

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.¹ 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.

¹ 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.² 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.¹¹ Du sollst draußen stehen bleiben, und der Mann, dem du das Darlehen gibst, soll dir ein Pfand nach draußen bringen.¹² Und wenn der Mann arm ist, sollst du sein Pfand nicht über Nacht behalten.¹³ 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 Kredits³ 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.⁴ 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.¹⁵ 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

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

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

⁴ 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.

lehtz 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 Ausbezahlung 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 *hēṭ'*. 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 Haftung⁵ gehen. Der deuteronomische Rechtssatz ist mit der vorhergehenden Bestimmung durch das gemeinsame Wort *hēṭ'* 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-

⁵ 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.⁶ 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.¹⁸ 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.⁷

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« (*š' dāqāh*); 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.

⁶ 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.

⁷ 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 I 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.⁸ Ähnliches gilt in 24,17a

⁸ 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 Fremddarstellungen 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

vom »Fremden, der Waise ist«. 24,17b führt schließlich die »Witwe« an, die ebenfalls eines besonderen Rechtsschutzes bedarf.⁹ Während Witwen und Waisen seit ältester Zeit im Alten Orient sozial geschützt wurden, ist die Sorge um den Fremden ein in der eigenen Geschichte begründetes, spezifisches Anliegen Israels.¹⁰ Das Bundesbuch spricht in Ex 22,20–21 erstmals von den »Fremden« sowie den »Witwen und Waisen«, in Ex 23,6 vom »Recht des Armen«. Die für das Deuteronomium sonst kennzeichnende feste Formel von den »Fremden, Waisen und Witwen« fehlt allerdings in allen diesen Gesetzen. Auf diese Trias beziehen sich erst die in Dtn 24,19.20–21 folgenden Nachlesebestimmungen, die in V. 22 wie die Sozial-Tora in V. 18 mit der Erinnerung an den Sklavenaufenthalt Israels in Ägypten schließen. Ich komme später darauf zurück.

Ich habe den Aufbau der Sozial-Tora ausführlicher besprochen, weil die beiden uns vornehmlich interessierenden Rechtssätze nicht ohne ihren engsten redaktionellen Zusammenhang verstanden werden können. Er ermöglicht uns im Folgenden, »Schuld und Strafe« auf dem Forum des göttlichen wie des menschlichen Gerichts zusammenzuschauen.¹¹

dafür dürfte der Hinweis des Masoretentextes auf die Existenz der Fremden in den Stadtbereichen des ganzen Landes sein. Dieser Hinweis »in deinem Land« fehlt dann in der Septuaginta. Er ist in diesem Zusammenhang im Deuteronomium ungewohnt und deshalb die *lectio difficilior*. Wie sich später zeigen wird, bildet dieser Ausdruck den Schlüssel zum Verständnis der armen und notleidenden Fremden.

⁹ Vgl. Dtn 27,19. Möglicherweise ist bei der verbotenen Pfändung des Kleides der Witwe in 24,17b nicht an ein Schuldnerverhältnis, sondern wie V. 17a an einen Gerichtsfall gedacht – vgl. die Funktion des Gewandes als Sicherheitspfand im Prozess des Erntearbeiters, der sich im Ostrakon von *Mešad Ḥashavjahu* an den königlichen Beamten als gerichtliche Instanz wendet (s. dazu KLEER, Martin/KRÖGER, Maria, Untersuchungen zum sozialen und rechtlichen Kontext im Ostrakon von Mesad Haschavjahu dargestellten Konfliktfalles. In: BN 61 [1992] 38–50). Jedenfalls bleibt die verbotene Pfandnahme in Dtn 24,17b im Gegensatz zu 24,10–13 ohne Situationsangabe. Die Septuaginta hat den Rechtsschutz der Witwe dadurch gesichert, dass sie in 24,17a die Verbindung »die Fremden, die Waisen sind«, aufgelöst und die beiden Personengruppen zur üblichen Trias ergänzt hat: »Du sollst das Recht eines Hinzugekommenen und eines Waisenkindes und einer Witwe nicht beugen«. Der Masoretentext ist als *lectio difficilior* beizubehalten.

¹⁰ KRAPP, Thomas, Traditionsgeschichtliches zum deuteronomischen Fremdling-Waise-Witwe-Gebot. In: VT 34 (1984) 87–91, 88. Vgl. Dtn 10,18f.: »Er [= JHWH] liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen.«

¹¹ Zu dieser Thematik im Bundesbuch (Ex 21–23), allerdings ohne Ex 22,20–26, vgl. SCHENKER, Adrian, Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Ex 21–22 (SBS 139). Stuttgart 1990.

2. SCHULD UND STRAFE – ZUM GANZHEITSDENKEN DES ALTEN TESTAMENTS

Ich habe das Wort *hēṭ'* in den Bestimmungen über den Tagelöhner und die Sippenhaftung je nach Zusammenhang verschieden übersetzt – einmal mit Strafe für eine Sünde und dann als Verbrechen.¹² Denn unsere *moderne Unterscheidung von Vergehen bzw. Sünde und Strafe* hat im alttestamentlichen Denken keine Entsprechung. Es gibt im Hebräischen nicht einmal ein Wort für Strafe. Was für uns verschiedenartige Teile eines Geschehensablaufs sind, erfasst das hebräische Denken und sein Sprachgebrauch als ganzheitliche Wirklichkeit. Der Begriff *hēṭ'* – das Gleiche gilt übrigens auch für andere Termini wie *'āwôn* oder *ḥaṭṭā't* – enthält alles: erstens die gott- bzw. gemeinschaftswidrige Tat; zweitens ihre Qualifikation als »Sünde«, wenn sie ausdrücklich Gott betrifft, oder als »Vergehen« angesichts des menschlichen Rechts; und drittens die Folge dieser Tat, nämlich die Strafe. Wir haben es also mit einem umfassenden Phänomen zu tun. Gerhard von Rad beschreibt es in seiner Theologie des Alten Testaments folgendermaßen:

»Die böse Tat war nur die eine Seite der Sache, denn mit ihr war nun ein Böses in Lauf gesetzt, das sich früher oder später gegen den Täter oder seine Gemeinschaft wenden mußte. Die ›Vergeltung‹, die den Bösen erreicht, ist nach dieser Vorstellung jedenfalls nicht ein nachträgliches forensisches Vorgehen [...], sondern sie ist eine Ausstrahlung des nunmehr weiterwirkenden Bösen; in ihr erst kommt das von ihr ausgelöste Böse wieder zur Ruhe. Man hat diese Vorstellung eine ›synthetische Lebensauffassung‹ genannt, weil in ihr das Handeln des Menschen einerseits und sein Ergehen andererseits noch nicht als zwei voneinander getrennte und selbständige Dinge verstanden werden [...]. Im Gegenteil, hier wird das engst mögliche Korrespondenzverhältnis von Tat und Ergehen vorausgesetzt [...]. Das hat Israel für eine Grundordnung seines ganzen Daseins gehalten, die Jahwe in Kraft gesetzt hatte und über deren Funktionieren er wachte.«¹³

Vergehen, Sünde aufgrund eines bewussten und vorsätzlichen Verhaltens gegen Recht und Ethos schaffen, wie Klaus Koch formuliert, eine »*schicksalswirkende Tatsphäre*«. ¹⁴ Das heißt: Das Verbrechen umgibt den Täter wie eine unsichtbare Sphäre und bewirkt im Lauf der Zeit das unheilbringende Geschick. Nur Gott kann jemanden dieser Sünde-Unheil-Verhaftung entreißen oder die innerweltliche Tatsphäre

¹² KOCH, Klaus, Art. *ḥaṭṭā'*. In: ThWAT II (1977) 857–870, 864f.

¹³ RAD, Gerhard von, Theologie des Alten Testaments. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. München ⁸1982, 278.

¹⁴ KOCH, Klaus, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? In: JANOWSKI, Bernd/KRAUSE, Martin (Hgg.), Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 1. Neukirchen-Vluyn 1991, 65–103.

durch sein vergebendes Eingreifen vernichten. Weil der Mensch nicht nur Individuum ist, sondern innerhalb einer Gemeinschaft steht, betreffen die Folgen einer Tat nicht nur den Einzelnen. Die Tatsphäre wirkt auch ansteckend in die Gesellschaft hinein. Eine Verletzung des Rechts bzw. Gottesrechtes hat also letztlich auch für das ganze Volk zerstörerische Folgen. Sie ist im wörtlichen Sinn »gemeingefährlich«. Ich kann hier nicht mehr auf die *Kritik* an einem Automatismus des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, bei dem das göttliche Handeln zu kurz zu kommen scheint, eingehen. Auch nicht darauf, dass es neben einer »schicksalswirkenden Tatsphäre« auch eine in Rechtsbegriffen gefasste, in der gesellschaftlichen Solidarität verwurzelte »Vergeltung« gibt.¹⁵ Nur erwähnen kann ich noch, dass das Alte Testament auch eine Art innerweltlicher Guttat-Heil-Verhaftung kennt, bei der Gottes Mitwirkung als noch gewichtiger erscheint als bei der Sünde-Unheil-Verhaftung und die ebenfalls eine soziale Dimension hat.

Das wegen des Ganzheitsdenken schwer übersetzbare Wort *ḥēṭ'* ist für das *Deuteronomium* der rechtlich wie sozialetisch maßgebliche Begriff für »Schuld« – diese im profan-juristischen Sinn eines »Vergehens« und im theologischen Sinn einer »Sünde« – und zugleich der Begriff für die Tatfolge, die Strafe. Den Charakter der Sünde betont das zu *ḥēṭ'* gehörende Verb *ḥāṭā'* in der Wendung »sich gegen JHWH verfehlen« (1,41; 9,16; 20,18; vgl. 9,18). Die Septuaginta übersetzt *ḥēṭ'* durchgehend mit *hamartía*, »Sünde«. *ḥēṭ'* ist der im Deuteronomium am häufigsten, nämlich 8mal, verwendete »Sündenbegriff«.¹⁶ Er findet sich in sieben Paragraphen seines Rechtskodex

¹⁵ JANOWSKI, Bernd, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des »Tun-Ergehen-Zusammenhangs«. In: Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2. Neukirchen-Vluyn 1999, 167–191; KOCH, Klaus, Šādāq und Ma'at. Konnektive Gerechtigkeit in Israel und Ägypten. In: Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II (FRLANT 216). Göttingen 2007, 210–240. Zum größeren Zusammenhang s. KRAŠOVEC, Jože, Reward, Punishment and Forgiveness. The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views (SVT 78). Leiden 1999.

¹⁶ Daneben gebraucht das Deuteronomium noch die beiden »Sündenbegriffe« *'āwōn* (2 Belege) und *ḥaṭṭā't* (4 Belege). Auch ihr Verwendungsbereich ist genau begrenzt: *'āwōn* findet sich in Dtn 5,9 im ersten Dekaloggebot: »Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. Denn ich, JHWH, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld (*'āwōn*) der Väter an den Söhnen und an der dritten und vierten Generation [...]« *'āwōn* bezeichnet also die Übertretung des Fremdgötterverbots. Dabei ist der generationenübergreifende Strafvollzug an den »Söhnen« an die Voraussetzung »die Gott feind sind [wörtlich: ihn hassen] wie es ihre Voreltern getan haben« gebunden – s. dazu z.B. SCHENKER, Adrian, Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtlieder (SBS 190). Stuttgart 2001, 44–46. *ḥaṭṭā't* steht in Dtn 9,18.21.27 für

(Kap. 12–26), genauer: in den Kap. 15 und 19–25.¹⁷ Ich erwähne die Siebenzahl, weil sie im Deuteronomium die Bedeutung eines Sachverhalts unterstreicht.¹⁸ Diese Gesetze belegen einerseits das *Tatsphärendenken* und andererseits das *Rechtsdenken*. Anders gesagt: Sie vereinen die Verletzung eines »Gemeinschaftsverhältnis eines Einzelnen gegenüber anderen Menschen und gegenüber Gott« mit »rechtlicher Verfehlung und Gericht«.

Zum Tatsphärendenken. An vier Stellen akzentuiert das Deuteronomium den altisraelitischen »Tun-Ergehen-Zusammenhang« durch die folgende Tatfolgebestimmung: *w^ehājāh b^ekā hēṭ'*, »und in dir wird Sündenstrafe sein«, das heißt: »die Strafe für diese Sünde wird über dich kommen«. Die Formulierung akzentuiert trotz des objektivierenden Ganzheitsdenkens die subjektive Verantwortung und warnt vor Selbsterstörung. Der Satz steht zum ersten Mal in 15,9 bei der Kredithilfe für einen »notleidenden Bruder« und damit verbunden zweitens in 24,15 bei der pünktlichen Auszahlung des Lohns. In beiden Fällen sanktioniert er sozial-humanitäre Innovationen der deuteronomischen Armengesetzgebung. Beide Male wird *hēṭ'* durch das »Schreien eines Armen zu Gott« ausgelöst. Zum dritten und vierten Mal findet sich die Formel in den Bestimmungen über Gelübde in 23,22–23. Sie gehören als Schulden gegenüber Gott assoziativ zum Schuldenrecht. Bemerkenswert ist dabei: Um im Fall der Nicht-Erfüllung eines Gelübdes nicht *hēṭ'*, Sünde, auf sich zu laden, wird als Präventivmaßnahme empfohlen, Gott nichts zu geloben. Die Erfüllung des Gelübdes kann kontrolliert werden. Denn die »freiwilligen Gaben«, mit denen man das Gelübde einlöst, gehören zu den in 12,6.11.17.26 aufgelisteten Opfern, die im Jerusalemer Tempel, dem einzig legitimen Heiligtum, dargebracht werden müssen.

»das Kalb, die Sünde (*haṭṭā'ī*), die ihr [die Israeliten] euch gemacht hattet«, bezeichnet also die Apostasie mit dem goldenen Stierbild am Fuß des Horeb, die Übertretung des zweiten Dekaloggebots, des Kultbilderverbots. Dtn 19,15 fasst die drei Sündenbegriffe des Deuteronomiums zusammen und unterstellt die Verurteilung des Schuldigen der Zeugen-Regel: »Ein einzelner Belastungszeuge darf bei *'āwōn* oder *haṭṭā'ī* nicht Recht bekommen, welchen *hēṭ'* er auch begangen hat (*hāṭā'*). Erst auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen darf eine Sache Recht bekommen.« Das Nomen *peša'*, »Auflehnung, Sünde«, fehlt im Deuteronomium.

¹⁷ Sie sind wahrscheinlich aufgrund eines juristischen Bedarfs bei der Neuordnung des gesellschaftlichen Lebens in frühnachexilischer Zeit im Rahmen einer »dekalogischen Redaktion« formuliert worden – BRAULIK, Georg, Weitere Beobachtungen zur Beziehung zwischen dem Heiligkeitgesetz und Deuteronomium 19–25. In: Studien zum Buch Deuteronomium (SBAB 24). Stuttgart 1997, 183–223, 183 und 211.

¹⁸ BRAULIK, Georg, Die sieben Säulen der Weisheit des Deuteronomiums. In: Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese (SBAB 42). Stuttgart 2006, 77–109.

Zum Rechtsdenken. In den anderen vier Belegen (19,15; 21,22; 22,26; 24,16) qualifiziert das Deuteronomium eine Tat als *ḥēṭ'*, ohne diese Formel zu gebrauchen. Es bestimmt sie juristisch als ein Verbrechen, auf das notwendig der Tod folgt. Die Todesstrafe wird in 21,22 und 22,26 sogar ausdrücklich genannt. In dieser zweiten Gruppe von *ḥēṭ'*-Belegen des Deuteronomiums geht es um Vergeltung und menschliches Gericht. Das Gesetz über die Zahl der Zeugen bei todeswürdigen Vergehen in 19,15 und das Verbot der Sippenhaftung in 24,16 gehören sogar zum Prozess- und Strafrecht. Sie setzen voraus, dass ein menschliches Gericht das begangene Verbrechen feststellt und das Todesurteil vollstreckt. An diesen Stellen objektiviert erst das Deuteronomium die Urteilsfindung durch die Zeugenregel, und zwar auch bei *ḥēṭ'*, also Verbrechen, und verbietet sogar bei *ḥēṭ'* die Kollektivhaftung von Familienmitgliedern.

So stellt sich spätestens jetzt die Frage, was altorientalische und speziell alttestamentliche Rechtssammlungen leisten sollten, wenn sie im Blick auf Schuld und Strafe *das Recht mit dem Ethos* sowie *das menschliche mit dem göttlichen Gerichtsforum* verbanden.¹⁹ Die Antwort ist nach wie vor diskutiert. Ich skizziere im Folgenden die heute plausibelste These.²⁰

¹⁹ JANOWSKI, Bernd, Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments. In: SKORALICK, Ruth (Hg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum (SBS 183). Stuttgart 1999, 33–91, 55–57, verdeutlicht den Theologisierungprozess des Rechts, in dem das Recht in die Mitte der Gottesbeziehung Israels rückt und die Rechtsbeziehungen um das Ethos der Barmherzigkeit Gottes erweitert werden, an den sozialen Schutzbestimmungen von Ex 22,20–26. Ihre Paränese findet in der Barmherzigkeit Gottes in 22,26 die letzte Begründung. Das ältere Bundesbuch vereine in der sozialen und politischen Krise der mittleren Königszeit, der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, »Recht und Ethos in *einem* Rechtsbuch« (56).

²⁰ Zum Folgenden s. LOHFINK, Norbert, Das Recht und die Barmherzigkeit. Rechtsbücher im alten Orient und in der Bibel. In: Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen. Freiburg/Br. ²2000, 64–81. Aus der zahlreichen Literatur s. z.B. die Diskussion in LEVINSON, Bernd M. (Hg.), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision, Interpolation and Development* (JSOT.SS 181). Sheffield 1994. Einen Überblick bietet OTTO, Eckart, Art. Recht/Rechtswesen im Alten Orient und im Alten Testament. In: TRE XXVIII (1997) 197–209. Zum jüngsten Plädoyer für »the conceptual move from a statutory to a common-law approach to biblical law« s. BERMAN, Joshua, The History of Legal Theory and the Study of Biblical Law. In: CBQ 76 (2014) 19–39.

3. GESETZBUCH ODER SCHULTEXT? ZUR FUNKTION ALTORIENTALISCHER UND BIBLISCHER RECHTSSAMMLUNGEN

Im Unterschied zu unseren modernen Gesetzbüchern handelt es sich bei den Rechtskodifizierungen des Alten Orients, etwa beim Kodex Hammurabi, nicht um *präskriptive* Rechtstexte. Das lässt sich zum Beispiel daran erkennen, dass sich die Rechtsprechung, die in vielen Prozessurkunden erhalten geblieben ist, bei richterlichen Entscheidungen niemals auf ein Gesetzbuch beruft. Sie beruhte vielmehr auf Gewohnheitsrecht und Präzedenzfällen. Dagegen dienten Rechtssammlungen als *deskriptive* Texte und boten wahrscheinlich *Modelle zur juristischen Ausbildung* der intellektuellen Elite im »Tafelhaus«. Die Problemlösungen, die sie mit Hilfe solcher juristischer Schulbücher lernte, beeinflussten dann etwa als Gelehrtegutachten indirekt die Gerichtsentscheidungen.²¹

Ähnliches wie für das Keilschriftrecht dürfte auch für die älteste *Gesetzeskodifizierung des Pentateuchs* gelten, für das sogenannte Bundesbuch, dessen Redaktion heute meist im 8. Jahrhundert v. Chr. angesetzt wird, obwohl einzelne Bestimmungen Jahrhunderte älter sein dürften. Später verlief die Entwicklung in Israel allerdings anders als im Zweistromland. Dort war das Recht stets Königsrecht, wenn auch göttlich sanktioniertes. Als in Israel die alte Ordnung immer mehr ins wirtschaftliche und soziale Chaos glitt, bedurfte das Recht einer neuen, nicht-staatlichen Rechtsbegründung. Dies leisteten in Jerusalem die Priester, die vermutlich den größeren Teil der intellektuellen Elite darstellten. Sie begründeten die Geltung des von ihnen schriftlich verwalteten und weiterentwickelten Rechts direkt im göttlichen Willen. Einer der letzten Könige Jerusalems, Joschija von Juda (640–610 v. Chr.), hat im ausgehenden 7. Jahrhundert die Gottunmittelbarkeit des Rechts sogar zum staatlichen Prinzip gemacht. Dennoch muss offen bleiben, wie weit die drei großen Rechtskodifikationen des Alten Testaments zeitweise auch als präskriptiv geltendes, göttlich begründetes Recht dienten. Gemeint sind das Bundesbuch in Exodus 21–23, das sogenannte Heiligkeitsgesetz in Levitikus 17–26 (ob man es als ursprünglich selbständiges Rechtskorpus ansieht oder ob man heute unter diesem Namen vielleicht nur einfach diese Kapitel zusammenfasst) und das deuteronomische Gesetz. Jedenfalls wurden sie irgendwann unter der Perserherrschaft, also nach dem Zusammenbruch des Staates 586 v. Chr. und dem babylonischen Exil, in einer literarisch-juristischen Großaktion zum Pentateuch, den fünf Büchern

²¹ Zur positiven Beziehung zwischen Rechtskodizes und Rechtspraxis s. z.B. WELLS, Bruce, What is Biblical Law? A Look at Pentateuchal Rules and Near Eastern Practice. In: CBQ 70 (2008) 223–243.

Moses, vereinigt und galten nun als Gottesrecht vom Sinai. Einzelne Zeugnisse späterer Jahrhunderte legen nahe, dass die Tora zunächst in einzelnen, für besonders wichtig gehaltene Bestimmungen in positives Recht umgesetzt wurde (für Dtn 15,1–11 s. Neh 10,31–40; 10,32b kombiniert Ex 23,11; Lev 25,2–7 und Dtn 15,2).²² Dennoch existierte neben diesem kodifizierten Recht auch das Gewohnheitsrecht und entwickelte sich lebendig weiter. Es scheint keineswegs in allem mit dem Recht der mosaischen Tora übereingestimmt zu haben. Und es war das real wirksame Recht. So muss letztlich offen bleiben, in welchem Ausmaß die Gesetzessammlungen des Pentateuchs juristisch verpflichteten oder rechtstheoretischer, ja utopischer Entwurf waren, der für das wirklich geltende Recht nur letzte Maßstäbe und Zielvorstellungen formulierte. Nach diesem Exkurs nun zurück zu unseren Fallstudien.

4. DIE ARMENGESETZE IN DTN 24,10–15 – EINE *RELECTURE* VON BUNDESBUCH UND HEILIGKEITSGESETZ

Wir haben bisher die Bestimmungen zu Lohnverweigerung und Sippenhaftung nur innerhalb der deuteronomischen Sozial-Tora, also ihres unmittelbaren Zusammenhangs, und unter synchronem Gesichtspunkt gelesen. Ihr volles Profil erkennt man erst im *diachronen Rechtsvergleich* mit analogen Bestimmungen der beiden anderen Gesetzeskorpora des Pentateuchs, dem Bundesbuch und dem Heiligkeitsgesetz. Ich setze hier voraus, dass beide Kodifizierungen bereits einer späten Redaktion des Deuteronomiums in der frühpersischen Zeit vorlagen.²³ *Methodisch* gesehen bildet das deuteronomische Gesetz

²² Zur Verbindlichkeit von Sozial- und Wirtschaftsrecht am Beispiel des Erlassjahresgesetzes und zum Prozess der Gesetzwerdung der Tora s. z.B. KESSLER, Rainer, Das Erlassjahr Dtn 15,1–11. Ein Gebot und seine Umsetzung. In: ThGl 100 (2010) 15–30, 23–28. Eine selektive Anwendung der Sklavengesetze des Pentateuchs spiegeln eventuell die Samaria-Papyri – KESSLER, Rainer, Samaria-Papyri und Sklaverei in Israel. In: Studien zur Sozialgeschichte Israels (SBAB 46). Stuttgart 2009, 196–206. Dass im Pentateuch der deuteronomischen Tora die rechtshermeneutische Autorität zukommt, hat LOHFINK, Norbert, Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuchs. In: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V (SBAB 38). Stuttgart 2005, 181–231, bes. 224, nachgewiesen.

²³ BRAULIK, Georg, Die dekalogische Redaktion der deuteronomischen Gesetze. Ihre Abhängigkeit von Levitikus 19 am Beispiel von Deuteronomium 22,1–12; 24,10–22 und 25,13–16. In: Studien zum Buch Deuteronomium, 147–182. Für dieses literargeschichtliche Minderheitsvotum plädiert auch die eben erschienen Monographie von KILCHÖR, Benjamin, Mosetora und Jahwetora. Das Verhältnis von Deuteronomium 12–26 zu Exodus, Levitikus und Numeri (BZAR 21). Wiesbaden 2015.

eine »Relecture« von Bundesbuch und Heiligkeitsgesetz. *Relecture*, wörtlich »nochmaliges Lesen«, meint literaturwissenschaftlich eine Deutung intertextueller Phänomene.²⁴ Sie erklärt das Verhältnis von Rezeptionstext – in unserem Fall des deuteronomischen Gesetzes – zu seinen Bezugstexten – hier zu Bundesbuch und Heiligkeitsgesetz. Das Verhältnis ist weder Negation noch Korrektur, sondern ist ein Verhältnis explizierender und vertiefender Rezeption, einer Weiterführung und Neuakzentuierung.²⁵ In unserem Fall bilden die Bezugstexte in Bundesbuch und Heiligkeitsgesetz den gültig bleibenden Verstehenshorizont.²⁶ Das Deuteronomium reagierte mit seiner Relecture offenbar auf eine neue geschichtliche Erfahrung und aktualisierte seine Bezugstexte im Sinn seiner eigenen, genuinen theologischen Tradition. Eine Zusammenschau der Bezugstexte Ex 22,20–26 und Lev 19 sowie des Rezeptionstextes der Sozial-Tora bietet die Synopse auf Tafel 2. Zunächst: Welche Gesellschaftssituation steht im Hintergrund dieser Regelungen?

In der Sozialgeschichte Israels spielt die Verschuldung eine wichtige Rolle. Neben der prophetischen Kritik (vgl. z.B. Am 2,6–8; 3,9–11; 4,1f.; Mich 2,1f.9; Jes 3,14f.; 5,8) versuchte das Wirtschaftsrecht, einer Überschuldung mit ihren schrecklichen Folgen von Schuldklaverei und dem Verlust von Land und Haus vorzubeugen.²⁷ Denn im 8. Jahrhundert v. Chr. spaltete sich die Gesellschaft in eine wirtschaftlich starke, politisch einflussreiche Oberschicht und eine von Armut bedrohte, in ihren Familien geschwächten Unterschicht. Am Anfang des *Prozesses fortschreitender Verschuldung*, der den Kleinbauern Palästinas zum Beispiel bei einer Missernte drohte, steht die Aufnahme eines Darlehens mit der Abgabe eines Pfandes. Auf der nächsten Stufe abwärts musste man Tagelöhnerarbeiten übernehmen, vielleicht, um das Darlehen zurückzuzahlen, oder weil kein eigener Boden mehr vorhanden war. Wie Tafel 2 zeigt, greift Dtn 24,10–13 in dem Fall, dass jemand den Mantel des »Nächsten« zum Pfand nimmt, aus dem Bundesbuch Ex 22,25–26 auf und wendet sich in der folgenden Bestimmung dem »Tagelöhner« zu. Man soll ihm den Lohn nicht vor-

²⁴ S. dazu neuerdings DETTWILER, Andreas, Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169). Göttingen 1995, 46–52.

²⁵ DETTWILER, Gegenwart 48.

²⁶ Zur Rechtstheorie (im Rahmen des Pentateuchs) vgl. BERMAN, History 27–32.

²⁷ S. dazu z.B. KESSLER, Wirtschaftsrecht. Wahrscheinlich beziehen sich auch das letzte (Ex 20,17) oder die beiden letzten Dekalogsgebote (Dtn 5,21a,b) auf ein »Begehren«, das mit Hilfe der Mechanismen des Verschuldungssystems sein Ziel erreicht – vgl. Mi 2,2, wo das gleiche Verb wie im Dekalog verwendet wird (KESSLER, Rainer, Debt and Decalogue: The Tenth Commandment. In: VT 65 [2015] 53–61).

enthalten, was schon Lev 19,13 verbietet. Lev 19,13 zeigt auch, wie in der Sozial-Tora Dtn 24,10–13 und 14–15 zusammenhängen: Lev 19,13 formuliert nämlich in einem Parallelismus, dass man den »Nächsten« nicht bedrücken und berauben und ebenso dem »Tagelöhner« seinen Lohn nicht vorenthalten darf. Das Deuteronomium findet also in Lev 19,13 die Zusammenstellung des »Nächsten« und des »Tagelöhners« und bindet deshalb den Rechtssatz Ex 22,25–26 mit der Bestimmung Lev 19,13 zusammen.²⁸

Nun zu *Dtn 24,10–13* im Einzelnen: Gegenüber dem Bundesbuch verfügt das Deuteronomium in den V. 10–11 als allgemeine Regel bezüglich des »Nächsten«: Der Gläubiger darf zum Zweck der Pfandnahme das Haus des Schuldners nicht betreten. Er kann sich somit keinen Überblick darüber verschaffen, was es alles zu holen gäbe. Damit wird das Recht des Pfandgebers gestärkt. Darüber hinaus schließt das Deuteronomium an anderen Stellen bestimmte Gegenstände sogar ausdrücklich als Pfand aus: Im letzten Gesetz der Sozial-Tora in 24,17 das Gewand der Witwe und in 24,6 die Handmühle bzw. deren oberen Stein, die zur täglichen Brotbereitung unerlässlich sind. Begründung: »Denn dann nimmt man das Leben selbst als Pfand.« Leben und Überleben müssen also trotz der Pfandnahme auf jeden Fall gesichert sein. Ferner präzisiert erst das Deuteronomium die allgemeine Bestimmung über dem Umgang mit dem Pfand bei Darlehensgewährung in 24,12–13 durch eine Sonderregelung: Wenn der Gepfändete ein »armer Mann« ist, muss ihm der Mantel vor Sonnenuntergang zurückgegeben werden. Werfen wir jetzt einen Blick auf das Bundesbuch, die literarische Vorlage. Wenn dem Schuldner sein Pfand nicht vor Sonnenuntergang zurückgegeben wurde, dann, so sagt Ex 22,26, wird er zu Gott schreien und Gott wird es hören. Dagegen formuliert Dtn 24,13 positiv: Wird dem Armen der Mantel zurückgegeben, dann »wird er dich segnen, und du wirst vor JHWH, deinem Gott im Recht, in Gerechtigkeit sein.« Hier fällt das Schlüsselwort *š' dāqāh*, »Gerechtigkeit«, und zwar Gerechtigkeit »vor Gott«. Das Besondere dieser Formulierung wird für uns vor allem vor dem Hintergrund der interkonfessionellen Diskussion über das Verhältnis von guten Werken, Gnade, Sünde und Gerechtigkeit deutlich, letztlich also in der *Theologie der Rechtfertigung*. Dazu schreibt der evangelische Alttestamentler Rainer Kessler:

»In einem stimmen alle Positionen überein. Der Nächste erscheint immer nur als Objekt der guten Werke. Mit der Sünde des Sünders

²⁸ Vgl. BRAULIK, Redaktion 164f.

bzw. der Gerechtigkeit des Gerechten hat der Nächste aktiv nichts zu tun. Er verbleibt völlig in der passiven Rolle des Objekts der Werke.«²⁹

Dagegen tritt in Dtn 24,13 der Nächste aus seiner Objektrolle heraus. Er »verbleibt nicht in der Position des Empfängers einer guten Tat, er wird aktiv für Sünde bzw. Gerechtigkeit des Handelnden.«³⁰ Das theologisch Neue des Deuteronomiums liegt also darin, dass es dem human behandelten Schuldner das Vorrecht Gottes bzw. des von ihm bevollmächtigten Priesters zuspricht, das Recht zu segnen. Dieser *Segen des sozial und ökonomisch Armen* erklärt seinen Wohltäter vor Gott für gerecht, sodass seine gute Tat ihm als Gerechtigkeit angerechnet wird. Im Blick auf unser Thema »Schuld und Strafe« heißt das: Im Tun-Ergehen-Zusammenhang entscheidet auch der Segen des Armen über die Gerechtigkeit und Sünde mit. Das Deuteronomium exemplifiziert übrigens mit der Pfandrückgabe, was es in 6,25 für die Beobachtung aller Satzungen zusagt: »Wir werden (vor Gott) im Recht, in Gerechtigkeit sein, wenn wir dieses ganze Gesetz vor JHWH, unserem Gott, so halten, wie er es uns zur Pflicht gemacht hat.«³¹

Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch im folgenden Rechtssatz über die Verweigerung des Lohns in *Dtn 24,15*. Wie der Segen des Armen über die Gerechtigkeit dessen bestimmt, der ihm das Pfand, seinen Mantel, vor Sonnenuntergang, zurückgibt, so entscheidet hier der *Hilferuf des Lohnarbeiters* über den *hēt'*, die Sündenstrafe des Arbeitsgebers, der den Lohn nicht vor Sonnenuntergang ausbezahlt. Wie 24,13 wird auch 24,15 positiv formuliert: Bekommt der Tagelöhner, was ihm zusteht, wird er nicht zu Gott rufen. So ist es wiederum die theologische Würde des Armen und Notleidenden, und zwar unter den Brüdern wie unter den Fremden, mit der das Deuteronomium die ihm vorliegende Bestimmung – diesmal Lev 19,13b – ergänzt. Im Rahmen unseres Themas »Schuld und Strafe« heißt das analog zur Pfandrückgabe: Die Lohnverweigerung wird nicht im Sinn des Tun-Ergehen-Zusammenhangs unmittelbar zur Sünde und zwingt auch nicht Gott, in Aktion zu treten. Obwohl beides nicht außer Kraft gesetzt wird, ist dennoch konstitutiv, dass der um seinen Lohn Gebrachte Gott gegen seinen Dienstherrn anruft. Sein Hilferuf ist vorgeschaltet und *er* führt dazu, dass die Tat beim Täter zur Sünde und von Gott geahndet wird.³²

²⁹ KESSLER, Rainer, Die Rolle des Armen für Gerechtigkeit und Sünde des Reichen. Hintergrund und Bedeutung von Dtn 15,9; 24,13.15. In: Studien zur Sozialgeschichte Israels, 256–266, 256.

³⁰ KESSLER, Rolle 257.

³¹ BRAULIK, Georg, Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora. In: Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2). Stuttgart 1988, 123–160, 134–140.

³² KESSLER, Rolle 263f.

5. DIE SIPPENHAFTUNG IN Dtn 24,16 – EINE RELECTURE VON EZECHIEL 18

Der Rechtssatz über die Sippenhaftung hat weder im Bundesbuch³³ noch im Heiligkeitsgesetz seine Vorlage. Er ist Sondergut des deuteronomischen Gesetzes. Das gilt auch angesichts der *altorientalischen Rechtskodizes*. Werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf ihre juristischen Vorstellungen über Sippenhaftung.

Konrad Schmid hat darauf aufmerksam gemacht, dass das kodifizierte Strafrecht des Alten Orients bis zum *Kodex Hammurabi* aus dem 18. Jahrhundert v. Chr. keinen Hinweis auf Kollektivhaftung enthält.³⁴ Erst dieser Rechtskodex verfügt zum Beispiel in den §§ 229–230:

»Wenn ein Baumeister einem Bürger ein Haus baut, aber seine Arbeit nicht auf solide Weise ausführt, sodass das Haus, das er gebaut hat, einstürzt und er den Tod des Eigentümers des Hauses herbeiführt, so wird dieser Baumeister getötet. Wenn er aber den Tod eines Sohnes des Eigentümers des Hauses herbeiführt, so soll man einen Sohn dieses Baumeisters töten.« (TUAT I, 70)

Zwar gibt es in den altorientalischen Rechtsdokumenten Einzelfälle, die wir nach modernen Maßstäben als Kollektivhaftung beurteilen. Doch sind sie nach damaliger Auffassung nicht als Mithaftung, sondern individualrechtlich zu verstehen, das heißt: der Täter wird durch den Verlust von Familienmitgliedern »bestraft«. Von Ausnahmen abgesehen bildet also stets das individuelle Haftungsprinzip die

³³ Nach SCHMID, Konrad, Kollektivschuld? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Testament und im Alten Orient. In: ZAR 5 (1999) 193–222, 200f., orientiere sich Dtn 24,16 wie die übrigen Bestimmungen von 24,10–17 an Ex 22,20–23, konkret an der Ahndung des Verbots der Unterdrückung von Witwen und Waisen (V. 21) durch Gott (V. 22f.): Gott werde die Täter mit dem Schwert töten und dadurch ihre Frauen zu Witwen und ihre Kinder zu Waisen machen. »Hier müssen also Angehörige eines Schuldigen für dessen Untaten büßen«. Demgegenüber statuiere Dtn 24,16 das Prinzip individueller Haftung, von Ex 22,22f. her gesehen auch im Blick auf göttliches Strafhandeln. Gegen diese »Orientierung« von Dtn 24,16 spricht, dass es bei der Bestrafung in Ex 22,22f. nicht um Sippenhaftung, sondern um einen negativen Ausgleich in Sinn talionischer Vergeltung geht. Außerdem regelt Dtn 24,16 nur das menschliche Gericht. Wie auch der deuteronomische Sprachgebrauch zeigt – die Formel »die Strafe für diese Sünde wird über dich kommen« findet sich in 24,16 nicht –, fehlen der Tun-Ergehen-Zusammenhang und ein göttliches Strafwirken.

³⁴ SCHMID, Kollektivschuld 203–205. Dem weitgehend negativen Befund zur Kollektivhaftung im altorientalischen Strafrecht widersprechen nicht die Rechtsbestimmungen des altorientalischen Schuld- und Pfandrechts, die mit einer gewissen Familienhaftung rechnen (s. Kodex Hammurabi §§ 114–119), und ebenso wenig die kollektive Haftung politischer Verbände für auf ihrem Territorium begangene Delikte (vgl. Kodex Hammurabi § 23) – SCHMID, Kollektivschuld 207 Anm. 60.

Voraussetzung des altorientalischen Strafrechts.³⁵ Um auch dafür ein Beispiel zu zitieren: In den *mittelassyrischen Gesetzen* aus der Regierungszeit Tiglatpilegars I (1115–1076 v. Chr.) bestimmt § 2:

»Wenn eine Frau, die Gattin eines Bürgers oder die Tochter eines Bürgers, übles Gerede spricht oder einen Lästeranfall bekommt, so soll diese Frau ihre Strafe tragen; ihren Gatten, ihre Söhne und ihre Töchter soll man nicht belangen.« (TUAT I, 81)

Auf die *Vorstellung einer generationenübergreifenden Schuldverhaftung*, für die es in der Rechtskodifikation kaum Belege gibt, treffen wir jedoch in Texten vor allem aus dem politisch-historischen Bereich. Sie deutet breite Katastrophenerfahrungen als Strafe für bisher ungesühnte Schuld.³⁶ Ein Beispiel dafür wären die *Pestgebete des hetitischen Königs Muršilis II.* (etwa 1330–1295 v. Chr.), die er angesichts des Vertragsbruchs seines Vaters und der darauf folgenden Pest an den Wettergott richtete. Im zweiten Gebet sagt er:

»[S]o geschieht es: die Menschen freveln immer wieder. Und auch mein Vater frevelte und er übertrat das Wort des Wettergottes von Ḫatti, meines Herrn. Aber ich habe in keiner Weise gefrevelt und doch geschieht es so: der Frevel des Vaters kommt über den Sohn. Und der Frevel meines Vaters kam auch über mich.« (TUAT NF 7, 119)

Wie der Alten Orient kennt auch *das alttestamentliche Strafrecht* keine Kollektivhaftung. Wenn Dtn 24,16 eine Sippenhaftung verbietet, geschieht das nicht aufgrund einer strafrechtlichen Notwendigkeit. Das Rechtsprinzip persönlicher Verantwortung wird vielmehr geschichtstheologisch akut. Im Hintergrund steht die Deutung der Geschichte Israels als einer von der mosaischen Zeit an alle Generationen übergreifenden Schuldgeschichte, insbesondere als eines Bruchs des am Horeb geschlossenen Gottesbundes, dessen angedrohte kollektiven Fluch-Sanktionen (z.B. Dtn 28,15–68) sich im Untergang Judas und im babylonischen Exil erfüllten. Wie im eben zitierten Pestgebet wurde diese Katastrophenerfahrung des 6. Jahrhunderts v. Chr. als göttliches Gericht verstanden und ließ ein kollektives Schuldbewusstsein entstehen. In dieser Atmosphäre ist der Diskurs über die göttliche Gerechtigkeit in *Ezechiel 18* verwurzelt. Der Prophetentext diene in theologischer Lehre und Sprachgestalt der Redaktion der deuterono-

³⁵ SCHMID, Kollektivschuld 205–207. »Man kann zwar kein explizites individuelles Schuldprinzip schon für die Anfänge des altorientalischen Strafrechts nachweisen – das Kriterium der Vorsätzlichkeit einer Tat findet erst nach und nach Berücksichtigung in den Rechtsbestimmungen –, jedoch ist das individuelle Haftungsprinzip keine erst nach und nach gewonnene Errungenschaft des Strafrechts, sondern dessen Voraussetzung von Anfang an.« (207)

³⁶ Zu dieser Erklärung und der folgenden Illustration durch die Pestgebete Muršilis s. SCHMID, Kollektivschuld 208–212.

mischen Sozial-Tora und insbesondere Dtn 24,16 als konkrete Vorlage.³⁷ Der für Dtn 24,16 maßgebliche Vers Ez 18,20 lautet:

»Die sündigende Person, (nur) sie wird sterben.
Ein Sohn soll nicht an der Schuld seines Vaters mittragen
und ein Vater soll nicht an der Schuld seines Sohnes mittragen.
Die Gerechtigkeit des Gerechten wird (nur) auf ihm sein
und der Frevler eines Frevlers wird (nur) auf ihm sein.«

Mit dem Satz »Nur die sündigende Person wird sterben« greift Ezechiel auf den Beginn seiner prophetisch vermittelten Gottesrede zurück. Dort wendet sich Gott gegen einen im Volk umlaufenden, absurden Gleichnis-Spruch über das Verhalten und Geschick zweier Generationen. Er lautet:

»Väter haben saure Trauben gegessen
und ihrer Söhne Zähne sind stumpf geworden.« (Ez 18,2)

Vom verwendeten Bild her können nur die Zähne dessen, der saure Trauben isst, stumpf werden, nicht die Zähne eines anderen. Genau diese Wirksamkeit aber nehmen die Verbannten in Babylon für sich in Anspruch. Der Kausalnexus des Sprichworts erscheint ebenso widersinnig wie unentrinnbar: die »Söhne« erdulden die Folgen der schicksalsträchtigen Tat der »Väter«. Geschichtlich angewendet tragen die Vorfahren, die gesündigt haben, die Verantwortung für das babylonische Exil, in dem die Generation der Söhne leben muss. Durch die Schuld der Väter erscheint das Ergehen der Söhne als unvermeidlich determiniert und von ihrem eigenen ethischen Verhalten unabhängig. Dieser Volksmeinung widerspricht Ezechiel. Der Zusammenhang von Tun und Ergehen erfasst weder den ganzen Volksverband noch die folgenden Generationen. Nur der Mensch, der sich nicht bekehrt und in Sünde bleibt, wird bestraft werden. *Jeder ist selbst für seine Tat und deren Folge verantwortlich* und damit für sein Leben bzw. seinen Tod. Der Tod bildet hier das rhetorische Gegenstück zu Leben und Segen im Verheißungsland. Ez 18,20 zieht daraus die Folgerung: »Ein Sohn soll nicht an der Schuld seines Vaters mittragen und ein Vater nicht an der Schuld seines Sohnes.« Die »moralische Autonomie« läuft also nach rückwärts wie vorwärts. Und mit göttlich legitimer Unwiderruflichkeit setzt Ezechiel fort: »Die Gerechtigkeit kommt nur dem Gerechten zugute, und die Schuld lastet nur auf dem Schuldigen.« Somit gibt es weder Sippenverdienst noch Sippenschuld.³⁸

³⁷ BRAULIK, Ezechiel 185–199.

³⁸ BRAULIK, Ezechiel 176. Dass der Grundsatz persönlicher Verantwortung und individueller Haftung auch für die göttliche Gerechtigkeit gilt, zeigt Dtn 7,9f.: »JHWH, dein Gott, ist der Gott; er ist der treue Gott; noch nach tausend Generationen achtet er auf den Bund und erweist denen seine Huld, die ihn lieben und

Noch ein paar Worte zu *Gemeinsamkeit und Unterschieden* zwischen Ez 18,20 und Dtn 24,16. Was die göttliche Vergeltung nach Ezechiel und die menschliche Gerichtspraxis des Deuteronomiums verbindet, ist die grundsätzliche Ablehnung einer Verflechtung der Generationen in Schuld und Vergeltung. Das gilt, obwohl beide Texte ihr gemeinsames Vokabular verschieden verwenden. Denn »Väter« und »Söhne« bezeichnen in Ezechiel 18 die aufeinander folgenden Generationen des Volkes, dagegen stehen sie in Dtn 24,16 für Familienmitglieder. Ferner meint das »Sterben« wegen der »Sünde«, von dem Ezechiel spricht, nicht die von Dtn 24,16 für Verbrechen verhängte Exekution, sondern die Existenz außerhalb des gelobten Landes. Und schließlich fehlt dem deuteronomischen Verbot auch eine geschichtliche Einbindung, während die Disputation Ezechiels über das Traubenwort und den Gottesspruch im babylonischen Exil verortet sind. Allerdings drängt Ezechiel 18 auf die Erfüllung der Gesetze und wird umgekehrt der apodiktische Rechtssatz Dtn 24,16 im sogenannten deuteronomistischen Geschichtswerk in 2 Könige 14 *durch eine paradigmatische Geschichte illustriert*. Auf sie möchte ich noch kurz eingehen.³⁹

König Amazja von Juda war 796 v. Chr. anlässlich eines Putsches, den oberste Beamte gegen seinen Vater angezettelt hatten (2 Kön 12,21f.), an die Macht gekommen. Sobald er seine Herrschaft gefestigt hatte, ließ er die Mörder seines Vaters hinrichten. Im Unterschied zu früheren Machtkämpfen jenseits des Rechts, in denen ein Usurpator nach seiner Thronbesteigung die ganze Dynastie seines Vorgängers ausgerottet hatte (1 Kön 15,29; 16,11), bestrafte Amazja der Mose-Tora entsprechend nur die schuldigen Verschwörer. Davon berichtet 2 Kön 14,6:

»Die Söhne der Mörder aber ließ er nicht hinrichten, wie geschrieben steht in der Schriftrolle der Weisung Moses, dass JHWH geboten hat: ›Nicht sollen Väter zusammen mit den Söhnen hingerichtet werden und Söhne sollen nicht zusammen mit den Vätern hingerichtet werden, vielmehr soll jeder um seines eigenen Verbrechens willen sterben.«

Die Wendung »wie geschrieben steht in der Weisung Moses«, die äußerst selten ist, verweist auf das Deuteronomium zurück. 2 Kön 14,6 attestiert also dem gottwohlgefälligen König Amazja seinen Gesetzes-

auf seine Gebote achten. Denen aber, die ihm feind sind, vergilt er ins Gesicht und tilgt einen jeden aus; er zögert nicht, wenn einer ihm feind ist, sondern vergilt ihm ins Gesicht.« Verglichen mit 5,9f. erhält Gottes strafende Vergeltung Nachrang gegenüber seiner Treue, die sich auf tausend Generationen erstreckt. Außerdem beschränkt die Formulierung »ins Gesicht« die göttliche Bestrafung auf den Sünder »selbst«. Sie schließt eine Ausweitung der Haftung auf andere als den Schuldigen aus.

³⁹ Dazu BRAUJIK, Ezechiel 196–199.

gehorsam mit einer volltönenden Bemerkung, die die mosaische Weisung, das Gesetz Moses, auf die höchste Autorität, nämlich den Willen Gottes, zurückführt und sein Gebot wortwörtlich aus der Schrift anführt. Dafür gibt es innerbiblisch kein Gegenstück.

6. DIE KONSTRUKTION EINER GESELLSCHAFT OHNE ARME

Die Redaktion, die im Anschluss an Bundesbuch, Heiligkeitsgesetz und Ezechiel 18 die deuteronomischen Rechtssätze in 24,10–18 zu einer kleinen Sozial-Tora zusammenstellte, dürfte zugleich den Rechtskodex des Buches Deuteronomium 12–26 in seine endgültige, uns vorliegende Form gebracht haben. Ihr leitendes Interesse dabei war die *Konstruktion einer geschwisterlichen Gesellschaft*, in der es keine etablierte Armenschicht geben darf und in der alle Glieder Anteil am Glück haben sollen. Norbert Lohfink hat sie im Vergleich mit den Gesetzen, die im Alten Orient und der Bibel die Armut betreffen, herausgearbeitet.⁴⁰

Ich habe bei der Rechtssystematik der Sozial-Tora von den »Armen und Notleidenden« sowie den »Fremden, Waisen und Witwen« gesprochen. Mit Hilfe dieser Terminologie hat das Deuteronomium das übliche *Wortfeld der Armut umgebaut*. Seine Wörter, die man vorher weithin ohne Unterschied verwendete, werden erstens an Zahl reduziert und zweitens auf zwei Gruppen verteilt. Für die Bedürftigen werden nur mehr die beiden Nomina *'ānī*, der »Arme«, und *'ebjôn*, der »Notleidende«, verwendet. Die »Fremden, Waisen und Witwen«, und zwar immer in dieser Abfolge,⁴¹ bilden fortan eine feste Wortreihe. Sie werden niemals als »Arme« bezeichnet und werden auch niemals mit den »Armen« und »Notleidenden« gemeinsam genannt.⁴²

⁴⁰ LOHFINK, Norbert, Armut in den Gesetzen des Alten Orients und der Bibel. In: Studien zur biblischen Theologie (SBAB 16). Stuttgart 1993, 239–259; LOHFINK, Norbert, Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen. In: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III (SBAB 20). Stuttgart 1995, 205–218. Ferner zuletzt BRAULIK, Georg, Eine Gesellschaft ohne Arme. Das altorientalische Armenethos und die biblische Vision. In: IKaZ 44 (2015), 563–576.

⁴¹ In Ex 22,20–23, dem einzigen Rechtstext, der diese Trias behandelt und damit die typisch deuteronomische Redeweise vorbereitet, wird zunächst das Verbot, den Fremdling zu unterdrücken, mit dem Hinweis auf Israels eigener Erfahrung begründet (V. 20). Erst dann folgt das Verbot, Witwe (1) und Waise (2), und zwar in dieser Reihenfolge, zu unterdrücken und wird mit einer auch in der altorientalischen Umwelt üblichen Motivation versehen (KRAPP, Traditionsgeschichtliches, 88).

⁴² Eine Ausnahme scheint 24,14 zu bilden. Denn hier wird die Lohnauszahlung an einen »Armen und Notleidenden unter deinen Brüdern oder unter deinen Fremden« verlangt. Zu den im Folgenden verglichenen Texten siehe Tafel 3. Zwar fehlt

Ich beginne mit der Trias von *Fremden, Waisen und Witwen*. Sie findet sich in einem System von sieben Gesetzen, die sich um Bevölkerungsgruppen kümmern, die aus verschiedenen Gründen nicht von eigenem Grund und Boden leben konnten. Vorausgesetzt ist eine agrarische Wirtschaftsstruktur mit Familienbetrieben. Wer über keinen Landbesitz als Lebensgrundlage verfügte, fiel aus diesem Gefüge heraus. Für die normale Ernährung dieser Gruppen am Rande der Gesellschaft wird deshalb vom Deuteronomium ein Versorgungssystem institutionalisiert. Es wird von Abgaben der wohlhabenden bäuerlichen Bevölkerung getragen – vom Zehnten der Ernte, der in jedem dritten Jahr in den Ortschaften eingelagert werden muss (14,28–29; 26,12–13).⁴³ Außerdem haben die Fremden, Waisen und Witwen das Recht zur Nachlese auf abgernteten Kornfeldern, in Olivenhainen und Weinbergen (24,19–21). Zugleich sind die bodenbesitzenden Familien verpflichtet, an den Höhepunkten des Lebens, den großen Erntefesten, die Fremden, Waisen und Witwen aus der Nachbarschaft in ihre Festgemeinschaften aufzunehmen und ihnen so vollen

in V. 14 die Trias der *personae miserabiles*, doch können »Fremde« zur Gruppe der armen Tagelöhner gehören. Wichtig ist, dass der Vers diese Fremden weiter bestimmt als »die *in deinem Land* innerhalb deiner Stadtbereiche [wohnen]«. Diese Kombination von Land und Stadtbereich findet sich nur noch in 15,7a, während in der sonst üblichen Kennzeichnung der Fremden »die in deinen Stadtbereichen [Wohnrecht haben]« (5,14; 14,21.29; 16,14; 31,12) der Ausdruck »in deinem Land« fehlt. Die breite Formulierung von 24,14 verweist also auf das Gesetz über die Kredithilfe an notleidende Israeliten in 15,7–11. Dennoch steht im Fokus der Anspielung von 24,14 auf dieses Gesetz nicht 15,7, sondern 15,11. Denn nur 15,11b spricht wie 24,14 vom »armen und notleidenden Bruder« (in 15,7 ist nur vom »Armen« die Rede) und fügt dann hinzu: »*in deinem Land*«. Durch den Rückverweis von 24,14 auf 15,11 wird »der arme und notleidende Fremde« unter den Tagelöhnern zugleich den »Armen und Notleidenden« zugerechnet, von denen 15,11a realistisch feststellt, dass sie »niemals ganz *aus dem Gebiet des Landes* verschwinden werden«. Bewusst heißt es hier nicht »aus dir [Israel]« oder »aus irgendeinem deiner Stadtbereiche in deinem Land« wie in 15,7, sondern »aus dem Gebiet des Landes«. Das bedeutet aber: Die sich in 24,14 als Tagelöhner verdingenden Fremden gehören zu jenen Menschen, die keine feste Bevölkerungsschicht vor Ort bilden, sondern die aufgrund ihrer persönlichen Notsituation auf den täglichen Lohn angewiesen sind, den sie irgendwo erarbeiten können. S. dazu unten. Der apodiktische Rechtssatz Dtn 24,17a (»Du sollst das Recht von Fremden, die Waisen sind, nicht beugen«) hat zwar in Ex 23,6 seine identische Vorlage, spricht aber offenbar bewusst nicht vom »Armen«. Er nennt Waisen und Witwen, weil sie nicht selbst vor Gericht auftreten können.

⁴³ Obwohl im Gesetz des Dritthjahreszehnten die Armenterminologie fehlt, beansprucht es OTTO, Eckart (Wie »synchron« wurde in der Antike der Pentateuch gelesen? In: Die Torä. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze [BZAR 9] Wiesbaden 2009, 447–460, 454 Anm. 34) für das Armenrecht und kann deshalb behaupten: »Wie im gesamten Orient werden also auch nach dem Dtn in Israel Witwen und Waisen dem Armenrecht unterstellt.«

Anteil an der Freude ganz Israels zu ermöglichen (16,11.14). Wenn das System funktionierte, dann gehörten sie nicht mehr zu den »Armen und Notleidenden«. Das Deuteronomium versucht also eine Welt zu schaffen, in der man Fremder, Waise und Witwe sein kann, ohne deshalb arm zu sein.

Dank dieser juristischen Strategie kann die deuteronomische Rechtssammlung die Armen-Terminologie, nämlich die beiden Wörter *'ānī*, der »Arme«, und *'ebjôn*, der »Notleidende«, auf fünf Gesetze beschränken (15,1-3.7-11.12-18; 24,12-13.14-15). Das paränetische, also ermahnende, Pathos, in dem sie vorgetragen werden, ist stärker als das anderer Gesetze. Denn die Armutsbeseitigung, die sie fordern, ist streng juristisch eigentlich nicht zu fassen. Deshalb führt das Deuteronomium an dieser Stelle auch das Wort *'ah*, »Bruder«, für den anderen, insbesondere den »notleidenden« Israeliten ein. Das Armenrecht handelt nicht von festen Gruppen in Israel, sondern betrifft einzelne Menschen, die unvorhergesehen in Not geraten. Die fünf Bestimmungen sind notwendig, weil es trotz der institutionellen Beseitigung der Armut auch in einer ideal konstruierten Gesellschaft durch Missernten, Kriege und andere Unglücksfälle zu Krisen, ja zum Zusammenbruch bäuerlicher Betriebe kommen konnte. Die Spirale wachsender Verschuldung und Verarmung führte dann rasch zum ökonomischen und sozialen Niedergang. Mit Hilfe der Armengesetze spannt das Deuteronomium fünf Netze, um den Fall Notleidender aufzufangen. Zu ihnen gehören auch die Verpflichtungen, am Abend den Mantel zurückzugeben und täglich den Lohn auszuzahlen, wovon wir gesprochen haben. Die Gerechtigkeit, um die es unserer Sozial-Tora geht, wird somit entscheidend von der Überwindung der Armut bestimmt. Denn Armut wird zwar immer wieder punktuell im Land entstehen – »Die Armen werden niemals ganz aus dem Gebiet deines Landes verschwinden« (15,11). Aber sie darf sich nirgendwo auf Dauer verfestigen: »Eigentlich sollte es bei dir gar keine Armen geben; denn JHWH wird dich reich segnen in dem Land [...]« (15,4-5). In den Armengesetzen verschmelzen das Recht mit seinen Sanktionen und das in Freiheit verantwortete Ethos. Hier schiebt sich auch der Segen des Bedürftigen bzw. das Schreien des Tagelöhners zu Gott vor den Zusammenhang von Tun und Ergehen, von Schuld und Strafe (24,12-15).

Juristisch ist das natürlich die Schwachstelle des in Rechtsform gegossenen deuteronomischen Gesellschaftsmodells. Aber sein Entwurf steht heute in den heiligen Schriften von Juden und Christen. Wie sehr selbst das Sozial- und Wirtschaftsrecht des Mose-Gesetzes von der frühen Kirche *als verbindlich erachtet* wurde, zeigt die neutestamentliche Apostelgeschichte. Ihr zufolge hat die Urgemeinde von

Jerusalem die Armengesetzgebung des Deuteronomiums verwirklicht.⁴⁴ Denn in Anspielung auf Dtn 15,4 heißt es in Apg 4,36: »Es gab unter ihnen keinen, der Not litt.« Dieser Anspruch der deuteronomischen Rechtstexte bleibt, wo man sich um eine gerechte Welt müht.

ANHANG

Tafel 1: Zur Struktur der kleinen Sozial-Tora in Dtn 24,10–18

Deuteronomium	Rechtlich-religiöse Terminologie	Chiastischer Aufbau	Rechtsforum	Lineares Gegenspiel
24,10–13: Pfändung	צְדָקָה <i>šedāqāh</i> »Gerechtigkeit« vor JHWH (V. 13)	A	Göttliches Gericht	C
24,14–15: Lohnauszahlung	חַטָּא <i>ḥēṭ'</i> »Strafe« (V. 15)	B	Göttliches Gericht	C
24,16: Sippenhaftung	חַטָּא <i>ḥēṭ'</i> »Schuld« (V. 16)	B'	Menschliches Gericht	D
24,17–18: Pfändung (V. 17b)	מִשְׁפָּט <i>mišpāṭ</i> »Recht« (V. 17)	A'	Menschliches Gericht	D

⁴⁴ Vgl. SCHMITT, Joseph, L'église de Jérusalem ou la »restauration« d'Israel d'après les cinq premiers chapitres des Actes. In: RevSR 27 (1953) 209–218.

Tafel 2: Die deuteronomische »Sozial-Tora« im Vergleich mit Bundesbuch und Heiligkeitsgesetz in literargeschichtlicher und kanonischer Abfolge

Bundesbuch Ex 22,20–26; 23,6	Heiligkeitsgesetz Lev 19	Deuteronomisches Gesetz »Sozial-Tora« Dtn 24,10–18
<p>25 Wenn du den <i>Mantel</i> <i>deines Nächsten</i> zum Pfand nimmst,</p> <p>sollst du ihn bis <i>Sonnenuntergang</i> ihm <i>zurückgeben</i>.</p> <p>26 Denn er ist seine <i>einzige Decke</i>, der <i>Mantel</i>, mit dem er seinen bloßen Leib bedeckt. Worin soll er (sonst) <i>schlafen</i>?</p> <p>Wenn er <i>zu mir schreit</i>, höre ich es, denn ich bin barmherzig.</p>		<p>10 Wenn du <i>deinem Nächsten</i> irgendein Darlehen gibst, sollst du, um das Pfand zu holen, nicht sein Haus betreten.</p> <p>11 Du sollst draußen stehen bleiben, und der Mann, dem du das Darlehen gibst, soll dir ein Pfand nach draußen bringen.</p> <p>12 Und wenn der Mann arm ist, sollst du sein Pfand nicht über Nacht behalten.</p> <p>13 Bei <i>Sonnenuntergang</i> sollst du ihm das Pfand <i>unbedingt zurückgeben</i>. Dann kann er in seinem <i>Mantel schlafen</i>,</p> <p>er wird dich segnen und du wirst vor JHWH, deinem Gott, im Recht sein.</p>
	<p>13 Du sollst deinen Nächsten <i>nicht ausbeuten</i> und ihn nicht um das Seine bringen.</p> <p>Der Verdienst <i>des Tagelöhners</i> soll nicht über Nacht bis zum Morgen bei dir bleiben.</p>	<p>14 Du sollst einen armen und notleidenden <i>Tagelöhner</i> unter deinen Brüdern oder unter deinen Fremden, die in deinem Land innerhalb deiner Stadtbereiche wohnen, <i>nicht ausbeuten</i>.</p> <p>15 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 lechzt danach.</p> <p>Dann wird er nicht JHWH gegen dich <i>anrufen</i>, und es wird keine <u>Strafe</u> für eine Sünde über dich kommen.</p>

Bundesbuch Ex 22,20–26; 23,6	Heiligkeitsgesetz Lev 19	Deuteronomisches Gesetz »Sozial-Tora« Dtn 24,10–18
		16 Väter sollen nicht zusammen mit den Söhnen hingerichtet werden und Söhne sollen nicht zusammen mit den Vätern hingerichtet werden. Jeder soll wegen seines <u>Verbrechens</u> hingerichtet werden.
23,6 Du sollst das <i>Recht</i> des Armen in seinem Rechtsstreit nicht beugen. 22,20 Einen <i>Fremden</i> sollst du <i>nicht unterdrücken</i> und nicht bedrängen. Denn ihr selbst seid <i>in Ägypten Fremde</i> gewesen. 21 Ihr sollt keine <i>Witwe</i> und keine <i>Waise unterdrücken</i> . Wenn du sie unterdrückst und sie zu <i>mir schreit</i> , werde ich auf ihren Klageschrei hören.	15 Ihr sollt in der <i>Rechtsprechung</i> kein Unrecht tun [...] 33 Wenn bei dir ein <i>Fremder</i> in eurem Land lebt, sollt ihr ihn <i>nicht unterdrücken</i> . 34 Der <i>Fremde</i> , der sich bei euch aufhält, [...] du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst <i>Fremde in Ägypten</i> gewesen. Ich bin <i>JHWH, euer Gott</i> .	17 Du sollst das <i>Recht</i> von Fremden, die <i>Waisen</i> sind, nicht beugen. Du sollst das Kleid einer <i>Witwe</i> nicht als Pfand nehmen. 18 Denke daran: Als du <i>in Ägypten Sklave</i> warst, hat dich <i>JHWH, dein Gott</i> , dort freigekauft. Darum mache ich es dir zur Pflicht, diese Bestimmung einzuhalten.

Tafel 3: Zum fremden Tagelöhner unter den armen und notleidenden Brüdern

Dtn	
15,7a	<i>ki jihjeh b'kā 'ebjōn mē 'ahad 'ahēkā b' 'ahad š' 'ārēkā b' 'arš'kā [...]</i>
15,11a	<i>ki lō' jehdal 'ebjōn miqqereb hā 'āreš</i>
15,11b	<i>'al kēn 'ānōki m' šaww'kā pātōah tiptah 'et jādka l' 'ahēkā la 'anijekā ūl 'ebjōnkā b' 'aršekā</i>
24,14a	<i>lō' ta 'ašōq sākīr 'ānī w' 'ebjōn</i>
24,14b	<i>mē 'ahēkā 'ō miggērka 'ašer b' 'arš'kā biš 'ārēkā</i>
15,7a	Wenn bei dir ein Notleidender ist, irgendeiner deiner Brüder in irgendeinem deiner Stadtbereiche in deinem Land [...]
15,11a	Denn niemals werden ganz verschwinden die Notleidenden aus dem Gebiet deines Landes.
15,11b	Darum verpflichte ich dich: Du sollst deine Hand öffnen <i>deinem armen und notleidenden Bruder</i> , der <i>in deinem Land</i> [wohnt].
24,14a	Du sollst nicht ausbeuten einen <i>armen und notleidenden Tagelöhner</i>
24,14b	<i>unter deinen Brüdern oder unter deinen Fremden</i> , die <i>in deinem Land</i> innerhalb deiner Stadtbereiche [wohnen].