

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Jahrbuch für Biblische Theologie* 37 (2022). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Kessler, Rainer

„Recht tun und Güte lieben ...“ (Micha 6,8). Ethos und Recht im Alten Testament
in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 37 (2022), pp. 81–103

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022

<https://doi.org/10.13109/9783666500398.81>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Jahrbuch für Biblische Theologie* 37 (2022) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Kessler, Rainer

„Recht tun und Güte lieben ...“ (Micha 6,8). Ethos und Recht im Alten Testament
in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 37 (2022), S. 81–103

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022

<https://doi.org/10.13109/9783666500398.81>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Rainer Kessler

„Recht tun und Güte lieben ...“ (Micha 6,8)

Ethos und Recht im Alten Testament

Die Frage, wie wir uns verhalten sollen, ist noch vor jeder theoretischen Reflexion eine Grundfrage menschlichen Lebens, die ständig praktisch beantwortet werden muss. Menschen treffen ohne Unterlass Handlungsentscheidungen. Indem sie ihre Kinder erziehen, geben sie bestimmte Vorstellungen von angemessenem Verhalten – oft unreflektiert – weiter. Da Menschen nur in Gesellschaft bestehen können, entwickelt sich in ihren Kleingruppen und in den Großzusammenhängen, in denen sie leben, ein bestimmter Verhaltenskonsens, den man Sitte oder Ethos nennen kann.

Es ist freilich nicht allein das Ethos, das unser Handeln bestimmt. In entwickelteren Gesellschaften, besonders wenn sie staatlich organisiert sind, bildet sich ein Recht heraus, das ebenfalls beansprucht, das Handeln derer, die ihm unterworfen sind, zu regeln. Daraus ergibt sich grundsätzlich und allgemein die Frage, wie sich Ethos und Recht zueinander verhalten: Was verbindet sie? Was unterscheidet sie? Welche Schnittmengen weisen sie auf? Welchen Einfluss haben sie aufeinander? Welchen Grad von Verbindlichkeit beanspruchen sie? Und so weiter.

Im ersten Teil der folgenden Ausführungen werden diese Fragen in einem Überblick im Hinblick auf die Hebräische Bibel profiliert und präzisiert (1). Danach soll anhand der Gesetzgebung des Deuteronomiums gezeigt werden, wie hier zum einen verbindliches Recht gesetzt und zum andern gepredigt und ermahnt wird, wo eine rechtliche Regelung nicht mehr möglich ist. Als Beispieltext wird dazu das Erlassjahrgesetz in Dtn 15,1–11 herangezogen (2). Schließlich wird anhand des Titelzitats aus Mi 6,8 ein Fall besprochen, in dem die Wort- und Bedeutungsfelder von „Recht tun“ und „Güte lieben“ nebeneinander stehen, wobei sowohl auf Differenzen als auch auf Gemeinsamkeiten zu achten ist (3).

1 Grundfragen von Ethos und Recht im Alten Testament

Um die Frage nach den Beziehungen zwischen Ethos und Recht im Alten Testament zu bearbeiten, sind verschiedene Zugänge möglich.

1.1 Terminologie

Ein erster Versuch setzt bei der Terminologie der Hebräischen Bibel an. Zur Erfassung des Phänomens „Recht“ untersucht Klaus Grünwaldt in seinem Artikel „Recht (AT)“ im Wissenschaftlichen Bibellexikon im Internet eine Reihe von Begriffen.¹ Nehmen wir sie als Ausgangspunkt für die Frage nach dem Verhältnis zwischen Recht und Ethos, dann fällt auf, dass keiner dieser Begriffe eindeutig entweder der Sphäre des Ethos oder der des Rechts zugewiesen werden kann. Dies zeigt exemplarisch gleich der erste von Grünwaldt untersuchte Terminus *tōrāh*. Tora wird von den Eltern gelehrt (Spr 1,8; 6,20; 31,26) und von ihrer Autorität abgeleitet auch vom Weisheitslehrer (Spr 4,1–2; 7,1–2). Vater, Mutter und Weisheitslehrer sind die ersten, deren Aufgabe es ist, das Ethos einer Gemeinschaft weiterzugeben. Sie können Gebote und Verbote aussprechen; der Terminus *mišwāh* hat hier seinen Platz (Spr 6,20; 7,1–2). Aber sie erlassen keine Gesetze. Wenn Tora zum Hauptbegriff für die Willenskundgebung Gottes im Pentateuch wird, dann ist dies erstens eine spätere Entwicklung, die mit dem Deuteronomium

¹Klaus Grünwaldt, Art. Recht (AT), in: WiBiLex – Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, 2011.

beginnt und schon da zweitens sowohl Erzählung der (Heils-)Geschichte als auch Gesetz im Sinn von Normsetzung umfasst.² Tora ist gerade kein Begriff für Recht oder Gesetz, auch wenn er in der griechischen Übersetzung mit *nómos* und in der lateinischen mit *lex* wiedergegeben wird.³

Dass auch der Begriff *mišwāh* nur schwer zur Abgrenzung zwischen Ethos und Recht taugt, haben wir schon gesehen. Er kann elterliche Gebote und Verbote bezeichnen. Er wird aber auch an betonter Stelle für die Proklamation des göttlichen Willens gebraucht (Ex 15,26; 20,6; Dtn 4,5 u.ö.). Er zeigt an, dass es um „Gebotenes“ geht – man vergleiche die zugrunde liegende Wurzel *šiwwāh* = „befehlen, anordnen, gebieten“ –, lässt aber nicht erkennen, ob dabei an Tischmanieren, Gesetze zur Regelung von Haftungsfragen oder den göttlichen Willen gedacht ist.

Ähnlich wie *mišwāh* kann der Terminus *hōq* sowohl für den Bereich, den man intuitiv dem Recht, als auch für den, den man ebenso intuitiv dem Ethos zuweisen möchte, stehen. *hōq* kann die Anordnung eines Herrschers bezeichnen, die Gesetzeskraft hat (Gen 47,26; 1 Sam 30,25). Auch Mose und Josua können in diesem Sinn Recht setzen (Ex 15,25; Jos 24,25). Im Plural wird das Wort häufig für die göttliche Gesetzgebung gebraucht (Lev 26,46; Num 30,17; Dtn 4,1 u.ö.). Von der zugrunde liegenden Wurzel *hqq* = „einritzen, festsetzen, anordnen“ ausgehend handelt es sich bei *hōq* um etwas Bestimmtes, Festgesetztes, Angeordnetes. Bei Gesetzen im juristischen Sinn ist nach dem Vorschlag von Matthias Hopf an „autoritätsgesetztes Recht“ (im Unterschied vom Gewohnheitsrecht, das er im Terminus *mišpāt* wiederfindet) zu denken.⁴ Allerdings beschränkt sich *hōq* nicht auf den Bereich der Gesetzgebung. Denn eine Anordnung liegt auch vor, wenn im Haushalt die Hausfrau den Mägden Weisungen gibt (Spr 31,15); von Gesetzen im rechtlichen Sinn wird man dabei nicht sprechen können, denn die haben keine punktuelle, sondern dauernde Geltung. Wenn es schließlich heißt, die jährlich wiederholte Beweinung der Tochter Jiftachs sei zum „*hōq* in Israel“ geworden, wird man das eher mit „Brauch“ als mit „Anordnung“ wiedergeben.

Damit kommen wir zu dem Begriff, der am stärksten der Rechtssphäre zuzuordnen ist, nämlich *mišpāt* im Singular oder Plural. Für den Plural ist häufig die Übersetzung „Rechtssätze, Gesetze“ angebracht. Die Pluralbildung zeigt, dass wir es bei „Recht“ mit einer Größe zu tun haben, die sich in einzelnen Rechtssätzen oder Gesetzen konkretisiert (Ex 21,1; Num 35,24; 36,13 u.ö.).

Der Singular führt in verschiedene Bereiche des Rechtswesens. Er kann die königliche Rechtsprechung bezeichnen (2 Sam 15,2.4.6; 1 Kön 7,7) oder jedwedem Gericht (Lev 19,15.35; Dtn 1,17 u.ö.). *mišpāt* steht für das Urteil (Dtn 17,9.11; 1 Chr 19,6) und dann speziell und meist theologisch überhöht für das Strafurteil Gottes (Dtn 32,41; Jes 3,14; 4,4 u.ö.). Die Hebräische Bibel kennt Näherbestimmungen von „Recht“, die sich auf bestimmte Personengruppen beziehen: das „Recht der Töchter“ (Ex 21,9), das „Recht der Priester“ (Dtn 18,3; 1 Sam 2,13), das „Recht des Königs“ (1 Sam 8,9.11) und andere. Beim „Recht der Armen“ (Ex 23,6; 10,2; Jer 5,28) oder „Recht des Fremden und der Waise (und der Witwe)“ (Dtn 24,17; 27,19) wird deutlich, dass es dabei um ein besonderes Schutzrecht für gesellschaftlich schwache Gruppen geht. Aus subjektiver

²Vgl. Frank Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 8.

³Vgl. John Barton, Ethics in Ancient Israel, Oxford 2014, 22: „Torah doesn't mean law – and especially doesn't mean law in the way law has been understood in the classic Lutheran reading of Paul ...”

⁴Matthias Hopf, משפט und חק / חקק revisited. Neue rechtsanthropologische Impulse für ein altes Unterscheidungsproblem, ZAW 132 (2020), 632–640. – Norbert Lohfink Die *huqqim ūmišpātīm* im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1, in: ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II (SBAB 12), Stuttgart 1991, 229–256, 232f deutet den Doppelausdruck *huqqim ūmišpātīm* so, dass das *waw* epexegetisch die „Rechtsbestimmung (*hōq*)“ als eine, „die auf eine ... Entscheidung einer Autorität zurückgeht (*mišpāt*)“, qualifiziert.

Perspektive erscheint dieselbe Vorstellung eines Rechtsanspruchs, wenn jemand von „seinem Recht“ spricht, das nicht beachtet werde oder aber gerade bei Gott aufgehoben sei (Jes 40,27; Ps 35,23; Hi 34,6 u.ö.).

Wie im Deutschen kann „Recht“ allerdings auch einen weiteren, nicht juristischen Sinn annehmen (man sagt etwas „zu Recht“ oder „behält Recht“). Wenn die göttliche Wohnung nach einem bestimmten *mišpāṭ* errichtet werden soll, dann ist das ein Plan oder eine Ordnung (Ex 26,30). Der *mišpāṭ* der Sidonier ist deren Art oder Lebensweise (Ri 18,7). Und die Frage nach dem *mišpāṭ* eines bestimmten Mannes übersetzt man am besten mit „was war das für ein Mann?“ (2 Kön 1,7). Die Beispiele lassen sich vermehren. Trotzdem heben sie die feste juristische Verwurzelung des Begriffs nicht auf. Eltern und Weihelehrer können *tōrāh* lehren und *mišwōt* aussprechen, die Hausfrau gegenüber den Mägden auch *ḥōq*. Sie erlassen aber nie *mišpāṭim*.

Bevor der Terminus *mišpāṭ* im Zusammenhang mit Mi 6,8 unten noch näher in den Blick zu nehmen ist, soll hier schon ein erstes vorläufiges Fazit gezogen werden. Danach gibt es im Hebräischen eine Reihe von Begriffen (*tōrāh*, *mišwāh* und *ḥōq*), die für gesetzliche Bestimmungen verwendet werden, aber nicht einlinig darauf festgelegt sind, sondern auch den Bereich abdecken, den man mit Sitte, Brauch oder Ethos umschreibt. Im juristischen Bereich verwurzelt ist neben *ḥōq/ḥuqqīm* am festesten *mišpāṭ[im]*, sodass man den Singular *mišpāṭ* angemessen als Äquivalent für „Recht“ nehmen kann. Dagegen findet sich für „Ethos, Brauch, Sitte“ keine eindeutige Entsprechung.

1.2 Satzformen

Die Unterscheidung der Bereiche von Ethos und Recht nach der Art der Sätze – die freilich eine inhaltliche Implikation hat, siehe 1.3 – vertritt Eckart Otto in seiner „Theologischen Ethik des Alten Testaments“. Er definiert: „Sätze des Ethos sollen von denen des Rechts darin abgegrenzt sein, daß in den Sätzen des Ethos das Handeln normiert werden soll, ohne Sanktionen anzudrohen.“⁵ Diese Definition ist von beiden Seiten her angreifbar. Das zeigen moderne Beispiele. Keineswegs zeichnen sich Sätze des Rechts dadurch aus, dass sie immer sanktionsbewehrt sind. Dies gilt etwa für die Grundartikel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland. Die Bestimmungen von Artikel 3: „(1) Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich. (2) Männer und Frauen sind gleichberechtigt. Der Staat fördert die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern und wirkt auf die Beseitigung bestehender Nachteile hin. ...“ haben hohe rechtliche Relevanz, ohne mit Sanktionen bewehrt zu sein. Umgekehrt ist ein mit Sanktion drohender Satz wie: „Wenn du dein Zimmer nicht aufräumst, darfst du nicht fernsehen“ gewiss kein Satz des Rechts.

Doch auch die antiken Beispiele zeigen die Schwäche der Definition. So schreibt Otto zu den Bestimmungen über die Sklavenfreilassung nach sechs Dienstjahren in Ex 21,2–6: „In diesen kasuistisch formulierten Sätzen fehlen als Kennzeichen des Rechtssatzes Ersatzleistungs- oder Sanktionsbestimmungen und also die Bewertung einer geschehenen Tat in ihren rechtlichen Konsequenzen. Stattdessen soll zukünftiges Handeln ohne Androhung von Sanktionen normiert werden.“ Nur wenige Zeilen später zitiert er den § 117 des Codex Hammurapi, der eine Freilassung nach drei Jahren Dienst vorsieht, ebenfalls ohne Sanktion. Während er jedoch Ex 21,2–6 die „Kennzeichen des Rechtssatzes“ abspricht, bezeichnet er CH § 117 umstandslos als „Rechtssatz“.⁶ Umgekehrt ist es sicher zutreffend, dass Sprüche der Weisheit nicht direkt mit

⁵Eckart Otto, Theologische Ethik des Alten Testaments (Theologische Wissenschaft 3,2), Stuttgart u.a. 1994, 83.

⁶Alle Zitate Otto, Ethik, 83f.

Sanktionen drohen. Gleichwohl weisen sie auf die Folgen des Handelns hin: „Wer seine Lippen aufreißt, über den kommt Verderben“ (Spr 13,3). Dies kann sogar in juristischer Sprache ausgedrückt werden: „Ein Lügenzeuge bleibt nicht ungestraft“ (Spr 19,5.9); dieselbe Ausdrucksweise mit *nqh ni* = „ungestraft bleiben“ findet sich auch in Gesetzestexten (Ex 21,19).

Führt also die Frage nach der Satzform nicht weiter, so ist trotzdem die von Otto damit verbundene inhaltliche Unterscheidung von großem Gewicht. Das führt zum nächsten Punkt.

1.3 Offenbarung versus Erfahrung und Vernunft, Gehorsam versus Überzeugung

In der Hebräischen Bibel gelten praktisch alle in der Tora versammelten Gesetze als von Gott offenbart und durch Mose vermittelt. Oft werden sie im Mund Gottes mit dem Suffix der 1. Person als „meine Satzungen und Gebote usw.“ (Lev 18,5f.26 u.ö.), mit dem der 2. Person als „deine Satzungen usw.“ (Ps 119,20.30.39 u.ö.) oder dem der 3. Person als „seine – nämlich Gottes – Satzungen usw.“ (Dtn 8,11; 11,1; 26,17 u.ö.) bestimmt. Die Tora kann sowohl als „Tora Jhwhs“ (Ex 13,9; Jes 5,24; 30,9 u.ö.) als auch als „Tora Moses“ (Jos 8,31f; 2 Kön 14,6 u.ö.) näher bestimmt werden.

Die Vorstellung, dass sie von Gott offenbart sind, unterscheidet die Gesetze der Tora grundlegend von den Sprüchen der Weisheitstradition. Diese berufen sich auf Beobachtung, Vernunft und Tradition als wesentliche Quellen der Erkenntnis. Die Weisheitslehrer beobachten, wie es in Natur und Gesellschaft zugeht und halten dies ohne Wertung und auch ohne direkte Handlungsanweisungen fest; für den Bereich der Natur ist auf die leider nicht überlieferten angeblichen 3.000 Sprüche Salomos über Naturphänomene zu verweisen (1 Kön 5,12f), für den der Gesellschaft sei als Beispiel Spr 22,7 zitiert: „Der Reiche herrscht über die Armen, und der Schuldner ist Sklave des Gläubigers.“ Um Schlüsse aus dem Beobachteten zu ziehen, bedient sich die Weisheit der Vernunft. Es werden Analogien hergestellt (zwischen den Tieren Löwe, Hahn und Ziegenbock und dem menschlichen König, Spr 30,29–31) und Schlüsse gezogen, etwa von der Wirkung auf die Ursache (vom sichtbaren Schilfgras auf das Vorhandensein von Wasser, Hi 8,11). Und schließlich stützen sich die Lehrer und Lehrerinnen der Weisheit auf die Tradition, die gewissermaßen die gesammelte Erfahrung und Vernunft früherer Generationen darstellt: „Ja, frage doch nach den Erfahrungen der früheren Generationen und merke auf das, was deren Vorfahren erforschten; sind wir doch von gestern und wissen nichts, sind doch unsere Tage auf Erden ein Schatten“, argumentiert in den Hiob-Dialogen Bildad in gut weisheitlicher Manier (Hi 8,8f). Wenn sich ein Weiser einmal auf eine direkte Offenbarung beruft, wie Elifas das tut (Hi 4,12–17), dann ist das eine untypische Ausnahme

Wichtiger als der Unterschied in der Herkunft – Offenbarung versus Erfahrung und Vernunft – ist der nach der unterschiedlichen Abzweckung. Rechtssätze zielen auf Befolgung, die – da hat Otto recht – häufig durch angedrohte Sanktionen erzwungen werden soll, während der Zweck weisheitlicher Sentenzen darin besteht, Einsicht zu bewirken und ein Handeln aus innerer Überzeugung hervorzurufen. Noch einmal Otto: „Von Ethos im strengen Sinne soll dort gesprochen werden, wo Handlungsnormen durch den Appell an Einsicht, die jeweils sehr unterschiedlich motiviert sein kann, nicht aber durch rechtliche Sanktionen durchgesetzt werden.“⁷ Sowohl beim Ethos als auch beim Recht geht es also darum, dass „Handlungsnormen ... durchgesetzt werden“ sollen. Aber beim Recht geschieht dies durch Zwang und unabhängig davon, was die dem Recht Unterworfenen subjektiv davon halten. Ethos, Sitte, Brauch dagegen wirkt

⁷Otto, Ethik, 70.

nur, wenn die Subjekte die Normen internalisieren und aus innerer Überzeugung entsprechend handeln.

So berechtigt die Unterscheidung zwischen Ethos und Recht nach der Herkunft und der Abzweckung ist, so gilt sie doch nur bedingt. Auch Eltern und Weisheitslehrer, deren Weisungen sich nicht als göttliche Offenbarungen verstehen, erwarten Befolgung und Gehorsam. Und jede Rechtssetzung erhofft sich, dass die dem Recht Unterworfenen es nicht nur aus Zwang und wegen der Drohung von Sanktionen, sondern aus innerer Überzeugung befolgen. Recht zielt auf Befolgung und gegebenenfalls zwangsweise Durchsetzung, aber es verlangt keinen „irrationalen Gehorsam“, wie Johannes Hempel das nannte.⁸ Die Tora wird dem Volk nicht aufgezwungen. Sie wird ihm vorgelegt, und dann erst erklärt es seine Zustimmung (Ex 24,3–8). Und nachdem die gesamte Tora bekannt gemacht worden ist, steht das Volk immer noch vor der Wahl: „Das Leben und den Tod habe ich dir heute vorgelegt, den Segen und den Fluch. Wähle das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen“ (Dtn 30,19).⁹ Zugespitzt, aber nur scheinbar paradox formuliert Dorothea Erbele-Küster: „Gehorsam ist ... für das Deuteronomium eine freie Willensentscheidung.“¹⁰

Der Rahmung der Tora-Promulgation im Sinne einer freiwilligen Übernahme entspricht innerhalb der Gesetze eine Fülle motivierender Sätze. Sie beziehen sich auf die Erfahrungen der Geschichte (Versklavung und Fremdlingschaft in Ägypten, Befreiung aus der Sklaverei), auf rationale Überlegungen (freigelassene Sklaven sollen materiell unterstützt werden, weil sie dem Besitzer Gewinn gebracht haben, Dtn 15,18) sowie auf Segensverheißungen und werben so um Einsicht. John Barton zieht den Schluss, dass die Vorstellung eines „irrationalen Gehorsams“ mit diesem Befund nicht das Geringste zu tun hat.¹¹

Die Vorstellung, dass die Gesetze der Tora auf Gott zurückgehen, zielt nicht auf „irrationalen Gehorsam“. Sie ist vielmehr ein Symbol dafür, dass die Gesetzgebung anders als in Mesopotamien königlichem Machtwillen entzogen ist. Man kann sie verstehen als „einen Ausdruck der Einsicht, dass menschliche Gesetzgebung auf ihrem Zugriff entzogenen, unverfügbaren Grundlagen aufbaut (bzw. aufbauen sollte), und als einen Ausdruck der Überzeugung, diese Grundlagen zu kennen.“¹² Der Gott, der diese Gesetze gibt, garantiert überhaupt erst die reale Freiheit, die die Voraussetzung moralischen Handelns ist; im ersten Satz der gesamten Gesetzesverkündung stellt Gott sich als der vor, „der dich aus dem Land Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat“ (Ex 20,2). „Theonomie“, wie man die Gesetzgebung durch Gott bezeichnen kann, zielt geradezu auf „Autonomie“, um diesen aufklärerischen Begriff der Ethik zu gebrauchen. Oder in den Worten von Jan Assmann: „Autonomie wird als Theonomie realisiert ...“¹³

Wie schon bei der Terminologie lässt sich zwar ein Bereich des Rechts klar benennen. Er ist aber nicht strikt von dem Bereich getrennt, den man als Ethos bezeichnet. In die Gesetze sind Elemente eingebaut, die didaktische oder paränetische Funktion haben und wie bei der Weitergabe des gesellschaftlichen Ethos auf rationale Akzeptanz und innerliche Aneignung zielen. Allerdings sind solche motivierende Sätze in den

⁸Johannes Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments* (BZAW 67), Berlin ²1964, 181f. Vgl. Die kritische Auseinandersetzung mit Hempel in Barton, *Ethics*, 127–144.

⁹Vgl. die ausführliche Diskussion zur Frage des Gebotsgehorsams in Rainer Kessler, *Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh 2017, 170–176.

¹⁰Dorothea Erbele-Küster, Art. Ethik, in: WiBiLex – Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, 2013, Punkt 3.1.

¹¹Barton, *Ethics*, 142.

¹²Thomas Krüger, *Freiheit und Gesetz in der Hebräischen Bibel*, in: R. Achenbach u.a. (Hg.), *Wege der Freiheit. Zur Entstehung und Theologie des Exodusbuches. Die Beiträge eines Symposiums zum 70. Geburtstag von Rainer Albertz* (ATHANT 104), Zürich 2014, 113–129, 117.

¹³Jan Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München ³2015, 395.

Gesetzeskorpora unterschiedlich verteilt. Es gibt Gesetze, die ganz ohne sie auskommen, und Bereiche, in denen sie dicht vertreten sind. Das wirft die Frage auf, ob wir es hier nicht mit einer diachronen Entwicklung zu tun haben.

1.4 Entwicklungsgeschichte

Wieder ist es Eckart Otto, der einen präzisen Vorschlag für die entwicklungsgeschichtliche Zuordnung von Ethos und Recht macht. Seine These ist, dass es im Bundesbuch und im Grundbestand des Deuteronomiums eine Entwicklung „vom Recht zum Ethos“ gebe; Otto nennt das „die Ausdifferenzierung eines eigenständigen Ethos aus dem Recht“. ¹⁴ Das macht er zum Beispiel daran fest, dass im Bundesbuch eine „Mischung von kasuistischen und prohibitiven Formulierungen“ stattfindet, ¹⁵ dass also Regelungen von Schuld- und Haftungsvorgängen mit bestimmten Straffolgen (vgl. Ex 21,33 – 22,14) verbunden sind mit Verboten, Fremde, Witwen und Waisen nicht zu bedrücken und Arme bei der Kreditvergabe und Pfandnahme schonend zu behandeln (Ex 22,20a–21.24–26), was eine im Appell verbleibende „Paränese ...“, deren Nichtbeachtung keine rechtlichen Konsequenzen nach sich zieht“, darstelle. Für Otto ist damit „die Rechtssphäre verlassen“. ¹⁶ Erst indem Gott als der eingeführt wird, der zugunsten der Schwachen interveniert (V. 22f), kehre „[m]it dem Sanktionsmotiv ... die Rechtsfunktion als Funktion Gottes in das aus dem Recht ausdifferenzierte Ethos zurück.“ ¹⁷

Dem hat Frank Crüsemann widersprochen. Statt von einer Ausdifferenzierung des Ethos aus dem Recht spricht er von einer „Einbettung von Recht in die umfassendere Frage der Geltung von ethischen Normen.“ ¹⁸ Das Spezielle an der Entwicklung in Israel sei nicht, dass ein Ethos aus dem Recht auswandere, sondern dass das sonst übliche Nebeneinander von Rechtsbestimmungen und weisheitlicher Ethik in einem einzigen Korpus vereint werde. Die motivierenden Zusätze – der Verweis auf die eigene Fremdlingschaft in Ägypten (Ex 22,2b) – und die theologische Grundierung (22,22f) können „den Charakter der Bestimmungen als Recht nicht unmittelbar tangieren.“ Insistiert Crüsemann darauf, dass Recht, auch wenn es „in die umfassendere Frage der Geltung von ethischen Normen“ eingebettet wird, doch Recht bleibt, so verweist John Barton darauf, dass das, was Gegenstand der Rechtsprechung wird, sich immer Einsichten verdankt, die man moralisch nennen sollte. ¹⁹ Wenn Gesetze „the distillation of various moral insights, and the necessary conditions for a peaceful life in society“ sind, ergibt sich für ihn: „It tends, I would suggest, to imply that *Ethos* actually underlies *Recht*, rather than being a development from it, which does differ from how Otto presents the matter.“ ²⁰

Der Befund ist ein ähnlicher wie bisher. Es gibt einerseits einen Bereich des Ethos, in dem es umfassend um die Geltung von Normen und um moralische Einsichten geht. Daneben besteht ein Bereich des Rechts, das nach biblischer Vorstellung von Gott gesetzt ist und Gehorsam und Befolgung verlangt. Aber beide Bereiche sind nicht scharf getrennt. Dem Recht liegen moralische Grundsätze zugrunde, und als formuliertes Recht wird es in ethische Überlegungen und Motivierungen eingebettet, ohne seinen Rechtscharakter zu verlieren.

¹⁴ Otto, Ethik, Zitate 18.70.

¹⁵ Otto, Ethik, 84.

¹⁶ Otto, Ethik, 84f.

¹⁷ Otto, Ethik, 85.

¹⁸ Crüsemann, Tora, 228.

¹⁹ Barton, Ethics, 16.

²⁰ Barton, Ethics, 22.

1.5 Literarische Korpora

Versucht man eine Zuordnung von Recht und Ethos nach den literarischen Korpora, die in der Hebräischen Bibel vertreten sind, liegen die Dinge auf den ersten Blick einfach: Recht findet sich im Pentateuch, insbesondere im Bundesbuch, der priesterlichen Gesetzgebung und dem Deuteronomium. Um das Ethos des alten Israel geht es dagegen vor allem im Buch der Sprüche und in der weiteren weisheitlichen Literatur, dazu auch in erzählenden und prophetischen Texten und in bestimmten Psalmen. Es liegt auf der Hand, dass in diesen Textbereichen ein bestimmtes Ethos entweder offen entfaltet – so vor allem in den Weisheitstexten – oder in Erzählungen vorausgesetzt – man denke an die Verurteilung von Ehebruch und Vergewaltigung in den Erzählungen von David und seiner Familie (2 Sam 11–13) – oder als bekannt unterstellt wird – hier ist der prophetische Verweis auf „Recht und Gerechtigkeit“ zu erwähnen (Jes 5,7; Am 5,7.24 u.ö.).²¹ Aus derartigen Texten lässt sich das Ethos des alten Israel rekonstruieren.

Wie aber steht es mit dem Recht, das wir in den Rechtskorpora des Pentateuchs finden? Wir haben bei den bisherigen Zugängen zur Zuordnung von Ethos und Recht gesehen, dass es erstens einen eigenständigen Bereich des Rechts gibt und dass dieser zweitens gleichwohl nicht trennscharf von dem des Ethos abgegrenzt ist. Die Eigenständigkeit des Rechts zeigt sich an den Termini *mišpāṭ* und *mišpāṭîm*, die fest im Rechtswesen verankert sind. Sie zeigt sich daran, dass Recht unbedingte Gültigkeit beansprucht, was dadurch symbolisiert wird, dass es als von Gott offenbart gilt, und dass es Gehorsam fordert. Bestätigt wird die Eigenständigkeit von Recht literarisch dadurch, dass die Rechtskorpora durch Über- und Unterschriften deutlich markiert sind: „Und dies sind die Rechtssätze, die du ihnen vorlegen sollst“ (Ex 21,1), als Einleitung des Bundesbuchs; „dies sind die Bestimmungen und Rechtssätze und Weisungen, die Jhwh zwischen sich und den Israeliten auf dem Berg Sinai durch Mose gegeben hat“ (Lev 26,46), als Abschluss der Gesetzgebung im Buch Levitikus; 22 „Dies sind die Bestimmungen und Rechtssätze, die ihr beachten sollt, sie umzusetzen in dem Land, das Jhwh ... dir gibt“ (Dtn 12,1), als Einleitung in die deuteronomische Gesetzgebung. Dem sind weitere vergleichbare Formulierungen in Lev 27,34; Num 36,13; Dtn 4,45 u.ö. an die Seite zu stellen.²³

Und doch ist das Recht gegen das Ethos nicht wasserdicht abgeschottet. Die im Kolophon Lev 26,46 neben den *mišpāṭîm* versammelten Begriffe *ḥuqqim* und *tôrôt* sind nach Herkunft und Gebrauch keine ausschließlichen Rechtsbegriffe. Die Rechtskorpora, u.zw. alle vom Bundesbuch an, sind durchzogen von Sätzen des Ethos – Mahnungen, paränetische und didaktische Hinweise, Motivierungen –, und sie machen theologische Aussagen über Gott. „Recht“ im Alten Testament lässt sich nicht definieren, indem man alle Verweise auf ein vor- und außerrechtliches Ethos entfernt. Nach einer solchen Definition wäre „Recht“ nur, was Rechtsfolgen bei sich hat, um vergangenes Fehlverhalten zu sanktionieren; was nicht darauf abzielt, zukünftiges Handeln normieren zu wollen; was keine motivierenden und argumentierenden Verweise bei sich

²¹Die Einbeziehung letzterer Textbereiche in die Ethik des Alten Testaments vertritt mit Nachdruck Barton, Ethics, 14–40 gegen die Engführung von Otto, Ethik, 10, wonach die Ethik ihr Thema nur „in den expliziten Normensystemen des AT und ihrer Geschichte“, also in den Gesetzeskorpora des Pentateuchs und der Weisheitsliteratur, habe; vgl. auch Kessler, Weg 2017, 73–80. Die Frage ist für die Verhältnisbestimmung von Ethos und Recht allerdings von untergeordneter Bedeutung.

²²So Thomas Hieke, Levitikus. Zweiter Teilband: 16–27 (HThKAT), Freiburg u.a. 2014, 1098.

²³Zur Funktion dieser Stellen und der in ihnen verwendeten Rechtsbegriffe für die Endgestalt des Pentateuchs vgl. Eckart Otto, Das Ende der Toraoffenbarung: Die Funktion der Kolophone Lev 26,46 und 27,34 sowie Num 36,13 in der Rechtshermeneutik des Pentateuch, in: M. Beck / U. Schorn (Hg.), Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum, FS H.-Ch. Schmitt (BZAW 370), Berlin / New York 2006, 191–201.

trägt; was ohne Gott auskommt. Ein solches Recht findet sich im Alten Testament nicht, und es darf bezweifelt werden, dass es als Vorstufe zu den jetzigen Rechtssammlungen bestanden hat und sich sogar rekonstruieren ließe. Denn schon der Codex Hammurapi will, wie gesehen, zukünftiges Handeln normieren und tut das ohne Sanktionsandrohung, wenn er festlegt: „Wenn ein Mann eine Schuldverpflichtung ergreift und er seine Frau, seinen Sohn oder seine Tochter für Geld hingibt, sie in einen Schuldklavendienst gibt, besorgen diese drei Jahre das Haus ihres Käufers oder desjenigen, der sie in den Schuldklavendienst genommen hat, und im vierten Jahr werden sie freigelassen.“²⁴ Es ist sicher richtig, dass „die Rechtssätze des Kodex Hammurapi nicht unter den Gesichtspunkten von Prolog und Epilog formuliert [sind], sondern unabhängig davon“²⁵ – Prolog und Epilog, in denen der König sich als göttlich beauftragter Gesetzgeber vorstellt. Aber genauso trifft zu, dass „die Keilschriftrechte ... jedenfalls schon immer in der göttlichen Herrschaftslegitimation des Königs begründet“ sind.²⁶ Der Codex Hammurapi macht den Bezug deutlich, indem er die Gesetze durch Prolog und Epilog rahmt; im Bundesbuch und den folgenden alttestamentlichen Gesetzessammlungen wird er in den Gesetzestext selbst hineingeschrieben.

Man kommt zu keiner adäquaten Bestimmung des Verhältnisses von Ethos und Recht, wenn man einen zu engen oder einseitigen Rechtsbegriff zugrunde legt. Einmal abgesehen davon, dass jedem Recht eine implizite Ethik, ein implizites Menschenbild und die implizite Vorstellung von einer wünschenswerten Gesellschaft zugrunde liegen, funktionieren altorientalische Rechtstexte nicht wie das römische Recht, der Code Napoleon und die in dieser Tradition stehende deutsche (und andere) Gesetzgebung. In dieser Rechtstradition muss ein konkreter Sachverhalt – der zu verhandelnde Fall – der Tatbestandsbeschreibung der Rechtsnorm eindeutig zugeordnet werden können, damit die in der Rechtsnorm (dem Gesetz) vorgesehene Rechtsfolge eintritt. Man nennt diesen Vorgang die Subsumtion des Sachverhalts unter die Tatbestandsmerkmale.

So aber funktioniert das altorientalische Recht nicht. Hammurapi schreibt im Epilog der Rechtssammlung, die seinen Namen trägt: „Ein geschädigter Bürger, der eine Rechtssache bekommt, möge vor meine Statue (namens) ‚König der Gerechtigkeit‘ treten, meine beschriftete Stele möge er lesen, meine Stele möge die Rechtssache ihm klären, seinen Richterspruch möge er ansehen, sein Herz möge er aufatmen lassen ...“²⁷ Hier hat man nicht den Eindruck, die Gesetze seien zur Anwendung für Gerichte geschrieben, sondern um den König als Stifter von Recht und Ordnung zu würdigen.²⁸ Die Bezeichnung als „Codex Hammurapi“ und die Zählung seiner Bestimmungen als „Paragraphen“ (mit §-Zeichen) ist eine Projektion der modernen Entdecker des Monuments, die dabei den Codex Iustinianus oder den Code Napoleon im Kopf hatten; sie unterstellt eine Vorstellung von Recht, die dem alten Orient fremd ist.

Dies gilt genauso für die biblischen Texte. Würde man ihre Tatbestandsbeschreibungen

²⁴Zitiert nach *Otto*, *Ethik*, 84, der hier von einem „Rechtssatz“ spricht, der „eine tatsächlich ausgeführte Rechtspraxis beschreibt“.

²⁵So *Otto*, *Ethik*, 87.

²⁶*Otto*, *Ethik*, 86.

²⁷*Rykle Borger*, *Akkadische Rechtsbücher*, in: O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Band I, Gütersloh 1982–1985, 32–95, 76.

²⁸Vgl. *Barton*, *Ethics*, 21. Vgl. auch *Raymond Westbrook*, *Studies in Biblical and Cuneiform Law* (*Cahiers de la Revue biblique* 26), Paris 1988, 5: „The law codes are descriptive and not prescriptive. They are not legislation in the modern sense ...“ Er verwahrt sich allerdings gegen die Vorstellung, die Rechtstexte dienten ausschließlich als Apologie des Königs und hätten nur eine literarische und keinerlei juristische Bedeutung; vgl. *Raymond Westbrook*, *Biblical and Cuneiform Law Codes*, RB 92 (1985), 247–264, 248–251. Zur Diskussion vgl. auch *Eckart Otto*, *Sozial- und rechtshistorische Aspekte in der Ausdifferenzierung eines altisraelitischen Ethos aus dem Recht*, in: ders., *Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments* (OBC 8), Wiesbaden 1996, 94–111, 97f.

im Sinn des römischen Rechts verstehen, wonach ein konkreter Fall eindeutig zuordenbar sein muss, käme man nie zu einem Ergebnis. „Und wenn Männer miteinander raufen und sie stoßen dabei eine schwangere Frau, sodass sie eine Fehlgeburt hat, aber kein Unheil entsteht, dann muss ...“ (Ex 21,22); oder: „Wenn Männer miteinander raufen, einer mit dem andern, und die Frau des einen eilt herzu, um ihren Mann aus der Gewalt dessen, der ihn schlägt, zu befreien und streckt ihre Hand aus und fasst ihn an seiner Scham, dann ...“ (Dtn 25,11f) – das ist so konkret formuliert, dass sich darunter kaum ein vor Gericht zu verhandelnder Fall subsumieren ließe. Solche Sätze dienen der Rechtsorientierung, sie sind Präzedenzfälle, die analog anzuwenden sind. Aber sie sind dennoch Rechtssätze, nur nicht im Sinn des römischen Rechts.

Das gilt in gleicher Weise für die Rechtssammlungen vom Bundesbuch an. John Barton schreibt, das Vorhandensein von motivierenden Sätzen im Bundesbuch zeige, „that it is more than law in any literal sense: it is literature that is meant to appeal to the heart and mind, not a code to be consulted by judges“.²⁹ Daraus folgt, dass es keine scharfe Grenzziehung zur weisheitlichen Literatur gibt: „This way of thinking about much of which is normally called biblical ‚law‘ has the effect of bringing it closer to the wisdom literature than used to be commonly thought.“³⁰ So zutreffend dies ist, gilt es doch festzuhalten, dass es hier hauptsächlich darum geht, eine unsachgemäße Vorstellung von „Recht“ und „law“ von den biblischen Texten fernzuhalten. In ihrem eigenen Verständnis jedoch sind sie eindeutig „Recht“.

Am Beispiel eines deuteronomischen Gesetzes soll gezeigt werden, wie in ihm „Recht“ in einem engen präskriptiven Sinn und Mahnung mit argumentierenden Zügen in einer einzigen Bestimmung zusammenkommen.

2 Das Erlassjahrgesetz Dtn 15,1–11

2.1 Die gesetzliche Bestimmung (V. 1–3)

Das Gesetz über das Erlassjahr in Dtn 15,1–11 ist in drei Abschnitte gegliedert.³¹ Am Anfang steht die gesetzliche Bestimmung (V. 1–3). Sie lautet:

¹Am Ende von sieben Jahren sollst du einen Erlass machen. ²Und dies ist die Bestimmung des Erlasses: Erlassen soll jeder Gläubiger das Darlehen seiner Hand, das er seinem Nächsten geliehen hat. Er soll seinen Nächsten und seinen Bruder nicht bedrängen, denn man hat einen Erlass für Jhwh ausgerufen. ³Den Ausländer magst du bedrängen, aber was dir bei deinem Bruder aussteht, soll deine Hand erlassen.

Das eigentliche Gesetz umfasst V. 1.³² Dieses greift auf eine Bestimmung des Bundesbuches aus Ex 23,10f zurück, wo eine agrarische Brache gefordert wird. Dabei wird die Wurzel *šmt* aufgenommen, die nun nicht mehr „brach liegen lassen“, sondern „einen Erlass machen“ bedeutet. Desgleichen wird der Siebenjahresrhythmus übernommen. Allerdings wird er bei der Brache individuell berechnet, d.h. es liegt immer ein Siebtel der Felder brach, während es sich beim Erlassjahr, wie aus V. 9

²⁹Barton, Ethics, 23.

³⁰Barton, Ethics, 22.

³¹Im Folgenden lehne ich mich an meine Auslegung von Dtn 15,1–11 in Rainer Kessler, Das Erlassjahrgesetz Dtn 15,1–11. Ein Gebot und seine Umsetzung, in: ders., Leben und Handeln in der Gesellschaft. Studien zur Sozialgeschichte und Ethik des Alten Testaments (SBAB 73), Stuttgart 2021, 97–117 an.

³²Deshalb wird gelegentlich V.1 für sich genommen und der weitere Text in V.2f/V.4–6/V.7–11 unterteilt; so etwa Jeffries M. Hamilton, Social Justice and Deuteronomy. The Case of Deuteronomy 15 (SBL.DS 136), Atlanta, Georgia 1992, 11–19.

eindeutig hervorgeht, um einen gemeinsamen Termin handelt.

Mit V. 2 beginnt die „Legalinterpretation“³³. Sie interpretiert das Wort *šemiṭṭāh* als „Erlass“ und legt fest, worin das Erlassen des Darlehens besteht: im Verzicht auf das „Bedrängen“ des Gläubigers. Dieser Vers ist in der 3. Person formuliert und hat damit noch eindeutigen Gesetzescharakter.

Ab V. 3 geht der Text in die 2. Person über, die für den Rest des Gesetzes beibehalten wird. Im weiteren Verlauf wird sich der Sinn der direkten Anrede als Verheißung und Appell erschließen. Hier bleibt der Text jedoch noch im strengen Gesetzesrahmen, indem er eine Ausnahme zulässt. Sie betrifft den „Ausländer“, bei dem auch im Erlassjahr vollstreckt werden darf. Dies hat nichts mit Fremdenfeindlichkeit zu tun. Ausdrücklich steht nicht der Begriff *gēr*, der im Deuteronomium immer den schutzbedürftigen Fremden meint (Dtn 14,29; 16,11.14 u.ö.), den Gott in besonderer Weise liebt, weshalb ihn auch die Israeliten lieben sollen (10,18f). Unsere Stelle in 15,3 spricht dagegen vom *nākrī*, das hier den ausländischen Kaufmann meint; illustrativ für die Unterscheidung ist 14,21: Einen Tierkadaver soll man entweder dem (bedürftigen) *gēr* kostenlos *zum Verzehr überlassen* oder an den *nākrī*, den ausländischen Kaufmann, *verkaufen*.³⁴ Die Ausnahme in Dtn 15,3 hängt also damit zusammen, dass es sich bei Krediten an Ausländer nicht um Notdarlehen, wie beim Nachbarn und Bruder, handelt, sondern um reine Handelskredite zum Erzielen von Gewinn.

Dieselbe Unterscheidung kennt bereits die altorientalische Rechtspraxis. Zu verweisen ist auf ein Edikt des Königs Ammišaduqa von Babylon (17. Jh. v.Chr.), in dem dieser einen allgemeinen Schuldenerlass verfügt.³⁵ Dabei wird zunächst der allgemeine Fall behandelt, für den der Schuldenerlass gilt:

Wer Gerste oder Silber ... ausgeliehen hat und sich eine Urkunde (darüber) hat ausstellen lassen – weil der König gerechte Ordnung dem Lande geschaffen hat, ist seine Urkunde ungültig (wörtlich: zerbrochen), Gerste oder Silber (kann) er sich aufgrund der Urkunde nicht (zurück)geben lassen.

Darauf folgt die Ausnahmeregelung, wobei nach der ersten eine zweite Darlehensart genannt wird:

[Wer] Gerste, Silber oder (andere) Güter entweder als Waren für eine (Geschäfts)reise oder als Gesellschaftseinlage zur Erzielung von Profit entliehen hat, dessen Urkunde wird nicht für nichtig erklärt (wörtlich: zerbrochen), er gibt gemäß seinen Abmachungen (seine Schulden zurück).

Diese zweite Art von Kredit dient von vornherein und mit Zustimmung beider Seiten der Erzielung von Gewinn. Eckart Otto hält zutreffend fest: „Das *mīšarum*-Edikt annulliert nur die Verträge konsumptiver, nicht aber kommerziell-investiver Darlehen. Von der Aufhebung ausgenommen sind ... alle Formen von Investitionen mit Gewinnabsicht.“³⁶

Wenn das Deuteronomium zwischen Krediten an „den Bruder“ und solchen an „den Ausländer“ unterscheidet, liegt es ganz auf der Linie des Ammišaduqa-Edikts. Die Unterscheidung hat also nichts damit zu tun, dass das „Bruderethos“ „seine Grenze an

³³Friedrich Horst, Das Privilegrecht Jahwes. Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium, in: ders., Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament (ThB 12), München 1961, 17–154, 82.

³⁴Beide sind also, wie Eckart Otto, Deuteronomium 12–34. Erster Teilband: 12,1–23,15 (HThKAT), Freiburg u.a. 2016, 1309 zu Recht beobachtet, „darin gleichgestellt, dass die Speisevorschriften für sie außer Kraft gesetzt sind“. Sie unterscheiden sich in ihrer ökonomischen Potenz.

³⁵Fritz Rudolf Kraus, Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit (Studia et documenta ad iura Orientis antiqui pertinentia 1), Leiden 1984.

³⁶Otto, Deuteronomium, 1344.

der Zugehörigkeit zum Volk der Adressaten des deuteronomischen Deuteronomiums“ finde, oder mit Max Webers „Dualismus von Binnen- und Außenmoral“, den Eckart Otto zustimmend zitiert.³⁷ Es geht um verschiedene Kreditarten. Dass für den Handelskredit im Deuteronomium nur der Ausländer genannt wird, ist darauf zurückzuführen, dass derartige Geschäfte im kleinen Juda faktisch Sache von Ausländern waren.

Der Verweis auf das Ammišaduqa-Edikt zeigt zweierlei, das für unsere Fragestellung nach dem Verhältnis von Recht und Ethos bedeutsam ist. Das erste ist die Tatsache, dass wir mit dem Erlassjahr im Deuteronomium insofern keine Neuerung vor uns haben, als es Schuldenerlasse bereits vorher im Orient gab.³⁸ Das Neue am Deuteronomium ist, dass aus dem *gelegentlichen* Schuldenerlass – vermutlich häufig anlässlich von Thronwechseln – die Forderung nach einer *regelmäßigen* Einrichtung wird. Wie bei den obigen Verweisen auf den Codex Hammurapi steht auch hier das Alte Testament in der Rechtstradition des alten Orients.

Noch wichtiger für unsere Frage ist die Feststellung, dass es sich dabei wirklich um eine *Rechtstradition* handelt. Angesichts der in Prolog und Epilog des Codex Hammurapi festgehaltenen Aufgabe des Königs, „Recht zugunsten der Schwachen in der Gesellschaft durchzusetzen“, stellt Eckart Otto die Frage, wo diese Aufgabe „über die Proklamation auf der Gesetzesstele hinaus verwirklicht wurde“. Die Antwort lautet: „Die königliche Aufgabe der Rechtsdurchsetzung zugunsten der Schwachen wird in den Rechtsedikten der königlichen ‚Gerechtigkeits‘ (*mīšarum*)-Akte rechtspraktisch real.“³⁹ Als Beispiel behandelt Otto anschließend das erwähnte Ammišaduqa-Edikt.

Es ist also offensichtlich, dass wir es in Dtn 15,1–3 trotz des Übergangs in die Anrede in V. 3 insgesamt mit Recht im präzisieren juristischen Sinn zu tun haben.

2.2 Der Appell an das Solidarethos (V. 7–11)

Ich übergehe hier den zweiten Teil von Dtn 15,1–11, die Verse 4–6. Sie sind eine jüngere Fortschreibung und stellen dem Realismus der folgenden Verse („es wird nicht fehlen an Armen inmitten des Landes“, V. 11) die Utopie „einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen“ entgegen („nur dass es bei dir keinen Armen geben wird ..., wenn du nur ...“, V. 4f).⁴⁰ Für unsere Frage nach dem Verhältnis von Ethos und Recht können sie übergangen werden.⁴¹

Mit V. 7–11, die einmal direkt an V. 1–3 anschlossen, wird die Anrede in 2. Person aus V. 3 fortgeführt:

⁷Wenn es bei dir einen Armen gibt, einen deiner Brüder in einem deiner Orte in dem Land, das Jhwh, dein Gott, dir gibt, dann sollst du dein Herz nicht verhärten

³⁷Otto, Deuteronomium, 1351. – Im Blick auf Dtn 14,21, wo wie gesehen zwischen *gēr* und *nākri* nach ihrer ökonomischen Potenz unterschieden wird, muss Otto sogar seiner eigenen Auslegung widersprechen, indem er behauptet: „Der *nākri* ist vom *ger* ... dadurch unterschieden, dass er nicht an Gebote ritueller Reinheit gebunden ist ...“ Das ist jedoch in Dtn 14,21 gerade nicht der Fall, wo dem *gēr* sogar der Verzehr des Kadavers zugestanden wird.

³⁸Zum altorientalischen Material insgesamt vgl. die Zusammenstellung bei Hamilton, Justice, 45–72 sowie Cristina Simonetti, Die Nachlaßedikte in Mesopotamien und im antiken Syrien, in: Georg Scheuermann (Hg.), Das Jubeljahr im Wandel. Untersuchungen zu Erlaßjahr- und Jubeljahrtexten aus vier Jahrtausenden (fzb 94), Würzburg 2000, 7–54.

³⁹Otto, Ethik, 87f.

⁴⁰Norbert Lohfink, Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen, in: ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III (SBAB 20), Stuttgart 1995, 205–218.

⁴¹Otto, Deuteronomium, 1336f nimmt noch V. 11 zur Fortschreibung hinzu.

und deine Hand nicht verschließen vor deinem armen Bruder, ⁸sondern sollst ihm deine Hand weit öffnen und ihm ein ausreichendes Darlehen geben entsprechend dem, woran er Mangel hat. ⁹Hüte dich, dass in deinem Herzen kein nichtswürdiger Gedanke sei, etwa so: „Nahe gekommen ist das siebte Jahr, das Erlassjahr“, und du böse blickst auf deinen armen Bruder und ihm nichts gibst. Er wird dann gegen dich zu Jhwh rufen, und es wird bei dir als Sünde sein. ¹⁰Freigebig sollst du ihm geben, und dein Herz soll nicht böse sein, wenn du ihm gibst. Denn um dieser Sache willen wird dich Jhwh, dein Gott, segnen in all deinem Tun und in jedem Unternehmen deiner Hand. ¹¹Denn es wird nicht fehlen an Armen inmitten des Landes. Deshalb gebiete ich dir heute: „Du sollst deine Hand weit öffnen deinem elenden und armen Bruder in deinem Land“.

Das Gesetz in V. 1–3 zielt offenbar auf sozialen Ausgleich ab; durch regelmäßige Schuldenerlasse soll Überschuldung und die dauerhafte Aufspaltung der Gesellschaft überwunden werden. Aber dieses Gesetz wirft praktische Probleme auf, derer sich V. 7–11 annimmt. Zunächst wird in V. 7 noch einmal festgehalten, dass es beim Schuldner um den „Armen“ geht und nicht den potenten Geschäftspartner. V. 8 unterstreicht den Anspruch des Armen auf Hilfe. Doch dann kommt der Knackpunkt: Es liegt nahe, dass beim Heranrücken des Erlassjahres die Bereitschaft sinkt, Kredite zu vergeben. Denn je näher das Erlassjahr rückt, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, den Kredit zurückzubekommen.

Dieses Problem lässt sich rein rechtlich nicht mehr bewältigen. Denn zwar kann man einen Schuldenerlass erzwingen; aber man kann niemand zwingen, einen Kredit zu vergeben, wenn damit zu rechnen ist, dass die Schulden nicht zurückgezahlt werden. So läuft es letztlich auf Überzeugung und Konsens hinaus. Norbert Lohfink stellt zu Recht fest: „Das eigentliche Recht gerät hier allerdings an seine Grenze. Es wird hier wie nirgends sonst im deuteronomischen Gesetz zur Paränese. Der einzelne wird angesprochen, in dessen Umkreis Armut aufkommt. Er soll eingreifen, und zwar mit eigenem Vermögensrisiko, ja -verlust.“⁴²

„Paränese“, wie Lohfink, das nennt, oder gar „Predigt“, wie Gerhard von Rad zu Dtn 15,3–11 schreibt,⁴³ kann nicht festsetzen und anordnen. Sie muss argumentieren und motivieren.⁴⁴ Das Erlassjahrgesetz verwendet dazu vier Strategien, die sich im Deuteronomium vielfach wiederholen. Die erste steckt in der Bezeichnung des Schuldners bzw. des einen Kredit benötigenden Armen als „Bruder“ (sechs Mal in V. 2f.7.9.11). Im Volk Gottes soll nicht das naturwüchsige Verhältnis gelten, wonach der Reiche über den Armen herrscht und der Schuldner zum Sklaven des Gläubigers wird, wie Spr 22,7 feststellt, sondern eine geschwisterliche Solidarität, die alle umfasst, von der Schuldklavin und dem Schuldklaven (Dtn 15,12) bis zum König (17,20). Gleich im anschließenden Gesetz in 15,12–18 über die Freilassung von Schuldklavinnen und -sklaven nach sechs Dienstjahren wird der Gedanke, die Gesellschaft als einen großen Solidarverband zu sehen, mit dem Rückblick auf die Ursprungsgeschichte Israels, den Exodus aus Ägypten, begründet.⁴⁵

Ein zweites Motiv, dem armen Bruder großzügig zu leihen, findet sich in dem Verweis auf das „Land, das JHWH, dein Gott, dir gibt“ (V. 7). Die Idee des gemeinsamen

⁴²Lohfink, Gesetz, 216.

⁴³Gerhard, von Rad, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium (ATD 8), Göttingen 1964, 76.

⁴⁴Martin J. Oosthuizen, Deuteronomy 15, 1–18 in Social-Rhetorical Perspective, ZABR 3 (1997), 64–91 verweist auf die aristotelische Rhetorik, die drei Formen der Überredung kennt, nämlich den Appell an *logos*, *pathos* und *ethos*, und findet in V. 7–11 den Aspekt des *pathos*, des Appells an die Emotionen, dominant (65.70–72).

⁴⁵Zur Geschwister-Ethik als Hintergrund von Dtn 15 vgl. Heinz-Josef Fabry, Deuteronomium 15. Gedanken zur Geschwister-Ethik im Alten Testament, ZABR 3 (1997), 92–111.

Landbesitzes soll Arme und Reiche zusammenschließen. Auch dem Reichen ist das Land von Gott gegeben. Der Wohlhabende soll sich klar machen, dass jenseits von Leistung und Glück die Gabe des Landes die Voraussetzung seines Wohlstands ist. Und im Armen soll er nicht den Leistungsschwachen, Faulen oder Unglücklichen sehen, sondern einfach nur den, der einen Mangel hat (V. 8).

Als drittes folgt ein Verweis auf die besondere Zuwendung Jhwhs zu den Armen. Wenn nämlich die Armen gegen den Reichen zu Gott rufen, weil ihnen die Hilfe eines Darlehens verweigert wird, dann werde das „bei dir als Sünde sein“ (V. 9). Das ist nicht nur ein religiöses, sondern zugleich ein gesellschaftliches Argument. Denn der Ruf des Armen entscheidet darüber, ob der Reiche als ein „Sünder“ dasteht, einer, der sich durch sein Verhalten außerhalb der Gemeinschaft stellt, oder ob er ein „Gerechter“ ist, also einer, der sich so verhält, wie es die Gemeinschaft von ihm erwartet und wie es ihr wiederum zugute kommt.

Schließlich verweist V. 10 auf den Segen Gottes. Der Reiche ist gesegnet, weil Gott ihm das Land gegeben hat. Indem er sich nun dem Armen zuwendet und ihm freigebig gibt, verspricht ihm Gott, er werde ihn „segnen in all deinem Tun und in jedem Unternehmen deiner Hand.“ Auf diese Weise entsteht ein Kreislauf zwischen dem Segen, der den Wohlstand des Reichen ermöglicht, und dem Segen, der auf seiner Arbeit liegt – wenn denn der Reiche sich so verhält, dass auch der Arme das bekommt, „woran er Mangel hat“ (V. 8).

Derartige Argumente und Motivierungen hätten in einem modernen Gesetz, das sich am römischen Recht und dem Code Napoleon orientiert, keinen Platz. Deshalb ist es nicht unsachgemäß, wenn die Ausleger von Paränese oder Predigt reden. Trotzdem muss man festhalten, dass nach dem Selbstverständnis des Deuteronomiums – dasselbe gilt für Bundesbuch und Heiligkeitgesetz, wo sie derartige Sätze enthalten – die Gesetzgebung damit nicht verlassen ist. Auch Dtn 15,7–11 steht unter der Überschrift: „Dies sind die Bestimmungen (*huqqim*) und Rechtssätze (*mišpāṭim*), die ihr beachten sollt, sie umzusetzen in dem Land, das Jhwh ... dir gibt“ (Dtn 12,1). Und die Paränese selbst, dem Armen großzügig zu geben, wird in 15,11 am Schluss des Erlassjahrgesetzes als *mišwāh* Jhwhs bezeichnet: „Deshalb gebiete (*šiwwāh*) ich dir heute: ‚Du sollst deine Hand weit öffnen deinem elenden und armen Bruder in deinem Land‘.“ Die Wahl dieser Wurzel demonstriert gut, wie Jhwh aus der Rolle des Gesetzgebers in die von Eltern und Lehrern übergeht, die ebenfalls „gebieten“, ohne damit zugleich Gesetze zu erlassen (Spr 6,20; 7,1–2).

Mit der Paränese von Dtn 15,7–11 geraten wir in den Bereich des Ethos, das appelliert, argumentiert und motiviert und nicht wie das Gesetz festsetzt und erlässt. Aber das Ethos wandert nicht aus dem Recht, es bleibt dessen integraler Bestandteil. Norbert Lohfinks Formulierung hält diese Spannung fest: „Das eigentliche Recht ... wird hier ... zur Paränese.“⁴⁶ „Eigentliches Recht“ und „Paränese“ sind nicht identisch, Recht und Ethos sind nicht dasselbe. Aber in der alttestamentlichen Gesetzgebung sind sie auch nicht streng geschieden. Sie verbinden sich. „Recht *wird* zur Paränese“ ohne aufzuhören, Recht zu sein. Der Apell an das gesellschaftliche Solidarethos beansprucht keine geringere Verbindlichkeit als die Rechtssetzung im engeren Sinn.

Eckart Otto bestreitet den Rechtscharakter des Erlassjahrgesetzes ausdrücklich auch bereits für die eigentliche Erlassregelung in V. 1f. „In Dtn 15,1–3.7–10 wird programmatisch der Schuldenerlass als regelmäßig durchzuführen konzipiert. Das bedeutet aber nicht, dass er Teil des Rechtssystems wird. Vielmehr tritt die Erlassjahrregelung in Dtn 15,1–10* als ethisches Programm neben das Recht, was dadurch angezeigt wird, dass der Schuldenerlass wie schon die Sozialgebote des

⁴⁶Lohfink, Gesetz 1995, 216.

Bundesbuchs nicht gerichtlich einzuklagen sind. ... Dtn 15,1–10* ist also nicht Rechtssatz, sondern ein ethisches Programm ...“⁴⁷ Zum Argument der fehlenden Einklagbarkeit und zur „Ausdifferenzierung der Ethik aus dem Recht in der Hebräischen Bibel“⁴⁸ ist oben (1.2 und 1.3) das Nötige gesagt. Ottos Vorstellung von „Recht“ im Gegensatz zu „Ethik“ ist meinem Dafürhalten nach von außen an die Texte herangetragen.

Nun finden sich neben der in den Gesetzeskorpora zu beobachtenden Integration von Recht und Ethos auch Formulierungen, in denen Recht und Ethos nebeneinander zu stehen kommen. Anhand von Mi 6,8 soll abschließend untersucht werden, wie hier das Verhältnis der beiden Größen zueinander verstanden wird.

3 „Recht tun“ und „Güte lieben“ in Mi 6,8

Mi 6,8 gehört zu den Texten, die John Barton als „ethical digests“ bezeichnet.⁴⁹ Das sind Texte, die ihre Ethik in wenige prinzipielle Aussagen zusammenfassen.

In Mi 6,8 findet sich zunächst ein Vordersatz: „Er“ oder „man hat dir gesagt, was gut ist und was Jhwh von dir fordert ...“ Grammatisch ist Gott Subjekt des Sagens oder Verkündens. Luthers passivische Wiedergabe „Es ist dir gesagt, Mensch“ ist also zutreffend, wenn man sie im Sinn eines *passivum divinum* versteht. Das Verb, nämlich das Hifil von *ngd* (= *higgîd*), ist so offen, dass sowohl an die Gesetzespromulgation als auch an weisheitliche Rede sowie insbesondere an prophetisches Reden gedacht sein kann.⁵⁰ Zusammen mit dem zweiten Element des Vordersatzes: „... und was Jhwh von dir fordert ...“ wird unterstrichen, dass das Folgende wie alle Toraverkündigung und prophetische Rede unter der Autorität Gottes steht.

Mit der Kategorie „gut“ wird aber zunächst keine im engen Sinn rechtliche, sondern eine sehr weite und allgemeine ethische Kategorie verwendet; Menschen haben ethische Kompetenz, wenn sie gut und böse unterscheiden können (Gen 3,22; Dtn 1,39; Jes 7,16). Auch die weit gefasste Formulierung des Gotteswillens als das „was Jhwh von dir fordert“, geht über die Formulierungen in den Gesetzestexten hinaus, die den Gotteswillen direkt an sein Gebot binden: „das Gebot, die Bestimmungen und Rechtssätze, die Jhwh euch gebietet“ (Dtn 6,1). Der Vordersatz in Mi 6,8 bewegt sich auf dem Gebiet der handlungsleitenden Normvorstellungen, ohne zwischen Ethos und Recht zu differenzieren.

Diese Differenzierung tritt erst in der Füllung dessen ein, was als gut und von Gott gewollt anzusehen ist: „nichts als Recht tun und Güte lieben und demütig/in Einsicht/achtsam/besonnen/einsichtig gehen mit deinem Gott.“ Das dritte Glied der Aufzählung über das Mit-Gehen mit Gott – dafür, wie es näher zu qualifizieren ist, habe ich einen kleinen Strauß neuerer deutscher Übersetzungsvorschläge zusammengebunden – können wir hier übergehen. Trotzdem ist es für die Beurteilung der ersten beiden Glieder wichtig. Es zeigt nämlich, dass die Reihe keine Synonyme aufzählt, sondern synthetisch verschiedene Aspekte entfaltet.

Der erste heißt „Recht tun“, das Verb *’āsāh* mit dem Objekt *mišpāt*. Von *mišpāt* habe ich unter 1.1 bereits festgehalten, dass er im juristischen Bereich fest verwurzelt ist und angemessen mit „Recht“ wiedergegeben werden kann. Über das dort Ausgeführte hinaus sind dazu insbesondere die Verben zu betrachten, mit denen *mišpāt* verbunden

⁴⁷Otto, Deuteronomium, 1356.

⁴⁸Ebd.

⁴⁹Barton, Ethics, 227–244.

⁵⁰Vgl. Rainer Kessler, Micha (HThKAT), Freiburg u.a. ²2000, 269f; Burkhard M. Zapff, Micha (IEKAT), Stuttgart 2020, 205.

wird. Sie zeigen, dass *mišpāt* eine vorgegebene Größe ist, zu der man sich positiv oder negativ verhalten kann. Man kann auf das Recht hören (1 Kön 3,11), es suchen (Jes 1,17; 16,5), beachten (Jes 56,1), aufrichten (Am 5,15), man soll es kennen (Mi 3,1; Jer 5,4f; 8,7) und nach ihm trachten (Spr 12,5). Immer wieder wird auch ein negatives Verhalten gegenüber dem Recht genannt. Es gibt Menschen, die das Recht beugen (Dtn 16,19; 24,17; 27,19; 1 Sam 8,3) oder rauben (Jes 10,2). Die Rede ist davon, dass das Recht misshandelt (Hos 5,11), „zu Wermut umgestürzt“ (Am 5,7; 6,12), ja gehasst wird (Hi 34,17). Je nach Kontext ist der juristische Zusammenhang der Rechtsvorstellung mehr oder weniger offenkundig. Auf der Hand liegt er, wenn der König Salomo um die Einsicht bittet, auf das Recht zu hören, und dies dann mit seinem „salomonischen Urteil“ illustriert wird (1 Kön 3). Die Warnung vor der Rechtsbeugung steht in Dtn 16,18–20 im Kontext des Richtergesetzes. Samuels Söhne beugen das Recht bei der Rechtsprechung (1 Sam 8,3), und Amos nennt das Tor, wo in den Städten Recht gesprochen wird, als den Ort, wo das Recht aufgerichtet werden soll (Am 5,15).

Wenn es in Mi 6,8 heißt, der Mensch solle „Recht tun“, dann ist also mit Recht eben die vorgegebene Größe gemeint, die auch im Deutschen als Recht bezeichnet wird. Ob dies auf das unkodifizierte Gewohnheitsrecht oder – für den wohl erst perserzeitlichen Text von Mi 6,1–851 wahrscheinlicher – „wohl in erster Linie das kodifizierte Recht“⁵² verweist, kann dahingestellt bleiben. Dem Grundsatz von Mi 6,8 liegt an dieser Differenzierung nichts.

Auf die Bestimmung, „Recht zu tun“, folgt an zweiter Stelle die Aufforderung, „Güte zu lieben“. Da sie, wie oben gesehen, im synthetischen Parallelismus steht, muss sie etwas anderes bedeuten.

Das hier mit „Güte“ wiedergegebene Nomen *ḥæsæd* ist anders als *mišpāt* nicht mit einem einzigen Wort einigermaßen adäquat einzudeutschen, weshalb es im weiteren zunächst unübersetzt bleiben soll. Bevor die *differentia specifica* von *ḥæsæd* gegenüber *mišpāt* in den Blick genommen wird, ist zunächst festzuhalten, dass beide Termini auch sonst zusammengestellt werden können (Hos 2,21; Ps 33,5; 85,11; 89,15). Auch sind die Verben, die mit beiden Größen verbunden werden, oft identisch oder vergleichbar. Der Mensch kann *mišpāt* „tun“, er kann aber auch *ḥæsæd* „tun“ (Gen 21,21; 24,49; 40,14 u.ö.). Der obigen Aufzählung von Verben, die *mišpāt* zum Objekt haben, lassen sich ähnliche Verben mit *ḥæsæd* als Objekt an die Seite stellen: Man kann *ḥæsæd* „nachjagen“ (Spr 21,21) und sie „entziehen“ (1 Sam 20,15). Man kann seine *ḥæsæd* sichtbar erweisen (Rut 3,10), man kann sie sich auch „auf die Tafel des Herzens schreiben“, also zur zweiten Natur werden lassen (Spr 3,3).

mišpāt und *ḥæsæd* gehören zusammen, sie sind aber nicht identisch. Während *mišpāt* fest im Kontext des Rechts verwurzelt ist, steht bei *ḥæsæd* das gegenseitige solidarische Verhalten im Vordergrund, „ein solidarisches Verhalten, das sich jenseits all dessen bewegt, was man in Gesetzen festschreiben kann und doch für den Erhalt einer Beziehung unbedingt notwendig ist“⁵³. Der fremdländische König Abimelech verpflichtet Abraham darauf, ihm *ḥæsæd* zu erweisen, wie er das seinerseits auch getan habe (Gen 21,23). Auf zwischenstaatlicher Ebene bewegt sich die Beziehung Davids zum Ammoniterkönig; er will dem auf den Thron gekommenen König die *ḥæsæd* erweisen, die ihm einst dessen Vater erwiesen hatte (2 Sam 10,2). An die Reziprozität der Beziehung appelliert auch die Hure Rahab, wenn sie von den Kundschaftern, denen sie ihre *ḥæsæd* erwiesen hat, erwartet, ihr und ihrer Familie nun ihrerseits *ḥæsæd* zu erweisen (Jos 2,12). Bei Hiob heißt es: „Dem Verzagten kommt von seinem Freund *ḥæsæd* zu“ (Hi 6,14). Und die Spruchweisheit lehrt, dass, wer Gutes plant, *ḥæsæd*

⁵¹Vgl. Kessler, Micha, 260.

⁵²Zapff, Micha, 205.

⁵³Zapff, Micha, 205.

erwarten darf (Spr 14,22).

Allen Beispielen liegen wechselseitige Beziehungen zugrunde. Sie können politischer Art sein wie im Fall von David und dem Ammoniterkönig und von Abimelech und Abraham. Da kann dann der von beiden Seiten erwartete Erweis von *ḥæsæd* durchaus im Recht münden, indem nämlich beide Seiten einen Vertrag schließen (Gen 21,27.32). Aber *ḥæsæd* ist nicht mit dem Rechtsvorgang identisch, sie liegt ihm voraus und zugrunde. Im Fall von zwei Freunden (Hi 6,14) bleibt es bei dem Erweis der *ḥæsæd*, eine Rechtsbeziehung ist nicht notwendig.

Aufgrund dieser Beobachtungen hat man vorgeschlagen, *ḥæsæd* mit „Solidarität“ zu übersetzen.⁵⁴ Der Vorschlag geht letztlich der Sache nach auf Nelson Glueck zurück, der im profanen Sprachgebrauch *ḥæsæd* als „gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise“ bestimmt und festhält, dass der Begriff in den älteren Quellen „nie willkürlich geschenkte Gnade oder Güte oder Huld oder Liebe“ bedeute.⁵⁵ Das heißt nicht, dass man es im Deutschen an jeder Stelle mit „Solidarität“ wiedergeben kann.⁵⁶ Es geht vielmehr um die Sache, dass nämlich solidarische Beziehungen ein Feld bilden, das mit dem des Rechts nicht identisch ist, in das das Recht aber eingebettet ist. In diesem Sinn bezeichnet Eckart Otto die Solidarbeziehungen „als Grundlage des israelitischen Rechtssystems“⁵⁷. Solidaritätsbeziehungen bilden aber nicht nur die Grundlage des Rechts, sie werden auch da relevant, wo das Recht an seine Grenzen kommt. Wir haben das am Beispiel des Erlassjahres anhand des paränetischen oder predigtartigen Appells zur Kreditvergabe exemplarisch gesehen (Dtn 15,1–11).

Mit dem Rekurs auf die Solidaritätsbeziehungen treten wir in den Bereich ein, der im Titel dieses Beitrags und in den einleitenden Bemerkungen als Bereich des Ethos bezeichnet wurde. Die komprimierte Aussage von Mi 6,8 besagt, indem sie das Tun von *mišpāt* und die Liebe zur *ḥæsæd* in einem Atem nennt, dass *mišpāt* nicht ohne *ḥæsæd* und *ḥæsæd* nicht ohne *mišpāt* sein kann. So eng der Zusammenhang zwischen beiden Größen ist, so zeigen insbesondere die beiden mit ihnen verbundenen Verben, dass sie nicht dasselbe bezeichnen. Recht soll man einfach tun, unabhängig von der subjektiven Einstellung gegenüber der Rechtsbestimmung, *ḥæsæd* dagegen soll man lieben, „Man soll sie nicht nur aus Einsicht in die Notwendigkeit, sondern aus innerem Antrieb heraus üben.“⁵⁸

Mi 6,8 fügt, wie schon erwähnt, als Drittes die Gottesbeziehung hinzu, wie immer sie näher qualifiziert sein mag. Dass Mi 6,8 mit diesem Dreiklang in der prophetischen Literatur nicht allein steht, zeigt Hos 12,7, wo dieselben Begriffe auftauchen; Gott verspricht dem geflohenen Jakob die Rückkehr in sein Land, indem er ihn mahnt: „Güte (*ḥæsæd*) und Recht (*mišpāt*) bewahre und hoffe beständig auf deinen Gott!“⁵⁹

Nehmen wir den Gesetzestext von Dtn 15,1–11 und die prophetische Aussage von Mi 6,8 zusammen – beide stehen für viele andere Texte – dann können wir resümieren.

⁵⁴Otto, Ethik, 65.

⁵⁵Nelson Glueck, Das Wort *ḥesed* im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise (BZAW 47), Gießen 1927, 20f. – Gordon R. Clark, The Word *Hesed* in the Hebrew Bible (JSOT.S 157), Sheffield 1993 unterstreicht, dass es sich beim Erweis von *ḥæsæd* um einen Akt „in the context of a deep and enduring commitment between two persons or parties“ handelt, und ergänzt, dass eine davon fähig ist zu helfen, während sich die andere in Umständen befindet, wo sie auf Hilfe angewiesen ist (267).

⁵⁶Dass das Wort viele Bedeutungen annimmt, die mit „Solidarität“ nicht angemessen wiederzugeben wären, steht außer Frage; man vergleiche dazu die Wörterbücher. Ob ihm eine ursprüngliche Bedeutung von „Stärke“ zugrunde liegt, wie C.F. Whitley, The Semantic Range of *Ḥesed*, Bib. 62 (1981), 519–526 meint, ist fraglich, kann hier aber dahingestellt bleiben.

⁵⁷Otto, Ethik, 64.

⁵⁸Kessler, Micha, 271.

⁵⁹Nach Zapff, Micha, 205 liegt in Mi 6,8 „eine bewusst angelegte Beziehung“ auf Hos 12,7 vor.

Recht und Ethos gehören in Tora, Prophetie und Weisheit zu dem, was vom Menschen gefordert ist und was dem Willen Gottes entspricht. Sie sind sowohl in der Tora insgesamt wie im Einzelfall des Erlassjahresgesetzes als auch im „ethical digest“⁶⁰ von Mi 6,8 einander so zugeordnet, dass das Recht fest ins Ethos eingebunden ist. Ohne ein vorhergehendes Ethos kann es kein Recht geben, ohne Ethos stößt das Recht an Grenzen, ohne Ethos ist Recht nicht umsetzbar. Damit aber geht das Recht nicht im Ethos auf, wird ihm nicht untergeordnet oder gar überflüssig gemacht. Vielmehr drängt das Ethos auf Recht. Das mag für kleine Gemeinschaften wie die Familie nur sehr bedingt gelten. Umso unabdingbarer ist es für eine differenzierte Gesellschaft, wie sie schon das antike Israel und Juda darstellten und wie sie heute allemal gegeben ist, dass das, was zu tun geboten ist, auch in rechtliche Form gebracht wird. Dass das Recht in der Tora auf göttliche Offenbarung zurückgeführt und ihm gegenüber Gehorsam erwartet wird, zeigt den hohen Rang von Recht innerhalb dessen, was nach Mi 6,8 „gut“ ist und Gott vom Menschen fordert.

Auch wenn Recht und Ethos nicht dasselbe sind, kann es kein Zurück dahinter geben, dass in Mi 6,8 Recht tun und Güte lieben in einem Atem genannt werden.

Abstract:

The article deals with the relationship between *Recht*, i.e. actual law as a set of rules for dealing with wrong that has been done, and *Ethos*, i.e. the moral ideas recommending or commanding how the individual is to act in certain circumstances. The problem is discussed along terminology, type of phrases (justiciable provisions, exhortations, etc.), degree of authority (revealed or based on experience), possible lines of development (from *Recht* to *Ethos* or vice versa), and the literary corpora of the Hebrew Bible. The general thesis is that *Ethos* underlies *Recht*. Laws are based on moral insights. On the other side, law is indispensable in developed societies to keep them together independent of the subjective moral convictions of their members. The thesis is illustrated in the discussion of the provision of regular release from debts in Deut 15 and the “ethical digest“ (John Barton) of Mic 6:8.

Biografische Notiz:

Rainer Kessler, geb. 1944, Dr. theol., ist Professor im Ruhestand für Altes Testament an der Philipps-Universität Marburg.

⁶⁰*Barton*, *Ethics*, 227–244.