ist das Konzept einer Kollektiv- oder Sippenhaft kein altes, auf die vorstaatliche Zeit zurückgehendes Prinzip des israelitischen *Strafrechts* gewesen, das später durch die Idee der individuellen Vergeltung abgelöst worden ist, die erstmals im Buch Ezechiel begegnet (vgl. Ez 14,12-23; 18,1-32; 33,10-20). In den alttestamentlichen Strafrechtsbestimmungen findet sich nirgends ein eindeutiger Beleg für ein kollektives Haftungsprinzip.<sup>5</sup> Im Gegenteil, ein solches wird in Dt 24,16 sogar ausdrücklich zurückgewiesen:

«Väter sollen nicht wegen Söhnen getötet werden und Söhne sollen nicht wegen Vätern getötet werden, jeder soll für seine Sünde (*heʿet*) getötet werden.»<sup>6</sup>

- 4 Vgl. H. Spieckermann: «Barmherzig und gnädig ist der Herr ...», ZAW 102 (1990) 1-18 (9f.). Im Dekalog wird das Generationenschema durch die präpositionale Näherbestimmung *lʿšonʾāj* («für die, die mich hassen») bzw. *lʿohʾbaj ūlʿšomrê mišwotāj* («für die, die mich lieben und meine Gebote halten») modifiziert (vgl. Ex 20,5f.; Dt 5,9f.) und der Gedanke der Kollektivhaftung aufgehoben (vgl. Schmid: Kollektivschuld [Anm. 2], 32f.). Dagegen liest E. Otto: Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband: 4,44–11,32 (HThKAT), Freiburg u.a. 2012, 728-731, das Generationenschema in Dt 5,9f. vor dem Hintergrund des neuassyrischen Vertragsrechts und versteht die Angabe von der Semantik der Wurzel *pqd* her als Aufschub. «Vielmehr wird die Strafe maximal bis zur vierten Generation sistiert und erst wenn dann die Verfehlung weiter besteht, wird sie göttlich geahndet (...)» (731).
- 5 Vgl. C. Levin: Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137), Göttingen 1985, 40-46. Dies schliesst das Institut der Blutrache ein, das lediglich den Totschläger zur Rechenschaft zieht, nicht aber dessen Sippe. Bleibt der Täter unbekannt, wird ein Ersatzritual durchgeführt (vgl. Dt 21,1-9). Im Schuldrecht ist das Prinzip der Sippenhaft dagegen vorausgesetzt.
- 6 Vgl. E. Otto: Von der Programmschrift einer Rechtsreform zum Verfassungsentwurf des Neuen Israel. Die Stellung des Deuteronomiums in der Rechtsgeschichte Israels, in: G. Braulik (Hg.): Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium (HBS 4), Freiburg u.a. 1995, 93-104 (94-96). In die gleiche Richtung deutet Ex 21,31, wo im Falle eines stössigen Rindes die Haftung für den entstandenen Schaden auf den Besitzer des Tieres beschränkt bleibt, selbst für den Fall, dass ein Angehöriger zu Schaden kommt. Eine negative *talio*, wie sie in den altorientalischen Rechtssammlungen bisweilen vorkommt, wird

Der gleiche Befund ergibt sich bei einer Durchsicht der altorientalischen Rechtskorpora. Zwar gibt es vereinzelte Rechtsbestimmungen, die eine negative *talio* vorsehen, bei der die Familienangehörigen für die Tat des Vaters (oder Ehemanns) bestraft werden. Doch steht hinter diesen Regelungen weniger die Haftungsgemeinschaft der Familie als ein negativer Ausgleich zwischen dem Straftatbestand und der Rechtsfolge, wie ein Beispiel aus dem Codex Hammurapi illustriert.

«§ 229 Wenn ein Baumeister einem Bürger ein Haus baut, aber seine Arbeit nicht auf solide Weise ausführt, so dass das Haus, das er gebaut hat, einstürzt und er den Tod des Eigentümers des Hauses herbeiführt, so wird dieser Baumeister getötet.

§ 230 Wenn er den Tod eines Sohnes des Eigentümers des Hauses herbeiführt, so soll man einen Sohn dieses Baumeisters töten.»<sup>7</sup>

Die Tötung des Sohnes des Baumeisters entspricht dem Schaden, der dem Hauseigentümer durch die Fahrlässigkeit des Baumeisters entstanden ist und der nicht durch eine Ersatzleistung kompensiert werden kann. Solche Bestimmungen, die im Grundsatz auf die Bestrafung des Täters abzielen, stehen nicht im Widerspruch zum individuellen Haftungsprinzip, das dem altorientalischen Strafrecht nicht erst zu einem späteren Zeitpunkt zugewachsen ist, sondern seit alters dessen Voraussetzung gebildet hat.

Die Ursprünge des Konzepts einer generationenübergreifenden Schuldhaftung liegen also nicht im Rechtswesen, sondern im Bereich der theologischen Reflexion kollektiver Krisenerfahrungen. In den sog. Pestgebeten des hethitischen Königs Muršiliš II. (14. Jh. v.Chr.) tritt dieser Gedanke deutlich hervor.<sup>8</sup> Angesichts der Pest, die seit mehr als 20 Jahren im hethitischen Reich wütet, holt der König mehrere Orakel ein, um die Ursache dieser Katastrophe zu ergründen und Mittel zu ihrer Bewältigung bei den Göttern zu erfragen. Das Orakel teilt ihm mit, dass der Grund für die Pest in der expansionistischen Politik seines Vaters und Vorgängers auf dem Thron, Šuppiluliuma I., liege, der bei seinen Feldzügen im südlichen Syrien Gebiete der ägyptischen Provinz Kanaan erobert hatte, obwohl es zu der Zeit einen Friedensvertrag zwischen den beiden Grossmächten gab. Die Pest hätten die Götter, vor denen der Ver-

hier gerade ausgeschlossen (vgl. Schmid: Kollektivschuld [Anm. 2], 203-205).

7 CH §§ 229–230 (Übersetzung nach TUAT I, 70).

8 Vgl. Schmid: Kollektivschuld (Anm. 2), 211-214.

trag eidlich beschworen worden war, als Strafe für den Vertragsbruch über den hethitischen König gebracht. Im zweiten Pestgebet anerkennt Muršiliš II. die kollektive Schuldhaftung und bittet die Götter, die er zuvor durch verschiedene Opfertgaben und Rituale besänftigt hat, die Strafe zurückzunehmen.

«Hattischer Wettergott, mein Herr, und ihr Götter, meine Herren! Es ist wahr: der Mensch sündigt. Und auch mein Vater sündigte, und er übertrat das Wort des hattischen Wettergottes, meines Herrn. Ich aber habe in nichts gesündigt. Es ist aber auch: *die Sünde des Vaters kommt über den Sohn. Auch über mich kam die Sünde meines Vaters.* Ich habe aber nun vor dem hattischen Wettergott, meinem Herrn, und den Göttern, meinen Herren, gestanden: *es ist wahr, wir haben es getan.* Und weil ich nun meines Vaters Sünde gestanden habe, besänftige sich dem hattischen Wettergott, meinem Herrn, und den Göttern, meinen Herren, der Sinn wieder. Seid mir wieder freundlich gesinnt und jagt die Pest wieder aus dem Land Hatti hinaus.»<sup>9</sup>

Der Gedanke einer kollektiven Schuldhaftung tritt hier als geschichtshermeneutisches Konstrukt auf, um eine nationale Katastrophenerfahrung – wie Seuchen, Hungersnöte, Zerstörungen und Deportationen, die stets eine generationenübergreifende Wirkung haben –, zu interpretieren und zu bearbeiten.<sup>10</sup> Er findet sein Gegenstück in altorientalischen Vertragsdokumenten, in denen für den Fall des Vertragsbruchs die Bestrafung durch die Götter, bei denen der Vertrag beschworen wurde, in Aussicht gestellt wird, in die neben dem jeweiligen Herrscher auch dessen Familie und das Volk eingeschlossen ist.<sup>11</sup>

«Die ›Schuld der Väter‹ gehört im Alten Orient und im Alten Testament (...) in den Vorgang gedanklicher Bewältigung von kollektivem Leiden, das als göttlich verhängte Strafe für Schuld gedeutet worden ist, und zwar für Schuld gegenüber Gott oder den Göttern, wie sie namentlich aus Vertragsbrüchen resultiert.»<sup>12</sup>

9 Übersetzung nach H. Cançik: Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung (ADPV), Wiesbaden 1976, 45.

10 Der gleiche Grundgedanke kehrt in der Gibeonitererzählung in II Sam 21,1-9 wieder. Dort wird von einer dreijährigen Hungersnot unter König David berichtet. Ein Gottesbescheid identifiziert eine Blutschuld Sauls als Ursache der kollektiven Notlage. Dieser hatte die Gibeoniten bekämpft, obwohl diese vertraglich Frieden mit den Israeliten geschlossen hatten (vgl. V.2). Der Ausgleich der Schuld wird in der kurzen Erzählung mittels einer negativen *talio* bewirkt, der sieben Saulnachkommen zum Opfer fallen. Der Text ist zwar spät und literarisch konstruiert (vgl. den Rückbezug auf Jos 9), nutzt jedoch das gleiche Haftungsprinzip wie die hethitischen Pestgebete.

11 Vgl. Schmid: Kollektivschuld (Anm. 2), 217.

12 A.a.O., 220.

Vor dem Hintergrund einer solchen politischen Theologie soll hier erneut nach den schriftprophetischen Identitätskonstrukten im Ezechielbuch gefragt werden. Der Fokus soll dabei auf den diskursiven Argumentationsstrategien in Ez 18 liegen. Das Kapitel ist in der älteren Forschung häufig mit der Idee eines religiösen, sittlichen Individualismus resp. dem Dogma einer individuellen Vergeltungslehre in Verbindung gebracht worden.<sup>13</sup> Diese Einschätzung geht jedoch an der Pragmatik des Textes vorbei und trägt Kategorien in ihn hinein, die dessen Eigenbegrifflichkeit und Intention kaum gerecht werden. Stattdessen soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, der geschichtshermeneutischen Konzeption des Kapitels genauer nachzugehen und deren Bezug zu den zeitgenössischen Identitätsdiskursen herauszuarbeiten. Dazu wird in einem ersten Schritt die Kompositionsstruktur des Textes analysiert sowie dessen Stellung im literarischen Kontext des Ezechielbuches knapp skizziert (I.), bevor die vorausgesetzte Kommunikationssituation rekonstruiert und der Prozess der Transformation kollektiver Identitätskonzepte im Medium der Schriftprophetie nachgezeichnet werden kann (II.). Den Abschluss bilden einige Überlegungen zu den geschichtstheologischen Implikationen des Textes (III.).

### *I. Ez 18 im Kontext des Ezechielbuches*

Das Kapitel unterbricht in der vorliegenden Buchgestalt den literarischen Zusammenhang zwischen der Bildrede über den Untergang des Königshauses (vgl. Ez 17) und der ihm korrespondierenden Totenklage in Ez 19 und liefert bei synchroner Ablauflesung die Begründung für die Unheilsverkündung des Propheten. Das Geschick des Königshauses ist die Folge der Verbrechen seiner Repräsentanten und ihrer Weigerung zur Umkehr. Die sprachliche Gestalt und das literarische Gepräge des Textes geben jedoch Anlass zu der Vermutung, dass das Kapitel erst redaktionell mit den umliegenden Stücken zusammengestellt wurde.<sup>14</sup> Es bietet eine in sich geschlossene Reflexion über die Identität

13 Vgl. R. Smend: *Der Prophet Ezechiel* (KeH 8), Leipzig 21880, 116f.; J. Herrmann: *Ezechiel* (KAT XI), Leipzig 1924, 114; G.A. Cooke: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel* (ICC), Edinburgh 1936 (Neudruck 1951), 196; H. Gunkel: *Art. Individualismus II. Individualismus und Sozialismus im AT*, RGG<sup>2</sup> 3 (Tübingen 1929), 234-239 (238).

14 Vgl. T. Krüger: *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch* (BZAW 180), Berlin/New York 1989, 355-357.



des «Hauses Israel» nach der politischen Katastrophe der Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch die neubabylonischen Truppen im Jahr 586 v.Chr.<sup>15</sup>

Formal trägt der Text die Kennzeichen eines Disputationswortes, dessen Ausgangspunkt das Diktum der Adressaten in V.2 bildet, deren wiederkehrende Einwände (vgl. V.19.25-29) die Argumentation des Verfassers strukturieren.<sup>16</sup> Der diskursive Stil des Kapitels verleiht ihm einen stärker lehrhaften Charakter, der durch das auffällige Zurücktreten des prophetischen Sprechers noch verstärkt wird.<sup>17</sup> Die Gliederung des Stückes ist einigermassen durchsichtig, selbst wenn im Einzelnen verschiedene Abgrenzungen möglich sind. Das Kapitel setzt mit der für das Ezechielbuch typischen Wortereignisformel ein (vgl. V.1), an die sich eine lange Gottesrede anschliesst (vgl. V.2-32). Mit dem «Zitat» im Munde der Adressaten in V.2 wird das Disputationswort formgerecht eröffnet und der Standpunkt der Gegner eingeführt, dessen Geltung jedoch in V.3 mittels eines Schwursatzes im Munde Jhwhs sogleich nachdrücklich bestritten wird. Der folgende Vers formuliert die Gegenthese, die den ersten Hauptteil programmatisch eröffnet und beschliesst (vgl. V.4.20). Sie wird mit Hilfe des dreiteiligen Generationenschemas in V.5-18 entfaltet. Der zweite Hauptteil nimmt das Ergebnis des ersten Argumentationsgangs auf (vgl. die Stichworte *rāšā'* und *šaddiq* in V.20). Er ist in sich wiederum dreigeteilt (V.21-24.25-29.30-32) und erweitert das Konzept der individuellen Schuldhaftung um die Möglichkeit zur Umkehr. Mit der Umkehrforderung ist das eigentliche Ziel der Textkomposition erreicht, sie bildet den Abschluss und Höhepunkt des Disputationswortes (vgl. V.30-32).

15 Vgl. W. Zimmerli: Ezechiel. 1. Teilband: Ezechiel 1–24 (BKAT XIII,1), Neukirchen-Vluyn 1979, 400f. Bei einer kanonischen Lektüre des Buches käme das Kapitel zwischen die beiden Belagerungen Jerusalems in den Jahren 597 resp. 586 v.Chr. zu stehen. Dieser Einordnung folgt (für V.1-20) G. Fohrer: Ezechiel (HAT I/13), Tübingen 1955, 97f. (vgl. auch Krüger: Geschichtskonzepte [Anm. 14], 362f.).

16 Das fingierte Zitat der Volksweisheit im Mund der Gegner des Propheten in V.2 und ihre beharrliche Rückfrage (vgl. V.19) rahmen den ersten Hauptteil des Textes. Der doppelte Einwand in V.25 und 29 leitet zur finalen Umkehrforderung über (vgl. V.30-32).

17 Zimmerli: Ezechiel (Anm. 15), 396, spricht von einer «Schülerörterung». Das prophetische «Ich» begegnet nur in der einleitenden Wortereignisformel (vgl. V.1).

V.1	Wortereignisformel	
V.2	<i>Diktum der Adressaten</i> (koll. Schuldhaftung)	
V.3-4	Schwurformel (indiv. Schuldhaftung)	
V.5-18	Generationenschema	
V.5-9	1. Generation (Gerechtigkeit → Leben)	
V.10-13	2. Generation (Schuld → Tod)	
V.14-18	3. Generation (Gerechtigkeit → Leben)	
V.19	<i>Einwand der Adressaten</i>	
V.20	Grundsatz indiv. Schuldhaftung (Gerechter/Frevler)	
V.21-24	Umkehr des Frevlers/Gerechten (Leben/Tod)	
V.25	<i>Einwand der Adressaten</i>	
V.26-28	Umkehr zum Tod/Leben (Gerechter/Frevler)	
V.29	<i>Einwand der Adressaten</i>	
V. 30-32	Aufforderung an die Adressaten zur Umkehr/zum Leben	

Galt der Abschnitt der älteren Forschung als weitgehend einheitlich<sup>18</sup>, ist seine literarische Kohärenz jüngst nachhaltig infrage gestellt worden.<sup>19</sup> Doch selbst wenn einzelne redaktionelle Erweiterungen im Textgefüge von Ez 18 nicht ausgeschlossen werden können<sup>20</sup>, spricht die Pragmatik des Gesamttextes für seine grundsätzliche Einheitlichkeit.<sup>21</sup> Die Umkehrforderung des zweiten Hauptteils trägt keinen wesenhaft fremden Gedanken in die logische Struktur des Kapitels ein, sondern nimmt das Identitätskonzept des ersten Argumentationsgangs auf und führt es fort. Nicht viel anders ist es um die Kohärenz des ersten Hauptteils bestellt. Der bisweilen behauptete Widerspruch zwischen den beiden Fremdzitaten in V.2 und 19 löst sich auf, wenn anerkannt wird, dass der eingangs «zitierte» Standpunkt der Adressaten nicht von einer spöttischen Infragestellung der Gerechtigkeit Jhwhs bestimmt ist, sondern als affirmative Selbstverständigung über die eigene geschichtliche Identität des «Hauses

18 Lediglich V.26-29 sind gelegentlich als Dublette zu V.21-25 beurteilt worden (vgl. C. Steuernagel: Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. Mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen, Tübingen 1912, 584); zwingende Gründe für ihre literarkritische Ausscheidung gibt es allerdings nicht (vgl. Cooke: Ezechiel [Anm. 13], 202).

19 Vgl. K.-F. Pohlmann: Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1–19 (ATD 22,1), Göttingen 1996, 260f.

20 Dies gilt vor allem für die drei Tatbestandskataloge in V.5-18, die weder formal noch kompositorisch einheitlich zu sein scheinen (vgl. Krüger: Geschichtskonzepte [Anm. 14], 365-367).

21 Vgl. Zimmerli: Ezechiel (Anm. 15), 396; Krüger: Geschichtskonzepte (Anm. 14), 373-380.



Israel» gelesen werden soll. Im Einwand der Gegner von V.19 spricht sich dann die gleiche Überzeugung aus, die bereits der Redensart aus V.2 zugrunde lag.<sup>22</sup> Schliesslich verdankt sich auch das Dreierschema der Generationenkette in V.5-18, das über die zweiteilige Generationenfolge in V.2 hinausgeht, der diskursiven Strategie des Textes. Weder der erste noch der dritte Abschnitt können literarkritisch herausgelöst werden, ohne dass die Textkomposition zerstört wird. Die erste Generation dient als Vorlage, an der sich die beiden folgenden sprachlich wie konzeptionell orientieren. Der Übergang von der zweiten zur dritten Generation wiederum markiert die eigentliche Kontroverse zwischen den Adressaten und dem prophetischen Sprecher. Über die ersten beiden Generationen und ihr Geschick herrscht zwischen beiden Parteien Einverständnis, der Dissens bricht erst im letzten Glied der Reihe auf, weshalb hier die Gegenrede der Adressaten angeschlossen wird, die zur Hauptthese des Abschnitts zurücklenkt (vgl. V.19f.). Schliesslich rahmen die beiden Schilderungen des Gerechten (vgl. V.5-9.14-17) das Mittelstück und heben den unlöslichen Zusammenhang von Gerechtigkeit und Leben hervor, der für die Pragmatik des Textes konstitutiv ist. Eine tiefer gehende literarkritische Dekomposition des Kapitels empfiehlt sich daher nicht.

## II. Schuld und Geschichte in Ez 18

Um die diskursive Struktur des Textes präziser bestimmen zu können, ist zuerst das Verständnis des Sprichwortes zu klären, das den Adressaten der Gottesrede zugeschrieben wird:

«Was (ist) mit euch, dass ihr dieses Sprichwort auf dem Ackerland Israels habt: «Väter essen saure Trauben, aber die Zähne der Söhne werden stumpf.»» (V.2)

Formal handelt es sich hierbei um einen *māšāl*, die klassische Sprachform der Weisheit, in der sich ein sapientiales Ordnungsdenken ausspricht.<sup>23</sup> Die Weisen

22 Vgl. A. Schenker: Saure Trauben ohne stumpfe Zähne. Bedeutung und Tragweite von Ez 18 und 33,10–20 oder ein Kapitel alttestamentlicher Moralthologie, in: ders.: Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien (OBO 103), Fribourg/Göttingen 1991, 97–118 (104f.).

23 In Ps 109,14 bittet der Beter, dass Jhwh der Schuld der Vorfahren derer gedenkt (*zkr*), die ihn bedrücken, so dass Gottes Zorn sie vernichtet. Im Unterschied zum vorliegenden Weisheitsspruch ist hier jedoch die Bosheit der Gegner der Ausgangspunkt der Argumentation: ihr Verhalten setzt die Schuld der früheren Generation(en) fort. Der Gedanke der

Israels beobachten den Lauf der Welt und leiten aus ihrem Erfahrungswissen lebensweltliche Ordnungskonzepte und normative Verhaltensregeln für ein gelingendes Leben ab. Auch dem Sprichwort in V.2 liegt ein empirischer Befund zugrunde, jedoch in einer gebrochenen Form, die der Sentenz ihr eigentümliches Gepräge verleiht. In ihr werden zwei Wirklichkeitsbereiche auf eine Weise korreliert, dass eine scheinbar absurde Aussage entsteht, in der jedoch das geschichtliche Selbstverständnis der Adressaten seinen angemessenen Ausdruck findet.

Die Sprachform der Aporie, die hier zugrunde liegt, begegnet noch andersorts in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur und markiert dort *Grenzaussagen sapientialen Denkens*, die in einer gewissen Nähe zur scheinbar «widersinnigen Wirklichkeitserfahrung» des vorliegenden *māšāl* stehen.

«Es kommt vor, dass ein Weg gerade vor jemandem ist, aber sein Ende sind Todeswege.» (Prov 14,12, vgl. 16,25)

Die Aussage zielt weniger auf eine Kritik an der trügerischen Selbstwahrnehmung des Frevlers ab, dessen Vermessenheit in der Rückschau zutage tritt<sup>24</sup>, als dass sie ein Wissen um die Grenzen weisheitlicher Weltdeutung zum Ausdruck bringt.<sup>25</sup> Dieses Verständnis legt sich nicht nur von V.13 her nahe, der von der Widersprüchlichkeit der Emotionalität des Menschen spricht und durch das Stichwort *'ah'rīt* mit V.12 verbunden ist, sondern fügt sich zudem gut in das argumentative Gefüge des Abschnitts Prov 14,10-14 ein.

«Der individualistische V.10 und die stark problemorientierten Verse 12 und 13 werden mit dem typisch weisheitlichen Weltverständnis von V.11 und 14 konfrontiert. (...) Das unerschütterliche Vertrauen des Weisen auf eine sinnvolle Ordnung der Welt, auf eine angemessene Korrespondenz von menschlichem Tun und Ergehen (V.11 und 14) darf nicht in eine wirklichkeitsfremde, starre «Dogmatik» ausarten. Es gibt auch Widersinniges in der Welt (V.12 und 13) und Phänomene, die sich nicht erklären lassen. Es gibt defizitäre Wirklichkeitserfahrungen, die auch der Weise nicht

kollektiven Schuldhaftung erscheint lediglich als ein steigerndes Moment des unwiderruflichen Strafgerichts.

24 Vgl. A. Meinhold: Die Sprüche. Teil 1: Sprüche Kapitel 1–15 (ZBK.AT 16,1), Zürich 1991, 235; B.K. Waltke: The Book of Proverbs. Chapters 1–15 (NICOT), Grand Rapids/Cambridge 2004, 591f.

25 Vgl. J. Hausmann: Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff.) (FAT 7), Tübingen 1995, 311f.

immer vorhersehen und umgehen kann.»<sup>26</sup>

Im Unterschied zu der Sentenz in Ez 18 ist die Grenzaussage im Proverbienbuch jedoch in ein Kompositionsgefüge eingebunden, das an der prinzipiellen Geltung der weisheitlichen Wirklichkeitsdeutung festhält.

Die erste, bildgebende Ebene des Sprichwortes in V.2 beschreibt den natürlichen Vorgang, dass vom Genuss saurer, gemeint ist: unreifer Trauben die Zähne «stumpf» werden, d.h., es bildet sich für kurze Zeit ein unangenehmer Belag auf dem Zahnschmelz.<sup>27</sup> In weisheitliche Rede umgesetzt wäre ein synthetischer *parallelismus membrorum* zu erwarten, der Tat und Tatfolge in einen unauflöschlichen Kausalnexus stellt: «Wer saure Trauben isst, dessen Zähne werden stumpf.» Das zitierte Sprichwort besitzt jedoch eine antithetische Struktur, die das Ergebnis einer *Verknüpfung zweier gegenläufiger Wirklichkeitserfahrungen* ist. Als Nachkommen der Generation, die für die politische Katastrophe des Untergangs Judas und Jerusalems verantwortlich zeichnete, tragen die Adressaten die verheerenden sozialen und ökonomischen Folgen, die ihre «Väter» ihnen hinterlassen haben. Diese Erfahrung einer kollektiven, die Generationen übergreifenden Tat-Folge-Korrelation bestimmt die geschichtliche Identitätskonstruktion dieses «Israel». Die literarische Form des Spruchs ist daher keineswegs «absurd»<sup>28</sup>, sondern *Ausdruck einer Transformation eines weisheitlichen Identitätskonzepts*, mit deren Hilfe die eigene geschichtliche Erfahrung gedeutet wird. Nirgends im Text ist eine zynische Auflehnung gegen Jhwhs Gerechtigkeit oder das Gefühl totaler Irritation zu erkennen<sup>29</sup>; die Sentenz erschliesst vielmehr die Wirklichkeitserfahrung der Adressaten, wie sie mit anderen Worten im Buch Threni beschrieben wird.

«Unsere Väter (oder: Vorfahren) haben sich verfehlt (*hʾ*, vgl. V.4!) – sie sind nicht (mehr) vorhanden (= sie leben nicht mehr), wir haben ihre Schuld (‘*wn* Pl., vgl. V.17.19) getragen (*sbl* = auf uns geladen).» (Thr 5,7)<sup>30</sup>

26 A. Scherer: Das weise Wort und seine Wirkung. Eine Untersuchung zur Komposition und Redaktion von Proverbia 10,1–22,16 (WMANT 83), Neukirchen-Vluyn 1999, 149.

27 Vgl. G. Dalman: Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. 4: Brot, Öl und Wein (BFChTh II/33), Gütersloh 1935 (Neudruck Hildesheim 1964), 349.

28 Vgl. Pohlmann: Hesekiel (Anm. 19), 262 mit Anm. 359.

29 Vgl. Herrmann: Ezechiel (Anm. 13), 110f.; Zimmerli: Ezechiel (Anm. 15), 401f.

30 Die Sentenz hat überdies eine wörtliche Parallele in Jer 31,29f. Wie in Ez 18,2 begegnet sie dort als Zitat eines umlaufenden Sprichworts, mit dem die Folgen der politischen Katastrophe des Jahres 586 v.Chr. interpretiert werden. Seine Geltung wird jedoch nicht

Die Geltung des Sprichworts und mit ihm des sich darin ausdrückenden Selbstverständnisses der Adressaten wird vom prophetischen Sprecher kategorisch bestritten. Dazu beruft er sich auf einen Schwur Jhwhs, in dem dieser die hermeneutischen Voraussetzungen, die der Identitätskonstruktion der Angesprochenen zugrunde liegen, negiert: *nur wer sündigt, wird bestraft*. Das Selbstverständnis der Gegner und seine sapientiale Codierung, die es als reflexives Erfahrungswissen kennzeichnet, werden mittels der Autorität des – schriftprophetisch vermittelten – unmittelbaren Gotteswortes korrigiert. Weisheit und Prophetie als zwei Sprach- und Symbolwelten religiöser Identität, empirische Wirklichkeitsdeutung und prophetische Selbsterschließung Jhwhs treten einander gegenüber.<sup>31</sup>

Im Namen des Gottes Israels erfolgt wiederum eine Transformation überlieferter Identitätskonzepte<sup>32</sup> mit dem Ziel, ein neues handlungsorientiertes Selbstverständnis des «Hauses Israel» zu konstituieren. Jeder Mensch, jede *næpæš* muss sich vor Jhwh verantworten. Er zieht den «Vater» wie den «Sohn» zur Rechenschaft – aber nur derjenige, der Unrecht tut, wird sterben, nur dessen *næpæš* wird ihre Existenz einbüßen (vgl. V.4). Dabei macht der partizipiale Ausdruck *hannæpæš haḥoṭe ʾt* klar, dass hier nicht eine einzelne Tat, sondern eine Haltung im Blick ist, eine Totalität, wie sie das Generationenschema paradigmatisch entfaltet (vgl. V.10-13). Die Wurzel *ḥt'* bezeichnet in diesem Zusammenhang ein Fehlverhalten, das eine bestehende kosmische oder soziale Ordnung verletzt und den Tod zur Folge hat, sofern die Ordnung nicht anderweitig wiederhergestellt wird (z.B. durch Kompensationsriten). Entscheidend für die Argumentation in Ez 18 ist hierbei die Feststellung, dass die Tat nur für

prinzipiell in Abrede gestellt, vielmehr ist sie zeitlich befristet, bis Jhwh sich seinem Volk wieder segnend zuwenden wird (vgl. V.27f.). In jener Zeit wird «jeder um seiner Schuld willen sterben» (V.30) und das synthetische Ordnungsgefüge weisheitlicher Weltdeutung wird wiederhergestellt sein. Ob Ez 18 bereits auf das Jeremiabuch zurückgreift, ist strittig (vgl. Levin: Verheißung [Anm. 5], 38 Anm. 13).

- 31 Der Gegensatz ist rhetorischer Natur, insofern die Argumentation des Textes zunächst auf eine Restitution des herkömmlichen weisheitlichen Wirklichkeitsverständnisses abzielt (vgl. V.19b-20). Der Verfasser bedient sich dazu jedoch prophetischer Redeformen, um die Autorität seiner Position zu unterstreichen.
- 32 Dies gilt mindestens insofern, als der *māšāl* ein geschichtshermeneutisches Konzept vertritt, das dem prophetischen Sprecher vorgegeben war, selbst wenn es seinerseits auf eine Transformation älterer sapientialer Denkmuster zurückgeht und kaum vor die Exilszeit zurückreicht.

*den Täter Folgen habe* (was nicht bei jeder *ḥattā't* der Fall ist<sup>33</sup>). Gott selbst zieht den Täter zur Verantwortung, denn die gestörte Ordnung betrifft einzig dessen Verhältnis zu ihm. Eine kollektive Schuldhaftung, wie sie die Adressaten voraussetzen, ist somit ausgeschlossen.

Dieser hermeneutische Grundsatz, der als «individuelle Vergeltungslehre» bezeichnet worden ist, wird in der Folge im Portrait dreier idealtypischer Generationen semantisch präzisiert (vgl. V.5-18). Der kasuistische Stil der Reihe und die generalisierende Topik der aufgeführten kultischen und sozialen Verhaltensnormen sperren sich dabei gegen den Versuch einer historischen Gleichung der drei Generationen, etwa mit einzelnen Vertretern des davidischen Königshauses (vgl. Ez 17 und 19).<sup>34</sup>

1. allgemeine Qualifikation (V.5, vgl. V.10.14)

2. kasuistische Reihe einzelner Rechtssätze (V.6-9a, vgl. V.11b-13a.15-17a)

3. deklaratorisches Urteil (V.9b, vgl. V.13b.17b).<sup>35</sup>

Zwar liesse sich die Auflistung in kanonischer Perspektive als «Herrscherspiegel» lesen, doch sprechen die plurale Anrede an das «Haus Israel» (V.25.29-31, vgl. V.2f.) sowie die Textpragmatik eher dafür, die «Väter» und «Söhne» in der stark typisierten Darstellung weniger als Einzelne denn als *überindividuelle*

33 Vgl. I. Willi-Plein: Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse (SBS 153), Stuttgart 1993, 96-107.

34 Vgl. Zimmerli: Ezechiel (Anm. 15), 400f. Jüngst hat Pohlmann: Hesekiel (Anm. 19), 268-271, die Vermutung erneuert, die ursprüngliche Gestalt der Aufzählung, die lediglich soziale Vergehen des Königshauses bzw. der Oberschicht enthalten habe, habe die Funktion besessen, den Untergang des Königtums zu begründen (vgl. Jer 21,11-23,6). Die syntaktische Struktur der Reihen und ihre variable Anordnung sprechen jedoch gegen die literarkritische Rekonstruktion eines älteren, auf Vergehen im sozialen Bereich beschränkten Katalogs (vgl. Ez 22,6-12).

35 Das Schema, das Zimmerli: Ezechiel (Anm. 15), 398-400, aus der priesterlichen Tor-Liturgie herleitet (vgl. Ps 24,3-6), ist nur im ersten Fall (V.5-9) streng durchgeführt worden. Die variable Einleitung der beiden nachfolgenden Abschnitte erklärt sich aus der genealogischen Verknüpfung der typisierten Verhaltensmuster, die der argumentativen Struktur des Textes geschuldet ist. Gleiches gilt für die Schlussformel, die im letzten Beispiel um den Aspekt der generationenübergreifenden Schuldhaftung erweitert ist (vgl. V.18), der zur Ausgangsthese zurücklenkt (vgl. V.19f.). Zur Komposition der drei Listen vgl. M. Greenberg: Ezechiel 1-20. A new Translation with Introduction and Commentary (AncB 22), New York u.a. 1983, 342f.



*Repräsentanten einer Generation* zu verstehen.<sup>36</sup> Von daher ist es fraglich, ob der Sinn des Generationenschemas mit den Kategorien einer «individuellen Vergeltungslehre» angemessen erfasst werden kann. Der Gedanke einer individuellen Vergeltung liegt zwar in der Fluchtlinie des Textes<sup>37</sup>, konstituiert jedoch nicht dessen Pragmatik. Letztere zielt vielmehr auf die gemeinschaftliche Identität des «Hauses Israel» ab, das von den aufgeführten Generationen repräsentiert wird und dem die Zusage von Leben und Tod gilt.<sup>38</sup>

Im Unterschied zum Selbstverständnis der Adressaten stellt der prophetische Sprecher fest, dass keine Generation an der Schuld ihrer Väter zu tragen hat (*ns' b'wn*, V.20). Daraus folgt jedoch unweigerlich, dass die gegenwärtige, angesprochene Generation für ihre eigenen Taten zur Verantwortung gezogen wird, oder mit den Worten des *māšāl*: «Weil *ihr* saure Trauben gegessen habt, sind *eure* Zähne stumpf geworden.» In der Sache wird damit die traditionelle Tat-Folge-Relation wiederhergestellt und die widersprüchliche Wirklichkeitserfahrung der Adressaten korrigiert. Der für das Kapitel häufig reklamierte Durchbruch zum Prinzip individueller Verantwortlichkeit besitzt seine eigentliche Pointe im *Schuldaufweis gegenüber dem «Haus Israel»* und dient zuerst der *Legitimation der ezechielschen Unheilsprophetie*, was noch in der auffälligen Stellung des Kapitels inmitten der prophetischen Gerichtsworte nachklingt.<sup>39</sup> Die implizite Anklage, die hier hörbar wird, bietet den Anlass für den Einwand der Adressaten in V.19: «Warum hat der Sohn nicht an der Schuld des Vaters (mit

36 Vgl. a.a.O., 341f.

37 Sie tritt stärker in Ez 14,12-23 hervor. Dort werden Noah, Daniel und Hiob als Gerechte der Menge des Volkes gegenübergestellt, die im Gericht Jhwhs über Jerusalem einzig ihr eigenes Leben retten könnten, das Unheil jedoch nicht aufzuhalten, ja nicht einmal ihre Familie davon auszunehmen vermögen. Daraus folgert der prophetische Sprecher, dass die Überlebenden des Gerichts über Jerusalem mittels ihres Verhaltens den Adressaten Trost spenden können, indem sie an ihnen erkennen, dass Jhwh Jerusalem nicht grundlos geschlagen hat und dass Gerechtigkeit der Weg zum Leben ist. Im Unterschied zu Kapitel 18 wird hier das Schicksal des Einzelnen und der Volksgemeinschaft getrennt betrachtet, genauer: das Volk kommt nur als Summe der Individuen in den Blick.

38 Darin entspricht das Geschichtskonzept demjenigen der Geschichtsrückblicke in Kapitel 16 und 23 (vgl. Krüger: Geschichtskonzepte [Anm. 14], passim).

39 Die Konzeption wird bei der Beauftragung des Propheten in Ez 3,16-21 eingeführt und kehrt zum Abschluss der Gerichtsworte in 33,1-20 wieder. Gemeinsam mit dem Motiv des Verstummens des Propheten (vgl. 3,22-27; 33,21f.) bildet es eine literarische Klammer um die Unheilsansagen im Ezechielbuch, an deren Ende die Nachricht über den Untergang Jerusalems steht.



getragen?» Die Frage steht nicht im Widerspruch zur eingangs geäußerten Identitätskonzeption (vgl. V.2), sondern reklamiert deren Gültigkeit gegenüber dem Anspruch des prophetischen Wortes.

«Schwierig und erklärungsbedürftig ist nicht die Bestrafung der Nachfahren mit der Schuld ihrer Vorfäter, sondern umgekehrt: *schwierig und der Erklärung bedürftig ist die Strafflosigkeit der Söhne schuldiger Väter.*»<sup>40</sup>

Wie tief der Diskurs über die autoritative Selbstdeutung des «Hauses Israel» von dessen inhärenten Machtstrukturen bestimmt ist, illustriert die Reaktion auf den Einwand der Gegner (vgl. V.19b-20). Der Sprecher wiederholt lediglich die zuvor eingeführte und entfaltete Konzeption und unterstreicht damit deren Deutungsanspruch: der Gerechte, er wird leben, der Frevler stirbt. Damit kehrt der Text nicht nur zum Ausgangspunkt des Diskussionswortes zurück und stellt die beiden Optionen noch einmal antagonistisch nebeneinander, sondern bereitet mit dem weisheitlichen Gegensatzpaar «Gerechter/Frevler» zugleich den nachfolgenden Argumentationsgang vor, der im Umkehrruf gipfelt, auf dem das Achtergewicht der Komposition liegt (vgl. V.30-32).

Der Aufweis der personalen Tat-Folge-Relation bietet nur die notwendige Voraussetzung für ein neues Selbstverständnis Israels. Erst wenn die Einsicht in die eigene Schuld und Verantwortung gewonnen ist, besteht die Möglichkeit zu einer Verhaltensänderung und mit ihr zur Rückgewinnung des Lebens. Der *Ruf zur Umkehr* an das «Haus Israel», der den zweiten Hauptteil leitwortartig durchzieht<sup>41</sup>, ist die Klimax des Kapitels.<sup>42</sup> Dazu greift der Sprecher den Antagonismus «Gerechter/Frevler» auf, den er in V.20 eingeführt hat, und fügt dem statischen Schema des ersten Argumentationsgangs ein dynamisches Moment hinzu: die Kategorien «Gerechter/Frevler» beschreiben keine unveränderli-

40 Schenker: Saure Trauben (Anm. 22), 105. Das Fragewort *maddu*<sup>a</sup> in Verbindung mit einer Negation leitet häufig einen Einwand gegen eine Infragestellung einer vom Sprecher geteilten, gängigen Überzeugung ein (vgl. Pohlmann: Hesekiel [Anm. 19], 272).

41 Die Wurzel *šûb* begegnet in diesem Abschnitt 9 Mal (vgl. V.21.23f.26-28.30[2x].32), davon stehen sieben Belege in Verbindung mit der Umkehr des Frevlers, damit er lebe.

42 Die Argumentation des Abschnitts wird in 33,10-20 aufgenommen und als letzter Umkehrruf des Propheten vor dem Fall Jerusalems stilisiert (vgl. V.21f.), in dem dessen Wächteramt paradigmatisch realisiert wird (vgl. V.1-9). Die Kompositionsstruktur des Textes deutet darauf hin, dass der Verfasser 18,21-32 kennt und gezielt aufnimmt (vgl. Krüger: Geschichtskonzepte [Anm. 14], 368-373).

che Qualität, sondern stets neu zu realisierende Handlungsalternativen. Der Mensch – hier: das «Haus Israel» – ist nicht auf seine Vergangenheit (oder: Gegenwart) festgelegt, ihm eröffnet sich vielmehr der Raum zur Umkehr, d.h. zur Rückkehr an seinen Ausgangsort (*šwb*), um die «Richtung» resp. sein Verhalten zu ändern. Weder ist der Frevler auf seine Bosheit festgelegt, noch ist die Gerechtigkeit ein unverlierbarer Besitz des Gerechten – beiden bietet sich die Möglichkeit (oder: die Gefahr!) der Umkehr, der Gewinnung oder des Verlustes von Leben.<sup>43</sup> Die Gerechtigkeit des Menschen besteht nicht in einem Übergewicht gerechter Taten – so sehr er zu einem gerechten Handeln aufgefordert ist. Die Kategorien von Gerechtigkeit und Schuld können nicht quantifiziert werden, sondern es handelt sich bei ihnen um *relationale Konzepte*, die das Verhältnis des Menschen zu Gott bzw. zum Mitmenschen beschreiben. Darum konstituiert sich in ihnen Leben und Tod des «Hauses Israel».<sup>44</sup> Der Fokus der Darstellung liegt dabei gemäss der Pragmatik des Textes auf der Möglichkeit des Frevlers zur Umkehr von seiner Bosheit und auf der Zusage des Lebens. Dies macht schon die abschliessende Aufforderung an das «Haus Israel» zur Umkehr von seinen Verbrechen deutlich, auf die der Text insgesamt zuläuft.<sup>45</sup>

Wie wenig sich die Umkehrforderung von selbst versteht, stellt der zweimalige Einspruch der Adressaten heraus, der wortgleich wiederholt wird und den mittleren Abschnitt rahmt: «Der Weg (hier: Ordnung) Jhwhs ist nicht richtig (oder: einsichtig)» (V.25, vgl. V.29). In diesem Einwand spricht sich das gleiche

43 Das Lexem *šwb* bezeichnet eine radikale Abkehr vom bisherigen Verhalten in beide Richtungen, von der Sünde zur Gerechtigkeit und umgekehrt. Der Ton liegt hier zweifelsfrei auf der Umkehr des Frevlers zum Leben, mit der sich den Adressaten neues Leben erschliesst. Indem der gegenteilige Fall mitbedacht wird, ahmt der zweite Hauptteil die beiden Übergänge des Generationenschemas des ersten nach (vgl. Schenker: Saure Trauben [Anm. 22], 108-112).

44 Es ist bisweilen reklamiert worden, dass die Verknüpfung von Gerechtigkeit/Leben und Vergehen/Tod in Ez 18 der Alltagserfahrung widerspreche und «eschatologisch» interpretiert werden müsse (vgl. A. Bertholet: Das Buch Hesekiel [KHC 12], Freiburg u.a. 1897, 96.100; R. Kraetzschmar: Das Buch Ezechiel [HK III/3,1], Göttingen 1900, 162). Dieser Einwand verkennt jedoch das «kollektive Individuum», das «Haus Israel», als Adressat des Textes, dem die Lebenszusage gilt.

45 Diese Gewichtung legt sich weiterhin von der Kompositionsstruktur des Textes her nahe, in der die Abschnitte über die Umkehr des Frevlers zum Leben (V.21-23.27f.) als Rahmen um die Möglichkeit der Umkehr des Gerechten zum Tod (V.24.26) gelegt sind und diese an Umfang deutlich überragen. Das gleiche Strukturprinzip liegt schon dem Generationenschema in V.5-18 zugrunde.

Ordnungs- und Deutungskonzept aus wie in den vorigen Fremdzitaten (vgl. V.2.19). Das Leitwort *daeræk* bezeichnet hier das kosmische und soziale Ordnungsgefüge, das Jhwh garantieren soll, das sich aber einer «(über)prüfenden Nachsicht» seitens der Adressaten entzieht (*tkn* Nif.). Tat und Folge, die einander im sapientialen Denken entsprechen sollten, fallen in der geschichtlichen Erfahrung der Angesprochenen auseinander; das Ordnungskonzept des Sprechers, das dem klassischen Weisheitsdenken verpflichtet ist, steht im Gegensatz zu ihrer Selbstwahrnehmung. Die Korrelation von Gerechtigkeit und Leben steht infrage, sie ist undurchschaubar geworden.

Hier tritt der Konflikt um die Identität «Israels» noch einmal in aller Schärfe hervor. Dies spiegelt nicht nur die vorwurfsvolle Rückfrage Jhwhs wider, der den Adressaten vorhält, dass ihre eigenen «Wege», d.h. ihr Handeln (und damit ihr Ordnungskonzept), nicht «richtig» seien, d.h. einer Prüfung seitens des Gottes Israels nicht standhielten. Der Gegensatz wird noch verstärkt, indem der Sprecher auf den Einwand hin lediglich das bereits Gesagte – verkürzt und in chiasmischer Reihenfolge (mit betonter Endstellung des Frevlers) – wiederholt (vgl. V.19f.). Weitere Argumente werden von keiner der beiden Seiten vorgebracht, wie die Wiederaufnahme von Frage und Gegenfrage in V.29 unterstreicht. Der Diskurs endet mit dem Anspruch des schriftprophetisch vermittelten Gotteswortes auf dessen autoritative Deutungsmacht.

In Folge dessen schliesst der Text mit der nachdrücklichen Aufforderung an das «Haus Israel», von seinen Verbrechen (*pš'*) umzukehren, damit es lebe. Jhwh, der Gott Israels, hat kein Interesse am Tod des Sterbenden (*b'môt hammet*), wie V.32a in Aufnahme von V.21-23 betont: Er will, dass das «Haus Israel» lebt. Das ist das letzte Wort des Textes.<sup>46</sup> Der Weg zum Leben führt für die Adressaten jedoch nur über die Anerkennung der eigenen Schuld, über ein neues Selbstverständnis, das eine Erneuerung des Verhaltens ermöglicht. Auf letztere zielt die Gedankenführung des Textes ab. Er gliedert sich damit in die Reihe der schriftprophetischen Umkehrrufe ein, denen er trotz seiner weisheit-

46 Der Appellcharakter der Passage erhellt aus den fünf Imperativformen, die sie strukturieren und die Adressaten zu einer Änderung ihres Verhaltens – nicht ihrer Gesinnung – auffordern. Der doppelte Ruf zur Umkehr rahmt den Abschnitt (vgl. V.30b.32b) und stellt die Zusage des Lebens betont an den Abschluss. Daher ist eine textkritische Ausscheidung des Versteils, der in einigen griechischen Handschriften fehlt (vgl. Cooke: Ezechiel [Anm. 13], 204), unnötig.

lichen Färbung näher steht als einer lehrhaften Abhandlung über das Prinzip der individuellen Vergeltung.

### III. Schriftprophetie und Geschichtstheologie

Der schriftprophetische Diskurs in Ez 18 wäre missverstanden, wenn man darin ein «*Dogma von der individuellen Vergeltung*»<sup>47</sup> zu finden meinte, wie es H. Gunkel formuliert hat. Weder ist der moderne Begriff der Individualität der vorausgesetzten Kommunikationssituation des Textes angemessen, noch eignet dem Kapitel insgesamt eine lehrhaft-dogmatische Disposition. Seine diskursive Struktur bildet vielmehr eine kontroverse Diskussion um religiöse und politische Identitätskonzepte in Juda und Jerusalem in spätexilischer (oder frühnachexilischer) Zeit ab. In hermeneutischer Perspektive ist dieser Diskurs in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich: Das Konzept einer kollektiven Schuldhaftung als religiöses Interpretament gemeinschaftlicher geschichtlicher Erfahrungen, das nicht nur im Alten Testament verbreitet ist, wird in Ez 18 problematisiert, insofern ihm eine fatalistische, sich selbst distanzierende Haltung inhärent ist. Das weisheitliche Ordnungsdenken und sein Symbolsystem, das von den Adressaten des Textes ihrerseits modifiziert und geschichtshermeneutisch appliziert worden ist, wird im Rückgriff auf ältere sapientiale und prophetische Interpretationsmuster bestritten und ersetzt. Die Negation einer generationenübergreifenden, kollektiven Schuldhaftung stellt das gemeinschaftliche Identitätskonzept der Adressaten, das in Auseinandersetzung mit den tiefgreifenden politischen und sozio-ökonomischen Umbrüchen der Exilszeit entwickelt worden ist, radikal infrage und konfrontiert das angesprochene «Haus Israel» mit seiner Eigenverantwortlichkeit, mit der es zugleich seine Handlungsfähigkeit zurück erlangt. Geschichtshermeneutik und Ethik greifen hier ineinander: die Identität Israels ist nicht allein von seiner Vergangenheit bestimmt, sondern wird in der Gegenwart stets neu realisiert.

Auf einer anderen Ebene spiegelt sich in der Argumentation des Textes eine religionsinterne Kontroverse um die Deutungshoheit mit Blick auf die Identitätsbestimmung des «Hauses Israel» wider. Indem der Sprecher seine Konzeption in das Gewand der Schriftprophetie kleidet, bedient er sich der un-

47 Vgl. Gunkel: Individualismus (Anm. 13), 238. «Es ist des Propheten Ezechiels Tat (...), daß er diese Lehre (sc. der individuellen Vergeltung) in die Prophetie übernommen und in seiner juristisch-priesterlichen Weise mit dogmatischer Genauigkeit ausgeprägt hat (...)»

mittelbaren Autorität des Gotteswortes. Im Unterschied zur abgeleiteten, weisheitlichen Wirklichkeitsdeutung fordert die im Medium der Schriftprophetie ergehende Selbsterschliessung Jhwhs die Adressaten zur rückhaltlosen Preisgabe ihres Selbstverständnisses auf. Dies betont nicht zuletzt die abschliessende Imperativreihe, die das «Haus Israel» vor die Entscheidung zwischen Leben und Tod stellt. Damit reklamiert die Stimme der Schriftprophetie für sich die uneingeschränkte Deutungsmacht in diesem Konflikt – und das Medium des Prophetenbuches hat diesem Anspruch in der religiösen Überlieferung des alten Israel einen bleibenden Ort verschafft.

#### *Abstract*

Das Kapitel Ez 18 ist in der Forschung häufig mit der Ausbildung einer individuellen Verantwortungsethik in Verbindung gebracht worden, die mit der älteren Vorstellung einer kollektiven Schuldhaftung im altisraelitischen Rechtswesen breche und als Vorstufe einer moralisch-sittlichen Religionsauffassung verstanden werden könne. Neuere Untersuchungen haben jedoch gezeigt, dass der Gedanke einer generationenübergreifenden Schuldhaftung seinen Ursprung nicht im israelitischen Strafrecht besitzt, sondern in der geschichtshermeneutischen Reflexion nationaler Krisenerfahrungen. Vor diesem Hintergrund rekonstruiert der Artikel die argumentative Kompositionsstruktur des Kapitels neu und interpretiert den Text als schriftprophetischen Beitrag zu den geschichtstheologischen Identitätsdiskursen der exilisch-nachexilischen Zeit.

*Michael Pietsch, Neuendettelsau*