

## EINFÜHRUNG

»Überall und immer« – »nur hier und jetzt«. Theologische Perspektiven auf das Spannungsverhältnis von Partikularität und Universalität« – unter diesem Titel nahm das 41. Theologische Studienjahr ein Thema in den Blick, das (nicht nur) dem Christentum von Beginn an eingeschrieben ist, insofern von dem partikularen »Ereignis« des Lebens, Sterbens und der Auferstehung des konkreten Menschen Jesus von Nazaret universale Heilsbedeutung geglaubt und ausgesagt wird. Darüber hinaus ist dieses »Gründungsereignis« bzw. der Grund und Gegenstand des christlichen Glaubens seinerseits in einer partikularen Geschichte, nämlich der Bundesgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel, verwurzelt. Sollen sich das Bekenntnis zum Bund Gottes mit Israel und zur Einzigkeit Christi und das zum universalen Heilswillen Gottes nicht widersprechen, dürfen Universalität und Partikularität nicht als einander ausschließende Größen verstanden werden. Vielmehr sind sie in enge Beziehung zueinander zu setzen, womit sich aus philosophischer und theologischer Perspektive die Fragen stellen, worin konkret die Universalität eines partikularen Ereignisses besteht, wie sie begründet wird, ob auch anderen partikularen Ereignissen Universalität zugeschrieben wird, ob sie erschöpfend zu verstehen ist oder ergänzt werden kann etc. Neben dieser Frage nach dem Verhältnis von Universalität und partikularen Ereignissen ist mit Blick auf die Reflexion darauf auch das Spannungsverhältnis von Universalität und Kontextualität zu nennen. Hier liegt der Akzent weniger auf konkreten Ereignissen und mehr auf Haltungen, Einstellungen, Konzeptionen, Theorien etc.,<sup>1</sup> die sich einem bestimmten Kontext verdanken und als solche unhintergebar kontextuell sind, zugleich aber oft genug bewusst oder unbewusst Universalität bzw. Allgemeingültigkeit beanspruchen bzw. danach streben.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Diese Unterscheidung ist allerdings eher idealtypisch, da ebenso berechtigt von partikularen Philosophien oder Theologien gesprochen werden kann.

<sup>2</sup> In der interkulturellen Philosophie wird diesbezüglich vorgeschlagen, Universalität als regulative Idee bzw. Zielperspektive zu verstehen, wonach sie keine statische Größe bildet, sondern sich prozessual im Prozess des gegenseitigen Austausches der einzelnen kontextuellen Philosophien ergibt (»Universalität als Solidarität«). Vgl. dazu FORNET-PONSE, Thomas, Freiheit und Befreiung. Unter-

Dies spitzt sich besonders in Verbindung mit einem Missionsauftrag zu, weil die mit Missionsbestrebungen unweigerlich verbundenen interkulturellen und interreligiösen Begegnungen eine Reflexion über den universalen Gehalt zeitlich wie örtlich partikular entstandener Überzeugungen (christlicherseits insbesondere über die Kontextualität und Universalität des Evangeliums) sowie bereits bestehende kulturell plurale Formulierungen des jeweiligen Glaubens erzwingen. Es verwundert daher nicht, wenn diese Spannungsverhältnisse in vielen – z.T. sehr unterschiedlichen – (nicht nur) theologischen wie philosophischen Fragestellungen wieder begegnen und insbesondere durch gegenwärtige Herausforderungen interkultureller und interreligiöser Begegnung an Brisanz gewinnen.

Viele dieser Herausforderungen zeigen sich schon im Gottesverständnis, wenn unterschiedliche Konzeptionen eines Monotheismus und damit auch Allgemeinheits- und Einzigkeitsansprüche aufeinanderstoßen. Aus diachroner bzw. religionsgeschichtlicher Perspektive ist hier gerade die Entstehung bzw. Herausbildung des Monotheismus in den Blick zu nehmen, wobei deutlich werden kann, durch welche Aneignungs- und Transformationsprozesse eine regionale Wettergottheit zum geschichtsmächtigen Herrn und Schöpfer der Welt bzw. wie sie als solcher begründet vertreten werden kann. Als Stichworte seien diesbezüglich lediglich genannt die auch Universalität implizierende Solarisierung Jhwhs oder die Jerusalemer Tempeltheologie mit ihrer Betonung der Macht Jhwhs über die ganze Erde.<sup>3</sup> Unter synchroner Hinsicht zeigen sich Grundfragen interkultureller Theologie: In welchem Verhältnis zueinander stehen die Akzentsetzungen der unterschiedlichen kontextuellen Theologien insbesondere bei möglichen Widersprüchen oder sehr unterschiedlich gelagerten Stoßrichtungen wie zwischen lateinamerikanischen Befreiungstheologien und asiatischen Dialogtheologien, kann eine bestimmte partikular entstandene Reflexions- und Ausdrucksform wie diejenige der ersten ökumenischen Konzilien mit den verwendeten Begriffen *ousia* und *hypostasis* normative Geltung auch in anderen Kulturkreisen und Kontexten beanspruchen oder – sehr grundlegend – wie ist der Zu-

chungen zur Kontextualität und Universalität des Philosophierens. Aachen 2013, bes. 305–334.

<sup>3</sup> Vgl. aus der Fülle der Literatur u.a. FREVEL, Christian, Der Eine oder die Vielen? Monotheismus und materielle Kultur in der Perserzeit. In: SCHWÖBEL, Christoph (Hg.), Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.–15. September 2011 in Zürich). Leipzig 2013, 238–265; KEEL, Othmar, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. 2 Bde. Göttingen 2007; LEUENBERGER, Martin, Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel. Tübingen 2011; RÖMER, Thomas, L'invention de Dieu. Paris 2014.

sammenhang von Kultur, Philosophie und Religion zu verstehen, d.h. ist eine Inkulturation eines von geschichtlichen und interkulturellen Transformationsprozessen unabhängigen »harten« Wesenskerns möglich oder nicht? Darüber hinaus sind im Kontext des Theologischen Studienjahres insbesondere die Anfragen von jüdischer und islamischer Seite an das christliche trinitarische Gottesverständnis virulent.<sup>4</sup> So zeigt sich darin für das rabbinische Judentum, dass das Christentum nicht mehr Gott und Schöpfung klar voneinander trennt, weshalb es im Mittelalter als Götzendienst bzw. *Schituf*, d.h. die Unendlichkeit Gottes einschränkender »Assoziationismus«, verstanden wurde. Im Islam, dem unter Rekurs auf die Suren 4 und 5 ein »Programm der antitrinitarischen Reformation«<sup>5</sup> attestiert werden kann, wird ein radikaler Monotheismus, d.h. die äußere wie innere Einzigkeit Gottes, betont und dementsprechend der Vorwurf der »Beigesellung« (*shirk*) nicht nur gegen Polytheisten (gegen die er ursprünglich wohl gerichtet war), sondern auch gegen Christen erhoben. Von christlicher Seite wird dagegeng gehalten, mit einem Verständnis der Einzigkeit Gottes, das Unterschiede aufnehme, und einer von Liebe gekennzeichneten Transzendenz werde Gottes Beziehungswillen und seinem Wunsch Rechnung getragen, sich dem Menschen zu offenbaren und Gemeinschaft zu stiften.

Damit ergeben sich ganz ähnliche Themenkomplexe im Offenbarungsverständnis<sup>6</sup>, wo zunächst einmal die grundlegende Gemeinsamkeit von Judentum, Christentum und Islam zu konstatieren ist, von der universalen Bedeutung partikularer Offenbarungsgestalten auszugehen. In der konkreten Ausgestaltung ergeben sich indes gravierende Unterschiede, die beim jeweiligen Schriftverständnis (unter Ausblendung der jeweiligen internen, teilweise sehr grundlegenden, Unterschiede beispielsweise zwischen ultraorthodoxen und liberalen Juden oder evangelikalen und orthodoxen Christinnen) deutlich werden: Während im Judentum schriftliche und mündliche Thora am

<sup>4</sup> Vgl. dazu lediglich GEFFRÉ, Claude, Der eine Gott des Islams und der trinitarische Monotheismus. In: *Conc* 37 (2001) 73–81; KÖRNER, Felix, Der Gott Israels, Jesu und Muhammads. Trinitätstheologie als Regula im interreligiösen Gespräch. In: *Gregorianum* 92 (2011) 139–158; OCHS, Peter, Dreifaltigkeit und Judentum. In: *Conc* 39 (2003) 433–441; STOSCH, Klaus von, Drei Religionen – Ein Gott? Untersuchungen im Umfeld der neueren Debatte um Monotheismus und Trinitätstheologie. In: GRUBER, Margareta/NEGEL, Joachim (Hgg.), *Figuren der Offenbarung. Biblisch – Religionstheologisch – Politisch. Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem I. Münster 2012*, 173–203.

<sup>5</sup> FELDTKELLER, Andreas, Religionswissenschaftliche Perspektiven zur Trinitätslehre. In: DRECOLL, Volker Henning (Hg.), *Trinität. Tübingen 2011*, 221–243, 234.

<sup>6</sup> Vgl. dazu einleitend BONGARDT, Michael, *Einführung in die Theologie der Offenbarung. Darmstadt 2005*; HOFF, Gregor Maria, *Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte. Regensburg 2007*.

Sinai geoffenbart werden und den einzelnen Gläubigen oft eine große Bedeutung für die Rezeption und Interpretation der Offenbarung zuerkannt wird, ist die Schrift im Christentum Niederschlag der personalen Offenbarung Gottes in Christus und wird je nach Akzentuierung mehr oder weniger stark im Licht der Tradition gedeutet. Im Islam wiederum gilt der Qur'an ganz überwiegend als Muhammad wörtlich diktierte arabische Fassung des bei Gott befindlichen Urbuches, was nicht selten zu einer literalen Auslegung führt. Dementsprechend fordern die Ergebnisse historisch-kritischer Methoden oder archäologischer und religionsgeschichtlicher Forschungen das jeweilige Selbstverständnis in zum Teil sehr unterschiedlichem Ausmaß heraus – insbesondere hinsichtlich des Anspruches auf den Offenbarungscharakter oder den Wahrheitsgehalt von Schilderungen konkreter Ereignisse wie der Eroberung Jerichos in Jos 6 – bzw. können leicht oder nur sehr eingeschränkt positiv rezipiert werden. Fragen der Allgemeingültigkeit, Rezeptionsmöglichkeiten und Normativität der in einer bestimmten geschichtlichen Situation und in einem konkreten Kontext entstandenen Texte mitsamt ihrer Wirkungsgeschichte stellen sich insbesondere aus interkultureller Perspektive mit dem Hinweis auf die notwendig kontextuell geprägten Verstehenshorizonte und den damit verbundenen Verständnisschwierigkeiten bei Texten aus anderen Kulturkreisen – bis hin zu Überlegungen, funktionsäquivalente Alternativen aus dem eigenen Kontext zu suchen. Verschärft wird dies noch durch die Existenz anderer Religionen mit ähnlichen und durchaus konkurrierenden Ansprüchen auf Offenbarungscharakter und Wahrheitsgehalt, die nicht wie Judentum, Christentum und Islam in einem genealogischen Verhältnis zueinander stehen. Denn kann dieses Verhältnis in Anschlag gebracht werden, um die Annahme einer einzigen Offenbarung Gottes, die in unterschiedlicher (möglicherweise abgestufter) Gestalt auch in den beiden anderen Religionen zu finden ist, vertreten zu können, stellt die Anerkennung des Offenbarungscharakters von Religionen wie Hinduismus oder Buddhismus (wenn dieser als Religion angesehen wird) einen solchen Anspruch grundlegend infrage und lässt die Annahme mehrerer (gleichberechtigter?) Offenbarungen Gottes konsequent und plausibel erscheinen. Kann dann aber noch von der Universalität dieser einzelnen partikularen Offenbarungen gesprochen werden oder gelten sie dann nur für ihren Kontext?

Die offenbarungstheologischen Fragen führen somit unweigerlich in die religionstheologischen Problemfelder nach der Vermittlung von Heil und Wahrheit in den Religionen. Entsprechend der gängigen, wenngleich nicht unumstrittenen, Modellbildung in der Religions-theologie bestehen diesbezüglich vier grundsätzliche Möglichkeiten:

Während der Atheismus diese Vermittlung in keiner partikularen Religion für möglich erachtet und der Exklusivismus sie in einer einzigen Religion verortet, versuchen Inklusivismus und Pluralismus der Universalität des Heilswillens Gottes (im Falle von Religionen mit einem personalen Gottesverständnis) durch die Annahme gerecht zu werden, dass sie auch in anderen Religionen in abgestufter oder gleich vollständiger Weise erfolgen kann.<sup>7</sup> Auch dies beschränkt sich nicht auf die synchrone Ebene, sondern betrifft auch die diachrone Frage nach dem Heil der Menschen, die vor dem Ergangensein der als heilbringend angenommenen Offenbarung gelebt haben bzw. noch keine Gelegenheit hatten, mit dieser in Kontakt zu treten. Die jeweiligen Positionierungen ergeben sich aus dem vertretenen Offenbarungsverständnis (bzw. Veränderungen in diesen Positionierungen erzwingen Veränderungen in diesem), da ein Exklusivismus die exklusive Bindung der Offenbarung an eine partikulare Offenbarungsgestalt voraussetzt, die von inklusivistischen oder pluralistischen Ansätzen bestritten werden muss. Des weiteren sind die Konsequenzen für Missionsbemühungen zu vermerken, wo sich bei Judentum, Christentum und Islam signifikante Unterschiede zeigen: Während das Judentum zwar von der Besonderheit der am Sinai ergangenen Offenbarung ausgeht, diese aber beispielsweise aufgrund des Noah-Bundes Gottes mit der gesamten Menschheit nicht als exklusiv ansehen braucht – was Franz Rosenzweig erlaubt, hinsichtlich der Beurteilung des Christentums diesem eine aktive Rolle in der Erlösung der Völker zuzuschreiben – und daher in der Regel auch keine Mission betreibt, verstehen sich Christentum und Islam grundsätzlich als missionarische Religionen, was sich sowohl in exklusivistischen als auch in inklusivistischen Varianten ausprägt.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Vgl. dazu genauer SCHMIDT-LEUKEL, Perry, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 2005, insbesondere 62–95.

<sup>8</sup> Dabei wird von einigen Kirchen u.a. mit Blick auf die gemeinsame Entstehungsgeschichte und den ungekündigten Bund Gottes mit seinem Volk die Beziehung zum Judentum von derjenigen zu allen anderen Religionen grundlegend unterschieden und dementsprechend eine institutionalisierte Judenmission abgelehnt. Wie das jüngste einschlägige Dokument der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von »Nostra aetate« (Nr. 4) belegt, folgt daraus nicht die Preisgabe des Christuszeugnisses im Dialog mit dem Judentum: »Obwohl es eine prinzipielle Ablehnung einer institutionellen Judenmission gibt, sind Christen dennoch aufgerufen, auch Juden gegenüber Zeugnis von ihrem Glauben an Jesus Christus abzulegen. Das aber sollten sie in einer demütigen und sensiblen Weise tun, und zwar in Anerkennung dessen, dass die Juden Träger des Wortes Gottes sind, und besonders in Anbetracht der großen Tragik der Schoa.« (Nr. 40)

Über diese kurz skizzierten drei Themenfelder, in denen das Verhältnis von Universalität und Partikularität bzw. Universalität und Kontextualität aus religionsgeschichtlicher, interkultureller und interreligiöser Perspektive betrachtet werden kann, könnten noch viele weitere genannt werden: So wäre aus biblischer Sicht das Verhältnis von Israel zu den Völkern in den Blick zu nehmen, aus systematisch-theologischer die ekklesiologische bzw. ökumenische Frage nach dem Verhältnis der einen Kirche Christi zu der faktisch beobachtbaren Vielfalt christlicher Kirchen oder aus ethischer diejenige nach dem universalen Charakter der Menschenrechte.

Angesichts dieser Perspektivenvielfalt konnte weder im 41. Theologischen Studienjahr noch kann in diesem Band auch nur annähernd Vollständigkeit beansprucht werden; vielmehr sind die hier versammelten Beiträge als (mehr oder weniger) exemplarische Einblicke in diese Vielfalt zu verstehen und als Anstöße für die weitere Arbeit in diesen Feldern. Für selbige und damit das Entstehen dieses Bandes gebührt mein herzlicher Dank allen Autoren und Autorinnen sowie darüber hinaus ihnen und den hier nicht vertretenen Dozierenden für ihre Bereitschaft, das Theologische Studienjahr durch ihre Veranstaltungen inhaltlich zu gestalten. Nicht übergangen werden dürfen der Herausgeberkreis der Reihe »Jerusalem Theologisches Forum«, der Deutsche Akademische Austauschdienst (DAAD), der die Drucklegung großzügig unterstützte, sowie Daniela Kranemann, Erfurt, für die Satzarbeiten.

Thomas Fornet-Ponse

# LOHNVERWEIGERUNG UND SIPPENHAFTUNG

*Zu Schuld und Strafe im Buch Deuteronomium\**

Georg Braulik

Mein Vortrag ist zwei Rechtssätzen gewidmet, die seit der Antike bis heute aktuell geblieben sind. Doch geht es meinen Fallstudien zu Lohnverweigerung und Sippenhaftung im deuteronomischen Gesetz nicht um die Modernität ihrer Lösungsansätze. Sie möchten vielmehr einen Einblick in das alttestamentliche Verständnis von Schuld und Strafe geben. Dazu gehört auch die grundsätzliche Frage, welche Funktion derartige Rechtssätze im Alten Orient und insbesondere in Israel erfüllen sollten. Im Fall unserer beiden Bestimmungen reicht das Anliegen sogar noch weiter. Denn Schuld und Strafe angesichts des verweigerten Lohns werden im Rahmen eines Gesellschaftsentwurfs »definiert«, der verhindern will, dass sich in Israel eine Schicht von Armen bleibend verfestigt und ihr Elend reproduziert. Im Verbot der Sippenhaftung aber werden Vergehen und Strafe aus einem kollektiven Schuldzusammenhang gelöst und juristisch auf den Einzelnen beschränkt.

## 1. DER TEXTZUSAMMENHANG – DIE KLEINE »SOZIAL-TORA« DTN 24,10–18

Lohnverweigerung und Sippenhaft, an denen wir beispielhaft Schuld und Strafe im Recht Altisraels studieren wollen, gehören zu einer Sammlung von Einzelsatzungen, die heute die Kapitel 12–26 des Buches Deuteronomium bilden. Dieses deuteronomische Gesetz enthält in 24,10–18 vier Bestimmungen, die man als kleine »Sozial-Tora« bezeichnet hat.<sup>1</sup> Sie gebietet den Israeliten, den gesellschaftlich Schwa-

\* Für Jean-Louis Ska SJ zum 70. Geburtstag. – Gastvorlesung im *Studium generale* der Universität Mainz am 11. Mai 2015. Der Text wurde leicht überarbeitet und mit Anmerkungen versehen, der Vortragsstil beibehalten. Ich danke Norbert Lohfink SJ für die kritische Lektüre des Manuskripts.

<sup>1</sup> Zum Folgenden s. BRAULIK, Georg, Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26 (SBS 145). Stuttgart 1991, 102–106.

chen, Armen und Unschuldigen unter ihnen ihr Recht nicht zu verweigern. Sie finden den Text dieser »Weisung« in der rechten Spalte von Tafel 2 (s. unten S. 36f.). Worum geht es den vier Rechtssätzen? Im Folgenden gebe ich zunächst einen kurzen Überblick.<sup>2</sup> Anschließend gehe ich auf die Rechtssystematik der Sozial-Tora ein.

Die erste Bestimmung *Dtn 24,10–13* behandelt den Abschluss eines Vertrags über einen Kredit:

»Wenn du deinem Nächsten irgendein Darlehen gibst, sollst du, um das Pfand zu holen, nicht sein Haus betreten.<sup>11</sup> Du sollst draußen stehen bleiben, und der Mann, dem du das Darlehen gibst, soll dir ein Pfand nach draußen bringen.<sup>12</sup> Und wenn der Mann arm ist, sollst du sein Pfand nicht über Nacht behalten.<sup>13</sup> Bei Sonnenuntergang sollst du ihm das Pfand unbedingt zurückgeben. Dann kann er in seinem Mantel schlafen, er wird dich segnen und du wirst vor JHWH, deinem Gott, im Recht sein.«

Bei der Aufnahme eines Kredits<sup>3</sup> war es in Israel und seiner Umwelt wahrscheinlich üblich, die Arbeit eines Mitglieds der Familie des Schuldners unter Hypothek zu nehmen. War der Schuldner nach Ablauf der Rückgabefrist nicht in der Lage, das Darlehen zurückzuerstatten, konnte der Gläubiger auf die Arbeit dieser Person zurückgreifen. Beim Vertragsabschluss übergab der Schuldner dem Gläubiger als Symbol für die übernommene Verpflichtung ein Kleidungsstück.<sup>4</sup> Das Deuteronomium setzt offenbar diesen Rechtsbrauch voraus. Weil nur die Übergabe, nicht aber der Besitz des Mantels erforderlich war, kann es die Rückgabe des Rechtssymbols vor Einbruch der Nacht verlangen. Die Rückgabeforderung wird sogar eigens motiviert: durch menschliches Mitgefühl und vor allem durch die Zusage, dass der Gläubiger durch sein Verhalten göttlichen Segen gewinnen kann.

Der zweite Rechtsfall *Dtn 24,14–15* behandelt die Lohnauszahlung an den Tagelöhner:

»Du sollst einen armen und notleidenden Tagelöhner unter deinen Brüdern oder unter deinen Fremden, die in deinem Land innerhalb deiner Stadtbereiche wohnen, nicht ausbeuten.<sup>15</sup> An seinem Tag [dem Tag, an dem er arbeitet] sollst du ihm auch seinen Lohn geben. Die Sonne soll darüber nicht untergehen; denn er ist in Not und

<sup>2</sup> S. dazu BRAULIK, Georg, Deuteronomium II, 16,18–34,12 (NEB 28). Würzburg 1992, 181–184.

<sup>3</sup> KESSLER, Rainer, Das hebräische Schuldenwesen. Terminologie und Metaphorik. In: Studien zur Sozialgeschichte (SBAB 46). Stuttgart 2009, 31–45.

<sup>4</sup> Zum Obergewand als Sicherungspfand vgl. das Ostrakon von *Mešad Hashavyahu* aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. – WENNING, Robert, *Mesad Hashavyahu – ein Stützpunkt des Jojakim?* In: HOSSFELD, Frank-Lothar (Hg.), *Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte*. Festgabe für Erich Zenger. Würzburg 1989, 169–196.

lechts danach. Dann wird er nicht JHWH gegen dich anrufen, und es wird keine Strafe für eine Sünde über dich kommen.«

Ein Tagelöhner lebt vom Verkauf seiner Arbeitskraft und benötigt täglich seinen Lohn. Seine Mittellosigkeit macht ihn vom Arbeitgeber abhängig und liefert ihn jeder Art von sozialwidrigem Verhalten aus. Die Lohnarbeiter rekrutierten sich vor allem aus den ansässigen, landbesitzlosen »Fremden«. Das Deuteronomium fordert für den Fremden in dieser Situation, in der seine Existenz extrem bedroht ist, das gleiche Recht wie für den »Bruder«, den bodenbesitzenden Israeliten, und nennt ihn deshalb »deinen Fremden«. Wie dem Schuldner bei Sonnenuntergang der Mantel als Pfand zurückgegeben werden soll, so darf beim Arbeiter die Sonne nicht vor Auszahlung seines Lohnes untergehen. Die Motivation für die Entlohnung bildet die Kehrseite zum Segen im vorausgehenden Gesetz: Wenn der Arbeitgeber den Lohn nicht verweigert, entgeht er einer Bestrafung für die sonst begangene »Sünde«, im hebräischen Text *ḥēṭ'*. Das ist der Schlüsselbegriff meines Vortrags, auf den ich noch ausführlich zu sprechen kommen werde.

Daran schließt in *Dtn 24,16* das Verbot der Sippenhaftung an. Gemeint ist die Verantwortung der Sippe für eine Tat, die von einem ihrer Mitglieder begangen wurde. Dabei kann es um stellvertretende oder kollektive Haftung<sup>5</sup> gehen. Der deuteronomische Rechtssatz ist mit der vorhergehenden Bestimmung durch das gemeinsame Wort *ḥēṭ'* verbunden. Doch steht hier nicht wie in 24,15 die Strafe im Vordergrund, sondern die strafbare »Verfehlung«. Das Verbot lautet:

»Väter sollen nicht *zusammen mit* den Söhnen hingerichtet werden und Söhne sollen nicht *zusammen mit* den Vätern hingerichtet werden. Jeder soll wegen seines Verbrechens hingerichtet werden.«

Meine Übersetzung weicht etwas von der Wiedergabe der Einheitsübersetzung ab, in der es heißt: »Väter sollen nicht *für* Ihre Söhne mit dem Tod bestraft werden«. Es geht dem Deuteronomium jedoch nicht um stellvertretende Bestrafung der »Väter *anstelle* ihrer Söhne« oder »der Söhne *anstelle* ihrer Väter«, sondern um die gemeinsame Bestrafung von Angehörigen, also der »Väter *zusammen mit* den Söh-

<sup>5</sup> Sie ist von einer kollektiven Schuld und Haftung zu unterscheiden, bei der kein Täter zur Bestrafung zu finden ist, der Rechtsbruch aber gesühnt werden muss. Die altorientalischen Gesellschaften haben mit dem Problem politischer wie religiöser Kollektivschuld gerungen und durch rechtssymbolische Handlungen in einem Ritual sich von dem Kapitalverbrechen distanziert. Zum Umgang mit einem Totschlag von unbekannter Hand im Deuteronomium s. den Ritualtext *Dtn 21,1–9* und DIETRICH, Jan, Kollektive Schuld und Haftung. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sühnekuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten (ORA 4). Tübingen 2010.

nen« und umgekehrt. Zumindest wurde der Rechtssatz im sogenannten »deuteronomistischen Geschichtswerk« in 2 Könige so verstanden – ich gehe später noch darauf ein. Die hebräische Präposition 'al ist daher als »hinzu«, »zusammen mit« zu übersetzen.<sup>6</sup> Ähnlich gibt übrigens die Neue Zürcher Bibel die Stelle wieder: »Die Väter samt den Kindern« usw.

Die beiden letzten Verbote *Dtn 24,17–18* sichern den Rechtsanspruch der wirtschaftlich und gesellschaftlich Schwächsten:

»Du sollst das Recht von Fremden, die Waisen sind, nicht beugen. Du sollst das Kleid einer Witwe nicht als Pfand nehmen.<sup>18</sup> Denke daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat dich JHWH, dein Gott, dort freigekauft. Darum mache ich es dir zur Pflicht, diese Bestimmung einzuhalten.«

Wenn sich Israel seiner Deklassierung zum Sklaven und der Befreiung durch seinen Gott bewusst bleibt, wird es sich aufgrund der eigenen Erfahrung an die beiden Verbote halten. Der wirtschaftsrechtliche Terminus *pādāh*, »freikaufen«, kennzeichnet die Herausführung der Israeliten aus Ägypten als Rechtsakt einer Auslösung von Sklaven. Er ist in metaphorischer Form für die Befreiungs- und Erlösungsvorstellung des Deuteronomiums charakteristisch.<sup>7</sup>

Was die vier juristischen Bestimmungen zusammenschließt, ist zunächst ihr *forensischer Hintergrund*: Sie gehören alle zum Problemfeld »gerechtes Gericht«. Das zeigt sich bereits an den rechtlich-religiösen Haupttermini. Sie stehen in der zweiten Spalte von Tafel 1 (s. unten S. 35). Es sind: »Gerechtigkeit« (*šēdāqāh*); dann der Begriff *hēt'*, den ich je nach Kontext mit »Strafe« für eine »Sünde« oder »Verbrechen« wiedergegeben habe; schließlich »Recht« (*mišpāt*), ein Terminus, der im Alten Testament oft mit »Gerechtigkeit« verbunden ist. Die feste Wendung »Gerechtigkeit und Recht« erscheint hier aufgesprengt: ihre Glieder sind auf das erste und letzte Gesetz aufgeteilt. In den vier Bestimmungen folgen somit die Ausdrücke »Gerechtigkeit – Strafe (*hēt'*) – Verbrechen (*hēt'*) – Recht« in einer *chiastischen Struktur* aufeinander. »Chiastisch« – das heißt, in einer Anordnung, bei der die einzelnen Elemente in der zweiten Texthälfte in umgekehrter Reihenfolge zurücklaufen, eventuell mit gewissen Veränderungen der einzelnen Glieder. In der Spalte »Aufbau« der Tafel 1 werden sie durch die Buchstabenfolge A – B – B' – A' symbolisiert.

<sup>6</sup> BRAULIK, Georg, Ezechiel und Deuteronomium. Die »Sippenhaftung« in Ezechiel 18,20 und Deuteronomium 24,16, unter Berücksichtigung von Jeremia 31,29–30 und 2 Könige 14,6. In: Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte (SBAB 33). Stuttgart 2001, 171–201, 172f.

<sup>7</sup> SCHULMEISTER, Irene, Israels Befreiung aus Ägypten. Eine Formeluntersuchung zur Theologie des Deuteronomiums (ÖBS 36). Frankfurt/M. 2010, 275–284.

Dieser systematische Aufbau signalisiert, dass die Bestimmungen der Sozial-Tora aus der Sicht der Redaktion zusammengehören und sachlich kohärent sind. Die palindromischen Stichwortbezüge werden noch durch *weitere Entsprechungen* verstärkt: Das erste und das letzte Gesetz der Sozial-Tora in 24,12–13 und 24,17 sind auch thematisch, nämlich durch ihre Pfandbestimmungen, aufeinander bezogen. Ferner hat die vermiedene Strafe in 24,15 – »keine Strafe für eine Sünde wird über dich kommen« – ein Gegenstück in der Begrenzung der Strafe auf den schuldigen Verbrecher in 24,16.

Neben dieser am Ende sich rundenden Abfolge gibt es auch eine gewissermaßen *absteigende Gliederung*: Die Rechtssätze sind paarweise zunächst dem göttlichen und dann dem menschlichen Gericht zugeordnet. Beide Foren sind in der vorletzten Spalte der Tafel 1 vermerkt, die Spalte »lineares Gegenspiel« symbolisiert sie durch Buchstaben. Das *erste Gesetzespaar* (24,10–15) verbindet, dass der »Arme« noch vor Sonnenuntergang wieder zu seinem gepfändeten Mantel bzw. der »Arme und Notleidende« zu seinem Lohn kommen muss. Auch die zwei Motivationen entsprechen einander: Sie betreffen beide zunächst die menschlichen Bedürfnisse des Notleidenden und dann das Gottesverhältnis des Gläubigers beziehungsweise des Arbeitgebers, das mit seinem sozialen Verhalten unlöslich verbunden ist. Sie stehen zugleich komplementär zu einander: Wie der Segen des Armen zur Feststellung von »Gerechtigkeit« führt – »du wirst vor JHWH im Recht sein« –, so bleibt vor Sündenstrafe bewahrt, wer den Notschrei des Armen vermeidet – »er wird nicht JHWH gegen dich anrufen«. Im ersten Gesetzespaar hat der Arme und Notleidende also Gott zum Anwalt. Dem *zweiten Gesetzespaar* (24,16–18) gemeinsam ist, dass es in jedem Gesetz um Prinzipien der Rechtsprechung geht: Im Umgang mit Kapitalverbrechen betont 24,16 den Grundsatz der Verantwortung des Einzelnen und bei dem gesellschaftlich Schwächsten, dem vaterlosen Fremden, schärft 24,17 den Grundsatz der Rechtsgleichheit ein.

Eine letzte Beobachtung: Drei Gesetze beziehen sich auf die klassischen *personae miserae*, die traditionellen Sozialfälle an den Rändern jeder altorientalischen Gesellschaft: 24,12 und 14 nennen den »Armen« bzw. »Notleidenden« sowie den »Fremden«, der Nichtisraelit und deshalb außerordentlich hilfsbedürftig ist.<sup>8</sup> Ähnliches gilt in 24,17a

<sup>8</sup> Dies ergibt sich aus der Gegenüberstellung des »Bruders« und »Fremden« in 24,14. Mit der gleichen Unterscheidung reklamiert auch 1,16 den Rechtsschutz für den »Fremden«, wenn er in einem gerichtlichen Konfliktfall auftritt (vgl. 24,17). Vgl. EBACH, Ruth, Das Fremde und das Eigene. Die Fremdendarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen (BZAW 471). Berlin – Boston 2014, 51 und 45. Der Samaritanus liest statt des kollektiven Singulars *gēr* den Plural und auch die Septuaginta übersetzt ihn nur hier pluralisch. Grund