

Gottes Gesetz und die Entstehung des Monotheismus

Dominik Markl SJ

Gesetzgebung war im Alten Orient ein Privileg der Könige und eine Domäne schriftkundiger Experten. Die Konzeption Gottes als Gesetzgeber gehört – wiewohl vielfach verwoben mit altorientalischen Traditionen – ebenso wie die Herausbildung des Monotheismus zu den außergewöhnlichen und einmaligen Aspekten der sich in der Hebräischen Bibel spiegelnden Religionsgeschichte. Die Entwicklungen beider Besonderheiten – des göttlichen Rechts und des Monotheismus – stehen sowohl historisch als auch der Sache nach in enger Beziehung. Im Folgenden wird dafür argumentiert, die Konzeption Gottes als Gesetzgeber unter religionsgeschichtlicher Rücksicht als Faktor für die Entwicklung des Monotheismus in Betracht zu ziehen. Die Skizzierung einiger Aspekte der diesbezüglichen rechts- und religionsgeschichtlichen Prozesse zielt auf eine abschließende Reflexion zur christlich-theologischen Hermeneutik göttlichen Rechts in der Gegenwart.

1. Theologische Autorisierung königlicher Gesetzgebung im Alten Orient

Die Gesetzessammlung Hammurapis¹ (erste Hälfte 2. Jt. v. Chr.) stellt einen Höhepunkt der literarischen Ausformung des Rechts im Alten Orient dar und diente über mehr als ein Jahrtausend hinweg,

¹ Der Text wird im folgenden zitiert nach der Übersetzung von *Rykle Borger* in: *Ders. u. a.* (Hg.), *Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte (TUAT 1)*, Gütersloh 1982, 39–80. Vgl. auch die englische Übersetzung von *Martha Roth* in: *W. W. Hallo/K. L. Younger* (Hg.), *The Context of Scripture 2. Monumental Inscriptions form the Biblical World*, Leiden 2000, 335–353, sowie als Textausgaben: *R. Borger*, *Babylonisch-assyrische Lesestücke (AnOr 54)*, Rom ³2006, 2–50; *M. Roth*, *Law Collections from Asia Minor (SBL Writings from the Ancient World Series 6)*, Atlanta 1995, 71–142. Traditionell wird der Text als „Kodex Hammurabi“ bezeichnet, doch wird er strengen definitorischen Kriterien eines Rechtskodex nicht gerecht: *M. Roth*, *The Law Collection of King Hammurabi: Toward an Understanding of Codification and Text*, in: *E. Lévy*

bis zur Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends, als Standard-Schultext mesopotamischer Rechtsgelehrsamkeit. Das zentrale Korpus kasuistischer Gesetze ist durch einen Prolog und einen Epilog gerahmt, in denen ein reichhaltiges Programm theologischer Rechtsautorisierung entfaltet ist,² das emblematisch für das Verständnis der Rollen von König und Göttern in literarisch gestalteter Rechtssetzung in den mesopotamischen Hochkulturen stehen kann.³

Im Prolog erklärt sich Hammurapi als von den Hauptgöttern Anu und Enlil zum Königtum erwählt und rühmt sich seiner Verdienste um Städte mit ihren Tempeln und Göttern. Im Epilog ist der Sonnengott als Beauftragter zur Gesetzgebung genannt und Marduk als Schutzherr:⁴ „Auf Befehl des Sonnengottes, des großen Richters des Himmels und der Erde, möge meine Gerechtigkeit im Lande sichtbar werden, auf das Wort meines Herrn Marduk mögen meine Aufzeichnungen keinen finden, der sie beseitigt“ (XLVII 84–92). Hammurapi versteht sich als „König der Gerechtigkeit, dem der Sonnengott Recht geschenkt hat“ (XLVIII 96–98). In der abschließenden Passage des Epilogs ruft Hammurapi Flüche der großen Götter über zukünftige Missachter, Tilger oder Veränderer seiner Inschrift (XLIX 2–LI 91).

(Hg.), *La codification des lois dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 27–29 novembre 1997*, Paris 2000, 9–31.

² Theologie beschränkt sich jedoch gänzlich auf Prolog und Epilog. Vgl. *Rainer Albertz*, *Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel*, in: *Ders.*, *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels* (BZAW 326), Berlin 2003, 187–207 (= *Ders.* [Hg.], *Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des antiken Vorderen Orients* [AOAT 248], Münster 1997, 115–132), hier: 189: „Auffällig ist aber nun, daß im eigentlichen Gesetzeskorpus von der theologischen Fundierung des Rechts ... gar nichts mehr zu spüren ist. Hier herrscht vielmehr eine rationale – man möchte fast sagen – säkulare Geistigkeit der juristischen Tradition des Tafelhauses.“

³ Vergleichbare Vorläufer für die Rahmung der Gesetze im Kodex Hammurapi sind die sumerischen Gesetzessammlungen der Könige Urnammu von Ur und Lipit-İstar von Isin (vgl. die Übersetzungen in TUAT 1, 17–31). Andere altorientalische Gesetzessammlungen sind meist nur fragmentarisch und ohne nicht-juristische Rahmungen erhalten. Siehe dazu *G. Ries*, *Prolog und Epilog in Gesetzen des Altertums* (MBPF 76), München 1983, bes. 5–8.

⁴ Zu den einzelnen mesopotamischen Göttern s. einführend *I. Hřřuřa*, *Ancient Mesopotamian Religion: A Descriptive Introduction*, Münster 2015.

Wenngleich der Sonnengott als Auftraggeber der Gesetzgebung verstanden ist und zahlreiche andere Götter in der Autorisierung des Königs beteiligt und zum Schutz der Gesetzesinschrift angerufen sind, ist doch der König selbst der eigentliche Autor der Gesetze,⁵ wie die kolophonartige Charakterisierung des Gesetzeskorpus verdeutlicht: „(Dies sind) die gerechten Richtersprüche, die Hammurapi, der tüchtige König, festgesetzt hat, (wodurch) er dem Lande feste Sitte und gute Führung angedeihen ließ“ (XLII 2–8). Selbstbewusst lobt Hammurapi die intellektuelle Qualität seiner Leistung: „meine Worte sind erlesen, meine Taten haben nicht ihresgleichen; nur für den Unvernünftigen sind sie leer, für den Weisen sind sie lobenswert und hervorragend“ (XLVIII 99–XLIX 1).

Rechtsprechung und Gesetzgebung sind – wie auch Rituale und Opfer – Ausdruck der königlichen Verantwortung, in göttlichem Auftrag die Weltordnung zu bewahren oder wiederherzustellen. „So wie der Sonnengott durch das Einhalten seiner Bahn den Kosmos immer wieder ‚recht leitete‘, übernahm der König diese Ordnungsfunktion für das politisch-soziale Gefüge, die bewußt in eine Analogie zu der kosmischen Ordnung gestellt ist.“⁶ Während daher Recht und Gerechtigkeit als Ordnungsprinzipien sowie die Legitimierung des Königs als Gesetzgeber im göttlichen Bereich verankert sind, ist die Idee direkter göttlicher Gesetzgebung im Alten Orient – außer-biblich – nicht belegt.⁷

⁵ Vgl. Ries, Prolog (s. Anm. 3), 44.

⁶ S. M. Maul, Der assyrische König – Hüter der Weltordnung, in: K. Watanabe (Hg.), *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and Its Life, Held at the Middle Eastern Culture Centre in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22–24, 1996*, Heidelberg 1999, 201–214, hier: 214.

⁷ Die altorientalische Konzeption des göttlichen Ursprungs menschlicher Gesetze hat vergleichbare Parallelen in griechischen Konzeptionen. Vgl. Ph. Scheibelreiter, *Nomos. A. Griechisch-Römisch*, in: RAC 25 (2013) 979–1006, hier: 980–985; A. C. Hagedorn, *Sacred Laws, Lawgivers and Codification. Perspectives from the Hebrew Bible*, Gortyn and Selinus, in: D. Jaillard/C. Nihan (Hg.), *Writing Law in Antiquity (BZAR 19)*, Wiesbaden 2017, 117–140. Zu Mose als Gesetzgeber im Vergleich mit griechischen und altorientalischen Gesetzgebern s. im selben Band G. N. Knoppers, *Moses and the Greek Lawgivers: The Triumph of the Torah in Ancient Mediterranean Perspective*, 50–77.

2. Göttliches Recht in der hebräischen Bibel

Die Idee göttlicher Gesetzgebung konzentriert sich innerhalb der hebräischen Bibel auf den Pentateuch. Charakteristisch für sie ist – im Unterschied zu anderen Formen göttlicher Willensoffenbarung – die Verwendung typischer Sprachformen und Materien des Rechts,⁸ besonders aber ihre Institutionalisierung innerhalb des Bundes JHWHs mit dem Volk Israel.⁹ Innerhalb des Sinaibundes (Ex 19–24) sind auf diese Weise der Dekalog (Ex 20,1–17) und das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33) als verbindliche Rechtstexte formalisiert, *in extenso* aber auch weitere direkte Kundgebungen des göttlichen Willens, die in der Offenbarung des Wüstenheiligtums (Ex 25–31) angekündigt und formal am Heiligtum verankert sind (Ex 25,22; 29,42).

Während sich die Offenbarung göttlichen Rechts in der Form direkter Reden Gottes auf die Bücher Exodus, Levitikus und Numeri beschränkt,¹⁰ ist göttliches Recht im Buch Deuteronomium im Sinn mosaischer Auslegung weiter entwickelt. Mose zitiert zunächst (mit freien Abweichungen) den Dekalog der Horeb-Offenbarung (Dtn 5,6–21) und beansprucht im Folgenden, seine Lehre von Gesetzen und Rechtsvorschriften (Dtn 6–26) sei im göttlichen Auftrag vom

⁸ Zur Problematik der Anwendung des Rechtsbegriffs auf Texte innerhalb des Pentateuch vgl. *D. Markl*, Narrative Rechtshermeneutik als methodische Herausforderung des Pentateuch, in: ZAR 11 (2005) 107–121, hier 110–115. Zum Vergleich von biblischem und altorientalischem Recht vgl. einführend *E. Otto*, Theologische Ethik des Alten Testaments (Kohlhammer Theologische Wissenschaft 3,2), Stuttgart 1994, 18–116; *S. Greengus*, Laws in the Bible and in Early Rabbinic Collections. The Legal Legacy of the Ancient Near East, Eugene 2011.

⁹ Im Hintergrund steht möglicherweise die Vorstellung des Bundes zwischen Gott und König in neuassyrischen Texten: vgl. *S. Parpola*, Assyrian Prophecies (SAA 9), Helsinki 1997, 22–27; *E. Otto*, Das Deuteronomium: Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien (BZAW 284), Berlin 1999, 79–84. Als Überblick zu theologischen Bundeskonzeptionen in der hebräischen Bibel sowie zum Folgenden siehe *D. Markl*, God's Covenants with Humanity and Israel, in: *J. Barton* (Ed.), The Hebrew Bible: A Critical Companion, Princeton 2016, 312–337. Zu Theorien vorsinaitischer Gesetze im Pentateuch in der jüdischen Tradition vgl. *St. Wilf*, The Law Before the Law (Graven Images), Lanham 2008.

¹⁰ Zur Systematisierung der Sinaioffenbarung durch Kolophone vgl. *E. Otto*, Deuteronomium 1,1–4,43 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2012, 263–268; zur hermeneutischen Integration des Deuteronomium in den Pentateuchzusammenhang 268–274.

Horeb begründet.¹¹ Auch die mosaische Auslegung göttlichen Rechts ist im Buch Deuteronomium in einem erneuten Bund zwischen JHWH und Israel institutionalisiert, nämlich im Moabbund.¹²

Das bisher Gesagte trifft auf die Konzeption göttlichen Rechts im Pentateuch in seinen überlieferten Gesamtgestalten zu, mit denen *grosso modo* ab dem vierten (eine Vorform des hebräisch überlieferten MT) beziehungsweise dritten (LXX) vorchristlichen Jahrhundert zu rechnen ist, und die für die weitere Wirkungsgeschichte von entscheidender Bedeutung sind. Die Frage der Vorgeschichte(n) und Ursprünge der Konzeption göttlichen Rechts hingegen gehört zu den umstrittensten Problemen der alttestamentlichen Wissenschaft. Zwar wurde die narrative Konstruktion göttlichen Rechts, wie sie im Pentateuch in der Phase vor Israels Landnahme zu Lebzeiten des Mose präsentiert ist, allgemein als mythische Ätiologie und utopische Idealisierung erkannt, doch hat sich bisher keine einhellig akzeptierte alternative Erklärung ihrer näheren historischen Entstehung etablieren können.

Gute Gründe sprechen für die Annahme, kasuistische Rechtssammlungen des Bundesbuches (Ex 21–23, bes. 21,12–22,16) seien in vorexilischer Zeit als profanrechtliche Sammlungen kompiliert und erst später redaktionell theologisiert worden.¹³ Doch wann und aus welchem Grund wurden diese Rechtssammlungen als Gottesrecht autorisiert und redigiert?

Zur Beantwortung dieser historischen Frage ist vor allem zu berücksichtigen, wie sehr die Idee direkter göttlicher Gesetzgebung die

¹¹ Vgl. besonders den Lehrauftrag in Dtn 5,31 mit 6,1 als Einleitung zu Dtn 6–26 und dazu: *D. Markl*, *The Ten Words Revealed and Revised: The Origins of Law and Legal Hermeneutics in the Pentateuch*, in: *Ders.* (Hg.), *The Decalogue and its Cultural Influence* (HBM 58), Sheffield 2013, 13–27, bes. 20.

¹² Zum Verständnis der Moabbundrede (Dtn 28,69–30,20) und ihrem funktionalen Verhältnis zum Deuteronomium insgesamt vgl. *D. Markl*, *Gottes Volk im Deuteronomium* (BZAR 18), Wiesbaden 2012, hier: 88–125.

¹³ Vgl. bes. *E. Otto*, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des Antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des „Bundesbuches“*. Ex XX,22–XXIII,13 (StB 3), Leiden 1988; *L. Schwienhorst-Schönberger*, *Das Bundesbuch* (Ex 20,22–23,33). *Studien zu seiner Entstehung und Theologie* (BZAW 188), Berlin 1990. Analog könnten auch insbesondere kasuistische Gesetze des Deuteronomium (bes. in Dtn 19–25) schon vorexilisch gesammelt und redigiert worden sein. Vgl. z. B. Eckart Ottos Sicht des spätvorexilischen Deuteronomiums: *Otto*, *Deuteronomium* 1,1–4,43 (s. Anm. 10), 231–238.

herkömmliche Rolle und Autorität altorientalischer Könige unterminiert. Die einzige Passage pentateuchischer Gesetze, die Israels menschlichen König überhaupt in den Blick nimmt, ist in erster Linie darauf bedacht, dessen Macht und Stellung einzuschränken (Dtn 17,14–20), ja, Israels König ist sogar der mosaischen Lehre göttlichen Rechts in der Hand ihrer priesterlichen Tradenten unterworfen (Dtn 17,18–20).¹⁴ Als (eigentlicher) König Israels ist Gott selbst präsentiert (Ex 15,18; Dtn 33,5). Eine solche Gesamtkonzeption hätte wohl schwerlich unter einer intakten Königsherrschaft in der Nähe des Temples von Jerusalem entstehen können.¹⁵ Unter dieser Rücksicht ist die politische Konzeption des Pentateuch „republikanisch“ ebenso wie seine narrative Konzeption „exilisch“.¹⁶

Diese (und andere) Beobachtungen lassen zahlreiche Forscher annehmen, der Pentateuch sei erst nach dem Zusammenbruch der Monarchie Judas voll entwickelt worden und erst unter persischer Vormacht zu seiner proto-kanonischen Gestalt gelangt.¹⁷ Andererseits sprechen gute Gründe dafür, mögliche Ursprünge der Theo-

¹⁴ Für einen redaktionsgeschichtlichen Vorschlag zu dieser Passage mit umfangreicher Bibliographie vgl. *N. Wazana*, The Law of the King (Deuteronomy 17:14–20) in the Light of Empire and Destruction, in: *P. Dubovský/D. Markl/J.-P. Sonnet* (Hg.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah* (FAT 107), Tübingen 2016, 169–194. Zur Funktion des Königsgesetzes im weiteren historiographischen Kontext s. *D. Markl*, Deuteronomy's „Anti King“: Historicized Etiology or Political Project?, in: *P. Dubovský/A. Gianto* (Hg.), *Changing Faces of Kingship in Syria-Palestine 1500–500 BCE* (AOAT), Münster 2018, 165–186.

¹⁵ Vgl. die Erwägungen zur exilischen Datierung zum „Verfassungsentwurf“ von Dtn 16,18–18,22 bei *N. Lohfink*, Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16, 18–18, 22), in: *Ders.*, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (SBAB 8), Stuttgart 1990, 305–323 (= *H. Wolter* [Hg.], *Testimonium Veritati*. FS W. Kempf [FTS 7], Frankfurt a. M. 1971, 143–155), hier: 313f. S. auch *B. M. Levinson*, The First Constitution. Rethinking the Origins of Rule of Law and Separation of Powers in Light of Deuteronomy, in: *The Cardozo Law Review* 27 (2006) 1853–1888, bes. 1885.

¹⁶ Vgl. die konzise Zusammenfassung dieser Aspekte bei *K. Schmid*, Divine Legislation in the Pentateuch in its Late Judean and Neo-Babylonian Context, in: *Dubovský/Markl/Sonnet* (Hg.), *Fall of Jerusalem* (s. Anm. 14), 129–153, hier: 132f.

¹⁷ Vgl. z. B. *E. Zenger u. a.*, *Einleitung in das Alte Testament* (hg. v. Chr. Frevel; KStTh 1,1), Stuttgart⁸ 2012, 148–162.

logisierung des Rechts schon in spät vorexilischer Zeit zu erwägen: Hierzu zählen eine mögliche theologische Autorisierung sozialer Schutzbestimmungen im Bundesbuch auf dem Hintergrund früher Prophetie¹⁸ oder der wahrscheinlich zu machende Einfluss der Thronfolgereidigung Esarhaddons (672 v. Chr.) auf eine frühe Form des Deuteronomium,¹⁹ die als Gottesrecht konzipiert gewesen sein könnte.²⁰

Die Theologisierung des Rechts und ihre wachsende Kontextualisierung im Pentateuch ging mit einer komplexen Verzahnung theologischer Begründungen in Erzählungen und Rechtstexten einher. Wie JHWH die Klage der unterdrückten Israeliten in Ägypten erhört hat und zu ihrer Befreiung eingeschritten ist, so würde er auch, falls Israeliten marginalisierte Personen unterdrücken, deren Klagen erhören und zu ihrer Rettung kommen.²¹ Die so verschränkte Vermittlung geschichtlicher, religiöser, ethischer und rechtlicher Identität und Konstitution in einem komplexen Gesamtwerk ist die eigentliche kulturelle Glanzleistung des Pentateuch.²² Während die Frage nach den historischen Ursprüngen und der Entwicklung des göttlichen Rechts in Zukunft wohl noch verstärkt diskutiert werden

¹⁸ *Albertz*, Theologisierung (s. Anm. 2), 192–197; *Schmid*, Divine Legislation (s. Anm. 16), 141–143.

¹⁹ S. bes. *H. U. Steymans*, Deuteronomium 28 und die *adê* zur Thronfolgeregelung Esarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Freiburg i. Ue. 1995; *Ders.*, DtrB und die *adê* zur Thronfolgeregelung Esarhaddons, in: *G. Fischer/D. Markl/S. Paganini* (Hg.), Deuteronomium – Tora für eine neue Generation (BZAR 17), Wiesbaden 2011, 161–192, hier: 180–183; *Ders.*, Deuteronomy 28 and Tell Tayinat, in: *Verbum et Ecclesia* 34 (2013), Art. #870, 13 p. <http://www.ve.org.za/index.php/VE/article/view/870/1867>.

²⁰ Vgl. *N. Lohfink*, Das Deuteronomium: Jahwegesetz oder Mosegesetz? Die Subjektzuordnung bei Wörtern für „Gesetz“ im Dtn und in der dtr Literatur, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III (SBAB 20), Stuttgart 1995, 157–165 (= *ThPh* 65 [1990], 387–391).

²¹ *D. Markl/A. Ezechukwu*, „For You Know the Soul of a Stranger“ (Ex 23:9): The Role of the Joseph Story for the Legal Hermeneutics of the Pentateuch, in: *ZAR* 21 (2015) 215–232, bes. 224f; *D. Markl*, Israels Moral der Befreiten. Zur Begründung der ‚Option für die Armen‘ in der geschichtlichen Identität Israels, in: *Chr. Frevel* (Hg.), Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen (QD 273), Freiburg i. Br. 2015, 324–344.

²² *D. Markl*, Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechts hermeneutik des Pentateuch in Exodus 19–24 und Deuteronomium 5 (HBS 49), Freiburg i. Br. 2007, bes. 257–270.

wird, richtet sich das Interesse im folgenden vor allem auf dessen Verhältnis zur Entwicklung des Monotheismus.

3. Gott als Gesetzgeber und die Entstehung des Monotheismus

Unter den wenigen Passagen innerhalb der hebräischen Bibel, die eine explizit ‚monotheistische‘ Sicht vorbereiten, indem die Existenz anderer Götter neben JHWH negiert wird, ragt im Pentateuch Deut 4,1–40 als theologischer Spitzentext heraus.²³ In der Schlusspassage (v.32–40) deutet Mose zweifach herausragende Gotteserfahrungen Israels – die Horeboffenbarung und die Exodus-Befreiung (v.33–34, 36–38) – als Erkenntnisgrund für JHWHs Einzigkeit: „Das hast du sehen dürfen, damit du erkennst: JHWH ist der Gott, kein anderer ist außer ihm“ (v.35), und mit erweiternder Emphase: „Heute sollst du erkennen und dir zu Herzen nehmen: JHWH ist der Gott im Himmel droben und auf der Erde unten, keiner sonst“ (v.39). Für unsere Fragestellung ist entscheidend, dass diese theologischen Spitzenformulierungen in mehrfacher Weise mit der Thematik der göttlichen Gesetzesoffenbarung verbunden sind:

Erstens geht Mose jeweils von der einmaligen Erfahrung des „Hörens“ (שמע) der göttlichen „Stimme“ aus (קול, jeweils in Verbindung mit „Feuer“, שא, v.33, 36), was sich im Zusammenhang der mosaischen Rede auf die Horebtheophanie mit der Offenbarung des De-

²³ Die Anwendung des – seiner Genese nach neuzeitlichen – Monotheismus-Begriffs auf Texte des Buches Deuteronomium wurde problematisiert in *O. Loretz*, *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum „Schma Jisrael“*, Darmstadt 1997, und *N. MacDonald*, *Deuteronomy and the Meaning of ‚Monotheism‘* (FAT 1), Tübingen 2003, und wiederum verteidigt in: *G. Braulik*, *Monotheismus im Deuteronomium. Zu Syntax, Redeform und Gotteserkenntnis in 4,32–40*, in: *Ders.*, *Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese* (SBAB 42), Stuttgart 2006, 137–163 (= ZAR 10 [2004], 169–194), und *E. Otto*, *Monotheismus im Deuteronomium oder wieviel Aufklärung es in der Alttestamentlichen Wissenschaft geben soll. Zu einem Buch von Nathan McDonald*, in: ZAR 9 (2003) 251–257 (vgl. auch *Otto*, *Deuteronomium 1,1–4,43* [s. Anm. 10], 583–585). Die zweite Auflage von MacDonalds Buch (2012) enthält ein neues Vorwort (vii-x), das die kritischen Reaktionen zur Kenntnis nimmt. Erneut plädierte für eine monotheistische Sicht in Dtn 4,32–40 *S. Petry*, *Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium*, in *Deuteriojesaja und im Ezechielbuch* (FAT 27), Tübingen 2007, bes. 93–95.

kalogs bezieht (v.12–13; vgl. auch קול als Leitwort in 5,22–26). Mose verbindet die Erfahrung der Gesetzesoffenbarung mit der Dynamik von Exodus und Landnahme (4,34.37–38)²⁴ – doch ist jeweils in chronologisch invertierter Reihenfolge die Horeboffenbarung vorangestellt, sodass deren für das Argument grundlegende Bedeutung umso deutlicher hervortritt.

Zweitens ist das eben genannte Motiv im Gesamtzusammenhang des Kapitels mit einer umfangreichen Auslegung des Bilderverbots verbunden (vgl. „Gestalt“, תמונה, als Leitwort in v.12, 15, 16, 23, 25, vgl. 5,8).²⁵ Israels Zuwiderhandeln würde dazu führen, dass das Volk unter die Nationen zerstreut „Göttern, dem Werk von Menschenhänden, Holz und Stein“ dienen müsste, „die nicht sehen und nicht hören, nicht essen und nicht riechen können“ (4,28). JHWH, der Israel am Sinai seine Stimme hören ließ, ist so mit den tauben Götzen der Nationen kontrastiert.²⁶

Drittens evozieren Moses die Einmaligkeit Israels unterstreichenden rhetorischen Fragen („hat je ein Volk die Stimme Gottes mitten aus dem Feuer reden hören ...“, v.33–34) die rhetorischen Fragen im Anfangsteil der Rede:²⁷ „Denn welche große Nation hät-

²⁴ Exodus, Gesetzes- und Landgabe sind etwa auch in der Katechese von Dtn 6,21–25 verbunden (vgl., korrespondierend, die Dynamik von Exodus, Landgabe und Gesetzeserfüllung in den Bekenntnissen von 26,1–15). Diese Logik unterstreicht die Hinordnung des Gesetzes auf glückendes Leben (vgl. 4,40; 6,24; 26,15) und spiegelt sich auch innerhalb der Formulierung der göttlichen Offenbarung selbst: Der Dekalog setzt mit dem Exodus als Erfahrungsbasis ein (Dtn 5,6; vgl. auch das deuteronomische Sabbatgebot, 5,15) und nimmt im Elterngebot das Leben im Land in den Blick (5,16). Darüber hinaus erklärt die Formulierung des Exodus in 4,32–40 die Spannung zwischen der behaupteten Universalität JHWHs und seiner partikulären Beziehung zu Israel: A. Rofé, *The Monotheistic Argumentation in Deuteronomy iv 32–40: Contents, Composition and Text*, in: VT 35 (1985) 434–445, hier: 439f.

²⁵ Vgl. K. Holter, *Deuteronomy 4 and the Second Commandment* (StBL 60), New York 2003.

²⁶ Das Bilderverbot bereitet der Sache nach schon die monotheistischen Aussagen vor. „Da die Götterbilder der Antike grundsätzlich alle Mächte von den äußersten Höhen der Himmel bis in die tiefsten Gründe der Erde vorstellbar vertreten konnten, kommt Israels Alleinverehrung des bildhaft unvorstellbaren Jahwe die Kraft eines Göttersturzes zu, der keine Potenz der vom Menschen erlebten Welt unangetastet läßt“: U. Mauser, Εἷς θεός und Μόνος θεός in Biblischer Theologie, in: JBTh 1 (1986) 71–87, hier: 72.

²⁷ Mehrere wichtige Verbindungen zwischen Anfangs- und Schlusspassage Dtn

te Götter, die ihr so nah sind, wie Jahwe, unser Gott, uns nah ist, wo immer wir ihn anrufen? Oder welche große Nation besäße Gesetze und Rechtsvorschriften, die so gerecht sind wie diese ganze Tora, die ich euch heute vorlege?“ (v.7–8). Der tiefste Grund für die Einzigartigkeit dieser Gesetze und der überwältigenden Erfahrung der ursprünglichen Gebotsoffenbarung am Horeb enthüllt sich erst am Ende der Rede: sie entstammen dem einzigen Gott überhaupt.

Und viertens: Die Erkenntnis der Einzigkeit JHWHs mündet in die Ermahnung zur Einhaltung *seiner* Gesetze: „Heute sollst du erkennen und dir zu Herzen nehmen: JHWH ist *der* Gott im Himmel droben und auf der Erde unten, keiner sonst. Daher sollst du auf *seine* Gesetze und *seine* Gebote, auf die ich dich heute verpflichte, achten, damit es dir und deinen Nachkommen nach dir gut geht und du lange lebst in dem Land, das JHWH, dein Gott, dir gibt für alle Tage“ (4,39–40).²⁸ Dieser Abschluss bildet eine Inklusion mit dem Beginn der Rede in 4,1.²⁹ Während Mose jedoch zu Beginn seine eigene Lehre von „Gesetzen und Rechtsbestimmungen“ hervorhebt (4,1), betont er nun – auf dem Hintergrund des göttlichen Lehrauftrags vom Horeb (4,14) – den göttlichen Ursprung der von ihm vermittelten „Gesetze“ und „Gebote“.

Moses monotheistische Spitzenaussagen sind somit die letzte Speerspitze der theologischen Autorisierung des göttlichen Rechts, die rechtssystematisch schon im Fremdgötter- und Bilderverbot des Dekalogs grundgelegt ist.³⁰ Anders als im Dekalog jedoch, wo noch der Dienst anderer Götter untersagt und ihre Existenz somit potentiell vorausgesetzt ist (5,7–9), ist solchen Göttern nun rhetorisch der Existenzgrund entzogen. Die „Stimme des lebendigen Gottes“

4,1–8,32–40 sind dargestellt in G. Braulik, Die Mittel deuteronomischer Rhetorik (AnBib 68), Rom 1978, 86–88. Zum Verhältnis dieser Passagen innerhalb der Struktur(en) des Kapitels vgl. zudem Braulik, Monotheismus im Deuteronomium (s. Anm. 23), 146 n.33.

²⁸ Zur rhetorischen Zusammengehörigkeit von Dtn 4,32–40 vgl. G. Braulik, Geschichtserinnerung und Gotteserkenntnis. Zu zwei Kleinformen im Buch Deuteronomium, in: Ders., Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese (SBAB 42), Stuttgart 2006, 165–183 (= D. Böhler u. a. [Hg.], L'Esprit et l'Esprit. FS A. Schenker [OBO 214], Fribourg 2005, 38–57), hier: 175–180.

²⁹ Vgl. Braulik, Mittel (s. Anm. 27), 86f.

³⁰ Vgl. Markl, Dekalog (s. Anm. 22), bes. 167.

(5,26), die im göttlichen Gesetz nachlesbar wiederhallt, wird so zur einzigen Gottesstimme überhaupt.

Im Gesamtzusammenhang des Buches Deuteronomium erscheinen die monotheistischen Spitzenaussagen als Transformierung der hymnischen Reihe von Epitheta aus Dtn 10,17, die von einem polytheistischen Vorstellungshintergrund her formuliert ist:

10,17	ja, JHWH euer Gott	<i>er</i> ist der Gott der Götter	...
4,35	ja, JHWH	<i>er</i> ist der Gott	es gibt keinen sonst außer ihm
4,39	ja, JHWH	<i>er</i> ist der Gott ...	es gibt keinen sonst
10,17	... האלהים	הוא אלהי	כי יהוה אלהיכם
4,35	האלהים אין עוד מלבדו	הוא	כי יהוה
4,39	האלהים ... אין עוד	הוא	כי יהוה

Während „JHWH euer Gott, *er* ist der Gott der Götter ...“ (10,17) eine aus polytheistischem Kontext bekannte Formulierung voraussetzt und auf JHWH als ‚höchstem‘ Gott anwendet, reduziert „JHWH, *er* ist der Gott“ (4,35, 39) die Formulierung auf die Gleichsetzung des mit Namen genannten Gottes JHWH – und nicht etwa nur als Gott Israels³¹ (vgl. „euer Gott“ in 10,17) – als *den* Gott schlechthin, wobei die Determinierung mit Artikel zugleich kontextuell den grammatikalischen Plural zum sachlichen Singular transformiert und vereindeutigt. Auf dem Hintergrund dieser „theologisch programmatischen Leseanleitung“³² kann auch die Aussage des Schma Jisrael (Dtn 6,4) monotheistisch neu interpretiert werden:³³ „einer“ lässt im Hebräischen „es gibt keinen sonst“ nachklingen (*'en 'ôd*, vgl. *'əḥad*; אין עוד → אחד).

³¹ Braulik, Monotheismus im Deuteronomium (s. Anm. 23), 158, schließt aus dieser Beobachtung zurecht: „Die Einsicht von 4,35 gilt ... grundsätzlich für alle Völker, auch wenn sie durch JHWHs Handeln an Israel vermittelt wird“, mit zusätzlichem Hinweis auf Salmomos Bitte in 1 Kön 8,59–60: „Mögen diese meine Worte, mit denen ich vor JHWH um Gnade gefleht habe, JHWH, unserm Gott, nahe sein, Tag und Nacht ... damit alle Völker der Erde erkennen, dass JHWH Gott ist und keiner sonst!“

³² Braulik, Monotheismus im Deuteronomium (s. Anm. 23), 161.

³³ Zu möglichen Übersetzungen von Dtn 6,4 vgl. MacDonald, Deuteronomy (s. Anm. 23), 62–70.

Die Epitheta „Gott der Götter“ und „Herr der Herren“ (Dtn 10,17) sind wahrscheinlich von babylonischer Theologie und insbesondere von Nabonids versuchter Erhebung des Mondgottes Sin zum höchsten Gott des babylonischen Pantheons inspiriert.³⁴ Trifft diese Annahme zu, sind diese Aussagen vermutlich zeitnah um die persische Eroberung des babylonischen Imperiums (539 v. Chr.) zu verorten. So wie die monotheistischen Aussagen in Deuterocesaja (vgl. bes. „keiner sonst“ in Jes 45,5.6.14.18.21.22³⁵), die ausdrücklich mit dem persischen König Kyrus in Verbindung gebracht werden, dürfte die Ausformulierung eines expliziten Monotheismus im Deuteronomium in historischer Nähe zum Übergang zwischen dem Neubabylonischen und dem persischen Imperium stehen. Sind die hinsichtlich Umfang, internationaler Perspektive und theologischem Facettenreichtum wesentlich weiter entfalteten monotheistischen Texte bei Deuterocesaja³⁶ relativchronologisch Dtn 4 nachzuordnen,

³⁴ Vgl. die entsprechenden Formulierungen in der Harran-Stele und im Elugal-malgasisa-Zylinder: *H. Schaudig*, Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften: Textausgabe und Grammatik (AOAT 256), Münster 2001, 350–353, 486–499. Zur Datierung dieser Texte auf die Jahre 543–539 v. Chr. vgl. *P.-A. Beaulieu*, The Reign of Nabonidus King of Babylon 556–539 B.C. (YNER 10), New Haven 1989, bes. 42, Nr. 13 und 17. Für die Möglichkeit dieser Abhängigkeitsbeziehung habe ich erstmals 2016 beim Annual Meeting der Society of Biblical Literature in der Sektion „Assyriology and the Bible“ unter dem Titel „God of Gods‘ and ‚Lord of Lords‘: Is Deuteronomy 10:17 Influenced by Nabonidus’ Theology of Sin?“ argumentiert. Die Publikation des entsprechenden Artikels ist in Vorbereitung. Während „Herr der Herren“ zur Standardtitulatur altorientalischer Könige und Götter zählt, ist „Gott der Götter“ in der Keilschriftliteratur vor Nabonid bisher nur in einem Text auf Marduk angewandt belegt (K 2962 / IV R 29; die weibliche Form „Göttin der Göttinnen“ wurde mehrfach auf die Göttinnen Ishtar, Damkina und Taschmetu angewendet).

³⁵ Zu dieser Formulierung s. bes. *H. Rechenmacher*, „Außer mir gibt es keinen Gott!“ Eine sprach- und literaturwissenschaftliche Studie zur Ausschließlichkeitsformel (ATSAT 49), St. Ottilien 1997.

³⁶ Während sich Mose auf Israels Erkenntnis der Einzigkeit Gottes konzentriert, verkündet in Jes 45 die Stimme Gottes selbst JHWHs Einzigkeit für Kyrus, Israel und die Völkerwelt (in 45,14 sogar im Zitat afrikanischer Völker). Für Analysen vgl. *U. Berges*, Jesaja 40–48 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2008, 363–441; *M. Albani*, Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterocesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient (ABG 1), Leipzig 2000, bes. 75–122; *M. Leuenberger*, Die

steht das Deuteronomium am Beginn der Entwicklung explizit monotheistischer Gedanken in der hebräischen Bibel.³⁷

Falls tatsächlich im Deuteronomium der theologische „Quantensprung“³⁸ hin zum Monotheismus geschah, muss die Bedeutung der Rolle Gottes als Gesetzgeber umso mehr in Betracht gezogen werden. Gottes „Ausschließlichkeitsanspruch“³⁹ hinsichtlich seiner Bundesbeziehung mit Israel wäre demnach erstmals in der mosaïschen Predigt zum Einzigkeitsanspruch hin transformiert worden. Israels Einmaligkeit gründet in den einzigartig gerechten, durch Mose vermittelten „Gesetzen und Rechtsvorschriften“ (Dtn 4,8), und in der einzigartigen Erfahrung ihrer ursprünglichen Offenbarung am Horeb durch JHWH – den einzigen Gott (4,32–39). Ist dies der Anfang explizit monotheistischer Ansprüche in der hebräischen Bibel, diente Gottes Einzigkeit ursprünglich der letzten und unüberbietbaren Autorisierung des göttlichen Rechts.

4. Göttliches Gesetz und frühjüdische Identitäten

Der Gedanke der Einzigkeit JHWHs, der sich in Auseinandersetzung mit und Abgrenzung von der offensichtlich mächtigen und erfolgreichen babylonischen und persischen Theologie in Kreisen jüdi-

geschichtstheologische Begründung der Einzigkeit Jhwhs im Kyros-Orakel Jes 45,1–7, in: ThZ 64 (2008) 343–357.

³⁷ Für die Annahme der ersten Ursprünge des Monotheismus im Deuteronomium argumentiert G. Braulik, Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: *Ders.*, Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 257–300 (= E. Haag [Hg.], Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel [QD 104], Freiburg i. Br. 1985, 115–159), bes. 291–295. Entgegen Brauliks Annahme, der Text entstamme „wahrscheinlich der fortgeschrittenen, aber nicht der späten Exilszeit“ (ebd., 280) ist nach den hier ange deuteten Überlegungen nicht vor der späten Exilszeit mit der Entstehung monotheistischer Aussagen zu rechnen.

³⁸ Das Bild stammt von E. Zenger, Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, in: *Th. Söding* (Hg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus (QD 196), Freiburg i. Br. 2003, 9–52, hier: 44, wobei Zenger im Folgenden Deuterocesaja und die Priesterschrift, nicht aber Dtn 4 anspricht.

³⁹ M. Rose, Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes (BWANT 106), Stuttgart 1975.

scher Schreiber etabliert hatte,⁴⁰ kristallisierte sich während der Zeit des zweiten Tempels ebenso wie das göttlich autorisierte Gesetz zu einem Kernaspekt frühjüdischer Identität heraus. Die „Tora JHWHs“ wird im Gedächtnis des Wiederaufbaus Jerusalems zum festen Bezugspunkt (Esra 7,10; Neh 9,3), beim Chronisten zu einem wichtigen Leitmotiv⁴¹ und im Psalter besungen (Ps 1,2; 19,8; 119,1).⁴² Das Griechische der LXX konkretisiert die „Tora“ hin zum „Nomos“ und entwickelt eine breite Nomos-Theologie.⁴³ Ben Sira integriert Tora-Frömmigkeit in seine universalistische Weisheitslehre,⁴⁴ und für das Gesetz eifern die Makkabäer.⁴⁵

Dieser augenscheinlichen Erfolgsgeschichte wohnte jedoch von Anfang an eine doppelte Ambivalenz inne. Nach innen hin vermittelte das göttliche Gesetz einerseits starke Identität in einem kaum

⁴⁰ S. z. B. *Albani*, Gott (s. Anm. 36), 75–123; *Petry*, Entgrenzung (s. Anm. 23), 100f.

⁴¹ Vgl. 1 Chr 16,40; 22,12; 2 Chr 12,1; 17,9; 31,3.4; 34,14; 35,26; im deuteronomistischen Geschichtswerk hingegen nur 2 Kön 10,31.

⁴² S. E. *Zenger*, Torافرömmigkeit. Beobachtungen zum poetischen und theologischen Profil von Psalm 119, in: C. *Hardmeier/R. Kessler/A. Ruwe* (Hg.), Freiheit und Recht. (FS F. Crüsemann), Gütersloh 2004, 380–396.

⁴³ *Martin Rösel*, Nomothese: Zum Gesetzesverständnis der Septuaginta, in: S. *Kreuzer u. a.* (Hg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta, Band 3: Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der Griechischen Bibel (BWANT 174), Stuttgart 2007, 132–150; F. *Austermann*, Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter (MSU 27), Göttingen 2003, bes. 171–206; L. *Monsengwo Pasinya*, La notion de *nomos* dans le Pentateuque grec (AnBib 52), Rom 1973.

⁴⁴ J. *Marböck*, Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Ben Sira, in: *Ders.*, Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach (Hg. v. I. Fischer; HBS 6), Freiburg i. Br. 1996, 52–72, hier: 72: „Ben Siras Werk verrät Anteilnahme am Denken und an der Sprache seiner Zeit ... Bei aller Mahnung zur Treue im Angesicht der Risiken eines neuen Denkens ist es ... Zeuge der Öffnung und Ausweitung von Israels Tora.“ Vgl. auch B. G. *Wright*, Torah and Sapiential Pedagogy in the Book of Ben Sira, in: B. U. *Schipper/D. A. Teeter* (Hg.), Wisdom and Torah. The Reception of ‚Torah‘ in the Wisdom Literature of the Second Temple Period (JSJ.S 163), Leiden 2013, 157–186.

⁴⁵ Vgl. z. B. 1 Makk 2,26–27, 50, 58 und hierzu: D. R. *Schwartz*, From Moses’ Song to Mattathias’ Speech. On „Zeal for the Law“ and *Heilsgeschichte* in the Second Century BCE, in: J. *Frey/S. Krauter/H. Lichtenberger* (Hg.), Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung (WUNT 248), Tübingen 2009, 185–193.

zu überbietenden Symbol normativer Stabilität; andererseits stellte sich das Problem der Rechtsanwendung und -entwicklung: Wie könnte göttliches Gesetz angesichts sich ändernder Zeitumstände reformiert werden? Diese Spannung spiegelt sich schon innerhalb des Pentateuch – in der Differenz zwischen göttlicher Tora vom Sinai und mosaischer Toralehre in Moab –, und sie führte zu hermeneutischer Akrobatik in „mosaischen Diskursen“, repräsentiert in Werken wie der Tempelrolle oder dem Jubiläenbuch (2. Jahrhundert v. Chr.), die göttliche Offenbarung vom Sinai neu konstruieren, auf der Suche nach „ursprünglicherem“ göttlichem Gesetz.⁴⁶

Nach außen hin verlangte das göttlich autorisierte Gesetz klare Abgrenzung (z. B. Dtn 7; 23,4–7) und ließ zugleich auf internationale Anerkennung hoffen (Dtn 4,6–8), was möglicherweise sogar das außergewöhnliche Projekt der Übersetzung des Pentateuch ins Griechische mit veranlasste;⁴⁷ andererseits beschwor die Gefahr der Zuwendung zur religiösen Praxis fremder Völker die Gefahr dramatischer Konflikte (z. B. Dtn 28,15–68). Diese schon der Tora selbst inhärente Logik spiegelt sich in ihrer frühen Rezeptionsgeschichte. Abgrenzung im Namen der Tora wurde teils im Übermaß propagiert (Neh 13,1–3; vgl. Dtn 23,4–7). Andererseits verstärkte gerade der zelotische Eifer für die Tora die kulturellen Machtkonflikte im Kontext zunächst hellenistischer,⁴⁸ dann römischer Hegemonie. Wo Anhän-

⁴⁶ Für einschlägige Untersuchungen s. z. B.: *H. Najman*, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism* (JSOT.S 77), Leiden 2003; *J. J. Collins*, *Changing Scripture*, in: *H. Von Weissenberg/J. Pakkala/M. Marttila* (Hg.), *Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period* (BZAW 419), Berlin 2011, 23–45; *D. Markl*, *Sinai: The Origin of Holiness and Revelation in Exodus, Deuteronomy, the Temple Scroll and Jubilees*, in: *J. Flebbe* (Hg.), *Holy Places in Biblical and Extrabiblical Traditions. Proceedings of the Bonn-Leiden-Oxford Colloquium on Biblical Studies* (BBB 179), Göttingen 2016, 23–43; *D. Lambert*, *How the „Torah of Moses“ Became Revelation: An Early, Apocalyptic Theory of Pentateuchal Origins*, in: *JSJ* 47 (2016) 22–54.

⁴⁷ *A. Schenker*, *Wurde die Tora wegen ihrer einzigartigen Weisheit auf Griechisch übersetzt? Die Bedeutung der Tora für die Nationen in Dt 4,6–8 als Ursache der Septuaginta*, in: *Ders.*, *Anfänge der Textgeschichte des Alten Testaments. Studien zu Entstehung und Verhältnis der frühesten Textformen* (BWANT 194), Stuttgart 2011, 201–224.

⁴⁸ Schon die ersten Kapitel der Makkabäerbücher spiegeln diese Dynamik drastisch.

ger des einzigen Gottes des Universums im Konfliktfall ihre Treue zu seiner absoluten, religiös-normativen Autorität unter Beweis stellen, kämpften Zeloten, und oft floss auch das Blut gewaltloser Märtyrer.

Unter den Persönlichkeiten, die den Herausforderungen und Ambivalenzen des göttlichen Gesetzes um die Zeitenwende zu begegnen suchten, ragen zwei kontrastierend aus dem Relief der Geschichte heraus: Philo von Alexandrien und Jesus von Nazareth. Philo bringt das göttliche Gesetz progressiv in Dialog mit den griechischen Geistesgrößen – insbesondere mit Plato –, um die höchste Qualität der mosaischen Gesetze zu beweisen, und gibt so der hellenistisch inkulturierten Elite des Judentums, besonders der Metropole Alexandrien, Mittel zu einem Streitgespräch auf Augenhöhe mit gebildeten Griechen in die Hand.⁴⁹ Jesus hingegen diskutiert Fragen des göttlichen Gesetzes vor allem unter einfachen Menschen der Peripherie – in Galiläa. Seine Gesetzeshermeneutik – wie sie sich in neutestamentlichen Schriften spiegelt – verbindet scharfe, ethisch motivierte Rhetorik („reiß dein Auge aus!“; vgl. Mt 5,27–30) mit theologisch motivierter Freiheit zur Relativierung („der Sabbat ist für den Menschen da“; vgl. Mk 2,23–28).⁵⁰

⁴⁹ J. W. Martens, *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law* (Studies in Philo of Alexandria and Mediterranean Antiquity 2), Boston 2003, bes. 95–99, 159–164. Ebd., 159: „Philo, though he has adopted the language and the conceptual framework of Greek legal thought which could potentially undermine the law of Moses, adapts these potentially troubling Greek concepts of higher law, and by so doing strengthens the place of the law of Moses.“ Zu Philos Platon-Rezeption s. bes. D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Philosophia antiqua 44), Leiden 1986. Philos Schriften haben paradoxerweise stärkeren Nachhall im frühen Christentum als im frühen Judentum gefunden: D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen/Minneapolis 1993. Zum Verhältnis griechischer und frühjüdischer Diskurse um göttliches Gesetz vgl. Chr. Hayes, *What’s Divine about Divine Law? Early Perspectives*, Princeton 2015.

⁵⁰ Für den Versuch einer Rekonstruktion der Gesetzeshermeneutik des historischen Jesus s. J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus 4: Law and Love* (AYBRL), New Haven 2009, 74–181; für Jesu Verhältnis zum Gesetz in unterschiedlichen frühchristlichen Jesusbildern die differenzierte Darstellung bei Hermut Löhr, *Jesus und der Nomos aus der Sicht des entstehenden Christentums. Zum Jesus-Bild im ersten Jahrhundert n. Chr. und zu unserem Jesus-Bild*, in: J. Schröter/R. Brucker (Hg.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZNW 114), Berlin 2002, 337–354.

In den neutestamentlichen Schriften wiederum tritt – auf dem Hintergrund des biographischen Scheiterns Jesu in seiner Hinrichtung – die Frage seiner theologischen Legitimierung in den Vordergrund. Analog zur höchsten Autorisierung JHWHs durch den monotheistischen Anspruch wäre auch hinsichtlich der Entstehung der neutestamentlichen Christologie danach zu fragen, inwiefern sie geradezu eine Notwendigkeit zur Legitimierung der freien Hermeneutik des göttlichen Gesetzes darstellte. Für Paulus überwindet der Glaube an Jesus Christus das Problem der menschlichen Unfähigkeit, das göttliche Gesetz zu erfüllen.⁵¹ Die Evangelien bauen die theologische Autorität Jesu in unterschiedlichen inhaltlichen und literarischen Aspekten ihrer Erzählungen auf; notwendig wird sie besonders dann, wenn sie in Konflikt mit religiösen Autoritäten tritt, nämlich hinsichtlich ihrer Hermeneutik des göttlichen Rechts.⁵² Als „Menschensohn“ ist Jesus „Herr selbst des Sabbats“ (Mk 2,28).

Unter den zahlreichen historischen Gründen, welche die Entstehung der neutestamentlichen Christologie ermöglichten und motivierten, hatte die damit verbundene, Jesus als Christus zugesprochene Autorität zur Folge, dass sich frühe (Juden-)Christen von der Komplexität der Torabefolgung *de facto* zu großen Teilen befreiten. Dies wiederum erleichterte die Integration nichtjüdischer Proselyten ins entstehende Christentum und eröffnete ihnen so den religiös attraktiven Monotheismus mit einer auf ein ethisches Grundgerüst reduzierten Vorstellung des göttlichen Gesetzes. Eines der Erfolgsrezepte des frühen Christentums war die hermeneutisch freie, praktikable „Bewältigung“ des göttlichen Gesetzes, auf das sich Christen vor allem im Hinblick auf den Dekalog, darüber hinaus aber höchstens eklektisch, weiterhin beriefen.⁵³

⁵¹ Vgl. z. B. Röm 8,3; Gal 2,16 und einführend: J. Frey, Der Jude Paulus und der Nomos, in: J. Thiessen (Hg.), Das antike Judentum und die Paulusexegese (BThSt 160), Neukirchen-Vluyn 2016, 47–93; J. Doehhorn, Von Jesus zu Paulus: Zur Entwicklungsgeschichte der Theologie des Gesetzes im Urchristentum, in: U. Rütterswörden (Hg.), Ist die Tora Gesetz? Zum Gesetzesverständnis im Alten Testament, Frühjudentum und Neuen Testament (BThSt 167), Göttingen 2017, 1–54.

⁵² Als Analyse s. B. Repschinski, Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen (FzB 120), Würzburg 2009.

⁵³ Zur frühchristlichen Dekalogrezeption s. jüngst J. Cornelis de Vos, Rezeption und Wirkung des Dekalogs in jüdischen und christlichen Schriften bis 200 n. Chr. (AGJU 95), Leiden 2016; zu Nomos-Konzeptionen in der frühen Kirche

5. Göttliches Recht als bleibende hermeneutische Herausforderung

Die bisherige religionsgeschichtliche Skizze erhebt als solche *per definitionem* keinen theologischen Anspruch. Doch trägt sie vielleicht gerade als solche ungewohnte Aspekte zu theologischen Herangehensweisen an die Frage göttlichen Rechts bei, die dann möglicherweise auch theologisch relevante Konsequenzen nach sich ziehen könnten. Angesichts der bleibenden Herausforderung, über die Bedeutung „göttlichen Rechts“ in der römisch-katholischen Kirche nachzudenken, möchte ich drei Thesen zu einer solchen Reflexion beitragen.

a) Die Entstehung des Monotheismus – und der Christologie – steht schon in komplexen Wechselbeziehungen mit der Problematik des göttlichen Rechts. Während der Monotheismus die Autorisierung des göttlichen Rechts in eine universale, nicht steigerbare Höhe katapultierte, erlaubte die (ebenso hohe) Christologie die Relativierung des offenbarten göttlichen Rechts im Sinne des Erfüllungsgedankens und ethisierender Hermeneutik. Religionsgeschichtlich betrachtet konnte aus dem *impasse* der Theologisierung menschlicher und dem Wandel der Zeit unterworfenen Gesetze nur sublimen hermeneutischen Spekulation, so im Fall des Judentums, oder, im Fall des Christentums, die höchste theologische Autorisierung ihres Interpreten – Christus – erretten. Schon aus diesen Beobachtungen wird deutlich, dass sich jedes mit Verweis auf göttliches Recht operierende Argument in den Kontext eines nicht zu überbietenden Macht- und Autoritätsdiskurses begibt, der Gefahr läuft, den Wandel von Zeit und Gesellschaft nicht adäquat zu würdigen.

b) Leitend für eine christliche Rezeption göttlichen Rechts muss daher dessen jesuanische Hermeneutik sein, wie sie sich im Neuen Testament spiegelt. Grundlegend dafür ist ein angemessenes Verständnis der literarischen Formen. Dass die Evangelien sich nicht als Rechtstexte verstehen – sie sind Erzählungen – ist ebenso offensichtlich wie die Tatsache, dass sich die jesuanische Verkündigung nicht als Gesetzesproklamation verstand – sie ist Frohbotschaft, ein prophetischer Ruf zur „Umkehr“. Im „neuen Gebot“ der Liebe (Joh

G. Schöllgen, Nomos D. Alte Kirche, in: RAC 25 (2013) 1061–1100. Zur weiteren christlichen – und islamischen – Ideengeschichte des göttlichen Rechts s. insbesondere R. Brague, *The Law of God: The Philosophical History of an Idea* (trans. L. G. Cochrane), Chicago 2007.

13,34) erscheint Jesus zwar als neuer „Gesetzgeber“, doch ist dies Metapher. So wie ethisch motivierte Rhetorik – ‚reiß dein Auge aus!‘ – der vernünftigen Interpretation bedarf, so auch ethische Maximen im Kontext sich je wandelnder sozialer Realität. Nie stellt sich nur die Frage, „Was hat Jesus (damals) gesagt?“, sondern immer auch: „Was würde Jesus heute sagen?“.

c) Die Zielrichtung göttlichen Rechts ist – systematisch schon innerhalb der Tora reflektiert – Leben (Dtn 30,19; 32,47).⁵⁴ Dieselbe Ausrichtung formuliert Paulus hinsichtlich der christologisch transformierten Lebensausrichtung im „Geist“ (Röm 8,2.6). Deutungen göttlichen Rechts, die das Leben von Einzelnen oder das gemeinschaftliche Leben der Kirche lähmen oder belasten, statt es zu fördern und zum Aufblühen zu bringen, sind nicht ‚im Sinne ihres Erfinders‘.

Die Idee göttlichen Rechts gehört zu den einmaligen und herausragenden Konzeptionen biblischer Religion. Sie lebt in transformierter Form im Gedanken der Souveränität des Gesetzes im modernen Verfassungsstaat weiter. Die Geschichte der abrahamitischen Religionen lehrt, die Problematik der Konzeption göttlichen Rechts nicht zu unterschätzen, und empfiehlt, ihr Potential konstruktiv auszuschöpfen. Christliche Rede von göttlichem Recht hat heute wohl vor allem dort Bedeutung, wo es darum geht, menschliches Leben im Raum der gesamten lebendigen Welt durch ethisch-religiöse Grundwerte und -normen zu schützen, die jenseits der Interessen wirtschaftlicher oder politischer Mächte gelten. Symbolischer Ausgangspunkt dafür könnten der göttliche Bund mit der gesamten lebendigen Welt und die mit ihm verbundenen, auf den Schutz des Lebens konzentrierten Gebote sein (Gen 9,1–17), aber auch die Wiederentdeckung der Tora über den Dekalog hinaus,⁵⁵ verstanden in einer auf soziale und religiöse Feinfühligkeit zielenden Hermeneutik nach dem Vorbild Jesu.

⁵⁴ D. Markl, *This Word is Your Life: The Theology of ‚Life‘ in Deuteronomy*, in: *Ders./C. Paganini/S. Paganini* (Hg.), *Gottes Wort im Menschenwort* (FS G. Fischer) (ÖBS 43), Frankfurt a. M. 2014, 71–96.

⁵⁵ Vgl. F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, bes. 423–425.