

Benedikt Bauernschmitt

# **Rache und Vergeltung im Alten Testament**

Philologische, motivgeschichtliche und  
erzähltextanalytische Perspektiven auf einen  
umstrittenen Themenkomplex



# Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament

Begründet von  
Günther Bornkamm und Gerhard von Rad

Herausgegeben von  
David S. du Toit, Martin Leuenberger,  
Johannes Schnocks und Michael Tilly

178. Band

Benedikt Bauernschmitt

# Rache und Vergeltung im Alten Testament

Philologische, motivgeschichtliche und  
erzähltextanalytische Perspektiven auf einen  
umstrittenen Themenkomplex

VANDENHOECK & RUPRECHT

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2024 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,  
ein Imprint der Brill-Gruppe  
(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;  
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;  
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)  
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schönigh,  
Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht,  
Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf  
der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: SchwabScantech, Göttingen  
Satz: le-tex publishing services, Leipzig

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISSN 2567-9694  
ISBN 978-3-647-50504-6

*Für meine Eltern,  
Beate und Harald*



## Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde im Frühjahr 2023 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main als Inauguraldissertation angenommen und für den Druck geringfügig überarbeitet. Ihre Entstehung ist von Frau Professorin Dr. Melanie Köhlmoos von Beginn an mit konstruktiver Kritik, wertvollen Impulsen und großem Engagement begleitet worden. Dafür möchte ich meinen herzlichsten Dank sagen. Für die Erstellung des Zweitgutachtens und anregende Hinweise danke ich Herrn Professor Dr. Friedhelm Hartenstein.

Die Entstehung der Arbeit in ihrer jetzigen Form wäre nicht möglich gewesen ohne die Förderung durch die Studienstiftung des deutschen Volkes. Sie bot neben der materiellen Absicherung des Projekts ein auch unter Pandemiebedingungen zuverlässiges und äußerst inspirierendes ideelles Programm, das die Arbeit durch den so entstandenen Austausch maßgeblich bereichert hat. Stellvertretend für viele andere möchte ich daher Herrn Professor Dr. Reinhard Achenbach für die Begleitung des Auswahlverfahrens, Herrn Professor Dr. Cornelius Krellner für sein Engagement als Vertrauensdozent der Stiftung vor Ort sowie meiner Referentin, Frau Dr. Katharina Knäpper, danken.

Ferner danke ich den Herausgebern der Reihe WMANT sowie Herrn Dr. Izaak de Hulster und Herrn Christoph Spill für ihre Arbeit im Zusammenhang mit der Veröffentlichung der Dissertation.

Frankfurt am Main, April 2024

Benedikt Bauernschmitt





## Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	7
1. Einleitung.....	13
1.1 Vorüberlegungen zur Forschungsgeschichte.....	16
1.2 Zu Methodik und Terminologie.....	24
2. Philologische Analyse.....	31
2.1 Die Wurzel נקם.....	33
2.1.1 Rechtstexte.....	38
2.1.2 Erzähltexte.....	42
2.1.3 Poetische Literatur.....	51
2.1.4 Weisheit.....	57
2.1.5 Prophetie.....	58
2.1.6 Synthese.....	65
2.2 Das Verb שלם Pi./Pu.....	68
2.2.1 Rechtstexte.....	69
2.2.2 Erzähltexte.....	77
2.2.3 Poetische Literatur.....	82
2.2.4 Weisheit.....	89
2.2.5 Prophetie.....	95
2.2.6 Synthese.....	101
2.3 Die Wurzel גמל.....	104
2.3.1 Erzähltexte.....	106
2.3.2 Poetische Literatur.....	113
2.3.3 Weisheit.....	123
2.3.4 Prophetie.....	127
2.3.5 Synthese.....	138
2.4 Termini aus der Peripherie des Begriffskomplexes um Rache und Vergeltung.....	139
2.4.1 Das Verb שוב Hi.....	139
2.4.2 Die Wurzel פקד.....	162
2.5 Resultate der semantischen Analyse.....	180
3. Zur Institution der Blutrache.....	187
3.1 Das Leben im Blut – ein Ruf nach Rache?.....	190
3.1.1 Der Schrei des Blutes in Gen 4.....	192

3.1.2	Zum Verdecken vergossenen Blutes in Gen 37, Hi 16 und Ez 24.....	198
3.1.3	Die Wendung „das Blut einfordern“ in Gen 42 und Ez 33 .....	204
3.1.4	Die Blutgenussverbote in Gen 9 und Lev 17 .....	209
3.1.5	Zur Formel <b>דמו בו</b> .....	220
3.1.6	Zwischenfazit .....	223
3.2	Die Fehde zwischen Joab und Abner – eine Geschichte über Blutrache? .....	224
3.2.1	Der Auslöser: Die Tötung Asaels (2Sam 2).....	225
3.2.2	Die Rache: Die Tötung Abners (2Sam 3) .....	227
3.2.3	Die Strafe: Die Tötung Joabs (1Kön 2).....	234
3.2.4	Zwischenfazit .....	242
3.3	Der <b>גאל הדם</b> – ein Bluträcher?.....	244
3.3.1	Ex 21,12–14.....	248
3.3.2	Dtn 19,1–13 .....	256
3.3.3	Num 35,9–24.....	265
3.3.4	Jos 20 (LXX).....	273
3.3.5	Num 35,25–34 .....	274
3.3.6	Jos 20 (MT) .....	278
3.3.7	Zwischenfazit .....	281
3.4	Resultate der motivgeschichtlichen Analyse zur Blutrache.....	282
4.	Rache in narrativen Texten – zu Genesis 34 .....	285
4.1	Übersetzung und textkritische Anmerkungen.....	286
4.2	Literarkritische Erwägungen .....	295
4.3	Strukturanalyse.....	324
4.4	Inhaltsanalyse.....	333
4.4.1	Exposition (V.1–3) .....	333
4.4.2	Vorbereitung der Verhandlungen (V.4–7).....	343
4.4.3	Hamors Angebot (V.8–10) .....	349
4.4.4	Sichems Angebot (V.11–12).....	352
4.4.5	Antwort der Brüder (V.13–17) .....	355
4.4.6	Sichems Reaktion (V.18–19) .....	360
4.4.7	Überzeugungsrede im Tor (V.20–24) .....	364
4.4.8	Tötung der Sichemiten (V.25–26) .....	367
4.4.9	Plünderungszug der Jakobsöhne (V.27–29) .....	369
4.4.10	Epilog (V.30–31) .....	371
4.5	Rechtliche Analyse .....	374
4.5.1	Sexualisierte Gewalt an Frauen .....	374
4.5.2	Exogame Ehen.....	393
4.6	Redaktionskritik.....	405

4.7 Gesamtschau zu Gen 34.....	412
5. Exegetischer und theologischer Ertrag .....	417
6. Literaturverzeichnis .....	425
6.1 Quellen .....	425
6.2 Hilfsmittel .....	425
6.3 Sekundärliteratur .....	427



## 1. Einleitung

Rache und Vergeltung sind neben anderen Begriffen wie Zorn und Strafe bestimmende Assoziationen im Umgang mit dem Alten Testament, die den breiten gesellschaftlichen Diskurs außerhalb theologischer Forschung besonders prägen. Es handelt sich dabei um ein weitgehend undifferenziertes terminologisches Feld, das meist als Gegensatz zum gefühlsbetont erfahrenen Gebot der Nächstenliebe als neutestamentlicher Kernbotschaft ins Spiel gebracht wird. Gemeinsam ist allen diesen Bezeichnungen eine negative Konnotation, die auf das Archaische, das längst Überholte abzielt, so als wären Rachegefühle dem Menschen der Gegenwart ein vollkommen fremdes Rudiment vergangener Zeiten. Freilich ist dieses Verfahren psychisch angenehm, denn wer Rache und Vergeltung im Alten Testament versiegelt, kann scheinbar Distanz zu diesem unbequemen Teil menschlicher Existenz einnehmen. Dabei wird niemand bestreiten können, dass Gefühle der Rache, die Frage nach gerechter Vergeltung ebenso wie Zorn und Strafe im persönlichen Leben eines Menschen in unterschiedlichen Situationen auch heute noch eine Rolle spielen. Doch scheint die Konvention der öffentlichen Meinung die Sublimierung dieser unbequemen Wahrheit in der Rede von längst vergangenen Zeiten zu bevorzugen.

Die eben nachgezeichnete Bewältigungsfigur unangenehmer Aspekte menschlicher Existenz wird dann besonders virulent, wenn sie die kritische Tugend der Selbstreflexion konterkariert. Das geschieht im Übrigen nicht nur dort, wo es explizit um religiöse Fragestellungen geht. Längst hat die Rede von – und hier wird es für jede Theologin und jeden Theologen gleich doppelt schmerzhaft – „alttestamentarischer Rache“ Einzug in die banalsten Lebenszusammenhänge genommen. Das zeigt sich schon beim Blick in die Zeitung: Egal ob es um Autobahnstaus<sup>1</sup> geht, um eine Kritik zur letzten Tatortfolge<sup>2</sup> oder um die neue Staffel einer Fernsehserie<sup>3</sup>, das paradigmatische Narrativ „alttestamentarischer Rache“ kann offensichtlich auf alles Mögliche bezogen werden. Schade ist, dass es dabei selten um eine Reflexion des Rachebegriffs geht, dieser noch seltener als Anlass zur kritischen Selbstreflexion

---

1 Vgl. M. Köpf, Auge um Auge, Stau um Stau. Ärger um Inntalautobahn, in: Süddeutsche Zeitung, 23.02.2022, <https://www.sueddeutsche.de/bayern/rosenheim-freie-waehler-inntalautobahn-blockabfertigung-tirol-1.5534311> (letzter Abruf am 07.10.2022).

2 Vgl. B. Möller, Auge um Auge, Zahn um Zahn, in: Die Welt, 25.10.2015, <https://www.welt.de/kultur/medien/article148007542/Auge-um-Auge-Zahn-um-Zahn.html> (letzter Abruf am 07.10.2022).

3 K. Hildebrand, Herrin der Fliegen. Vierte Staffel von „Westworld“, in: Süddeutsche Zeitung, 01.07.2022, <https://www.sueddeutsche.de/medien/westworld-staffel-4-sky-rezension-1.5613338> (letzter Abruf am 07.10.2022).

genutzt wird. Auf diese Weise wird in letzter Konsequenz die inhaltliche Entleerung der Religion öffentlichkeitswirksam vorangetrieben. Damit deckt sich der Eindruck, dass die Rede vom „Alttestamentarischen“ anders als der Begriff „alttestamentlich“ sich nicht auf konkrete Schriften des Alten Testaments bezieht, sondern auf dessen per gesellschaftlicher Konvention konstruierten „Geist“, der sich aus antijudaistischen Denkmustern speist.<sup>4</sup> In Wahrheit artikuliert das Alte Testament eine Grundverfasstheit des Menschen, die uns allen nur zu gut bekannt ist. Es tut dies auf eine eigene Weise, die mit den historischen Umständen seiner Zeit zusammenhängt. Dass aber Rache und Vergeltung im reziproken zwischenmenschlichen Raum als anthropologisches Basismoment zu gelten haben, soll Kernthese und Ausgangspunkt aller nachfolgenden Überlegungen sein.

Die Abwertung des Alten Testaments, die sich schon im Begriff des „Alttestamentarischen“ manifestiert, hat freilich massive Konsequenzen für den interreligiösen Dialog zwischen Juden und Christen. Die „alttestamentarische Rache“ als Redewendung in der Gesellschaft bedient mehr oder weniger unbewusst alte antijudaistische Klischees. Doch auch innerhalb des Christentums kommt es durch diese Entwicklung zu Problemen, denn in der ablehnenden Haltung gegenüber dem Alten Testament, die sich an einzelnen Situationen oder Begriffen auflädt, droht die Interdependenz zwischen Altem und Neuem Testament, deren heilsgeschichtliche Rahmung, als basaler Bestandteil des Christentums unter den Tisch zu fallen. Es ist daher dringend angeraten, das korrespondierende Themenfeld aus der Perspektive exegetischer Forschung zu bearbeiten, um solche Blickwinkel christlicher Identität auch außerhalb des akademischen Raums aufzuschließen. Die vorliegende Arbeit will ihren Beitrag dazu durch eine umfangreiche Untersuchung der alttestamentlichen Konzeption von Rache und Vergeltung leisten.

In der aktuellen exegetischen Forschung werden weithin als problematisch geltende Phänomene, allen voran die Emotion des Zorns, meist im Hinblick auf Gott untersucht. Dabei tritt das Gott-Mensch Verhältnis in den Vordergrund, das vielfach durch die Hoffnung auf Trost und Kraft sowie die Suche nach der Ursache für den Gotteszorn geprägt ist. Als Repräsentant jüngerer Arbeiten zum Themenkomplex göttlichen Zornes lässt sich JEREMIAS ausmachen.<sup>5</sup> Es gelingt ihm, die

4 Vgl. R. Kessler, „Die Sprache der Vergeltung erhielt einen alttestamentarischen Klang“. Zu einer Bemerkung von Jürgen Habermas, in: Ders., Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2006 (BWANT 170), 24–29, hier 26.

5 Vgl. J. Jeremias, Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung, Neukirchen-Vluyn 2009 (BThSt 104). Exemplarisch seien weiterhin genannt C. Westermann, Boten des Zorns. Der Begriff des Zornes Gottes in der Prophetie, in: J. Jeremias / L. Peritt (Hgg.), Die Botschaft und die Boten (FS H.W. Wolff), Neukirchen-Vluyn 1981, 147–56; W. Dietrich / C. Link, Willkür und Gewalt. Die dunklen Seiten Gottes, Neukirchen-Vluyn 1995, 148–168; K. Latvus, God, anger and ideology. The anger of God in Joshua and Judges in relation to Deuteronomy and the priestly writings, Sheffield 1998 (JSOTS 279); W. Groß, Zorn Gottes – ein

über Gottes Zorn reflektierenden Texte diachron zu kategorisieren und somit das diffuse Reden vom „Zorn“ exegetisch mit Inhalt zu füllen, i. e. die alttestamentlichen Interpretationen vom Zorn Gottes als funktional zu erkennen. Dass der Zorn dabei erstens eben nur als der Zorn des Gottes Israels verstanden werden kann und zweitens heilsgeschichtlich einzuordnen ist, kann als zentrale theologische Dimension festgehalten werden. Insofern gerät hier besonders das Verhältnis von Gott zu seinem Volk in den Fokus.

Wenngleich der Zorn für Rache eine konstitutive Emotion darstellt, geht sie als soziales Phänomen doch keineswegs in ihm auf. Anders als zum Zorn ist in jüngerer Zeit keine umfassende Studie zum Komplex um Rache und Vergeltung durchgeführt worden. Stattdessen sind ihre Teilbereiche untersucht worden, so etwa das Theologumenon göttlicher Rache<sup>6</sup>, die Blutracheinstitution<sup>7</sup>, Rache in den Psalmen<sup>8</sup>

---

biblisches Theologumenon, in: Wolfgang Beinert (Hg.), *Gott – ratlos vor dem Bösen?*, Freiburg (u. a.) 1999 (QD 177); N. Lohfink, *Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk*, in: R.G. Kratz / H. Spieckermann, *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium* (FS L. Peritt), Göttingen 2000 (FRLANT 190); R. Miggelbrink, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg i. Br. 2000; J. Assmann, *Monotheismus als Politische Theologie*, in: J. Brokoff / J. Fohrmann (Hgg.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Paderborn 2003 (Studien zu Judentum und Christentum), 13–27, hier 24f.; ders., *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München <sup>3</sup>2006, 83–89; O. Kaiser, *Der eine Gott Israels und die Mächte der Welt. Der Weg Gottes im Alten Testament vom Herrn seines Volkes zum Herrn der ganzen Welt*, Göttingen 2013 (FRLANT 249), 242–245; F. Hartenstein, *Ein zorniger und gewalttätiger Gott? Zorn Gottes, „Rachepsalmen“ und „Opferung Isaaks“ – neuere Forschungen*, in: Ders., *Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Studien zur Relevanz des ersten Kanonteils für Theologie und Kirche*, Göttingen 2016 (BThSt 165), 79–104 (= H. Assel / F. Hartenstein (Hgg.), *Wirkungsgeschichte „schwieriger“ Bibeltex-te*, Gütersloh 2013 (VuF 58), 110–127); B. Janowski, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*, Göttingen <sup>3</sup>2018, 147–174. Einen Blick über die Grenzen des Alten Testaments hinaus bietet der Sammelband R.G. Kratz / H. Spieckermann (Hgg.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, Tübingen 2008 (FAT 33).

6 Vgl. J. Ebach, *Der Gott des Alten Testaments – ein Gott der Rache?*, in: Ders., *Biblische Erinnerungen. theologische Reden zur Zeit*, Bochum 1993, 81–93; W. Dietrich / C. Link, *Willkür und Gewalt*, 128–148; R. Jost, *Der Gott der Liebe – Der Gott der Rache. Oder: Simsons „Rachegebet“*, in: L. Schottroff / M.-T. Wacker (Hgg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden* 1996, 103–113; W. Dietrich, *Gott der Rache versus Gott der Liebe? Wider die Verzerrung biblischer Gottesbilder*, in: Ders., *Theopolitik. Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2002, 29–42 (= W. Dietrich / M. George / U. Luz (Hgg.), *Antijudaismus – christliche Erblast*, Stuttgart 1999, 9–27).

7 Vgl. K.H. Singer, *Alttestamentliche Blutrachepraxis im Vergleich mit der Ausübung der Blutrache in der Türkei. Ein kultur- und rechtshistorischer Vergleich*, Frankfurt a. M. (u. a.) 1994 (EHS.T 509).

8 Vgl. E. Zenger, *Psalmenauslegungen. Bd. 4: Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg 2003; F. Hartenstein, *gewalttätiger Gott*; B. Janowski, *Ein Gott*, 175–202.



oder emotionale Aspekte der Rache anhand der Wurzel נקם.<sup>9</sup> Bei der Durchsicht dieser Studien fällt auf, dass erstens eine Gesamtschau, die sich Rachephänomenen multiperspektivisch nähert, nicht vertreten ist und dass zweitens zwischenmenschliche Rache in den biblischen Texten oft eine untergeordnete Rolle spielt<sup>10</sup>, obwohl sie doch mutmaßlich als Vehikel sowohl für das Theologumenon göttlicher Rache als auch für die Blutracheinstitution dient. Dieser Befund ist umso erstaunlicher, als doch die Mehrdimensionalität von sowie die Bedeutung der zwischenmenschlichen Ebene für Rache im Alten Testament schon vor knapp 50 Jahren in einem Beitrag von DIETRICH zumindest dem Ansatz nach anerkannt worden sind.<sup>11</sup> In dieses Forschungsdesiderat will die vorliegende Arbeit stoßen, die philologische, motivgeschichtliche und erzähltextanalytische Perspektiven miteinander verbindet und Rache zuvorderst als anthropologische Grundkonstante begreift.

## 1.1 Vorüberlegungen zur Forschungsgeschichte

Eine große Forschungsdiskussion zur Vergeltungsthematik wurde in den 1950er Jahren angestoßen von KOCH, der dem Postulat eines juristischen Vergeltungsdogmas im Alten Testament eine „Auffassung von schicksalswirkender menschlicher Tat“<sup>12</sup> entgegenhält. Er stützt seine Argumentation unter anderem auf eine Analyse des Verbs שלם<sup>13</sup>, hinter dem schon zuvor häufig die Vorstellung einer *Ganzheit* angenommen worden ist. So gibt etwa PEDERSEN die Grundbedeutung des Substantivs שלום mit „totality“ wieder und konkretisiert: „it means the untrammelled, free growth of the soul.“<sup>14</sup> Er legt dabei allerdings einen Seelenbegriff zugrunde, der

9 Vgl. S.-F. Kató, Rache als glühende Gerechtigkeit. Die Semantik der Wurzel נקם: BN 167 (2015), 113–129.

10 Von dieser Zurückhaltung ist das Paradigma der Blutrache freilich ausgenommen, das in der exegetischen Forschung durchaus eifrig herangezogen und reproduziert wird. Immerhin erkennt etwa JANOWSKI in seiner Untersuchung zum strafenden Gott *en passant* an, dass die Vergeltung an sich in Prozessen sozialer Interaktion wurzelt (vgl. B. Janowski, Ein Gott, 66.69). Ein Beispiel für den expliziten Einbezug von Dynamiken zwischenmenschlicher Interaktion, allerdings nicht mit Blick auf Racheakte im Speziellen, sondern auf Gewalt im Allgemeinen, bieten W. Dietrich / M. Mayordomo, Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005.

11 Vgl. W. Dietrich, Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema, in: Ders., Theopolitik. Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2002, 117–136 (= EvTh 36 (1976), 450–472).

12 K. Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: ders., Spuren hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Neukirchen Vluyn 1991, 65–103 (= ZThK 52/1 (1955), 1–42), hier 72.

13 Vgl. K. Koch, Vergeltungsdogma, 68–72.

14 J. Pedersen, Israel. Its Life and Culture I-II, London <sup>4</sup>1959, 263.

aus moderner exegetischer Sicht kritisch zu beurteilen ist.<sup>15</sup> Diese problematische Konzeption nutzt PEDERSEN dann als Vehikel, um den Zustand einer Ganzheit im Individuum wie auch in der Gemeinschaft als Kern des Begriffs zu postulieren: „*shālôm* is the full manifestation of the soul, and if souls are united, then their *shālôm* consists in their acting together for the common prosperity.“<sup>16</sup> Ihm ist zwar darin recht zu geben, dass die Gemeinschaft integraler Bestandteil menschlicher Existenz war und auch heute noch ist. Schwierig ist aber seine Ausdeutung des zwischenmenschlichen Miteinanders als statischem Segenzustand harmonisch koexistierender Seelen.<sup>17</sup> Es ist im Gegensatz dazu die Dynamik im interdependenten Handlungsgewebe zwischenmenschlichen Handelns zu fokussieren.

Auch EISENBEIS hält als Ergebnis seiner Untersuchungen zu שלום in semitischen Sprachen fest:

„Der Wurzel liegt die Vorstellung der *Ganzheit* zugrunde. Sie bringt zum Ausdruck, daß etwas in seiner ihm eigentümlichen Gestalt vorhanden ist oder daß es diese Gestalt annehmen wird.“<sup>18</sup>

Dieselbe „Vorstellung der Ganzheit“ nimmt er für das Substantiv שלום im Alten Testament in Beschlag.<sup>19</sup> Ausgehend davon gibt er das Verb im Qal mit „ganz sein“ und „vollendet/beendet sein“ wieder<sup>20</sup>, im Pi. mit „ganz machen“<sup>21</sup>, im Pu. mit „eine Ganzheit geworden sein“<sup>22</sup> und im Hi. mit „veranlassen, daß etwas zur Ganzheit wird bzw. daß etwas Vollendung erfährt“<sup>23</sup>. Obwohl er damit dem Verb in allen Stämmen die Vorstellung einer Ganzheit zugrundelegt, gesteht er dem korrespondierenden Geschehen ein „dynamisches Gepräge“ zu.<sup>24</sup> Damit aber stößt er an das Problem, dass die Vorstellung je nach Ausdeutung mit vollkommen

15 Vgl. hierzu etwa die gründliche Aufarbeitung der Thematik bei B. Janowski, Die lebendige *נַפְשׁ*. Das Alte Testament und die Frage nach der „Seele“, in: E. Bons / J. Joosten / R. Hunziker-Rodewald, *Biblical Lexicology: Hebrew and Greek. Semantics – Exegesis – Translation*, Berlin 2015 (BZAW 443), 131–173. Zwar erkennt J. Pedersen, *Israel*, 99 im Alten Testament eine andere Relation zwischen Leib und Seele als in der heutigen Zeit. Er bleibt damit aber immer noch einer Dichotomie verhaftet, die dem alttestamentlichen Schrifttum vollkommen fremd ist und sich als Anachronismus erweist. Vgl. zu seiner Seelenkonzeption auch J. Pedersen, *Israel*, 99–181.

16 J. Pedersen, *Israel*, 287 (Hervorh. i. Orig.).

17 Vgl. auch J. Pedersen, *Israel*, 263.308.310.

18 W. Eisenbeis, *Die Wurzel שלום im Alten Testament*, Berlin 1969 (BZAW 113), 50f.

19 Vgl. W. Eisenbeis, שלום, 221.

20 Vgl. W. Eisenbeis, שלום, 300.

21 Vgl. W. Eisenbeis, שלום, 322.

22 Vgl. W. Eisenbeis, שלום, 325.

23 Vgl. W. Eisenbeis, שלום, 332.

24 Vgl. W. Eisenbeis, שלום, 333.

unterschiedlichem Inhalt zu füllen ist und sich somit als substanzlos erweist. Das ist besonders deutlich, wenn EISENBEIS den Begriff nach dessen theologischer Transformation nicht mehr auf einen Zustand, sondern ein Ereignis bezieht.<sup>25</sup> So gibt er aber den Terminus endgültig der Beliebigkeit preis. Wenn er die Wurzel im Kontext theologischer Aussagen auf die „Ganzheit des menschlichen Seins“<sup>26</sup> sich beziehen sehen will, vernachlässigt er nicht nur die profane Bedeutung des Verbs im Pi. in den frühen Rechtstexten des Bundesbuchs. Auch die Vorstellung vom „menschlichen Sein“ an sich bleibt vage und droht von daher moderne Konzepte an alttestamentliches Schrifttum heranzutragen.

Das Konstrukt einer abstrakten Ganzheit dient KOCH als Basis für sein Paradigma der schicksalswirkenden Tatsphäre.<sup>27</sup> Problematisch ist daran allerdings einerseits, dass er der juristischen Herkunft von שלם Pi./Pu. nicht ausreichend Rechnung trägt.<sup>28</sup> Zum Zweiten leitet er aus der Idee einer „Ganzheit“ einen Automatismus zwischen Tun und Ergehen her, der als These für den Umgang mit Rache und Vergeltung im Alten Testament nicht haltbar ist.<sup>29</sup> Gerade im Zusammenhang mit göttlichem richtenden Handeln wird man sich schwer tun, von einem automatischen Zusammenhang zu sprechen. Stattdessen wird Gerechtigkeit aktiv in Kraft gesetzt – eine Aufgabe, die im altorientalischen Weltbild dem König zukommt, im Alten Testament dann aber theologisch transponiert wird.

Für das Umfeld des Substantivs שלום hat sich GERLEMANN kritisch mit der Annahme einer Ganzheit als Grundbedeutung auseinandergesetzt:

„Es handelt sich um eine Abstraktion, die als kleinster gemeinsamer Nenner der verschiedenen Verwendungen des Wortes fast intuitiv postuliert wurde. Nur dank ihrer Allgemeinheit und Unbestimmtheit hat diese abstrakte Vorstellung in den einzelnen konkreten Textstellen als leidliche Wiedergabe des *šālōm* Anerkennung finden können. [...] Statt mit Hilfe einer Abstraktion nach einer überall gängigen formalen Mindestbedeutung zu suchen, scheint der umgekehrte Weg methodisch richtiger zu sein, d. h. man muß die Grundbedeutung der Wurzel in dem tatsächlichen Sprachgebrauch suchen, und zwar dort, wo ein klar profilierter Bedeutungsgehalt zum Vorschein kommt.“<sup>30</sup>

25 Vgl. W. Eisenbeis, שלם, 354.

26 W. Eisenbeis, שלם, 354.

27 Vgl. etwa K. Koch, Vergeltungsdogma, 68.

28 Vgl. hierzu auch die Kritik bei F. Horst, Recht und Religion, 211.

29 Im Gegensatz dazu sieht etwa ASSMANN im Nexus von Tun und Ergehen nicht einen naturgesetzlichen Automatismus, sondern eine kulturelle Leistung, zu der der Mensch erst noch erzogen werden müsse (vgl. J. Assmann, Politische Theologie, 108). Dies sei vornehmliche Aufgabe der altorientalischen Weisheit.

30 G. Gerlemann, Art. שלום: THAT 2 (1979), 919–935, hier 922f.

Eine Ganzheit als abstraktes Kondensat aller Vorkommen der Wurzel auszuweisen, wird dem Spektrum des Begriffs in seinen jeweiligen Verwendungskontexten nicht gerecht. Vielmehr lassen sich differenzierte Bedeutungscluster ausmachen, die im Rahmen der vorliegenden Studie herauszuarbeiten sind. Dabei darf man aber nicht erwarten, zum Ende alle Ergebnisse auf eine Bedeutung hin zuspitzen zu können. Dieses Vorgehen wirkt konstruiert und – wie GERLEMANN mit Recht kritisiert – unbestimmt. So ließen sich bei genauerer Betrachtung sicherlich noch viele weitere Verben finden, die in einer abstrakten Form das „Vollmachen“ etwa eines räumlichen oder zeitlichen Verlaufs meinen könnten. Diese Annahme als Grundbedeutung für das Verb שלם Pi./Pu. erweist sich von daher als unterkomplex und wenig ertragreich.<sup>31</sup> Ziel der philologischen Analysen ist indes gerade die Herausstellung der Bedeutungsbreite dieses und der übrigen Begriffe in konkreten Situationen<sup>32</sup>, insbesondere vor dem Hintergrund derer mannigfaltig belegten Verwendungskontexte, die ihnen ein prismatisches Schillern verleihen.

Eine weitere maßgebliche Vorarbeit für die Überlegungen KOCHS hat FAHLGREN mit seiner Studie zum Begriff צדקה im Alten Testament geleistet.<sup>33</sup> Seine These der „synthetischen Lebensauffassung“ nutzt KOCH als Vehikel zur Explikation der „schicksalswirkenden Tatsphäre“.<sup>34</sup> Daher sei auch die Studie FAHLGRENS für KOCH „der erste Anstoß“ für seinen forschungshistorisch bedeutsamen Aufsatz gewesen.<sup>35</sup> Eine frühe Kritik an der These einer schicksalswirkenden Tatsphäre formuliert HORST, der die juristische Herkunft einiger von KOCH analysierter Termini prononciert und die These, Gott vergelte nicht aktiv, sondern setze lediglich das im ursprünglichen Handeln Angelegte in Kraft, problematisiert.<sup>36</sup> Für SCHARBERT ist der mittels einschlägiger Termini formulierte Vergeltungsgedanke im Alten

31 Wie sich unter dieser Voraussetzung das Verb שלם zu כלה verhält, wird am Ende des Abschnitts zu narrativen Texten (Kap. 2.2.1.) anhand der Vervollständigung des Tempels unter Salomo nachgezeichnet (1Kön 9,25).

32 Darin unterscheidet sich das hiesige Vorgehen von dem GERLEMANNs, der in seiner eigenen Untersuchung eine Grundbedeutung der Wurzel שלם allein aus dem Verb im Pi. herleiten will (vgl. G. Gerlemann, Die Wurzel šlm: ZAW 85/1 (1973), 1–14, hier 4). Er ersetzt die dem Begriff zugrunde liegende Vorstellung von einer abstrakten Ganzheit durch den zwar konkreteren Sinnbereich des „Bezahlens und Vergeltens“ (ebd.), bleibt damit aber letztlich hinter einer Lösung zurück, die den Begriff in seiner schillernden Vielgestaltigkeit zur Sprache bringen würde.

33 Vgl. K.H. Fahlgren, *šc dāqā*, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament, Uppsala 1932.

34 Vgl. K. Koch, Vergeltungsdogma, 88.

35 Vgl. ebd.

36 Vgl. F. Horst, Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments, in: K. Koch (Hg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, Darmstadt 1972 (WdF 125), 181–212 (= F. Horst, Gottes Recht. Gesammelte Studien, München 1961 (TB 12), 260–263.266–291), hier 207–212.

Testament nicht ausschließlich mit der juristischen Sphäre verbunden, sodass er unausgeglichen neben der Auffassung von der schicksalswirkenden Tat stehe.<sup>37</sup>

Eine umfassende Kritik am Modell KOCHS bietet JANOWSKI in den 1990er Jahren.<sup>38</sup> Auch er argumentiert, dass der alttestamentliche Vergeltungsbegriff keineswegs auf die juristische Sinndimension einzuengen ist. So stellt er den Ausführungen KOCHS zum Nexus von Tun und Ergehen die „Idee der Gegenseitigkeit“<sup>39</sup> als Kern des alttestamentlichen Vergeltungshandelns entgegen. Er bezieht sich dabei auf den von ASSMANN aus der ägyptischen Ma'at entwickelten Begriff der „konnektiven Gerechtigkeit“, für die das Prinzip der Solidarität kennzeichnend ist.<sup>40</sup> So verstanden könne dann auch das Verb שָׁלַח im Deutschen durchaus mit „vergeltet“ wiedergegeben werden.<sup>41</sup> Dieser Ansatz hat viel für sich, vor allem weil er der sozialen Beschaffenheit menschlicher Existenz Rechnung trägt.<sup>42</sup> Ob dabei konkret die Herleitung aus der ägyptischen Ma'at überzeugen kann, ist an anderer Stelle zu entscheiden. Zudem ist bei JANOWSKI und ASSMANN ein gewisser moralischer Impetus zu konstatieren, der über den Begriff der Solidarität in das Paradigma Einzug erhält. Damit scheint aber das ganze Modell von vornherein in unnötiger Intensität normativ ausgerichtet zu sein.

Für den Bereich der Weisheit hat FREULING den Tun-Ergehen-Zusammenhang einer neuerlichen Revision unterzogen, bei der er vor allem das von KOCH ausführlich thematisierte Verhältnis von Gott zum Tun-Ergehen-Zusammenhang ordnet.

37 Vgl. J. Scharbert, ŠLM im Alten Testament, in: K. Koch (Hg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, Darmstadt 1972 (WdF 125), 300–324 (= H. Gross / F. Mussner (Hgg.), Lex tua veritas, Trier 1961 (FS H. Junker), 209–229), hier 321–324.

38 Vgl. B. Janowski, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: Ders., Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Bd. 2: Die rettende Gerechtigkeit, Neukirchen-Vluyn 1999, 167–191 (= ZThK 91/3 (1994), 247–271).

39 B. Janowski, Tat kehrt zurück, 177 [Hervorh. i. Orig.].

40 Vgl. B. Janowski, Tat kehrt zurück, 178. Das Paradigma der *konnektiven Gerechtigkeit* findet sich entfaltet bei J. Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München<sup>3</sup>2020, 58–91.

41 Vgl. B. Janowski, Tat kehrt zurück, 187.

42 Für das Substantiv שָׁלוֹם konstatiert etwa F.-J. Stendebach, Art. שָׁלוֹם: ThWAT 8 (1995), 12–46, hier 17 unter Rekurs auf G. von Rad, Art. εἰρήνη B. שָׁלוֹם im AT: ThWNT 2 (1950), 400–405, hier 400f.405, es handle sich um einen „ausgesprochen soziale[n] Begriff“. Kritisch anzusehen ist indes sein Versuch, die zuvor kritisierte „Ganzheit“ im Bedeutungsfeld der Wurzel auf jenen sozialen Aspekt hin zu transponieren. Ursprünglich geht es beim Verb שָׁלַח Pi./Pu. im juristischen Kontext zwar um die Wiederherstellung eines Zustandes des Rechtsfriedens. Es ist daraus aber ein Bedeutungsspektrum entstanden, das nicht mit dem Verständnis einer Ganzheit einzufangen ist – auch nicht in einer sozioperspektivischen Umdeutung. Das zeigt sich besonders deutlich an solchen Stellen, an denen mit שָׁלַח Taten bezeichnet sind, die als gemeinschaftszerstörend qualifiziert und reflektiert werden. Exemplarisch sei in diesem Zusammenhang auf die Vergeltung positiv qualifizierter Taten mit negativen etwa im Umfeld der Psalmen oder der Klagen Jeremias verwiesen.

Er arbeitet heraus, dass Tun und Ergehen sowohl von der Eigendynamik menschlichen Tuns als auch vom Wirken JHWHs her begriffen werden können, beide Aspekte also gewissermaßen „konvergieren“.<sup>43</sup> Auf dieser Basis leiten die Weisen einen Rahmen für eine Lebensorientierung des Einzelnen ab, welche die Folgen des eigenen Tuns bedenkt, zugleich aber auch angemessenes religiöses Verhalten einfordert.<sup>44</sup> Wie genau der Tun-Ergehen-Zusammenhang erfüllt werde, bleibe dabei oft unklar, vielmehr werde gezeigt, dass es früher oder später auf jeden Fall dazu komme.<sup>45</sup> Für den Terminus שלם argumentiert FREULING zugunsten der Übersetzung mit „vergelt“ und gegen die Vorstellung einer Ganzheit, weil dem Begriff der Vergeltung auch im Deutschen keine juristische Konnotation anhaften muss.<sup>46</sup> Er kehrt hervor, dass die Zusammenhänge von rechtem und verkehrtem Verhalten auf ihren Gemeinschaftsbezug hin gedacht werden müssen.<sup>47</sup> Im Anschluss an diese Überlegung und die Arbeiten von ASSMANN und JANOWSKI verfolgt die vorliegende Studie einen soziolanthropologischen Ansatz, der Rache und Vergeltung als Phänomene im zwischenmenschlichen Handlungsraum untersucht.

Jüngst hat KÖHLMOS für den Bereich weisheitlicher Schriften konstatiert, dass eine allgemeingültige Definition der Beziehung zwischen Tun und Ergehen zugunsten einer individuellen Analyse und Verortung jedes Textes zwischen den verschiedenen Forschungspositionen aufzugeben ist.<sup>48</sup> In diesem Sinne einer exakten Würdigung jedes Belegs der hier analysierten Termini soll auch im Rahmen der philologischen Analyse verfahren werden.

Ausgehend von diesem forschungsgeschichtlichen Überblick sei als Basis aller Reflexionen und Entfaltungen des Begriffskomplexes um Vergeltung im Alten Testament in den folgenden Teilen der Studie die Einsicht in das Prinzip der Reziprozität als transkulturelles sowie zeitlich stabiles anthropologisches Phänomen angenommen. Dabei kann sich niemand der Verflochtenheit in die soziale Verfasstheit menschlicher Existenz entziehen – auch *nicht* zu handeln, ist eine aktive Entscheidung, die von der Umwelt registriert und entsprechend beantwortet werden kann. Aus kommunikationstheoretischer Perspektive erinnert dieses Postulat an das Watzlawick'sche Axiom der Unmöglichkeit, nicht zu kommunizieren.<sup>49</sup> So

43 Vgl. G. Freuling, „Wer eine Grube gräbt ...“. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, Neukirchen-Vluyn 2004 (WMANT 102), 76.105.

44 Vgl. G. Freuling, Grube, 81.

45 Vgl. G. Freuling, Grube, 103.

46 Vgl. G. Freuling, Grube, 102.

47 Vgl. G. Freuling, Grube, 102.

48 Vgl. M. Köhlmoos, Richtiges Leben, Tun und Ergehen, in: W. Dietrich (Hg.), Die Welt der hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen, Stuttgart 2017, 324–338, hier 332.

49 Vgl. P. Watzlawick / J.H. Beavin / D.D. Jackson, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern<sup>15</sup> 2017, 58–60. Demnach komme jedem Verhalten in zwischenpersönlichen

kann Rache aus sozialpsychologischer Perspektive in ihrem funktionalen Horizont als Botschaftsübermittlung verstanden werden.<sup>50</sup> Die Funktion der Herstellung von Zusammenhängen im sozialen Kontext zeigt sich auch im Alten Testament. Die korrespondierenden Termini im Feld von Rache und Vergeltung betonen den Aspekt der Bezogenheit einer Handlung auf eine vorangegangene – selbst wenn sie im Unterlassen eines konkreten Tuns besteht. Sie beschreiben insofern *Interdependenz* als notwendiges und unausweichliches Kernaxiom zwischenmenschlicher Interaktion.

Neben Rache und Vergeltung im Allgemeinen sei auch ein Blick auf die Blutrache geworfen, die in der alttestamentlichen Forschung bislang primär aus rechtlicher Perspektive bearbeitet worden ist.<sup>51</sup> Sie wird dabei meist als gewohnheitsrechtlich normierte Institution intergeneraler Konfliktregelung aufgefasst.<sup>52</sup> Nach GERLEMANN geht die Blutrache auf die Vorstellung zurück, dass das Blut des Menschen „als Eigentum der Sippe betrachtet“ werde, vergossenes Blut also durch die Tötung des Mörders für die Familiengemeinschaft zurückerworben werden müsse.<sup>53</sup> Im Unterschied dazu ordnet KOCH die Blutrache nicht dem rechtlichen Bereich zu, da sie als unbegrenzte Sanktion außerhalb einer organisierten Gemeinschaft stehe.<sup>54</sup> Er rechnet zudem neben einer frühen intergeneralen Form der Blutrache infolge der gesellschaftlichen Transformation durch die Lockerung von Sippenverbänden auch mit ihrem innergeneralen Auftreten.<sup>55</sup> Allerdings steht dabei auch für ihn stets die Vorstellung im Hintergrund, dass das Blut des Getöteten am Täter haften und durch den Rächer wieder der eigenen Gemeinschaft zugeführt werden müsse.<sup>56</sup> Ähnlich, allerdings mit juristischem Impetus, sieht SINGER die Wurzeln der Blutrache im vorstaatlichen Sippenethos sowie der religiösen Vorstellung, dass „vergossenes Blut zu Jahwe

---

Situationen Mitteilungskarakter zu, sodass darin grundsätzlich auch immer eine Form von Kommunikation präsent ist (vgl. ebd.).

50 Vgl. A. Sjöström / J. Braun / M. Gollwitzer, Rache und ihre Beziehung zu Strafe und Vergebung aus psychologischer Perspektive, in: T. Moos / S. Engert (Hgg.), Vom Umgang mit Schuld. Eine multidisziplinäre Annäherung, Frankfurt a. M., 51–68, hier 55f.

51 Neben den nachfolgend genannten wird die Blutrache als rechtliches Phänomen behandelt bei: G. Sauer, Art. נקמ: THAT 2 (1979), 106–109, hier 107; E. Lipiński, Art. נקמ: ThWAT 5 (1986), 602–612, hier 605–610.

52 Vgl. K.H. Singer, Blutrachepaxis, 19–21; Ähnlich E. Otto, Tendenzen der Geschichte des Rechts in der Hebräischen Bibel, in: Ders., Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien, Wiesbaden 2008 (BZAR 8) (= ZAR 9 (2003), 1–55), 2–48, hier 31; H.J. Boecker, Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen-Vluyn 1976 (NSTB 10), 28f.

53 Vgl. G. Gerlemann, Art. נקמ: THAT 1 (1971), 448–451, hier 450.

54 Vgl. K. Koch, Der Spruch „Sein Blut bleibe auf seinem Haupt“ und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut, in: Ders., Spuren hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Neukirchen Vluyn 1991, 128–145, hier 134.

55 Vgl. K. Koch, Sein Blut, 139.

56 Vgl. K. Koch, Sein Blut, 139f.

um Vergeltung schreit.<sup>57</sup> BOECKER hingegen fokussiert stärker soziale Dynamiken, wenn er meint, die Blutrache habe eine „entsprechende Schädigung der anderen Gruppe“ im Blick, „um damit das zwischen den Gruppen bestehende Gleichgewicht wiederherzustellen.“<sup>58</sup> Sie sei ein „Rechtsgeschehen“ zum Schutz des Lebens.<sup>59</sup>

Nach OTTO ist die Blutrache ursprünglich eine Rechtsinstitution im interfamiliären Konflikt, die auf der Vorstellung beruhe, „daß vergossenes Blut nach Vergeltung ruft.“<sup>60</sup> Sie verhindere in präjustiziabler Zeit, dass ein rechtsfreier Raum entstehe, mit der sukzessiven Errichtung einer Ortsgerichtsbarkeit werde der Bluträcher dann zum Vollzugsorgan des Ortsgerichts.<sup>61</sup> Das Lebenstabu, welches sich aus der Verbindung von intergentaler Blutrache mit dem innergentalen apodiktischen Tötungsverbot (Ex 21,12.15–17) ergebe, stellt für ihn ein Spezifikum des israelitischen Rechts dar.<sup>62</sup> Er bekräftigt folglich den engen Zusammenhang zwischen Blutrache und Blutmotivik und rechnet nicht mit einer Überwindung, sondern einer Unterordnung der Blutrache unter sich sukzessive etablierende juristische Strukturen.

In seiner Monographie zur Vergeltung Gottes nimmt PEELS auch die Blutrache exkursorisch in den Blick.<sup>63</sup> Er kritisiert zum einen die enge forschungstheoretische Verbindung der Blutracheinstitution mit der Wurzel  $\text{נקם}$ , zum anderen die Ausweitung des Konzepts auf andere Delikte als Mord.<sup>64</sup> Beide Aspekte werden im Rahmen der motivgeschichtlichen Untersuchung aufgegriffen. Er stellt heraus, dass dem Konzept der Blutrache insgesamt nicht bloß *ein* Motiv zugrundeliegt, sondern es sich vielmehr als Fluidum zwischen Psychologie, Materialität, Aberglaube, Moral und Religion bewegt.<sup>65</sup> Zugleich scheint es schwierig, Blutrache im Alten Testament anhand des Textbefundes hinsichtlich dieser Kategorien eindeutig zu bestimmen: „Actually, the Old Testament does not have one clear example of the practice of

57 K.-H. Singer, Art. Blutrache: NBL 1 (1991), 311.

58 H.J. Boecker, Recht und Gesetz, 28.

59 Vgl. H.J. Boecker, Recht und Gesetz, 29.

60 E. Otto, Tendenzen, 31.

61 Vgl. E. Otto, Tendenzen, 32f.

62 Vgl. E. Otto, Die biblische Rechtsgeschichte im Horizont des altorientalischen Rechts, in: Ders., Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien, Wiesbaden 2008 (BZAR 8), 56–82 (= ZThK 88.2 (1999), 139–168), hier 75.78.

63 Vgl. H.G.L. Peels, The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament, Leiden u. a. 1995 (OTS 31), 79–86.

64 Vgl. H.G.L. Peels, Vengeance, 79f. Während seine kritischen Anfragen an die vorige Forschung durchaus berechtigt sind, bleibt seine These,  $\text{נקם}$  bezeichne nie Blutrache, fraglich (so H.G.L. Peels, Vengeance, 86). Die von ihm herangezogenen *loci classici* Gen 4,15 und Ex 21,20f. werden in Kap. 2.1 näher besprochen.

65 Vgl. H.G.L. Peels, Vengeance, 81.



blood vengeance.“<sup>66</sup> Trotzdem leitet PEELS anhand verschiedener Asyltexte ab, dass im Alten Testament Spuren der historischen Blutracheinstitution erkennbar seien, welche auf die besondere Relevanz des religiösen Motivs verweisen.<sup>67</sup> Dabei sind die Asyltexte nicht nur mit Blick auf die historische Frage nach der realen Blutrachepraxis relevant, sie enthalten auch sämtliche Belege des *terminus technicus* für den Bluträcher.

Jüngst ist der Versuch unternommen worden, eine Rachepflicht als Erfordernis der Ehrerhaltung des Toten mithilfe eines israelitischen Geisterglaubens zu begründen, der besagt, dass die gewaltsam Getöteten als „malevolent ghosts“ ihre noch lebenden Angehörigen zum Handeln nötigen könnten.<sup>68</sup> Für eine solche Vorstellung gibt es weder einen Nachweis am alttestamentlichen Textbefund noch liegt der Blutmotivik ein derart vom Magischen beeinflusster Charakter zugrunde. Die These zeigt aber, dass die Frage nach einem potentiellen Zusammenhang zwischen der magisch-animistischen Vorstellungswelt und der Blutrache auch in jüngereren Arbeiten zur Thematik durchaus noch eine gewichtige Rolle spielt und daher einer gründlichen Neuerwägung bedarf.

## 1.2 Zu Methodik und Terminologie

Zu Beginn der Arbeit soll die Frage beantwortet werden, welche Bedeutungsgehalte die hebräischen Termini für Rache und Vergeltung umfassen, in welchen Kontexten sie auftreten und von welchen ideengeschichtlichen Strömungen sie auf welche Weise transformiert worden sind. Es steht also allen weiteren Überlegungen die philologische Arbeit am terminologischen Feld von Rache und Vergeltung voran. Dies ist auch deshalb geboten, weil die folgenden Studien zu Rachephänomenen sich auf ein breites Fundament stützen können sollten. Der erste Teil hat demnach den Charakter einer explorativen Breitenstudie. Das bedeutet, dass zunächst eine Auswahl der am häufigsten im Zusammenhang mit Rache und Vergeltung belegten hebräischen Termini zu treffen ist. Sodann sind deren alle Belege zu betrachten, in ihren jeweiligen Kontexten zu verorten und anhand ihrer Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu kategorisieren. Auf diese Weise können Cluster ähnlicher Belegstellen eines spezifischen Begriffs gebildet werden, von denen dann ein oder zwei Vertreter exemplarisch in die vorliegende Arbeit eingeführt werden. Ähnliche Belegstellen desselben Lexems werden im Kontext genannt. Der erste Teil der Studie vereint damit in sich philologisches Arbeiten quantitativer und qualitativer

66 H.G.L. Peels, *Vengeance*, 82.

67 Vgl. H.G.L. Peels, *Vengeance*, 82.

68 Vgl. K. Imray, Posthumous interest in the גאול הדם legal tradition: JSOT 43/4 (2019), 509–524, hier 524.

Methodik. Dieses Verfahren soll zum einen gewährleisten, dass tatsächlich die ganze Breite der Belegstellen in den Blick kommt und charakteristische Häufungen von Belegen bestimmter Bedeutungsausprägung sichtbar werden, dass zum anderen aber auch eine Analyse des spezifischen Kontextes jedes Belegs möglich wird, sodass zentrale theologische Paradigmen aufgedeckt werden können. Es geht daher nicht ausschließlich um eine philologische Studie, sondern auch um die aus den Sinngehalten in ihrem jeweiligen Kontext resultierenden theologischen Implikationen.

Der Blick auf die terminologische Breite als Fundament des Verständnisses von dem, was Rache und Vergeltung im Alten Testament meinen, soll zugleich als Schlüssel für eine großräumige Perspektive auf das Phänomen dienen. Zugleich eröffnen sich daraus Perspektiven für weitergehende Forschungsarbeiten, beispielsweise an den frühesten wirkungsgeschichtlichen Entwicklungslinien. So scheint das Spektrum um Rache und Vergeltung wie auch die Ambivalenz der Begriffe, die es bezeichnen können, im Text der LXX in weniger vielgestaltiger Form vorzuliegen. Es wäre zu vermuten, dass das dortige Verständnis der Begrifflichkeiten unserem modernen deutlich näher steht als das des hebräischen Textes. Dies wäre anhand einer ausführlichen Untersuchung der griechischen Semantik näher zu untersuchen. Wenngleich die LXX nachfolgend bei textkritischen Erwägungen herangezogen wird, bleibt die philologische Arbeit schwerpunktmäßig auf den hebräischen Textbestand beschränkt, um das dortige Begriffsfeld um Rache und Vergeltung zu erschließen. Eine systematische Konfrontation mit den altgriechischen Termini ist zu diesem Schritt nicht erforderlich.

Im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit soll eine Analyse zur Motivgeschichte der Blutrache geleistet werden. Es handelt sich dabei um einen zentralen Aspekt, der heute das öffentliche Narrativ von der alttestamentlichen Rachevorstellung besonders prägt. Das Problem des damit verbundenen exegetischen Konstrukts ist jedoch, dass das Alte Testament einen mit „Blutrache“ vergleichbaren Begriff überhaupt nicht kennt. Trotzdem ist das Blutrachegeschehen forschungshistorisch oft in einem juristischen Kontext verortet worden. Entsprechend der gängigen Forschungsposition soll Blutrache daher als gewohnheitsrechtliche Norm intergeneraler Konfliktregelung im Fall von Tötungsdelikten aufgefasst werden. Da ein expliziter Terminus für die Blutrache im Alten Testament nicht belegt ist, muss sich die Analyse des Konzepts auf eine motivgeschichtliche Aufarbeitung stützen. Zudem legt sich eine multiperspektivische methodische Kombination zur Betrachtung der verschiedenen Teilaspekte des Phänomens der Blutrache nahe. Um diesen Vorüberlegungen Rechnung zu tragen, soll im entsprechenden Kapitel ein Dreischritt vollzogen werden. Zunächst sei auf die Bedeutung des Blutes für den Komplex um Vergeltung und Rache eingegangen. Schließlich dient eine spezifische, allerdings hypothetische Blutmotivik, die oft unter Zuhilfenahme magischer Elemente dem Blut eine eigene Wirkmächtigkeit attestiert, forschungstheoretisch dem Nachweis