

ANFÄNGE POLITIKFÖRMIGER RELIGION

Die Theologisierung politisch-imperialer Begriffe im antiken Israel¹

Konrad Schmid

1. EINFÜHRUNG

Das Verhältnis von Religion und Politik wird gerne anhand von Schriften und Texten von Denkern, Philosophen und Theologen wie Augustinus von Hippo, Thomas von Aquin, Niccolò Machiavelli, Martin Luther, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx, Carl Schmitt, Eric Voegelin und anderen diskutiert.

Eine solche Zugangsweise zu diesem hochkomplexen Themenfeld ist selbstverständlich möglich, legitim und gewinnbringend. Es kann aber hilfreich sein, hinter diese namentlich bekannten Denker zu jenen anonymen Gestalten zurückzugehen, die in der Literatur-, Theologie- und Philosophiegeschichte der Bibel die Bedingung der Möglichkeit der späteren Interaktion von Religion und Politik dadurch inauguriert haben, dass sie angefangen haben, das Verhältnis von Gott und Israel in politischen Begrifflichkeiten und Konzeptionen zu interpretieren, die sie ihrerseits den Ideologien der damaligen imperialen Großmächte entlehnt hatten – dass sie also Religion gewissermaßen ›politikförmig‹ zu denken anfangen.

Man stößt dabei auf den überraschenden Befund, dass sich für die historischen Begründungszusammenhänge der biblischen Religion in der Antike in gewisser Weise das Gegenteil dessen nahelegt, was Carl Schmitt für die Moderne meinte beobachten zu können, dass nämlich »alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre [...] säku-

¹ Dieser Aufsatz ist eine leicht gekürzte und aufdatierte Fassung von SCHMID, Konrad, Anfänge politikförmiger Religion. Die Theologisierung politisch-imperialer Begriffe in der Religionsgeschichte des antiken Israel als Grundlage autoritärer und toleranter Strukturmomente monotheistischer Religionen. In: LIEDHEGENER, Antonius u. a. (Hg.), Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld. Zürich – Baden-Baden 2011, 161–177.

larisierte theologische Begriffe« seien²: Ob Schmitts Überlegungen nun zutreffen oder nicht, muss hier nicht diskutiert oder gar entschieden werden. Im antiken Israel lassen sich jedenfalls deutliche Korrelationen zwischen prägnanten Begriffen der intellektuellen Ausgestaltungen seiner Religion und entsprechenden politischen Ideologien der jeweiligen Hegemonialmächte feststellen, so dass der Gedanke einer Theologisierung politischer Begriffe für dieses Stadium der Formierung der biblischen Religion naheliegt³, die wirkungsgeschichtlich zu großer Bedeutung gelangt ist.

Diese Erkenntnis der Theologisierung politischer Begriffe in der Religion ist in ihren Grundzügen keineswegs revolutionär, sondern ergibt sich von selbst aufgrund des Umstandes, dass die Vorstellungen von Ordnungen und Strukturen der numinosen Sphäre in allen Kulturen der Menschheit in einer gewissen Korrelation zu den irdischen Gegebenheiten konzipiert worden sind. Das ist die *particula veri* der Religionskritik von Ludwig Feuerbach bis Sigmund Freud, die sich im Übrigen auch mit einem Grundelement im Denken Karl Barths trifft und nur schon insofern keineswegs im Geruch des theologisch Illegitimen steht: Religion ist, wie Barth sich ausdrückt, »Menschenwerk«⁴. Religionen sind selbstredend historisch gewachsene und kulturell determinierte Systeme und insofern kann es keine Überraschung sein, dass sie von den entsprechenden zeitgeschichtlichen politischen Gegebenheiten maßgeblich beeinflusst sind.

Im Fall der biblischen Religion lässt sich dies für einige grundlegende Vorstellungen mit hinreichender Deutlichkeit nachweisen. Im Folgenden soll zunächst die kulturgeschichtliche Vernetzung des antiken Israel mit dem Alten Orient angesprochen werden, die überhaupt die Bedingung der Möglichkeit solcher Rezeptionsprozesse darstellt. Dann folgen drei knapp skizzierte Fallstudien, die anhand der subversiven Übertragung des assyrischen Vertragswesens, der Abgrenzung gegenüber der neubabylonischen Rechtstradition und der positiven Rezeption der persischen Reichsideologie aufzeigen, wie die biblischen – und in der Folge sehr wirkungsmächtigen – Vorstellungen von Bund, Gottesrecht und Theokratie entstanden sind.⁵ Eine kurze Auswertung wird diesen Beitrag abschließen.

² SCHMITT, Carl, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin ⁸2004, 43.

³ Vgl. dazu ASSMANN, Jan, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa. München 2000.

⁴ BARTH, Karl, Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes – Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik I,2 §§ 16–18. Studienausgabe. Bd. 4. Zürich 1993, 358.

⁵ Vgl. dazu ausführlich SCHMID, Konrad, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung. Darmstadt ²2014.

2. DIE KULTURGESCHICHTLICHE VERNETZUNG DES ANTIKEN ISRAEL IM ALTEN ORIENT

Das antike Israel ist kein Fremdkörper, keine Entität *sui generis*, sondern eine Teilmenge des Alten Orients, es ist in vielfacher Weise kultur- und geistesgeschichtlich mit seinen Nachbarn vernetzt. Die Erkenntnis darf heute als *communis opinio* gelten. Dass dem so ist, lässt sich nur schon aufgrund der elementaren geographischen und geschichtlichen Gegebenheiten des antiken Israel zeigen. Das antike Israel ist einerseits räumlich gesehen ein Kleinstaat innerhalb des Alten Orients, und andererseits in zeitlicher Hinsicht ein Spätling. Israel tritt frühestens um 1000 v. Chr. in den allerersten Umrissen auf die Weltenbühne, die großen Hochkulturen in Mesopotamien und Ägypten sind mindestens zwei Jahrtausende älter.

Im Gefolge des Ägyptologen James Henry Breasted bezeichnet man den landwirtschaftlich nutzbaren geographischen Zusammenhang zwischen Ägypten und Mesopotamien, zusammengehalten durch die Levante, als ›fruchtbaren Halbmond‹. Es ist ohne weiteres deutlich und nur erwartbar, dass sich die Geschichte Israels nie in ›splendid isolation‹ abgespielt hat, sondern dass diese zutiefst von den Interaktionen mit der damaligen antiken Welt, v.a. Mesopotamien und Ägypten geprägt worden ist. Man sollte deshalb in historischer Hinsicht auch nicht von der Umwelt o. ä. des antiken Israel sprechen: Das antike Israel war nicht das *Zentrum* der alten Welt, sondern ein *Teil* von ihr – wahrscheinlich zunächst ein eher unbedeutender.

In der Bibelwissenschaft hat man diese Verflochtenheit nicht immer in hinreichendem Maße gesehen. Sehr deutlich verankert im Bewusstsein der Forschung war sie Ende des 19. und anfangs des 20. Jahrhunderts. Das 19. Jahrhundert war geprägt von den großen archäologischen Funden in Ägypten und Mesopotamien und diese Begeisterung schlug eine ganze Generation junger Bibelwissenschaftler in ihren Bann, aus denen die sogenannte »religionsgeschichtliche Schule« hervorging.⁶ Zu ihr gehörten Gestalten wie Wilhelm Bousset, Johannes Weiss, Hugo Gressmann, Hermann Gunkel und andere. Sie waren davon überzeugt, dass man die Bibel nur in ihrem kulturgeschichtlichen Kontext adäquat verstehen könne. Anfang der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts wandte sich jedoch die Diskussionslage entscheidend und die erwachende dialektische Theologie um Karl Barth drängte die religionsgeschichtliche Schule mehr und mehr ins theologische Abseits. Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte sich

⁶ Vgl. LÜDEMANN, Gerd/ÖZEN, Alf, Art. Religionsgeschichtliche Schule. In: TRE 28 (1997) 618–624.

die dialektische Theologie dann als *Mainstream* in der deutschsprachigen protestantischen Theologie etablieren, und dies wirkte sich auch einschneidend auf die exegetischen Disziplinen, die alt- und die neutestamentliche Wissenschaft aus.

Das nur wenige Jahrzehnte früher vorherrschende Erklärungsparadigma der kultur- und religionsgeschichtlichen Ableitung biblischer Vorstellungen verschwand fast völlig. In den Vordergrund trat nun vielmehr die Analogielosigkeit des biblischen Glaubens. Die in der dialektischen Theologie zentrale Grundunterscheidung zwischen natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie fanden die Alttestamentler in der Folge auch in der Religionsgeschichte des Vorderen Orients wieder. Das antike Israel galt im Gefolge dieser Entwicklung als Sondergröße im alten Orient. Israel war – in der Begrifflichkeit der dialektischen Theologie gesprochen – »totaliter aliter« als seine Nachbarn, die so an den Rand des Interesses rücken mussten.

Was die religions- und kulturgeschichtliche Vernetzung des antiken Israel und der Bibel mit seiner Umwelt betrifft, so war man damit Mitte des 20. Jahrhunderts im Grunde genommen wieder hinter den Erkenntnisstand der religionsgeschichtlichen Schule um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert zurückgefallen.

Das hat sich erst in den letzten 30 Jahren wieder fundamental geändert. Es sind verschiedene Faktoren, die zu einer neuen religions- und kulturgeschichtlichen Sensibilität in der Bibelwissenschaft geführt haben.

Zunächst einmal sind die Fortschritte in der Archäologie im Land Israel zu nennen: Seit den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts verfügt die Bibelwissenschaft über zahlreiche neue Funde und Informationen, wie man sich Israel in biblischer Zeit vorzustellen hat und diese Funde bestätigen im Wesentlichen, dass jedenfalls das Diskontinuitätsparadigma, das sich im Gefolge der Dialektischen Theologie etablieren konnte und das die Unterschiede zwischen Israel und seiner Umwelt so stark betonte, als solches nicht richtig sein kann.

Dann hat sich die Großwetterlage der Theologie entscheidend verändert: Die Dialektische Theologie war im Gefolge des Zweiten Weltkriegs zu einer Art *Mainstream* aufgestiegen, seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts aber ist die Theologie wieder sehr viel pluralistischer geworden, was sich namentlich im Blick auf die Bibelwissenschaft in einer gewissen geistigen Entkolonialisierungsbewegung zeigte.

Und schließlich hat man auch erkannt, dass das romantische Paradigma der Bestimmung der Autoren der Bibel als religiöser Genies historisch nicht haltbar ist: Die Bibel geht in ihren meisten und wohl auch wichtigsten Stücken nicht auf geistbegabte Individuen zurück, die in religiösem Eifer ihre Texte verfassten, wie man in der Grün-

derzeit der Bibelwissenschaft, dem frühen 19. Jahrhundert, gerne vermutete. Vielmehr dürfte die Bibel auf weite Strecken hin ein Produkt von Schriftgelehrten für Schriftgelehrte sein. Heute würde man sagen: Sie ist in wesentlichen Teilen nicht Erbauungsliteratur, nicht Populärliteratur, sondern präsentiert einen gelehrten Diskurs über damalige Wissensbestände.

Der kulturgeschichtliche Einfluss der altorientalischen Großmächte auf Israel ist unterschiedlich prägend gewesen. Im ersten Jahrtausend v. Chr. wechselten sich die Assyrer (9.–7. Jh. v. Chr.), Babylonier (7./6. Jh. v. Chr.), Perser (6.–4. Jh. v. Chr.) und Griechen (4.–2. Jh. v. Chr.) in der Vorherrschaft über die Levante ab. Grundsätzlich lässt sich beobachten, dass mit der Abnahme militärischer Unterdrückung, die im Assyrerreich noch das zentrale Element der Sicherung der imperialen Macht dargestellt hat, eine Kulturalisierung der Macht einherging, die auf alternative Weise den Bestand eines Großreiches sicherte.⁷ Entsprechend ist etwa die persische Fremdherrschaft im Alten Testament sehr viel positiver gesehen als die assyrische, nicht zuletzt deshalb, weil die Kulturalisierung der persischen Macht wesentlich pluralistischer und lokalautonom orientiert war, als dies *mutatis mutandis* die assyrische Propaganda vorgesehen hatte.

An der grundsätzlichen Möglichkeit auch geographisch weitgreifender Kulturkontakte in der vorderorientalischen Antike sollte man aufgrund der weitverstreuten Fundlage nicht zweifeln⁸: Im ägyptischen Amarna ist der babylonische Adapa-Mythos belegt, im nordsyrischen Ugarit kannte man das Atramhasis-Epos, im nordisraelitischen Megiddo las man das Gilgamesch-Epos, wie entsprechende Funde belegen. Eine aramäische Fassung der iranischen Behistun-Inschrift ist auf der Nilinsel Elephantine bezeugt. Die Kulturkontakte innerhalb des Alten Orients waren so eng, dass die Mittelstellung Israels und seine fast durchgängige politische Abhängigkeit von den jeweiligen Großmächten am Euphrat und am Nil (innerhalb des sogenannten ›fruchtbaren Halbmonds‹) vom 8. Jahrhundert v. Chr. an es nicht nur möglich, sondern mehr als wahrscheinlich macht, dass die gängigen grundlegenden kulturellen und religiösen Konzeptionen in Israel bekannt waren und – in abgrenzender oder zustimmender Weise – rezipiert wurden.

Die antike israelitische Literatur ist also in ihrem altorientalischen Kontext zu interpretieren – und zwar frei von den pseudotheologi-

⁷ Vgl. MÜNKLER, Herfried, Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten. Berlin 2005, 87f.

⁸ Vgl. HOROWITZ, Wayne/OSHIMA, Takayoshi/SANDERS, Seth, A Bibliographical List of Cuneiform Inscriptions from Canaan, Palestine/Philistia, and the Land of Israel. In: Journal of the American Oriental Society 122 (2002) 753–766.

schen Hemmnissen der Zeit des »Babel-Bibel-Streits«⁹. Die Originalität der Bibel liegt nicht in der Analogielosigkeit ihrer Materialien, sondern in deren Interpretationen und Transformationen, die allerdings nur adäquat mit Blick über die Bibel hinaus erfasst werden können. Dies soll nun anhand der genannten drei kurzen Fallstudien erläutert werden.

3. DIE ÜBERTRAGUNG DES ASSYRISCHEN VERTRAGSKONZEPTS AUF GOTT

Mit dem Beginn der assyrischen Vorherrschaft im Vorderen Orient, die in der Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. ihren ersten Höhepunkt erreichte und die sich bis zum Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. halten konnte, bevor sie den Neubabyloniern weichen musste, kamen Israel und Juda in den Einflussbereich einer imperialen Großmacht, die einen außerordentlich starken politischen, militärischen, aber mehr und mehr auch religiösen und kulturellen Druck ausübte. Die Assyrer dürfen als eine der ersten Mächte gelten, die dezidiert die politische, wirtschaftliche und militärische Kontrolle über die damals bekannte alte Welt anstrebten.

In dieselbe Zeit, das 8. Jahrhundert v. Chr., fällt nach neueren Erkenntnissen die erste Ausbildung eines gewissen Grades von Staatlichkeit in Israel und Juda, so dass Israel und Juda in dieser Hinsicht von Anfang an unter assyrischem Einfluss gestanden haben. Man kann sogar noch einen Schritt weitergehen: Vermutlich war es erst der kulturgeschichtliche Einfluss aus Assur, der die Entwicklung zur Staatlichkeit in Israel und Juda auslöste, die somit als »sekundäre Staaten« gelten können.¹⁰ Für das Nordreich Israel war es nach wenigen Jahrzehnten allerdings auch der militärische Druck aus Assur, der diesen erst jungen Staat 722 v. Chr. wieder zum Untergang brachte.¹¹ Eben diese Katastrophe dürfte aber in geistesgeschichtlicher Hinsicht von erheblicher Bedeutung gewesen sein: Die Reflexion darauf hat in verschiedenen Bereichen stark überlieferungsbildend gewirkt. Im Südreich Juda war es dann im ausgehenden 7. Jahrhundert v. Chr. vor allem die Ausbildung und Abgrenzung einer eigenen kulturellen und religiösen Identität gegenüber der im Niedergang begriffenen assyrischen und traditionell sehr propagandastarken Macht, die sich in der zeitgenössischen Literatur niederschlug. Es bilden sich in dieser Zeit

⁹ Vgl. LEHMANN, Reinhard G., Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit. In: OBO 133. Fribourg – Göttingen 1994.

¹⁰ KNAUF, Ernst-Axel, Die Umwelt des Alten Testaments (NSK.AT 29). Stuttgart 1994, 80.

¹¹ BECKING, Bob, The Fall of Samaria. An Historical and Archaeological Study (SHANE 2). Leiden 1992.

dezidiert antiassyrische Konzeptionen, die die assyrischerseits geforderten Loyalitätsbezeugungen nun auf das eigene Gottesverhältnis transponieren.¹² Hier ist besonders das Buch Deuteronomium zu nennen, das als eine subversive Rezeption des neuassyrischen Vasallenvertragswesens angesprochen werden kann.

Das lässt sich nur schon am Aufbau des Deuteronomiums erkennen: Es besteht aus einer historischen Einleitung, einem Gesetzkorpus und wird beschlossen durch die Ankündigung von Segen und Fluch – je nachdem, ob die im Hauptteil genannten Stipulationen eingehalten werden oder nicht. Diese Struktur entspricht derjenigen der assyrischen Vasallenverträge: Unterwarf sich die assyrische Großmacht bestimmte Völker, so wurden sie zu Vasallen erklärt, die im Wesentlichen auf bedingungslose Loyalität gegenüber dem assyrischen Großkönig verpflichtet wurden. Loyale Vasallen traf der Segen des Imperiums, illoyale Vasallen fielen der assyrischen Militärmaschinerie zum Opfer.

Und mit dem Thema der Loyalität ist auch bereits der entscheidende inhaltliche Gesichtspunkt genannt, der die biblische Übernahme dieses Konzepts bestimmt: Auch das Buch Deuteronomium fordert bedingungslose Loyalität, nicht aber dem assyrischen Großkönig, sondern dem eigenen Gott gegenüber. Am deutlichsten lässt sich dies im sogenannten *Schma Israel* (»Höre Israel«) in Dtn 6,4f. erkennen:

»Höre, Israel: Jhwh, unser Gott, ist ein Jhwh. Und du sollst Jhwh, deinen Gott, lieben, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit deiner ganzen Kraft.«

Namentlich die Forderung, Gott zu »lieben«, ist in der Welt des alten Orients politisch konnotiert: »Lieben« ist kein emotionaler, sondern ein politischer Terminus, der die treue Gefolgschaft bezeichnet. In den assyrischen Vasallenverträgen erscheint denn auch prominent jeweils die Aufforderung, den assyrischen Großkönig zu »lieben«.¹³ Das Deuteronomium hält dagegen fest: Diese Form von »Liebe«, von absoluter Loyalität, kommt nur Gott allein zu.

Aufgrund dieser Berührungen wird ein Doppelpes deutlich: Zum einen ist erkennbar, dass das Buch Deuteronomium mit seiner Theologie assyrisch inspiriert ist. Zum anderen aber ist festzustellen, dass

¹² Diese heute breit abgestützte Erkenntnis ist schon von WEINFELD, Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford 1972, und anderen in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jh.s vertreten worden. Für die neuere Diskussion vgl. z. B. STEYMANS, Hans Ulrich, *Deuteronomy 28 and Tell Tayinat*. In: *Verbum et Ecclesia* 34 (2013) 1–13.

¹³ Vgl. MORAN, William L., *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*. In: *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963) 77–87.

diese Beeinflussung gleichzeitig mit einer fundamentalen Uminterpretation einhergeht: Das Vertragsverhältnis wird vom assyrischen Großkönig nun auf Gott selbst übertragen. Loyalität ist ihm, nicht mehr dem König gegenüber gefordert. Selbstverständlich spielen Gottheiten auch in den assyrischen Verträgen eine Rolle, dort aber immer als Garanten, nicht aber als Partner des Vertrages. Im Buch Deuteronomium ist dies anders: Das antike Israel hat das Vertragsverhältnis nun auf einen Vertrag zwischen Gott und seinem Volk umgedeutet.¹⁴

Das subversive Potential dieses Vorgangs liegt auf der Hand: Er ist zutiefst kritisch gegenüber dem assyrischen Imperium eingestellt. Entsprechend liegt die Annahme nahe, dass er historisch nur in einer Zeit möglich geworden ist, als das assyrische Reich selbst bereits im Niedergang begriffen war – also in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts v. Chr., bevor die Hauptstadt Ninive 612 v. Chr. fiel – und keine Kraft mehr hatte, solch dissidenten Strömungen in der Peripherie des Reiches mit militärischen Mitteln Einhalt zu gebieten.

Die theologische Bewertung der imperialen Interpretation Gottes, die das Buch Deuteronomium vornimmt, mag hier auf sich beruhen bleiben – dass sie zumindest ambivalente Züge trägt, dürfte offenkundig sein. Sie ist aber eine der elementarsten Wurzeln religiösen Eifers in der späteren Geschichte des Judentums, des Christentums und des Islams, die Anhänger dieser Religionen immer wieder dazu verleitet hat, in bedingungsloser Abhängigkeit von ihrem Gott Taten zu vollbringen, die einer kritischen Begutachtung wohl nicht immer standhalten.

4. DIE ENTSTEHUNG VON GOTTESRECHT

Es gehört zu den Selbstverständlichkeiten westlichen Rechtsverständnisses, dass geschriebenes Recht normativ bindend ist. In historischer Hinsicht, namentlich im Blick auf die altorientalische und biblische Rechtsgeschichte, muss allerdings festgehalten werden, dass die Rechtsüberlieferungen zunächst eher deskriptiv und nicht nur normativ ausgerichtet waren, dass sie nicht verbindliche Leitlinien, sondern vielmehr Hilfestellungen bei juristischen Fragen darstellten.¹⁵ In den Monarchien des Alten Orients war selbstredend der König die letzte

¹⁴ Vgl. OTTO, Eckart, Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts. In: Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 2 (1996) 1–52.

¹⁵ Vgl. GREENGUS, Samuel, Legal and Social Institutions of Ancient Mesopotamia. In: SASSON, Jack M. (Hg.), Civilizations of the Ancient Near East. Bd. 2. Peabody Mass 2000, 469–484; MANTHE, Ulrich (Hg.), Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich. München 2003.

legislative Instanz, und nicht ein Text. Insofern sind die altorientalischen Rechtssammlungen – Codex Hammurapi, Codex Lipit-Ishtar, Codex Ur-Nammu u. a. – in irrtümlicher Weise von der neuzeitlichen Forschung als *Codices* bezeichnet worden, da der Begriff *Codex* an sich die Normativität des darin Enthaltenen miteinschließt.

Korrekt wären sie als Rechtsbücher zu bezeichnen, die keine vollständige Abdeckung des Rechtslebens bieten, sondern neben einigen allgemeinen Fällen besonders auch komplizierte Spezialfälle beschreiben, an denen sichtbar werden soll, wie Rechtssprechung gehandhabt werden kann. Dass diese Texte nicht aus sich selbst heraus normativ waren, lässt sich – neben ihrem eklektischen Charakter – auch aus dem Vergleich mit altorientalischen Prozessurkunden erkennen, die zeigen, dass konkrete Urteile mitunter deutlich von den entsprechenden Beispielfällen in den Rechtsbüchern abweichen konnten.

Die Rechtssammlungen in der Hebräischen Bibel, die sich allesamt im Pentateuch befinden, zeigen in ihren älteren Passagen noch deutlich die Verwurzelung in dieser altorientalischen Rechtstradition. Im sogenannten Bundesbuch (Exodus 20–23) finden sich Zusammenstellungen von Rechtssätzen, die ähnlich wie in ihren altorientalischen Gegenstücken besonders Spezialfälle regeln und wohl wie diese in der Rechtssprechung vor allem orientierenden, nicht aber normierenden Charakter hatten.¹⁶

Gleichzeitig wird aber aus den Rechtssammlungen der Hebräischen Bibel deutlich, dass sie sich *in ihrer vorliegenden, redaktionell überarbeiteten Gestalt* insofern von den altorientalischen Parallelen grundsätzlich unterscheiden, dass sie als Gottesrecht, und nicht als Königsrecht verfasst sind. Legislative Instanz ist in der Hebräischen Bibel immer Gott, nicht der König. Dass diese Qualifizierung nicht an die rechtsgeschichtlichen Anfänge der Hebräischen Bibel gehört, sondern sich erst nach und nach durch entsprechende literarisch produktive Überarbeitungen ergeben hat, gehört zu den unbestrittenen Sachverhalten in der Bibelwissenschaft. Sie ist also der Textsubstanz der Rechtsüberlieferungen nicht von allem Anfang an inhärent, sondern ist ihr nach und nach redaktionell zugewachsen.¹⁷

¹⁶ Vgl. HOUTMAN, Cornelis, Das Bundesbuch. Ein Kommentar (DMOA 24). Leiden 1997; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188). Berlin – New York 1990.

¹⁷ Vgl. OTTO, Eckart, »Um Gerechtigkeit im Land sichtbar werden zu lassen ...«. Zur Vermittlung von Recht und Gerechtigkeit im Alten Orient, in der Hebräischen Bibel und in der Moderne. In: MEHLHAUSEN, Joachim (Hg.), Recht – Macht – Gerechtigkeit (VWGTh 14). Gütersloh 1998, 107–145; SCHMID, Konrad, Divine Legislation in the Pentateuch in its Late Judean and Neo-Babylonian Context. In:

Mit der Einführung und Konzipierung von Gottesrecht in der Hebräischen Bibel vollzieht sich nun allerdings ein ganz erheblicher Schritt: Das so gestaltete Recht beansprucht, aus sich selbst heraus verbindlich und normativ zu sein. Die Gründe hierfür sind historisch benennbar. Zum einen wurzelt dieser Normativitätstransfer¹⁸ vom König auf ein Textkorpus in der im vorangegangenen Abschnitt beschriebenen, subversiven Rezeption der neuassyrischen Vertragstheologie im Deuteronomium, innerhalb derer der assyrische Großkönig als maßgeblicher Souverän durch den Gott Israels ersetzt worden ist. Zum anderen ist er kräftig unterstützt und ausgebaut worden durch den Verlust des eigenen Königtums in Israel und Juda im Gefolge der Eroberung und Zerstörung Samarias 722 v. Chr. durch die Assyrer und Jerusalems 587 v. Chr. durch die Babylonier und – namentlich im Gefolge des zweiten Ereignisses – durch den oppositionellen Bezug zu der breit ausgebauten babylonischen Rechtstradition, die den König als normative Instanz schlechthin angesehen hatte. Durch den Wegfall des Königtums war in Israel gewissermaßen die gesetzgeberische Letztinstanz verloren gegangen. Ersatz fand man in der Einsetzung Gottes in die Funktion der Legislative, der aber – aus nachvollziehbaren Gründen – keine konkreten exekutiven Fähigkeiten besitzt, das gesetzte Recht also nicht einfach durchsetzen kann. Deshalb erstaunt es nicht, dass das biblische Recht – einmal zum Gottesrecht aufgestiegen – nun in über 50 % der Rechtssätze über Mahnungen und Begründungen verfügt, die eindringlich dazu aufrufen, dass die Bestimmungen befolgt werden. Ohne externe Exekutive muss das Rechtsbewusstsein selbst dafür sorgen, dass dem Recht Geltung verschafft und dass es befolgt wird.

Mit der Entstehung von Gottesrecht ging nun allerdings noch ein weiterer Prozess einher: Ein als Gottesrecht klassifiziertes Recht konnte nicht einfach verändert oder außer Kraft gesetzt, sondern nur interpretiert und ausgelegt werden. Von dem Moment an, als das biblische Recht über diese Qualifikation verfügte, blieb kaum ein anderer Weg, die – selbstverständlich notwendigen – Ajourierungen des Rechts auf dem Weg innerbiblischer Exegese vorzunehmen. Die auslegende Aktualisierung von biblischem Recht lässt sich in verschiedener Hinsicht deutlich belegen, besonders eindrücklich einerseits in der Aufnahme des Bundesbuchs (Ex 20–23) im Deuteronomium¹⁹ sowie

DUBOVSKÝ, Peter u. a. (Hg.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah* (FAT 107). Tübingen 2016, 129–153.

¹⁸ Vgl. OTTO, Eckart, *Exkarnation ins Recht und Kanonsbildung in der Hebräischen Bibel. Zu einem Vorschlag von Jan Assmann*. In: *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 5 (1999) 99–110.

¹⁹ Vgl. LEVINSON, Bernard M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. New York, 1997.