

Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel

Rainer Albertz

Ein wichtiges Feld, auf dem die wechselseitige Beeinflussung von Religion und Sozialstrukturen im Alten Israel beobachtet werden kann, stellt die israelitische Rechtsgeschichte dar. In ihr läßt sich ein Prozeß greifen, den man mit dem Stichwort „Theologisierung des Rechts“ benennen kann¹. In dessen Verlauf wurde das Recht so sehr in das Zentrum der Gottesbeziehung Israels gerückt, daß die Tora, die von Jahwe selber am Sinai geoffenbart und von Mose vermittelten Gebote, Rechtssätze und Gesetze, bis heute das Herzstück der jüdischen Religion darstellt. Wie ist es zu dieser unter den antiken vorderorientalischen Kulturen auffälligen Entwicklung gekommen und welche gesellschaftlichen Auswirkungen hat sie gehabt?

1. Die übliche theologische Einbindung des Rechts im antiken Vorderen Orient.

Überall im antiken Vorderen Orient hatte das Recht selbstverständlich eine religiöse Basis. Auch im Mesopotamien des 2.JT. z.B. waren die Götter für das Recht zuständig, insbesondere der Sonnengott Schamasch². Ja, *kittu*, die beständige Wahrheit und Rechtlichkeit, und *mēšaru*, die alle Rechtsprechung leitende Gerechtigkeit, wurden als eine kosmische Ordnung vorgestellt, in die so-

¹ Der Begriff taucht, soweit ich sehe, erst in der neueren Forschung auf; vgl. z.B. bei E.Otto, 1988, 72; ders., 1994, 85; F.Crüsemann, 1992, 225. Er konnte erst aufgekommen, seit man nicht mehr selbstverständlich von einer ursprünglichen Verankerung des israelitischen (apodiktischen) Rechts im Kult ausgeht.

² Vgl. von Soden 1985, 124; wenn er aber daraus folgert: „Im strengen Sinn gibt es kein weltliches Recht, sondern nur ein religiöses“, dann scheint er mir aber die hier im einzelnen notwendigen Differenzierungen zu schnell zu übergehen. Paul 1970, 8, kann genau das Gegenteil pointiert formulieren: „Hence law in Mesopotamia is a strictly secular institution.“

gar die Götter eingebunden waren³; die Götter waren somit weniger Quellen als Hüter des Rechts⁴.

Die eigentliche Zuständigkeit, Recht und Gerechtigkeit auf Erden aufzurichten, lag nun aber wie überall im Vorderen Orient auch in Mesopotamien beim König, den die Götter als Sachwalter des Rechts einsetzten. Und dieser kam seiner von den Göttern übertragenen Aufgabe unter anderem darin nach, daß er Gesetzbücher veröffentlichte. So heißt es etwa in dem Prolog des Codex Hammurabi:

1,27–49 ...damals haben mich, Hammurabi,
den ehrfürchtigen Fürsten, den Verehrer der Götter,
um Gerechtigkeit im Lande sichtbar zu machen,
um den Bösen und Hasser auszurotten,
damit der Starke den Schwachen nicht unterdrückt,
um wie Schamasch über den Schwarzköpfigen aufzu-
gehen
und das Land zu erleuchten,
Anu und Enlil,
um die Menschen zu erfreuen,
meinen Namen genannt⁵.

Hammurabi sieht sich hier von den Göttern Anu und Enlil berufen, Gerechtigkeit (*mi-ša-ra-am*) im Lande sichtbar zu machen (*a-na šu-pi-im*), bzw. – wie es am Ende des Prologs V.14–23 heißt – von Marduk beauftragt, Recht und Gerechtigkeit (*ki-it-tam ù mi-ša-ra-am*) „in den Mund des Landes“ zu legen. Eingeschlossen ist dabei die Ausrottung der Bösen und der Rechtsschutz für die Schwachen gegenüber den Starken. Indem der König diese Rechtsprinzipien durchsetzt, geht er gleichsam wie Schamasch, der göttliche Hüter des Rechts, über dem Lande auf.

Innerhalb dieses prinzipiellen göttlichen Auftrags, sind es jedoch Hammurabis eigenen Gesetze (XLVII,1–8), die er auf seiner Stele erläßt und deren er sich als „König der Gerechtigkeit“ rühmt, nicht etwa Offenbarung der Götter. Von Schamasch hat er dazu nur die Befähigung geschenkt bekommen (XLVIII,96–98)⁶. Und so muß wohl seine ganze Gesetzesstele, die im Tempel Esangila Aufstellung fand, über ihre – umstrittene – gesetzgeberische Kompetenz hinaus am ehesten als königlicher Rechenschaftsbericht vor den Göttern verstanden werden, daß Ham-

³ Vgl. die Bauinschrift Jachdun–Lims aus Mari, nach der auch Schamasch *mšarum* und *kinatum* zugeteilt bekommt, worauf Paul, 1970, 6, hinweist. Er bezeichnet die Prinzipien darum als „metadivine realm“ (6f.).

⁴ So in Anlehnung an Paul 1970, 100, der aber m.E. die mesopotamischen Verhältnisse zu schroff von den israelitischen abgrenzt, wenn er S. 7 formuliert: „In a society where *kitum* is metadivine, there can be no divine revelation of law.“

⁵ Vgl. Borger 1982, 40.

⁶ So wird man wohl *ki-na-tim* (Z. 97) wörtlich als „Wahrheiten“ zu interpretieren haben.

murabi seinem göttlichen Auftrag auf vorbildliche Weise nachgekommen ist (XLVII,3–58)⁷.

Auffällig ist aber nun, daß im eigentlichen Gesetzeskorpus von der theologischen Fundierung des Rechts, die Prolog und Epilog feierlich ausführen, gar nichts mehr zu spüren ist. Hier herrscht vielmehr eine rationale – man möchte fast sagen – säkulare Geistigkeit der juristischen Tradition des Tafelhauses. Die kasuistischen Regeln, die hier für verschiedene Lebensbereiche zusammengestellt wurden, verstehen sich nicht als Inhalt eines geoffenbarten Gotteswillens, sondern sind ganz Ausdruck menschlicher juristischer Gelehrsamkeit.

Dies wird materialiter z.B. auch daran erkennbar, daß dem religiösen Anspruch im Prolog, das Recht des Schwachen zu schützen, in den Gesetzen kaum entsprochen wird⁸. Diese schreiben weithin, wie im Recht üblich, die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse einfach fest. Und selbst da, wo ein königlicher Reformwille zu erkennen ist, etwa in der Einführung körperlicher Talio anstelle von Ersatzzahlungen, zielt er auf eine Stärkung der Rechtsposition der obersten *avilum*-Klasse und nicht etwa auf deren Begrenzung (§ 195–223).

Zwar haben auch die sumerisch-babylonischen Könige soziale Reformmaßnahmen zur Schaffung gerechterer Zustände durchgeführt, deren sie sich auch teilweise in den Prologen ihrer Gesetze rühmen⁹, aber diese stehen außerhalb ihrer Gesetzeswerke und setzen teilweise – wie die *mīšarum*-Edikte zugunsten der Überschuldeten – die geltenden Gesetze zeitweise außer Kraft. Auffällig ist auch, daß Hammurabi im Epilog seiner Stele zwar die Absicht bekundet, durch seine „Rechtsatzungen der Gerechtigkeit“ (*dī-na-at mi-ša-rim*), „feste Sitte“ (*u-sa-am ki-nam*) und „gute Lebensführung“ (*re-dam dam-qa-am*) zu fördern (XVIII,1–8; vgl. *ki-ib-sa-am* XLVIII, 80), jedoch moralische Appelle in seiner Gesetzgebung völlig fehlen. Eine ethische Normsetzung hat in der ganz auf das positive Recht beschränkten staatlichen Gesetzgebung keinen Platz; sie taucht in Mesopotamien an ganz anderer Stelle, nämlich in der Weisheitsliteratur auf¹⁰. Erst recht fehlen in den königlichen Gesetzen alle Kultregeln (*parsu*).

Auch wenn unklar bleibt, wieweit die Gesetze Hammurabis die tatsächliche Rechtsprechung Babyloniens widerspiegeln, so stimmen sie mit letzterer doch hinsichtlich der sie beherrschenden rationalen Geistigkeit überein. Rechtsprechung war nach Ausweis der vielen Rechtsurkunden in Mesopotamien ein weitgehend weltliches Geschäft. Nur in besonderen Fällen, wenn Beweismittel fehlten, bedien-

⁷ Vgl. den Lobpreis vor Marduk, den der geschädigte Bürger, der durch Gesetz des Königs zu seinem Recht kommt, bzw. die Schutzgötter und das Ziegelwerk von Esangila über Hammurabi sprechen sollen.

⁸ Darauf hat Otto 1993, 74f., zu Recht aufmerksam gemacht.

⁹ Vgl. schon im Prolog der Gesetze Urnammus von Ur, Römer 1982, 18f. und Lipit-Ischtars von Isin, a.a.O. 24f.; Hammurabi rühmt sich allgemeinerer Wohltaten für verschiedene Städte seines Reiches, vor allem seiner Tempelrenovierungen.

¹⁰ Vgl. Lambert 1975, 92ff., besonders den unter dem Titel „Counsels of Wisdom“ publizierten Text (96ff.); dazu Gerstenberger 1965, 130ff.

ten sich die Gerichte religiöser Hilfsmittel wie etwa des Reinigungseides vor einem Gottesemblem¹¹ oder des Flußordals¹² zu ihrer Rechtsfindung.

Es läßt sich nun zeigen, daß auch das Alte Israel bis in das 8.Jh. hinein an dieser vorderorientalischen Rechtskultur Anteil hatte. In seinem ältesten Rechtsbuch, dem sog. „Bundesbuch“, findet sich eine Sammlung kasuistischer Rechtssätze (Ex 21,18–22,16), die nicht nur den gleichen rationalen Geist wie die mesopotamischen Rechtskorpora atmet, sondern auch manche inhaltliche Ähnlichkeiten zu ihnen aufweist. Wohl wissen wir nicht, ob es sich hier ursprünglich um ein Dokument königlicher Rechtsprechung handelt, doch läßt die durchdachte Kompositionstechnik an die Herkunft aus einer Schreiberschule im Umkreis des Hofes denken¹³.

Auch in Israel beanspruchte der König, Hüter von Recht und Gerechtigkeit (*mišpāt ūš dāqā*, bzw. *mišōr*) zu sein (Ps 45,7f.), insbesondere Rechtshelfer der Armen und Schwachen (Ps 72,2.4.12f.; vgl. Jes 11,4). Wohl können wir nicht genau abschätzen, wieweit es dem Königtum in Israel gelang, diesen Anspruch gegenüber der Ortsgerichtsbarkeit durchzusetzen¹⁴, da hier die vorstaatliche Rechtsorganisation des Ältestengerichts im Tor noch stärker als in Mesopotamien nachlebte. Doch nahm es zumindest die Funktion einer Appellationsinstanz wahr (2 Sam 14,4–12; 15,1ff.; 2 Kön 6,26ff.; 8,3ff.) und konnte in Sonderfällen auch in die Ortsgerichtsbarkeit eingreifen (1 Kön 21). Eine direkte gesetzgeberische Funktion des Königs ist immerhin für das Heerwesen belegt (1 Sam 30,20–25) und für den engeren Bereich der staatlichen Verwaltung (Steuerwesen; Festungsstädte) anzunehmen.

Schließlich ist auch Jahwe – vor allem in der Jerusalemer Kulttradition – eng mit Recht und Gerechtigkeit verbunden: *šædæq* und *mišpāt* bilden hier die Stützen seines Throns (Ps 89,15; 97,2), *šædæq* bzw. *hæšæd* und *ʾæmæt* gehen ihm voran (Ps 89,15; 85,14), so wie *mēšaru* und *kittu* hypostasiert im Gefolge von Schamasch auftauchen.

D.h. es bildeten sich in Israel mit der Staatlichkeit ganz ähnliche Konstellationen wie in Mesopotamien heraus: Ein weitgehend profanes Recht, das religiöse Elemente nur in den Sonderfällen des Reinigungseides (Ex 22,10) und des Ordals kannte (Ex 22,7f.; Num 5); eine nur ganz allgemeine religiöse Fundierung des Rechtes über die mit Jahwe verbundenen Prinzipien von Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit und dazwischen ein Königtum, das für sich in Anspruch nahm, diese göttlichen Prinzipien auf Erden zu verwirklichen, auch wenn es für eine Vermittlung – im Unterschied zu Mesopotamien – keine expliziten Zeugnisse mehr gibt. Auch in Israel bestand also ein gewisser Hiatus zwischen einem weithin profanen positiven Recht und der religiösen Rechtslegitimation, auch in Israel gehörte die

¹¹ Vgl. z.B. Codex Hammurabi § 9; 20.

¹² Vgl. z.B. Codex Hammurabi § 2.

¹³ Crüsemann 1992, 195–198; Osumi 1991, 140–145, leiten es schon aus dem Jerusalemer Obergericht her (dazu s.u. S. 126f.), doch fände dessen auffällige Zusammensetzung aus weltlichen und priesterlichen Richtern in seiner Rechtsmaterie keine Entsprechung.

¹⁴ Vgl. Macholz 1972a, 158ff.

ethische Normsetzung in die Weisheit¹⁵ und auch in Israel gab es Ansätze zur Ausbildung eines staatlichen Rechtes. Wenn diese Ausgangsposition korrigiert und diese Entwicklung hin zu einer Theologisierung des Rechtes abgebrochen wurde, dann muß dies ganz besondere Gründe haben.

2. Die spezielle Theologisierung des Rechts in Israel

Soweit wir erkennen können, liegen die Gründe für die Theologisierung des Rechts in der tiefen sozialen und politischen Krise, in die Israel in der 2. Hälfte des 8.Jh.v.Chr. hineingeriet¹⁶.

2.1 Die gesellschaftlich–politische Krise Israels im 8.Jh.

Schon im 2. Drittel des 8.Jh. hatte sich in den beiden Teilreichen Israel und Juda eine schleichende wirtschaftliche und soziale Entwicklung krisenhaft zugespitzt: Die traditionellen Kleinbauern gerieten zunehmend unter den Druck einer expandierenden Schicht von Großgrundbesitzern, Beamten, Militärs und Kaufleuten und wurden von dieser unter Ausnutzung des antiken Schuldrechts auf breiter Front in deren Abhängigkeit und in die Verarmung getrieben. Dabei zeigten sich weder die familiäre Loskaufverpflichtung (*g^c'ullā*) noch die lokale und staatliche Rechtsprechung in der Lage, diesen Verdrängungsprozeß aufzuhalten.

Zu dieser sozialen Krise gesellte sich seit dem Regierungsantritt Tiglat-Pileasers III. 745 eine immer bedrohlicher werdende politische Krise: Die Kleinstaaten Israel und Juda gerieten unter den massiven militärischen Druck des nach Westen expandierenden neuassyrischen Großreiches und taumelten, zwischen den Großmächten Assur und Ägypten hin- und herlavierend, in ihren Untergang hinein. 722 wurde das Nordreich vollständig aufgelöst, in das assyrische Provinzsystem eingegliedert und durch Deportation seiner Eliten und Ansiedlung fremder Bevölkerung seiner nationalen Identität beraubt. Das Südreich konnte sich zwar als assyrischer Vasallenstaat halten, wurde allerdings – nach einem Aufstandsversuch Hiskias – 701 von Sanherib mit einer verheerenden Strafaktion überzogen.

Es gehört zu den Besonderheiten Israels, daß in dieser Krisenzeit Männer auftraten, die im Namen Jahwes schonungslos die gesellschaftlichen Mißstände anprangerten und den beiden Teilstaaten ein vernichtendes Strafgericht ihres Gottes ankündigten¹⁷. Die Propheten Amos, Jesaja und Micha klagten z.B. das soziale Unrecht an, das den Kleinbauern mit der unbarmherzigen Anwendung des Schuldrechtes angetan wurde (Am 2,6; 5,11; Mi 2,1f.9.), sie deckten die Unfähigkeit der Gerichte (Am 2,7; 5,10.12) und Gesetzgebung (Jes 10,1f.) auf, den Armen und Schwachen zu ihrem Recht zu verhelfen, und legten den Finger auf den Bruch, der

¹⁵ Vgl. den Nachweis von Gerstenberger 1965, 110ff., daß zumindest die ethischen Prohibitive ursprünglich nicht im Kult, sondern im weisheitlichen Sippenethos zu Hause waren.

¹⁶ Vgl. dazu zusammenfassend Albertz 1992, 248ff.

¹⁷ Vgl. dazu genauer Albertz 1992, 255ff.

zwischen dem sozialen Unrecht und Jahwes Anspruch auf Recht und Gerechtigkeit bestand (Jes 5,1–7). Amos und Jesaja kritisierten einen Jahwekult, der dazu mißbraucht wurde, das soziale Unrecht und Elend in der Gesellschaft zuzudecken (Am 5,21–27; Jes 1,10–17). Und Hosea stellte daneben einen selbstgenügsamen, Jahwe-vergessenen Kultbetrieb bloß, den er als Baalskult geißelte (4,4–10; 8,11–13), und kritisierte die prinzipienlose, wechselhafte Bündnispolitik (Hos 5,12–14) der politischen Eliten, die nicht vor dem Bruch internationaler Verträge (Hos 10,3f.) und Königsmorden (Hos 7,3–7) zurtückschreckten.

Der Schock, den der Untergang des Nordreiches auslöste und der die Botschaft der Propheten immerhin teilweise bestätigte, setzte in Juda gegen Ende des 8.Jh.s einen Prozeß des Nachdenkens darüber in Gang, wie die Existenz der jüdischen Gesellschaft angesichts bedrohlicher innerer und äußerer Auflösungserscheinungen gesichert werden könne. Dies war die Geburtsstunde der Theologisierung des Rechts in Israel.

2.2 Die beginnende Theologisierung des Rechts im Bundesbuch

Das sog. „Bundesbuch“ (Ex 20,23–23,19), das nach neuerer Forschung in das 8.–7.Jh. zu datieren ist¹⁸, reagiert schon auf die erste Welle der prophetischen Kritik. In ihm läßt sich der Prozeß der Theologisierung des Rechts noch deutlich greifen. Denn in das Rechtsbuch ist in Ex 21,12–22,16 *en bloc* weitgehend unverändert eine bestehende Sammlung von Rechtssätzen eingestellt worden, die zuerst in apodiktischen Rechtssätzen das Todesrecht regelt (22,12–17*)¹⁹, dann in kasuistischen Rechtssätzen schwere Körperverletzungen mit und ohne Todesfolge abhandelt, in denen zwischen Fällen von Todesstrafe und Ersatzzahlungen differenziert wird (21,18–36*)²⁰, um schließlich Eigentumsdelikte zu regeln, wo Ersatzleistung oder Strafverschönerung festgelegt wird (21,37–16*)²¹. Dieses Recht entspricht in seiner objektiven Formulierung (3.Pers.) und in seinem weltlichen Charakter den Codices in Mesopotamien; wo von Gott gesprochen wird, wie beim Gottesurteil (22,7f.) oder beim Reinigungseid (22,10), geschieht das in der 3. Person.

Um dieses positive Recht herum ist nun aber ein Rahmen gelegt worden, der fast durchgängig in der Anrede der 2.Pers. sing. oder plur. formuliert ist (Ex

¹⁸ So mit einigen Variationen jetzt Crüsemann 1988, 28–35.41; ders. 1992, 133–135; Albertz 1992, 283–285; Osumi 1991, 177.182; Schwienhorst-Schönberger 1990, 271, für seine „gottesrechtliche Redaktion“; ähnlich auch Otto 1988, 50ff. Ich selbst habe das Bundesbuch mit der — zugegeben — sonst nur schwach bezeugten Hiskianischen Reform in Verbindung gebracht. Dabei gehe ich von der Endgestalt des Buches Ex 22,23–23,19 aus.

¹⁹ Ohne den Einschub Ex 21,13f.

²⁰ Als Überarbeitung auf der Ebene des Bundesbuches sehe ich Ex 21,20f.; 23,23b.24–27 an.

²¹ Eine generalisierende Überarbeitung liegt hier nur in 22,8a vor.

20,23–26; 22,17²²–23,19). Da die Du–Anrede an einigen Stellen in die objektiv formulierten Rechtssätze des Kerns hineinreicht (21,13–14.23) und dort literarische Einschübe markiert²³, kann mit Sicherheit gesagt werden, daß der Rahmen gegenüber dem Kern jünger ist²⁴.

Formal handelt es sich bei den Rahmenstücken um Ge- und Verbote oder um eigentümliche Mischgebilde aus kasuistischem Rechtssatz und Gebot bzw. Verbot (Wenn–du–Formulierung: Ex 20,25; 22,24.25.; 23,24f.)²⁵, die zudem durch begründende und motivierende Sätze aufgelockert sind. Inhaltlich geht es um Kultanweisungen (20,23.24.26; 22,28–30; 23,10–13.14–19), religiöse Gebote (22,17.27; 23,13b), soziale Gebote (22,20–26; 23,4f.9) und Anweisungen zur Prozeßführung (23,1–3.6–8).

Das für unseren Zusammenhang Entscheidende ist nun: Subjekt der anredenden Rahmenstücke ist eindeutig Jahwe selber (vgl. 20,23–26; 21,14; 22,23.26.28–

²² Nur das Todesrecht gegen Sodomie und Fremdgötteropfer in Ex 22,18 und 19 sind in der 3.Pers. sing. formuliert. Hier liegt eine bewußte Rahmenbildung zum Todesrecht in 21,12–17 vor.

²³ Die literarkritischen Argumente sind zwingend für Ex 21,13f., wo die Todesstrafe für Tötung von 21,12 nach Totschlag und Mord differenziert wird und die Formulierung „mein Altar“ auf 20,24f. zurückverweist. Aber auch in 21,23b, wo der Übergang zur 2.Pers. die Talionsformel v.24f. einleitet, ist eine Überarbeitung wahrscheinlich. Nicht sicher ist, ob die 2.Pers. in Ex 21,2 anzeigt, daß es sich beim Sklavenrecht 21,2–11 um eine Neubildung handelt, oder ob sie erst durch den Einschub der Überschrift Ex 21,1, die das Bundesbuch nochmals auf den Kontext der Sinaiperikope bezieht (vgl. Ex 19,7b α), veranlaßt wurde.

²⁴ Crüsemann nimmt in Anschluß an Halbe 1975, 449f., Ex 34,11–26* als zweite Quelle des Bundesbuches an, die er ins 9.Jh. datiert. Doch ist das Alter dieses Textes umstritten; von Blum 1990, 369–375, wird er bis in die nachexilische Zeit herabdatiert. Aber selbst wenn er älteres Material enthält, so beziehen sich die sprachlichen Parallelen zum Bundesbuch nur auf den Festkalender (vgl. Ex 34,18.20b.22–23 mit Ex 23,24–17), das Ruhetagsgebot (vgl. Ex 34,21 mit Ex 23,12) und einige Opferbestimmungen (vgl. Ex 34,25f. mit Ex 23,18f.). Alle weiteren sachlichen Entsprechungen (Erstlinge, vgl. Ex 34,19–20a mit Ex 22,28f.; Bilderverbot, vgl. Ex 34,17 mit Ex 20,23; Fremdgötterverbot, vgl. Ex 34,11–16 mit Ex 22,19; 23,13) weichen sprachlich so weit ab, daß von einer generellen Herleitung der religiös–kultischen Gebote des Bundesbuches aus einem „Privilegrecht“ Jahwes nicht gesprochen werden kann. Wohl verwendet das Bundesbuch im persönlich formulierten Rahmen ältere Gebots- und Verbotsformulierungen, aber diese, das macht Ex 34,11–16* deutlich, beschränken sich nur auf priesterliche Kultanweisungen. Und nur solche können in Hos 8,12 gemeint sein, da Hosea ein Bilder- und Fremdgötterverbot ganz offensichtlich noch nicht kennt. Hinzu kamen ethische Verbote aus der Weisheit. Die Sätze, die eine alleinige und bilderlose kultische Jahweverehrung durchsetzen wollen, sind von ihrer Gattung in ihrer Formulierung so verschieden (Ex 20,23.24b; 22,19; 23,13), daß hier gerade noch keine vorgeprägte Tradition angenommen werden kann. Vielmehr beginnt das Bundesbuch erst damit, religiöse Gebote zum Zweck der gottesdienstlichen Rechtsverkündung zu formulieren.

²⁵ In Ex 20,25; 21,14; 22,24.25; 23,4f. wird der Fall, in Ex 22,22f.26 die „Rechtsfolge“ mit einem Bedingungsatz gestaltet.

30; 23,7.13.14). Dadurch wird das gesamte Rechtsbuch – einschließlich des inkorporierten profanen Rechts – materialiter als unmittelbare Rechtsforderung Gottes stilisiert. Es ist nach dem Bundesbuch Jahwe selber, der als Quelle allen Rechts zu gelten hat.

Angesprochen werden durch Gott teilweise die für das Recht (21,13; 23,1–3.6–8) und den Kult Verantwortlichen (20,24–26), d.h. die Ältesten, Richter und Priester; meist aber ganz allgemein die rechts- und kultfähigen Männer. Fragt man nach dem Sitz im Leben dieses Rechtsbuches, bei dem die genannten Personengruppen versammelt waren und mit der Willenskundgabe Gottes konfrontiert werden konnten, dann wird man am ehesten an die großen Gottesdienste zu den Wallfahrtsfesten zu denken haben, mit deren Anweisung das Bundesbuch auch endet (23,14–19).

Mit der im Bundesbuch erstmals vollzogenen Theologisierung des Rechts reagierten seine Verfasser gleich auf mehrfache Weise auf die tiefe soziale und politische Krise ihrer Gesellschaft: Angesichts der drohenden Auflösungserscheinungen des Staates und der Glaubwürdigkeitskrise seiner politischen und rechtlichen Institutionen schafften sie eine neue unmittelbare theologische Legitimation des Rechts, die am Königtum vorbeiging und der Rechtsmittlerschaft des Königs nicht mehr bedurfte²⁶. Angesichts des Auseinanderfallens von Kult und Alltagswelt, das die Propheten beklagt hatten, banden sie mit ihrem Rechtsbuch den religiös-kultischen und den alltäglich-profanen Lebensbereich bewußt zusammen und suchten beide Bereiche, für die real durchaus unterschiedliche menschliche Rechtsträger zuständig waren (Priester, Älteste, Richter), in ein und denselben Rechtswillen Jahwes zu integrieren.

Angesichts des Auseinanderklaffens von Recht und Gerechtigkeit, das die Propheten zu Bewußtsein gebracht hatten, griffen sie zu der ganz ungewöhnlichen Lösung, positives Recht und ethische Rechtsnorm in einem Rechtsbuch zu vereinen²⁷. Wenn sie etwa das Verbot, die Schwächsten der Gesellschaft, den Fremdling, die Witwe und die Waise zu unterdrücken, mit der Warnung einschärften, daß Jahwe den Schrei der Gepeinigten erhören und selber den Tätern vergelten werde (22,20–23), dann war mit diesem Hinweis auf den himmlischen Richter die Übertretung des Verbots zwar nicht justitiabel gemacht, aber doch eine Rechtsnorm unterstrichen, die bei der Anwendung und Auslegung des positiven Rechts durch die irdischen Gerichtshöfe zu beachten war. Das Argument, daß Jahwe ein gnädiger Gott sei (22,26), der einseitig für die Schwachen Partei nehme, sollte auch bei Prozessen zwischen ungleichen Kontrahenten bedacht sein (23,6)²⁸.

²⁶ Wenn mit dem sonst nur in exilisch-nachexilischen Texten in Ex 22,27 erwähnten *našī'* der König gemeint ist, wofür spricht, daß in 1 Kön 21,10.13 die Verfluchung des Königs als sakrales Delikt gilt, dann wird im Bundesbuch — anders als im dtn. Gesetz — auch noch der König unter den Schutz göttlichen Rechtes gestellt und damit mit auch seine Rechtsmittlerschaft noch nicht grundsätzlich bestritten.

²⁷ Es geht nicht um eine „Ausdifferenzierung eines Ethos aus dem Recht“, wie Otto 1994, 81ff. es darstellt, sondern um seine Einbeziehung, vgl. Crüsemann 1992, 224–228.

²⁸ Allerdings warnt Ex 23,3, sofern der Text richtig ist (oder *gādōl* für *dal* ?), auch vor einer ungerechtfertigten Bevorzugung des Geringeren.

Schließlich ging es den Verfassern des Bundesbuches darum, angesichts des Mißbrauchs der Rechtsinstitutionen im sozialen Konflikt, die dem Recht von Natur aus anhaftende Äußerlichkeit durch seine Pädagogisierung aufzubrechen und durch seine Verinnerlichung zu überwinden: Alle sollten das von ihnen erlassene Recht in seiner Berechtigung einsehen; darum gaben sie ihren Geboten und Verboten religiöse und vernünftige Begründungen bei. Alle sollten sich das Recht als Jahwes persönliche Forderung zu Herzen nehmen. Nicht nur die Experten, die Ältesten, Richter und Priester, sondern jeder Angehörige des Volkes sollte durch die regelmäßige Verlesung des Rechtsbuchs im Kult rechtlich und ethisch erzogen werden und für die Einhaltung der Rechtsordnung Gott persönlich verantwortlich sein.

Entscheidend ist aber nun, daß die Theologisierung des Rechts den Verfassern des Bundesbuches die Basis lieferte, mit der Autorität Gottes im Rücken und seiner besseren Gerechtigkeit vor Augen, über das Recht verändernd in die Gesellschaft einzugreifen und der sozialen und politischen Krise zu wehren²⁹. Die Theologisierung gab dem von Hause aus konservativen Recht einen reformerischen Impuls.

Der Gefahr der staatlichen Auflösung suchten die Gesetzgeber im Gefolge des Propheten Hosea durch eine Stärkung der Bindung des Volkes an Jahwe zu begegnen, um seine Identität auf religiöser Basis zu sichern: Jeder Israelit wurde verpflichtet, dreimal im Jahr zu den Jahresfesten vor Jahwe zu erscheinen (23,14–17). Legitimer Opferkult sollte nur noch an solchen Orten ausgeübt werden, die offiziell zu Jahwekultstätten deklariert worden waren (Ex 20,24), Opfer für andere Götter subsidiär neben Jahwe, die damals noch üblich waren, wurden mit dem Tod und dem Einzug des Vermögens bedroht (22,19); selbst die Erwähnung anderer Götter im Jahwekult wurde untersagt (23,13).

Die Gefahr des sozialen Auseinanderbrechens der Gesellschaft versuchten die Reformer durch eine ganze Anzahl von Schutzgesetzen für die sozialen Randgruppen einzudämmen. Die Schuldklaverei wurde unabhängig von der Höhe der Schuldforderung in Anlehnung an den kultischen Siebenjahresrhythmus auf maximal sechs Jahre begrenzt und der Übergang in Dauersklaverei der öffentlichen Kontrollen „vor Gott“ unterworfen (Ex 21,2–6). Der Rechtsgrundsatz, daß der Sklave Besitz seines Herrn sei (21,21), wurde zumindest bei Totschlag außer Kraft gesetzt (21,20); und für eine schwere Körperverletzung sollte der Sklave die Freiheit erhalten (21,26f.)³⁰. Es wurde verboten, für Kredite an Arme Zinsen zu nehmen (22,24)³¹ oder dem völlig Überschuldeten den Mantel auf Dauer zu pfänden (22,15) und anderes mehr. Interessant ist, daß aus bestehenden kultischen Institutionen heraus sogar erste Schritte für eine Armenfürsorge und einen Arbeitsschutz

²⁹ Vgl. dazu ausführlicher Albertz 1992, 285–290; Crüsemann 1992, 199–234.

³⁰ Ich halte das Sklavengesetz Ex 21,2–11 und die Bestimmungen für Sklaven 21,20f.26f. für eine Neuerung der Verfasser des Bundesbuches. Ersteres steht vor der mit 21,12ff. beginnenden Komposition; 21,26f. hängt mit dem Einschub des Talionsrechtes zusammen. Nicht sicher ist die Entscheidung für 21,20f.; literarkritische Kriterien fehlen; doch will die Bestimmung ähnlich wie in 21,2–11 die Rechte des Sklavenhalters einschränken.

³¹ Im Text jetzt auf das ganze Volk ausgedehnt.

entwickelt wurden: Der Wildwuchs des Brachejahres für die Äcker sollte neben den wilden Tieren den Armen zu ihrer Ernährung zustehen (23,10f.), der wöchentliche Ruhetag auch den abhängigen Arbeitern, den Sklaven und Fremden, zur Erholung dienen (23,12).

Diese Reformmaßnahmen gehen noch nicht allzu weit; doch bewertet man die Reformgesetzgebung des Bundesbuches im ganzen, dann ist für antike Verhältnisse schon bemerkenswert, welch' entschlossener Versuch hier gemacht wird, unter Berufung auf den Rechtswillen Jahwes der politischen und sozialen Krise Judas entgegenzusteuern und die Gesellschaft zu erneuern. Wieweit diese Reform gesellschaftlich wirksam wurde, wissen wir allerdings nicht; da es Hiskia nicht gelang, das assyrische Joch abzuschütteln, wird man vermuten müssen, daß sie in den Anfängen stecken blieb.

2.3 Die fortgeschrittene Theologisierung des Rechts im Deuteronomium

Nach langer Periode der Vasallität bot sich für Juda mit dem Niedergang des assyrischen Weltreiches im letzten Drittel des 7.Jh.s erneut die Chance für einen Neubeginn. Und es ist erstaunlich zu sehen, eine wie breite Koalition aus Teilen der judäischen Bauernschaft (*'am hā'ārāṣ*), der Jerusalemer Beamten (Schafan) und Priester (Hilqia) und einiger Propheten (Hulda, Jeremia) sich formierte (vgl. 2 Kön 22), um mit Hilfe des jungen Königs Josia ein Reformwerk zu starten, das weit über die Ansätze des Bundesbuches hinausgehen sollte³². Grundlage dieser sog. „Josianischen Reform“ war wieder ein Gesetzbuch, auf das das ganze Volk 622 feierlich verpflichtet wurde (23,1–3). Dieses ist – nach einer alten Hypothese – im Grundbestand des Buches Deuteronomium, insbesondere in dessen Gesetzeskorpus Kap.12–26 greifbar.

Schon formal zeigt sich, daß im dtn. Gesetz der Prozeß der Theologisierung des Rechts gegenüber dem Bundesbuch weiter vorangetrieben ist: Die älteren Rechtsgattungen sind weitgehend aufgelöst, objektiv formulierte kasuistische Rechtssätze, die noch den Kern des Bundesbuches ausgemacht hatten, begegnen nur noch am Rande³³. Fast das ganze Gesetz ist in der Anrede der 2.Pers. sing. oder plur. formuliert, wobei die Mischform aus kasuistischer Fallbeschreibung („Wenn du/ihr“) und Gebot bzw. Verbot zur Regel geworden ist. Die Rechtssätze sind stark paränetisch mit begründenden und motivierenden Elementen aufgelockert³⁴. Verfahrensrechtliche Belehrungen drängen sich in den Vordergrund³⁵, wäh-

³² Zu den Trägern der dtn. Reform vgl. Albertz 1992, 313–321; etwas anders gewichtend Crüsemann 1992, 248–251.

³³ Dtn 18,16; 19,11.16; 21,15.18; 22,13ff.; 22,22ff.28f.; 24,1–5.7; 25,1–3.

³⁴ So religiöse: Dtn 12,8f.; 13,4b.6.11; 14,1f.21.23; 15,9.15; 16,3.22; 17,1.13.16.17; 18,3.12.14; 19,10.20; 20,9.17; 21; 22,5; 23,15.18.22f.; 24,4.13.18.22; 25,16; rationale: 15,11.18; 16,18; 19,6f.; 20,19; 22,18.21.24.26f.; 23,5.8; 24,6.9.15; 25,3.6.17f.; dazu die „Segenshinweise“: 12,25.28; 13,18; 14,29; 15,10.13.18; 16,10.15.19; 17,20; 19,13; 22,6f.; 23,21; 24,13.19; 25,15.

rend – abgesehen von der Todesstrafe³⁶ – explizite Strafbestimmungen³⁷ gegenüber der ethischen Normsetzung ganz in den Hintergrund treten. Kein Zweifel: Das dtn. Rechtsbuch hat den Charakter eines „gepredigten Gesetzes“. Es ist noch weit stärker als das Bundesbuch von einem pädagogischen Duktus bestimmt; es will nicht nur neues Recht setzen, sondern auch eine umfassende Rechtserziehung leisten³⁸.

Diesem Eindruck einer fortgeschrittenen Theologisierung, den die Form der dtn. Gesetze vermittelt, scheint aber nun auf den ersten Blick der Tatbestand zu widersprechen, daß das dtn. Rechtsbuch – anders als das Bundesbuch – nicht als Gottes-, sondern als Moserede stilisiert ist. Ist damit, so könnte man fragen, nicht die unmittelbare Einbindung des Rechtes in den Gotteswillen wieder zurückgenommen zugunsten eines Vermittlungsmodells, wie es schon in der vorderorientalischen Konzeption von der Rechtsmittlerschaft des Königs gegeben war?

Doch sieht man genauer hin, dann ergeben sich erhebliche Unterschiede: Mose ist nicht Gesetzgeber wie die mesopotamischen Könige, die entsprechend dem Auftrag der Götter, Recht und Gerechtigkeit auf Erden zu verwirklichen, eigene Gesetze erließen, sondern er ist nur Sprachrohr Gottes, als das er dem Volk kurz vor der Einwanderung ins verheißene Land die Gebote und Gesetze mitteilt, die ihm Jahwe zuvor am Horeb offenbart hat (Dtn 5,23ff.). Anders als die Könige ist Mose zudem keine aktuelle politische Größe, sondern eine ferne Gestalt der Vergangenheit jenseits der staatlichen Geschichte Israels. Er ist streng genommen nur eine Fiktion, die den Platz des Gesetzgebers freihält. Und fragt man schließlich, wie sich königliche und mosaische Gesetzgebungskompetenz nach dtn./dtr. Sicht zueinander verhalten, so fällt die Antwort eindeutig aus: Es ist das dtn. Gesetz als Anweisung des Mose, das für sich in Anspruch nimmt, auch das Königsamt neu – und zwar restriktiv – zu regeln (Dtn 17,14–20); und es ist das „Gesetz des Mose“, das, nach dem dtr. Bericht von der josianischen Reform bei einer Tempelrenovierung scheinbar zufällig aufgefunden, vom Priester Hilqia und dem Schreiber Schafan dem König Josia übergeben und von diesem gehorsam zur Grundlage seiner Reformmaßnahmen gemacht wird (2 Kön 22f.). Der König hat das Gesetz nicht selber geschaffen, sondern nur demütig in Kraft gesetzt. Die Rechtsautorität des Mose ist der des Königs klar übergeordnet, der König selber wird an das mosaische Gesetz gebunden.

³⁵ Rechtliche: Dtn 17,2–7.8–13; 19,15–21; 21,10–14; 18–21.22–23; 22,13–21; 25,1–3.5–9; kultische: 21,1–9; 23,2–8.10–15; 26,1–11.12–15. Auch in vielen Gesetzen werden Verfahrensregelungen mitgegeben.

³⁶ Dtn 13,6.10.11.(16f.); 17,5.6.12; 18,10; 19,12; 21,21; 22,21.22.24; 24,7; dabei wird die Sippenhaft ausgeschlossen (24,12).

³⁷ Dtn 19,18; 22,18f.29; 25,3.(8–10).12; in 22,18.29 handelt es sich um eine Geldstrafe, deren Höhe im Unterschied zum Bundesbuch festgeschrieben ist; in 25,3.12 handelt es sich um Körperstrafen; 25,8–10 um eine öffentliche Entehrung.

³⁸ Vgl. *lāmad* „lernen“ Dtn 14,23; 17,19; 18,9; *šāma* „hören“ 13,12; 17,13; 19,20; 21,21; meist geht es um Gottesfurcht: 13,5; 14,23; 17,19 im Sinne einer Generalprävention; vgl. dazu Weinfeld 1972, 274ff.; 298ff.

Damit wird aber die Absicht erkennbar, warum das dtn. Gesetz als Moserede stilisiert und damit ein menschlicher Vermittler in das israelitische Konzept des Gottesrechts eingefügt wurde: Mose hat die Funktion, die neue Konzeption des theologisierten Rechts gegen den konkurrierenden Anspruch der israelitischen Königstheologie, daß der König im göttlichen Auftrag für die Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit zuständig sei, durchzusetzen und abzusichern: Als Empfänger direkter Offenbarung Jahwes aus der Frühzeit Israels, in der es noch gar kein Königtum gab, war seine Rechtsvermittlung der königlichen weit überlegen und höher legitimiert. Sein überragendes Ansehen eröffnete dem theologisierten Recht einen Schutzraum der Unabhängigkeit und sicherte es gegenüber allen staatlichen Eingriffen ab. Durch seine unbestreitbare religiöse Autorität wurde dem König seine theologisch fundierte Gesetzgebungskompetenz dauerhaft entzogen. Damit waren aber nicht nur alle staatlichen Institutionen, sondern auch alle Rechtsorgane der alleinigen Rechtskompetenz des Mose unterstellt.

Gleichzeitig eröffnete die Mittlerschaft des Mose die Möglichkeit für eine menschliche Interpretation des göttlichen Rechtswillens; mit seiner Gestalt war der Spielraum für eine autorisierte Rechtsauslegung und Rechtsbelehrung gegeben.

Aus dem dtn. Gesetz läßt sich noch ablesen, daß die dtn. Konzeption einer mosaischen Vermittlung und Auslegung des göttlichen Rechtswillens nicht einfach nur eine theologische Fiktion darstellte, sondern durchaus eine reale gesellschaftliche Basis hatte: Diese war das Jerusalemer Obergericht, dessen Kompetenzen in Dtn 17,8–13 neu geregelt werden.

Ursprünglich war dieses ein königlicher Gerichtshof gewesen, der nach 2 Chr 19,8–11 schon unter Josaphat im 9.Jh. eingerichtet worden sein soll, um bei schwierigen Fällen und Normenkollisionen im sakralen und weltlichen Bereich den örtlichen Gerichten Entscheidungshilfe zu leisten³⁹. Möglicherweise hatte dieses aus priesterlichen und weltlichen Richtern bestehende Gremium schon etwas mit dem sakrales und weltliches Recht zusammenbindenden Bundesbuch zu tun gehabt, hatte aber damals die königliche Rechtshoheit noch nicht grundsätzlich bestritten⁴⁰. Das dtn. Gesetz erhob nun dieses Obergericht zu der zentralen, vom Königtum völlig unabhängigen Rechtsfindungs- und Rechtsschöpfungs-Institution, deren Rechtsentscheidungen und Rechtsbelehrungen die örtlichen Gerichte unbedingt Folge zu leisten hätten (Dtn 17,10–12)⁴¹. Berücksichtigt man nun, daß dabei der Gehorsam gegenüber den Weisungen des Obergerichts auf ganz ähnliche Weise – sogar unter Androhung der Todesstrafe – gefordert wird wie gegenüber den Gesetzen des Dtn überhaupt⁴², so ist es relativ wahrscheinlich, daß die

³⁹ Vgl. dazu grundlegend Macholz 1972b, 318ff.

⁴⁰ Vgl. Ex 22,27.

⁴¹ Wenn Dtn 17,11 ausdrücklich zwischen *pī hattōrā* und *hammīšpāt* unterscheidet, dann ist das am ehesten auf die Doppelfunktion des Obergerichts zu deuten, sowohl rechtsschöpfende Weisung zu erteilen als auch konkrete Urteile zu fällen. Mit dieser juristischen Detaillierung ist der Vers keine Doublette zu V.10 und braucht nicht mit Rütterswörden 1987, 47, als dtr. Bearbeitung ausgeschieden werden.

⁴² Für die Einzelnachweise vgl. Albertz 1992, 318, Anm.53.

gesamte dtn. Reformgesetzgebung eben diesem Obergericht selber oder seinem engsten Umfeld entstammt⁴³.

Wenn diese zentrale Rechtsinstitution Recht im Namen Moses sprach und durch ihn autorisierte Rechtsauslegung leistete, dann beanspruchte sie nichts weniger als die höchste Rechtsautorität im Staat, mit der es ihr allein zustand, den Rechtswillen Jahwes für die ganze Gesellschaft verbindlich zu formulieren und durchzusetzen. Somit versinnbildlichte und legitimierte Mose zugleich die Institution einer vom Königtum unabhängigen und ihm übergeordneten Gesetzgebungs- und Rechtsauslegungsbehörde. Über das Konzept der mosaischen Vermittlung wurde im Prozeß der Theologisierung des Rechts in Israel die Trennung von richterlicher und staatlicher Gewalt und damit die institutionelle Sicherung des Rechtswillens Gottes vollzogen.

Von dieser theologisch und institutionell gesicherten Basis aus konzipierten die dtn. Gesetzgeber nun eine umfassende Reform der jüdischen Gesellschaft an Haupt und Gliedern⁴⁴. Wieder ging es wie schon im Bundesbuch um eine Stärkung der alleinigen Bindung des ganzen Volkes an Jahwe und seiner sozialen Bindung untereinander. Aber die Lösungen, die die dtn. Reformgesetzgebung anstrebte, waren viel weitreichender und viel radikaler:

Der gesamte Opferkult wurde auf Jerusalem konzentriert, um die alleinige Verehrung Jahwes kontrollierbar zu machen (Dtn 12). Um jegliche Verehrung anderer Götter selbst im privaten Bereich auszuschließen, wurde jede Verführung zu Synkretismus mit der Todesstrafe bedroht, Anzeigepflicht angeordnet und damit sogar die religiöse Gesinnung dem Recht unterworfen (13). Hier zeigt die Theologisierung des Rechts unübersehbar gefährliche Konsequenzen. Mit der Zentralisierung des Kultes waren eine Fülle von Neuregelungen verbunden, die von der Freigabe des profanen Schlachtens bis hin zur Einrichtung profaner Asylstädte reichen (12,15f.; 19,1–13). Wichtig darunter ist vor allem die Neuregelung des Zehnten, die schon in die Sozialgesetzgebung herüberreicht: Die einstige Steuer sollte zwei Jahre lang den Familien selber für ihre Opfermahlzeiten bei den Wallfahrtsfesten zur Verfügung stehen, an denen auch die Besitzlosen teilhaben sollten; jedes dritte Jahr sollte sie als Armenspeisung dienen (Dtn 14,22–27).

Aus der Vielzahl der Sozialgesetze seien nur die beiden erwähnt, die das Übel der Schuldklaverei eindämmen sollten: Dtn 15,1–11 wurde die Ackerbrache in einen Schuldenerlaß umgewandelt, den die reichen Kreditgeber den verarmten Kleinbauern alle sieben Jahre gewähren sollten. Hier wird besonders deutlich, was die Theologisierung des Rechts im sozialen Bereich leisten kann: Die Entlastung der Verschuldeten war nicht mehr wie in Mesopotamien ein königlicher Gnadenakt, sondern eine religiös motivierte regelmäßige Verpflichtung für alle Kreditgeber; damit wurde sie aber zu einem Rechtsanspruch der Armen erhoben. Zudem wurde das Sklavenrecht weiter humanisiert: Den Schuldklaven sollte bei ihrer Entlassung ein Startkapital für den wirtschaftlichen Neuanfang bezahlt werden (15,12–18).

⁴³ So meine These, Albertz, 1992, 317–319; etwas zurückhaltender Crüsemann 1992, 280, der dem Volk eine höhere Mitwirkung einräumt, vgl. 273ff.

⁴⁴ Dazu ausführlicher Albertz 1992, 321–348; Crüsemann 1992, 251–322.

Am weitesten gingen die dtn. Gesetzgeber damit, daß sie erstmals in einem regelrechten „Verfassungsentwurf“ die staatlichen Institutionen neu regelten⁴⁵. Dabei ist eine durchgehende herrschaftskritische Tendenz zu beobachten: Die Richter (Dtn 16,18–20), die Priester (18,1–8), die Propheten (18,15–20) und sogar die Kriegsführung (20) wurden allesamt der königlichen Aufsicht entzogen und allein dem mosaischen Gesetz unterstellt. Sogar der König wurde dem mosaischen Gesetz unterworfen, ihm war aufgegeben, es täglich zu lesen und zu studieren (17,18–20). Zudem wurden ihm übermäßige militärische Macht- und Prachtentfaltung, die in der Vergangenheit die Bevölkerung mit Steuern und Frondiensten belastet hatten, untersagt (17,16f.).

Kein Zweifel, die dtn. Reformgesetzgebung griff tief in die kultischen, sozialen und staatlichen Strukturen der jüdischen Gesellschaft ein und zielte auf ihre weitreichende Umwandlung. Die Theologisierung des Rechts setzte hier ein Reformpotential aus sich heraus, das die gesellschaftliche Realität weit hinter sich ließ, so daß man den dtn. Gesetzen geradezu utopische Züge bescheinigt hat⁴⁶. Damit stellt sich die Frage, was wurde davon verwirklicht?

3. Die gesellschaftlichen Auswirkungen der theologischen Reformgesetzgebung

Allerdings, so utopisch, wie einige Forscher mit einer gewissen christlichen Häme meinen, war die dtn. Reformgesetzgebung nicht. Entgegen einer wieder modern werdenden Forschungstendenz, das dtn. Gesetz großenteils oder gar insgesamt als rein theoretischen Zukunftsentwurf in eine unbestimmte Zeit nach dem Untergang des jüdischen Staates abzuschieben, bleibt zu beachten, daß die dtn. Gesetzgeber selber ihre Forderungen keineswegs als unerfüllbar betrachtet haben (Dtn 30,11–14), sondern mit vielfachen paränetischen Motivationen und theologischen Konstruktionen geradezu vehement auf deren Realisierung drängten. Zu erinnern ist z.B. daran, daß sie sich extra einer Rechtsfigur aus dem zwischenstaatlichen Recht, nämlich der neuassyrischen Vasallenverträge bedienten⁴⁷, um über die Rechtskonstruktion eines Bundes zwischen Jahwe und Israel ihrem Gesetzeswerk sogar eine quasi staatsrechtliche Basis zu seiner Verwirklichung zu schaffen: Ihre Gesetze sollten Juda gegenüber Jahwe genauso real binden wie zuvor die Vasallenverpflichtungen gegenüber dem assyrischen Oberherrn. Auch wenn das Problem der literarischen Schichtung des Dtn und damit die genaue zeitliche Einordnung seiner Texte bis heute noch nicht mit Sicherheit gelöst ist, muß meiner Meinung nach schon aus der Tatsache, daß das Deuteronomium in der dtr. Literatur der Exilszeit eine derartige Breitenwirkung

⁴⁵ Rütterswörden 1987, 89ff., hat durch Vergleich mit griechischen Parallelen gezeigt, daß zumindest ein breiter Grundbestand der Ämtergesetze entgegen weit verbreiteter Meinung durchaus als noch vorexilisch angesehen werden kann.

⁴⁶ Vgl. Hölscher 1922, 228f.; Kaiser 1984, 132ff.; vgl. dagegen Albertz 1992, 310f.

⁴⁷ Vgl. schon Frankena 1965; neuestens Steynmans 1995.

zeitigte, angenommen werden, daß zumindest Teile der dtn. Gesetzgebung in der vorexilischen Zeit gesamtgesellschaftlich wirksam geworden sind.

Nach einem zu vermutenden Vorlauf während der ersten 17 Regierungsjahre Josias, wurde das dtn. Gesetz nach Ansicht der Autoren des Deuteronomistischen Geschichtswerks, die nicht mehr als zwei Generationen von den Ereignissen getrennt sind, im Jahr 622 von Josia im Jerusalemer Tempel tatsächlich feierlich promulgiert. Wenn es dabei in ihrer Darstellung 2 Kön 23,1–3 heißt, daß sich zuerst Josia in einem öffentlichen Bundeschluß vor Jahwe verpflichtete, die im Gesetzbuch verzeichneten Gesetze aufzurichten (*hēqīm*), und erst dann das Volk diesem Bunde beitrug, dann entspricht das dem Tenor des dtn. Gesetzes, vor allem dem König seine Rechte zu beschneiden. Auf seine Unterordnung unter das mosaische Gesetz kam darum bei seiner Inkraftsetzung alles an; und diese wurde in der Tat durchgesetzt.

Will man die Historizität dieses Textes nicht völlig bestreiten, dann kommt man nicht an der Einschätzung vorbei, daß ab 622 der dtn. Reformentwurf in Juda den Rang eines Staatsgesetzes erhielt, das den König und alle übrigen Gruppen der Gesellschaft band. Diesen Rechtsstatus verlor das dtn. Gesetz jedoch schon bald wieder, als Josia im Jahr 609 im Kampf gegen Pharaon Necho fiel und Juda zuerst in ägyptische und dann in babylonische Vasallität geriet⁴⁸. Um die nationale Erneuerung des Kleinstaates vor seiner Haustür zu stoppen, deportierte Necho den reformbereiten Josia-Sohn Joahas und ersetzte ihn durch dessen älteren Bruder Jojakim, der von der Reformfraktion in der Erbfolge bewußt übergangen worden war, offensichtlich weil keine Gewähr bestand, daß er sich wie sein Vater auf das mosaische Gesetz verpflichtete. So kam die gesellschaftliche Umsetzung des Reformgesetzes unter Jojakim zum Erliegen; die Koalition, die es getragen hatte, brach auseinander; Teile von ihr, wie die Beamtenfamilie der Schafaniden, wanderte in die Opposition (Jer 26,24; 36). Diese versuchten nach der Eroberung Jerusalems 586 unter Führung des Schafan-Enkels Gedalja, den die Babylonier zum Statthalter eingesetzt hatten, eine Wiederaufnahme des Reformwerkes, doch scheiterte dieser Versuch mit der Ermordung Gedaljas⁴⁹.

Es waren also mehr die ungünstigen politischen Rahmenbedingungen, weniger „der utopische Charakter“ der dtn. Gesetze, die dem ehrgeizigen Projekt, die jüdische Gesellschaft nach dem Rechtswillen Gottes umzugestalten, ein baldiges Ende setzten. Dennoch wurden wesentliche Elemente der dtn. Kulturreform in den wenigen zur Verfügung stehenden Jahren weitgehend realisiert. Die Zentralisierung des Jahwekultes auf Jerusalem etwa wurde von fast allen jüdischen Gruppen der Exilszeit akzeptiert und beim Wiederaufbau des Tempels 520 als selbstverständlich vorausgesetzt⁵⁰. Nicht allgemein durchgesetzt werden konnten dagegen

⁴⁸ Dazu im einzelnen Albertz 1992, 360–373.

⁴⁹ Ich rechne damit mit einer Weiterarbeit am dtn. Gesetz bis in die frühexilische Zeit hinein.

⁵⁰ Die einzige Ausnahme ist der Tempel der jüdischen Söldnerkolonie in Elephantine, der vor 525 gegründet worden sein muß, deren Religiosität aber auch sonst synkretistische Züge aufweist. Wie EP 30/31 (Porten/Yardeni 1986, 68–75) belegen, wurde ihr Bittgesuch wegen ihres zerstörten Tempels von den Offiziellen in Jerusalem mit Nichtachtung gestraft.

die dtn. Sozialgesetze⁵¹; sie scheiterten nach dem Tod Josias an den massiven materiellen Interessen der Wohlhabenden und der Härte wirtschaftlicher Sachzwänge⁵². Dennoch haben – wenn man den Prozeß der Theologisierung des Rechts über die priesterlichen Gesetze⁵³ bis hin zur Kanonisierung der Tora ins Auge nimmt – die vom Bundesbuch und dem dtn. Gesetz eingeleiteten Reformimpulse eine erhebliche Fernwirkung gehabt. Die religiöse Fundierung der nationalen Identität ermöglichte Israel sein Überleben über den Verlust seiner staatlichen Existenz hinaus. Die Sozialgesetze schufen im frühen Judentum ein ganzes System der Armenversorgung⁵⁴, das in der griechischen und römischen Antike auffiel. Letztlich geht auch die diakonische Arbeit der Kirche darauf zurück. Auf's Ganze gesehen, ist also die Theologisierung des Rechts in Israel nicht folgenlos geblieben.

Literaturverzeichnis:

Albertz, R.

1992 Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Grundrisse zum Alten Testament 8,1–2, Göttingen.

1995 Die Tora Gottes gegen die wirtschaftlichen Sachzwänge. Die Sabbat- und Jobeljahresgesetzgebung Lev 25 in ihrer Geschichte, in: Ökumenische Rundschau 44, 290–310.

Borger, R.

1982 Akkadische Rechtsbücher, in: Kaiser, O. (ed.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, 1,2: Rechtsbücher, Gütersloh, 32–95.

Blum, E.

1990 Studien zur Komposition des Pentateuch. Beiheft zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 189, Berlin/New York.

Bolkestein, H.

1939 Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Utrecht = Groningen.

Entscheidend ist, daß die babylonische Gola auf den Bau eines Tempels verzichtete, obgleich es wahrscheinlich auch in ihr Bestrebungen dazu gab (vgl. Ez 20,32).

⁵¹ Vgl. die soziale Anklage Jeremias nach 609, Jer 5,26–28; 6,6f. u.ö., dazu Albertz 1992, 361ff.

⁵² Vgl. die mögliche Auswirkung des Schulterlaß-Gesetzes, daß kurz vor dem Erlaß-Jahr keine Kredite mehr gegeben werden, gegen die die dtn. Gesetzgeber sich gezwungen sehen, wortgewaltig anzupredigen (Dtn 15,7–11).

⁵³ Vgl. vor allem das „Heiligkeitsgesetz“ Lev 17–26, das mit dem noch „utopischeren“ Jobeljahr-Gesetz, Lev 25, endet; vgl. die Verpflichtung der Jerusalemer Gemeinde in der Zeit nach Nehemia (Neh 10). Dennoci. haben wir Belege, daß das z.B. Sabbatjahr (Kombination aus Schuldenerlaß nach Dtn 15,1–11 und Ackerbrache nach Lev 25,1–7) — zumindest von den Frommen und z.T. unter furchtbaren Opfern — mehrfach zwischen dem 2. Jh. v.Chr. und dem 2. Jh. nach Chr. eingehalten worden ist; vgl. Albertz 1995, 307f.

⁵⁴ Vgl. Bolkestein 1939.

Crüsemann, F.

- 1987 Recht und Theologie im Alten Testament, in: Schlaich, K. (ed.), Studien zu Kirchenrecht und Theologie, Band. 1, in: Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Reihe A, Nr. 26, Heidelberg, 11–81.
- 1988 Das Bundesbuch – Historischer Ort und institutioneller Hintergrund, in: *Vetus Testamentum. Supplement* 40, 27–41.
- 1992 Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München.

Frankena, R.

- 1965 The Vassal Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy, *Oudtestamentische Studiën* 14, 122–164.

Gerstenberger, E.

- 1965 Wesen und Herkunft des „apodiktischen Rechts“, *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 20, Neukirchen-Vluyn.

Halbe, J.

- 1975 Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10–26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomistischer Zeit, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 114, Göttingen.

Hölscher, G.

- 1922 Komposition und Ursprung des Deuteronomiums. *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 40, 161–255.

Kaiser, O.

- 1984 Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh 5. Aufl.

Lambert, W.G.

- 1975 *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford.

Macholz, G.Chr.

- 1972a Die Stellung des Königs in der israelitischen Gerichtsverfassung, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 84, 157–182.
- 1972b Zur Geschichte der Justizorganisation in Juda, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 84, 314–140.

Osumi, Y.

- 1991 Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33. *Orbis Biblicus et Orientalis* 105, Fribourg/Göttingen.

Otto, Eckart

- 1988 Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des „Bundesbuches“ Ex XX 22 – XXIII 13. *Studia Biblica* 3, Leiden/ New York/ Kopenhagen/ Köln.
- 1993 Recht und Gerechtigkeit. Die Bedeutung alttestamentlicher Rechtsbegründungen für eine wertplurale Moderne. In: Hahn, F./ Hoßfeld, F.–L./ Jorissen, H./ Neuwirth, A. (eds.), *Zion. Ort der Begegnung*, FS Laurentius Klein, *Bonner Biblische Beiträge* 90, Bodenstein, 63–83.
- 1994 *Theologische Ethik des Alten Testaments*, *Theologische Wissenschaft* 3,2, Stuttgart/ Berlin/ Köln.

Paul, Sh. M.

1970 Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law, *Vetus Testamentum. Supplement 18*, Leiden.

Porten, B./ Yardeni, A.

1986 Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt 1, Jerusalem.

Römer, W.H.Ph.

1982 Aus den Gesetzen des Königs Urnammu von Ur, in: Kaiser, O. (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, 1,2: Rechtsbücher, Gütersloh, 32-95.

Rüterswörden, U.

1987 Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18–18,22, *Bonner Biblische Beiträge 65*, Frankfurt.

Schwienhorst-Schönberger, L.

1990 Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33), Beiheft zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 188, Berlin/ New York.

Soden, W. von

1985 Einführung in die Altorientalistik, Darmstadt.

Steynmans, H. U.

1995 Eine assyrische Vorlage für Deuteronomium 28,20–44, in: Braulik, G. (ed.), *Bundesdokument und Gesetz*, Herders Biblische Studien 4, Freiburg u.a., 119–141.

Weinfeld, M.

1972 *Deuteronomy and Deuteronomic School*, Oxford.