AARHUS UNIVERSITY

Cover sheet

This is the publisher's PDF (Version of Record) of the article.

This is the final published version of the article.

How to cite this publication:

Dietrich, J. (2019). "Sollte der Richter der ganzen Erde nicht Recht üben?" (Gen 18,25): Über moralischen Realismus im Alten Testament. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 116(3), 251-270.
<https://doi.org/10.1628/zthk-2019-0013>

Publication metadata

Title:	"Sollte der Richter der ganzen Erde nicht Recht üben?" (Gen 18,25): Über moralischen Realismus im Alten Testament.
Author(s):	Jan Dietrich
Journal:	Zeitschrift für Theologie und Kirche
DOI/Link:	https://doi.org/10.1628/zthk-2019-0013
Document version:	Publisher's PDF (Version of Record)

General Rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognize and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

If the document is published under a Creative Commons license, this applies instead of the general rights.

»Sollte der Richter der ganzen Erde nicht Recht üben?« (Gen 18,25)

Über moralischen Realismus im Alten Testament

von

JAN DIETRICH

I. Das Euthyphron-Dilemma

Der eigentliche Grund dafür, dass Sokrates angeklagt und zum Tode verurteilt wurde, war möglicherweise gar nicht der, dass er die Götter lästert und die Jugend verdirbt, sondern dass er die Athener mit klugen Fragen gestört hat. Die Kunst der Elenktik offenbart Wissen als Scheinwissen, und das erregt Anstoß.¹ Sokrates wird der Gotteslästerung angeklagt und erscheint deshalb am Eingang der Halle des Archon Basileus, der für kultrechtliche Fragen, aber auch für Tötungsdelikte zuständig war.² Dort trifft er auf Euthyphron, einen jener Gottesfürchtigen, die alles zu wissen meinen und mit bestem Gewissen ihrer religiösen Pflicht nachzukommen glauben. Euthyphron will seinen Vater wegen Totschlags anklagen und geht davon aus, dass eine solche Anklage gegen den eigenen Vater eine Pflicht der Frömmigkeit sei, die einen Makel (ein *Miasma*) sühnt.³ Immerhin hat ja auch schon Kronos seinen Vater Uranos entmannt und Zeus seinen Vater Kronos wegen frevelhaften Tuns in Fesseln gelegt. Dann kann man doch wohl auch seinen eigenen Vater wegen Totschlags anklagen.⁴ Was macht Sokrates? Er tut das, was er am besten kann: Er fängt an, Fragen zu stellen und entwickelt den Einzelfall zu einer Grundsatzfrage, was denn die Frömmigkeit nun eigentlich sei.⁵ Der großspurige Euthyphron versucht, wacker zu

¹ Vgl. etwa O. LEGGEWIE (in: PLATON, *Euthyphron*. Griechisch/Deutsch, übers. und hg. von O. LEGGEWIE, 2012), 68.

² Vgl. etwa R. E. ALLEN, *Plato's »Euthyphro« and the Earlier Theory of Forms*, 1970, 15.

³ Diese Pflicht hat nach Euthyphron zugleich ethische und religiöse Dimensionen, vgl. S. PEELS, *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety (Mnemosyne Supplements 387)*, 2016, 41f.

⁴ Über die Verdrehtheit dieser Anklage, die weder athenischen Gepflogenheiten noch athenischem Recht entsprach und kaum Aussicht auf Erfolg gehabt hätte, vgl. ALLEN (s. Anm. 2), 20–23.

⁵ Vgl. etwa LEGGEWIE (s. Anm. 1), 73.

antworten, bis er am Ende entnervt aufgibt und davonläuft, sodass der Dialog in bester sokratischer Weise – das heißt in zu Denken gebender Weise – in der Aporie endet.

»Wird das Fromme, weil es fromm ist, von den Göttern geliebt, oder ist es fromm, weil es von ihnen geliebt wird?« (Euthyphron 10a)⁶ Das ist die entscheidende Frage des Dialogs. Ist das Fromme – das später mit dem Gerechten korreliert wird – eine unabhängige Größe *sui generis*, sogar den Göttern vorgegeben? Eine Idee also, die ihre Frommheit aus sich selbst heraus konstituiert, unabhängig vom Willen Gottes? Oder wird das Fromme durch Gott definiert und ist vom Gefallen Gottes abhängig, sodass in einer anderen Welt, wenn Gott es so wollte, Blasphemie, Mord und Totschlag gut wären? Ist also etwas gut, weil Gott es will, oder will Gott etwas, weil es gut ist? Ist das Gerechte eine von Gott unabhängige Norm, ein unabhängiger Maßstab, eine eigene Instanz, die aus sich selbst heraus bindend ist?⁷ Das ist das Euthyphron-Dilemma, das zwischen moralischem Realismus und moralischem Voluntarismus unterscheidet⁸ und für das es im sokratischen Dialog keine Lösung gibt, auch wenn deutlich ist, dass der platonische Sokrates die erste Lösung favorisiert.⁹ Diese erste Lösung hat nach Kurt Bayertz eine theologisch »unangenehme« Implikation, denn Gott wird »an das von ihm unabhängige Gute gebunden.«¹⁰ Im Folgenden

⁶ Übersetzung nach aaO 31.

⁷ Obwohl Euthyphron zu den frühen Dialogen Platons gerechnet wird, entweder zu den Frühdialogen selbst (Vlastos) oder zu den Dialogen des Übergangs, die zwischen den frühen und mittleren Dialogen zu stehen kommen (Gigon, Rufener), so zeigt sich bereits im Euthyphron eine sokratische Ideenlehre, die von der späteren Ideenlehre Platons nicht allzu weit entfernt ist (vgl. G. FIGAL, Sokrates, ³2006, 20. 64–85 im Anschluss an ALLEN [s. Anm. 2], 67–166; vgl. auch TH. D. PAXSON, Plato's »Euthyphro« 10a to 11b [Phronesis 17, 1972, 171–190], 175). So kommen im Euthyphron die Begriffe *idea* und *eidos* in Bezug auf die Frömmigkeit vor (Euthyphron 5d, 6d–e; vgl. ALLEN [s. Anm. 2], 28f).

⁸ Vgl. K. BAYERTZ, Warum überhaupt moralisch sein?, ²2014, 82f. Moralischer Voluntarismus tritt im religiösen Diskurs als theologischer Voluntarismus oder *Divine Command Ethics* auf, vgl. etwa L. MALCOLM, Divine Commands (in: G. MEILAENDER / W. WERPEHOWSKI [Hg.], The Oxford Handbook of Theological Ethics, 2005, 112–129), sowie in Bezug auf das Alte Testament J. BARTON, Ethics in Ancient Israel, 2014, 127–156.

⁹ Die Definition des Euthyphron, dass das Fromme dasjenige sei, was von den Göttern bzw. von allen Göttern geliebt wird, wird widerlegt. Über die Validität dieser Widerlegung ist in der Forschung gestritten worden; zu einer positiven Sicht vgl. beispielsweise L. VERSÉNYI, Holiness and Justice. An Interpretation of Plato's Euthyphro, 1982, 67–88.

¹⁰ »Wenn wir davon ausgehen, daß das moralische Gutsein unabhängig vom göttlichen Willen ist; daß Gott sich in seiner Entscheidung diesem objektiven Gutsein lediglich anschließt; dann ist Gott nicht mehr frei. Er ist nun an das von ihm unabhängige Gute gebunden« (BAYERTZ [s. Anm. 8], 82f). Zur Geschichte des Euthyphron-Problems in der Philosophie- und Theologiegeschichte vgl. etwa W. J. WAINWRIGHT, Religion and Morality, 2007, 73–83.

möchte ich zeigen, dass es genau diese theologisch »unangenehme« Position ist, die im Laufe der alttestamentlichen Literaturgeschichte an mehreren Stellen auf eine durchaus gottesfürchtige Weise vertreten wird. Abrahams Frage in Gen 18 stellt nur den Endpunkt einer längeren Entwicklung dar.¹¹

Diese Entwicklung ist keineswegs selbstverständlich. Ganz im Gegenteil, das Euthyphron-Problem hat in der Literaturgeschichte des Alten Testaments lange Zeit keine Rolle gespielt. In den frühen Hochkulturen und auch im alten Israel gibt es noch keine funktionale Ausdifferenzierung von Moral, Sitte und Recht.¹² Ebenso, und das ist entscheidend, gibt es auch keine funktionale Unterscheidung zwischen Religion und Recht. Die letztinstanzliche Grundlage des Rechts ist Gott, und das Recht geht von Gott aus. Mi 6,8 (»Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist.«) ist hierfür nur die berühmteste Stelle. Wie kann sich auf dieser Grundlage überhaupt so etwas wie eine alttestamentliche Version des Euthyphron-Problems entwickeln, bei der Gott und Recht einander gegenübergestellt werden?

II. Religionsgeschichtliche Voraussetzungen

Eine erste, für sich allein nicht hinreichende, Bedingung der Möglichkeit, die Idee eines moralischen Realismus zu entwickeln und Gott entgegenzuhalten, liegt religionsgeschichtlich in der Idee des Rechts als einer ursprünglich eigenständigen Gottheit und deren Entwicklung zu einer Wirkgröße Gottes begründet. Im alten Mesopotamien sind Recht und Gerechtigkeit, *kittum* und *mīšarum*, nicht nur Grundprinzipien der Welt, sondern sie können auch selbst deifiziert werden, unter anderem als die beiden Götter Nigzida und Nigsisa auf-

¹¹ Das Euthyphron-Dilemma wird schon von M. ROSHWALD, A Dialogue between Man and God (SJTh 42, 1989 145–165), 151f, explizit mit Gen 18,25 in Verbindung gebracht. Vgl. auch J. GERICKE, The Hebrew Bible and Philosophy of Religion, 2012, 405–446 in Bezug auf weitere alttestamentliche Texte.

¹² Im modernen Sinne kann man zwar zwischen Rechtsnormen (»Man soll nicht bei Rot über die Straße gehen.«), Moralnormen (»Man soll ein gegebenes Versprechen halten.«) und Normen der Sitte unterscheiden (»Man soll einander zur Begrüßung die Hand geben.«). Vgl. mit Hinweis auf diese Beispiele N. HOERSTER, Was ist Recht? Grundfragen der Rechtsphilosophie, 2006, 10f. Im Alten Testament hingegen werden vergleichbare Normen unter dem Phänomen des Rechts subsumiert. Die Institution des Rechts und die Tugend der Gerechtigkeit sind aus unserer Sicht zwar zu unterscheiden, gehen aber in den antiken Kulturen zusammen, vgl. J. ASSMANN, I. Ägypten: Die Idee vom Totengericht und das Problem der Gerechtigkeit (in: DERS. / B. JANOWSKI / M. WELKER [Hg.], Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen, 1998, 10–19), 10f.

treten und als »gerechte Richter« sowie »Richter von Himmel und Erde« zur Rechten und Linken neben dem Sonnengott Shamash sitzen,¹³ ebenso wie in Mari das Götterpaar Išar und Mešar¹⁴ und in Ugarit das Götterpaar *šdq mšr* belegt sind.¹⁵ Beispielsweise werden nach der Bauinschrift des Jachdun-Lim aus Mari *kittum* und *mīšarum* als offenbar relativ selbständige Größen dem Sonnengott zugewiesen. Der Sonnengott ist damit weniger Quelle als vielmehr wie der König ein Hüter des Rechts, weshalb Shalom Paul das Recht als einen »metadivine realm« kennzeichnet.¹⁶ Darüber hinaus gibt es im alten Mesopotamien die Idee des Schicksals, das offenbar gleichursprünglich mit den Göttern in die Welt gekommen ist, wobei die Götter sowohl Empfänger als auch Herrscher über das Schicksal und die Schicksalstafeln sein können.¹⁷ Weiterhin gelten die sogenannten ME als die grundlegenden Wirkmächte und Ordnungsprinzipien der Welt, die zwar von den Göttern aufgestellt wurden, aber dennoch eine gewisse Unabhängigkeit besitzen, weshalb sie unter den Göttern verschenkt und geraubt werden können – und bezeichnenderweise gehören zu den ME unter anderem auch Recht und Gerechtigkeit (*kittum* und *mīšarum*).¹⁸ Indem das Recht religionsgeschichtlich als eine (teils personifizierte und deifizierte) Größe unabhängig von einzelnen konkreten Gottheiten gedacht werden

¹³ Vgl. CAD s.v. *kittu* A sowie CAD s.v. *mīšaru* A; M. KREBERNIK, Art. Richter-gott(heiten) (RIA 11, 2006–2008, 354–361), 354.

¹⁴ Vgl. ARM 24.210 (PH. TALON, Un Nouveau Panthéon de Mari [Akkadica 20, 1980, 12–17]).

¹⁵ Vgl. RS 24.271:14 = KTU 1.123:14 (D. PARDEE, Ritual and Cult at Ugarit [Writings from the Ancient World 10], 2002, 151).

¹⁶ S. M. PAUL, Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law (VTS 18), 1979, 6; vgl. auch R. ALBERTZ, Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel (in: DERS. [Hg.], Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients [AOAT 248], 1997, 115–132), 116 mit Anm. 3f, sowie J. N. LAWSON, The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium. Toward an Understanding of *šīmtu* (OBC 7), 1994, 39 in Bezug auf die Schicksalstafeln.

¹⁷ Vgl. K. LÄMMERHIRT/A. ZGOLL, Art. Schicksal. A. In Mesopotamien (RIA 12, 2009–2011, 145–155), 148; P. STEINKELLER, Luck, Fortune, and Destiny in Ancient Mesopotamia – Or How the Sumerians and Babylonians Thought of Their Place in the Flow of Things (in: O. DREWNOWSKA/M. SANDOWICZ [Hg.], Fortune and Misfortune in the Ancient Near East. Proceedings of the 60th Rencontre Assyriologique Internationale at Warsaw 21–25 July 2014, 2017, 5–24), 18–20.

¹⁸ Zu den ME vgl. A. BERLEJUNG, Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (OBO 162), 1997, 20–24; H. H. SCHMID, Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes (BHTh 40), 1968, 61–66.

kann, können die Götter wegen unmoralischen Tuns kritisiert und mit generellen moralischen Prinzipien konfrontiert werden.¹⁹

In Syrien-Palästina war das Recht ursprünglich eine eigenständige Gottheit mit Namen *Ṣædæq* (»Gerechtigkeit«), wie noch biblisch an den Personennamen *Malkiṣædæq* (»Mein König ist *Ṣædæq*«; Gen 14,18; Ps 110,4), *ʾAdoniṣædæq* (»Mein Herr ist *Ṣædæq*«; Jos 10,1.3) und an dem jebusitischen Priesternamen *Ṣādôq* ersichtlich ist (2Sam 8,17 u. a.), außerbiblisch an den Personennamen *Rabi-sidqi* aus einem Amarna-Brief (EA 170,37) sowie an zahlreichen Eigennamen aus Phönizien und Ugarit mit dem Element *ṣdq*, beispielsweise *ṣdq-mlk* oder *ṣdq-šlm*.²⁰ Dabei könnte es sein, dass in Jerusalem der Gott *Ṣædæq* mit dem solaren oder den Abendstern deifizierenden Gott *Šālēm* identifiziert wurde, der außerbiblisch gut belegt ist, sich aber auch in biblischen Namen wie Jerusalem, Absalom oder Salomo spiegelt.²¹ Im Alten Testament übernimmt Gott selbst die Attribute dieses Gottes sowie vor allem diejenigen des altorientalischen Sonnengottes Šamaš, der, wenn er am Morgen über der Welt aufgeht, Recht spricht und die Weltordnung in Gang hält. Recht gilt hier als ein Mittel zur Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der von Gott verfügbaren Weltordnung.²²

Der Weg von einer eigenständigen Gottheit zu einer Wirkgröße ist dabei nicht weit. Im alten Ägypten nimmt die Maʿat eine Zwischenstellung ein, indem sie einerseits eine eigenständige Göttin und abstraktes Prinzip für Wahrheit und Gerechtigkeit ist, von der Menschen und Götter leben,²³ andererseits zu einem

¹⁹ Zu einigen Beispielen aus dem alten Mesopotamien (Gilgamesch und Erra-Epos) siehe unten Kapitel IV. Vgl. im Alten Testament vor allem Ps 82.

²⁰ Vgl. zusammenfassend etwa R. RINGGREN, Art. *ṣādaq* (ThWAT 6, 1989, 898–903), 903; SCHMID, Gerechtigkeit (s. Anm. 18), 11f; siehe auch den amoritischen Namen *Ammiṣaduqa*; vgl. B. F. BATTO, Art. Zedeq (DDD, ²1999, 929–934), 930. Zu einer Pfeilspitze aus dem Libanon mit dem Personennamen *jtr-ṣdq* vgl. O. KEEL, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Teil 1 (OLB IV,1), 2007, 190 mit 156 Abb. 101.

²¹ Vgl. H. B. HUFFMON, Art. Shalem, (DDD², 1999, 755–757); zur Sonnengottheit von Jerusalem und Jahwes Identifizierung mit dieser vgl. den Überblick bei KEEL, Geschichte (s. Anm. 20), 190f. 273–286 (Lit.).

²² Formulierung im Anschluss an H. NEUMANN, Göttliche Gerechtigkeit und menschliche Verantwortung im alten Mesopotamien im Spannungsfeld von Norm(durch)setzung und narrativer Formulierung (in: H. BARTA/R. ROLLINGER/M. LANG [Hg.], Recht und Religion. Menschliche und göttliche Gerechtigkeitsvorstellungen in den antiken Welten, 2008, 37–48), 39. Für einen Überblick vgl. vor allem SCHMID, Gerechtigkeit (s. Anm. 18), 13–77; B. JANOWSKI, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes »am Morgen« im Alten Orient und im Alten Testament, Band 1: Alter Orient (WMANT 59), 1989.

²³ Zum Prinzip und der Göttin Maʿat vgl. vor allem J. ASSMANN, Maʿat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, 1990.

Attribut des Sonnengottes wird, wenn dessen Augen und Glieder, sein Fleisch, sein Atem, sein Herz und sein Gewand aus Ma‘at besteht.²⁴ Im Alten Testament agiert *šædæq* wie eine Wirkgröße Gottes (Ps 85,11–14; vgl. 89,15),²⁵ und bildet zusammen mit dem Recht, *mišpāṭ*, das Fundament des Gottesthrones (Ps 89,15; 97,2; vgl. Jes 9,6; Spr 16,12; 20,28),²⁶ ebenso wie dies in Ägypten mit der Ma‘at²⁷ und in Mesopotamien mit den beiden Göttern *Kittum* und *Mišarum* bezeugt ist.²⁸ Auf einem akkadzeitlichen Rollsiegel, das bezeichnenderweise in einem Grab Jerusalems vom 7. Jh. v. Chr. gefunden wurde, sind die beiden göttlichen Diener *Kittum* und *Mišarum* zu sehen, wie sie den Sonnengott auf seinem Thron flankieren.²⁹ In Ps 17,1 scheinen Jahwe und *šædæq* miteinander gleichgesetzt worden zu sein, und in Jes 45,8 heißt es sogar, dass Gott ihn (den *šædæq*) erschaffen hat – ein Gedanke, der auf den ersten Blick die Idee des moralischen Realismus erschweren mag, auf den zweiten dieser Idee aber nicht prinzipiell entgegensteht, weil das Recht als eine zwar von Gott erschaffene, aber relativ unabhängige Größe benannt wird.

Ähnliches gilt für die Regeln, die in der Natur gelten. Gott schafft nicht nur das Recht aus sich heraus und gibt dem Menschen seine Rechtssätze, sondern legt auch der Natur ihre Regeln auf: Die Gesetze der Natur werden von Gott festgelegt.³⁰ Mehrfach ist die Rede davon, dass Gott den Gestirnen Gesetzesordnungen (*ḥuqqôt*) auferlegt hat (Jer 31,35f; 33,25; Hi 38,33).³¹ Sie stellen kei-

²⁴ Vgl. H. BONNET, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, 1952, 430; SCHMID, Gerechtigkeit (s. Anm. 18), 48.

²⁵ Vgl. etwa K. KOCH, Art. *𐤓𐤕𐤔* (THAT⁶ 2, 2004, 507–530), 519.

²⁶ Zur »Geradheit« (*mišôr*) in Parallele zu *šædæq* vgl. Jes 11,4; Ps 45,7f; 98,9; KEEL, Geschichte (s. Anm. 20), 191; R. MÜLLER, Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen (BZAW 387), 2008, 178f.

²⁷ Vgl. H. BRUNNER, Gerechtigkeit als Fundament des Thrones (VT 8, 1958, 426–428); R. GRIESHAMMER, Maat und Šädäq. Zum Kulturzusammenhang zwischen Ägypten und Kanaan (Göttinger Miszellen 55, 1982, 35–42).

²⁸ Vgl. etwa SCHMID, Gerechtigkeit (s. Anm. 18), 76; KEEL, Geschichte (s. Anm. 20), 191; MÜLLER (s. Anm. 26), 99–102.

²⁹ Vgl. KEEL, Geschichte (s. Anm. 20), 277f mit Abb. 154.

³⁰ Von Naturgesetzen zu reden ist eine Metapher, die wir aus der sozialen Welt in die natürliche übertragen.

³¹ Vgl. K. SCHMID, Der vergessene Orient. Forschungsgeschichtliche Bestimmungen der antiken Ursprünge von »Naturgesetzen« (in: DERS. / CH. UEHLINGER [Hg.], Laws of Heaven – Laws of Nature. Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World [OBO 276], 2016, 1–20), 12f. Ähnliches gilt auch für den alten Orient, vgl. etwa das *Lied auf Anu* nach A. FALKENSTEIN / W. VON SODEN, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, 1953, Nr. 20,19f: »Des (Himmels) Regeln hat er recht gefügt – im Himmel und auf Erden beugt sich ihm jeder.« Bezeichnenderweise können dabei soziale und natürliche Gesetze korreliert werden, vgl. etwa Ass. A I 31–36 »[Sin und Ša]maš, die Zwillingsgötter, hielten, u[m] einen Rechtsentscheid nach Recht und Gerechtigkeit (*dēn*

ne Gott übergeordnete Größe dar, sondern eines seiner relativ unabhängigen Herrschaftsinstrumente, weshalb Gott in der Lage ist, die Ordnungen der Natur zu durchbrechen, etwa wenn er die Sonne im Kampf gegen die Amoriter einen Tag lang am Himmel still stehen lässt (Jos 10,12–14).

Eigenständige Gottheiten, Wirkgrößen Gottes, erschaffene Prinzipien und Regelwerke erscheinen als von Gott relativ unabhängige Größen, die zwar angesichts der altisraelitischen Entwicklung zur Monolatrie und zum Monotheismus für sich allein genommen noch keinen moralischen Realismus im Alten Testament begründen, aber eine religionsgeschichtliche Bedingung der Möglichkeit dafür enthalten, Gott moralische Prinzipien entgegenhalten zu können.³² Weitere Bedingungen kommen hinzu, wie die folgenden Kapitel zeigen sollen.

III. Literaturgeschichtliche Voraussetzungen

Eine zweite Bedingung der Möglichkeit für einen moralischen Realismus im Alten Testament liegt in Merkmalen der alttestamentlichen Rechtsliteratur begründet. Die Literaturgeschichte alttestamentlicher Rechtsvorstellungen beginnt, ohne dass Gott eine besondere Rolle spielt. Die älteste kasuistische Rechtssammlung ist das Bundesbuch, das traditionell um 700 v. Chr. datiert wird. Das Bundesbuch sammelt bestehendes Gewohnheitsrecht, schließt einzelne konkrete Rechtsentscheidungen aus schwierigen Fällen an und erweitert diese im Rahmen der schulischen Rechtsgelehrsamkeit durch assoziative Analogiebildungen.

Im alten Orient werden solche Rechtssammlungen als Königsrecht ausgegeben. Nicht Gott gibt solche Gesetze, sondern der König. Der König erhält als Stellvertreter Gottes auf Erden die Aufgabe und die Macht, das Recht im Land durchzusetzen, indem er die Legitimität der Rechtssammlungen als Königsrecht verbürgt, konkrete Gesetze erlässt und in Problemfällen als höchster Richter Entscheidungen fällt. Auf der berühmten Stele des Kodex Hammurapi übergibt der Sonnengott Shamash Ring und Stab an König Hammurapi, damit dieser in seinem eigenen Namen die folgenden Rechtssprüche erlässt. Recht und

kūte u mšari) de[m Land] und den Leuten zu schenken, Monat für Monat die Bahn von Recht und Gerechtigkeit ein ...« Übersetzung nach S. M. MAUL, Der assyrische König – Hüter der Weltordnung (in: ASSMANN/JANOWSKI/WELKER [s. Anm. 12], 65–77), 66; zur Umschrift siehe R. BORGER, Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien (AfO.B 9), 1956, 2.

³² Gerade in der Sodomgeschichte, unserem später auszuführenden Beispieltext, scheint die Tradition von einer richtenden Sonnengottheit aufgenommen und auf Jhwh übertragen worden zu sein, vgl. etwa O. KEEL, Wer zerstörte Sodom? (ThZ 35, 1979, 10–17).

Gerechtigkeit kommen vom Sonnengott, aber es ist der König als sein Stellvertreter und Ebenbild,³³ der diese Prinzipien in konkrete Rechtssätze umsetzt. Der König schafft zwar das materielle Recht als sein Herrschaftsinstrument,³⁴ aber das Recht als solches gilt als eine dem König übergeordnete Größe, auch im Alten Orient.³⁵ Aus diesem Grund müssen sich die babylonischen Großkönige beim Neujahrsfest vor den Göttern verantworten und demütig zur Schau stellen, dass sie sich an das Recht gehalten haben.³⁶ Im Alten Testament kommt ein ganz ähnliches Rechtsverständnis in Psalm 72 zum Ausdruck, allerdings mit einem feinen Unterschied:

Psalm 72,1–2

Gott, deine Rechtssprüche gib dem König,
und deine Gerechtigkeit dem Königssohn.
Er richte dein Volk in Gerechtigkeit,
und deine Elenden mit Recht!

Wird das Gerechte vom König geliebt, weil es ihm übergeordnet ist, oder ist es nur deshalb gerecht, weil es vom König geliebt wird? Diese Frage kann das Alte Testament klar beantworten. Der König erhält von Gott nicht nur das Recht und die Macht für Rechtserweise, sondern, anders als im Alten Orient, auch die konkreten Rechtssprüche.³⁷ Über dem König steht das Recht Gottes, weshalb auch der Willkürakt Davids, die Tötung Urias, nicht ungestraft bleibt. Und mit dem späten Königsgesetz von Dtn 17,14–20 wird dem König die Tora übergeordnet: Wie ein Schüler soll der König beständig in ihr lesen.³⁸

³³ Hammurapi bezeichnet sich selbst als »Sonne/Sonnengott von Babylon« (KH V 4f).

³⁴ Vgl. SCHMID, Der vergessene Orient (s. Anm. 31), 18.

³⁵ Der König gibt die Rechtssätze als sein Recht aus, untersteht aber der göttlichen Gerichtsbarkeit, vgl. etwa NEUMANN (s. Anm. 22), 40.

³⁶ Vgl. etwa K. KESSLER, Gott – König – Tempel. Menschliches Recht und göttliche Gerechtigkeit in neu- und spätbabylonischer Zeit (in: BARTA/ROLLINGER/LANG [s. Anm. 22], 73–92), 75.

³⁷ Vgl. etwa M. ARNETH, »Sonne der Gerechtigkeit«. Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72 (BZAR 1), 2000, 129; B. JANOWSKI, Die Frucht der Gerechtigkeit. Psalm 72 und die jüdische Königsideologie (in: E. OTTO/E. ZENGER [Hg.], »Mein Sohn bist du« [Ps 2,7]. Studien zu den Königspsalmen [SBS 192], 2002, 94–134), 119f; R. S. SALO, Die jüdische Königsideologie im Kontext der Nachbarkulturen. Untersuchungen zu den Königspsalmen 2, 18, 20, 21, 45 und 72 (ORA 25), 2017, 238. Zum levantinischen Kontext von Ps 72 vgl. J. DIETRICH, Psalm 72 in its Ancient Syrian Context (in: C. L. CROUCH/J. STÖKL/A. E. ZERNECKE [Hg.], Mediating Between Heaven and Earth: Communication with the Divine in the Ancient Near East [LHB/OTS 566], 2012, 144–160).

³⁸ Zum Charakter dieser »konstitutionellen Monarchie« vgl. 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 Deu-

Wären die Rechtssammlungen der Bibel altorientalische Rechtssammlungen, dann wären sie königliche, vom König ausgegebene und legitimierte Rechtsbücher. Das ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr wird schon die älteste Rechtssammlung, das Bundesbuch, nicht als irdisches Königsrecht ausgegeben, sondern sekundär als Gottesrecht gerahmt. Gott tritt als Subjekt auf und redet Israel in der zweiten Person an. Darüber hinaus werden Rechtsforderungen explizit begründet, vor allem mit dem Hinweis auf die Barmherzigkeit Gottes.³⁹

Ex 22,25f

Wenn Du tatsächlich den Mantel deines Nächsten zum Pfand nimmst – bis Sonnenuntergang sollst du ihn ihm zurückgeben. Denn er ist seine einzige Decke, er ist seine Umhüllung für seine Haut. Worin soll er liegen? Und geschieht es, dass er zu mir schreit, dann werde ich hören, denn barmherzig bin ich.

In der Literaturgeschichte des Alten Testaments wird von nun an das Recht als von Gott gestiftetes und offenbartes Gottesrecht legitimiert. Vielleicht ist diese Entwicklung erst in königsloser Zeit möglich, wahrscheinlich aber wird sie schon in der Königszeit durch die prophetische Rechts- und Sozialkritik angestoßen.⁴⁰ Forthin gelten sämtliche Rechtssammlungen und Gebote als von Gott gegeben und Gott selbst als Quelle des Rechts.⁴¹ Diese sogenannte *Theologisierung des Rechts* ist eine Besonderheit des biblischen Rechtsverständnisses gegenüber dem alten Orient und begründet das Recht aus dem Wesen und den Handlungen Gottes, vor allem mit der Herausführung aus Ägypten sowie der

teronomium (Dtn 16,18–18,22) (in: H. WOLTER [Hg.], *Testimonium Veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart* [FTS 7], 1971, 143–155); B. M. LEVINSON, *The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History's Transformation of Torah* (VT 51, 2001, 511–534).

³⁹ Zur Theologisierung des Rechts und Ausdifferenzierung des Ethos aus dem Recht vgl. E. OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, 1994, 81–111; ALBERTZ (s. Anm. 16), 120–122; K. SCHMID, *Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft* (TS.NF 7), 2013, 79–85; R. G. KRATZ, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, 2017, 111–117. Nach H. SPIECKERMANN, *Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament. Politische Wirklichkeit und metaphorischer Anspruch* (in: J. MEHLHAUSEN [Hg.], *Recht. Macht. Gerechtigkeit* [VWGTh 14], 1998, 253–273), 254, bezeichnet *mišpāt* eher »die konkrete Rechtsetzung und Rechtsprechung«, während *šēdaq* und *šedaqāh* »primär die umfassende Größe mit (Be)Gründungsfunktion, normativem Anspruch und wirklichkeitsprägender Kraft für Gegenwart und Zukunft« im Blick haben.

⁴⁰ So die klassische Position. Für eine Spätdatierung nicht der Rechts-, aber der Sozialkritik im Amosbuch vgl. CH. LEVIN, *Das Amosbuch der Anawim* (in: DERS., *Fort-schreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament* [BZAW 316], 2003, 265–290).

⁴¹ Vgl. ALBERTZ (s. Anm. 16), 122. Im Deuteronomium, das nicht nur Recht geben, sondern zu einer umfassenden Rechtserziehung anleiten will, nimmt der Charakter des »gepredigten Gesetzes« weiter zu (ebd.).

Barmherzigkeit und Heiligkeit Gottes. Die Begründung des Rechts als Gottesrecht erfolgt nicht aus Willkür, sondern um grundlegenden Rechtsnormen eine stabile Grundlage zu geben: Ein Ansehen der Person beispielsweise soll es nicht geben, und man braucht sich auch nicht zu fürchten, dieses Prinzip gegen Mächtige durchzusetzen, »denn das Recht gehört Gott«, wie es in Dtn 1,17 heißt. Interessanterweise verhindert diese Entwicklung nicht die Frage nach einem moralischen Realismus, sondern erleichtert sie.

Zwei Argumente sind zu nennen: Zum ersten bedeutet die Theologisierung des Rechts für die Literaturgeschichte des Alten Testaments, dass der König in seiner Rolle als oberster Richter abgelöst und durch Gott ersetzt wird. Gott ist nicht nur Schöpfer der Welt, sondern auch oberster Richter. Der oberste Richter jedoch, der ursprünglich königliche, nun jedoch göttliche Richter, muss sich an das ihm vorgegebene Recht halten, will er kein Tyrann sein, und an einen Richter kann man durchaus die Frage stellen, ob er sich an das Recht hält.⁴² Das heißt: Es ist vor allem die Rolle des königlichen Richters, die Gott übernimmt, welche die Gegenüberstellung von Gott und Recht ermöglicht. Eine wesentliche Bedingung der Möglichkeit für die Gegenüberstellung von Gott und Recht liegt deshalb in der Rolle des Richters begründet.⁴³

Zum zweiten prägt sich die Theologisierung des Rechts für die Literaturgeschichte des Alten Testaments darin aus, dass vielen Geboten explizite Begründungen beigegeben werden, weshalb in der neuesten Forschung dafür plädiert wird, die Gesetze als Weisheitsgesetze, als »Wisdom-Laws« zu verstehen.⁴⁴ Mit den Begründungen wird ganz offensichtlich an die Einsicht und Vernunftfähigkeit

⁴² Darüber hinaus dürfte die juristische Interpretation des Gottesverhältnisses in Form des internationalen Vertragsrechts zwischen Großkönig (Gott) und Vasall (Israel) sowie diejenige in Form des Eherechts zwischen Ehemann (Gott) und Ehefrau (Israel), wie sie vor allem im Buch Hosea und im Deuteronomium zum Ausdruck kommen, die Gegenüberstellung von Gott und Recht erleichtert haben, denn auch an den Ehemann und den Vertragspartner kann man die Frage richten, ob er sich an das Recht hält. Hier erleichtern Bundestheologie und Metaphorisierung die Vorstellung eines moralischen Realismus. Vgl. zur Bundestheologie auch BARTON (s. Anm. 8), 135: »Seen from the point of view of moral (pre-)philosophy, the covenant idea is a kind of rationalization of an obedience ethic.«

⁴³ Ähnlich auch E. BEN ZVI, *The Dialogue between Abraham and Yhwh in Gen. 18.23–32: A Historical-Critical Analysis* (JSOT 53, 1992, 27–46), 37f. Deutlich wird dies an Texten wie Psalm 58 und 82, in denen Gott als oberster Richter die übrigen Götter für deren falsche Rechtsprechung verurteilt. Hier wird klar, dass die Rolle des Richters es ermöglicht, die Handlungsweisen der falschen Götter an den vorgegebenen Normen des Rechts zu messen. Zu Ps 82 im Kontext des Rechts vgl. B. JANOWSKI, II. Israel: Der göttliche Richter und seine Gerechtigkeit (in: DERS. / ASSMANN / WELKER [s. Anm. 12], 20–28), 22.

⁴⁴ Vgl. B. S. JACKSON, *Wisdom-Laws. A Study of the Mishpatim of Exodus 12:1–22:16*, 2006.

keit appelliert, um die Akzeptanz der göttlichen Gebote zu gewährleisten.⁴⁵ Sie werden nicht willkürlich erlassen. Das genannte Beispiel aus dem Bundesbuch begründet das Solidarethos mit der Barmherzigkeit Gottes. Viele Sozialgesetze des Deuteronomiums fordern Solidarität mit den Hilfsbedürftigen mit dem Hinweis auf Empathie, weil Israel selbst einmal Sklave in Ägypten war und aus eigener Erfahrung um die Bedürftigkeit des Schwachen weiß (etwa Dtn 15,12–15 u. a.). Daneben finden sich andere Begründungen: Bestechung ist verboten, weil sie die Augen blind macht (Ex 23,8). Die Bäume des Feindes darf man auch im Krieg nicht fällen, weil Bäume doch keine Menschen sind (Dtn 20,19). Den ehemaligen Sklaven sollst du freigiebig entlassen, weil du gut an ihm verdient hast (Dtn 15,18). Mühlsteine dürfen nicht als Pfand genommen werden, denn das wäre, als würde man das Leben des Schuldners selbst als Pfand nehmen (Dtn 24,6).

Diese Begründungen sind rechtsgeschichtlich neu und wichtig, denn sie begründen die konkreten Rechtsnormen im Horizont eines Rechtsverständnisses, das sich für die Schwachen einsetzt – ganz im Gegensatz zum Kodex Hammurapi, in dessen Prolog und Epilog zwar ebenfalls der Schutz des Schwachen betont wird, aber die konkreten Rechtsnormen selbst spiegeln nur die gegebenen hierarchischen Verhältnisse, und Begründungen von Rechtsnormen, vor allem ethisch-moralische, fehlen.⁴⁶ Im Alten Testament ist das anders und ermöglicht so die Frage Abrahams: »Sollte sich der Richter der ganzen Erde nicht an das Recht halten?« In Gen 18 wird deutlich, dass die Idee des Rechts eine normative Instanz ist, die aus sich selbst heraus bindende Wirkung entfaltet.⁴⁷ Was genau geschieht in diesem Text?

IV. Gen 18 und das Problem des moralischen Realismus

Gen 18 ist Teil der Abrahamerzählungen. Nach neueren Forschungen bilden die Erzelterngeschichten keine ursprünglich einheitliche Groß Erzählung, sondern sind aus den älteren Jakobüberlieferungen, den Isaakerzählungen und den jüngeren Abrahamerzählungen erwachsen. Diese Erzählungen werden mit Hilfe der Verheißungstexte verklammert, die sich wie ein roter Faden durch die Erzählkränze ziehen.⁴⁸ Den literarischen Kern der Abrahamüberlieferung bildet

⁴⁵ Vgl. BARTON (s. Anm. 8), 137–144.

⁴⁶ Vgl. ALBERTZ (s. Anm. 16), 117.

⁴⁷ Formulierung im Anschluss an SCHMID, Der vergessene Orient (s. Anm. 31), 18.

⁴⁸ Vgl. J. HOFIJZER, Die Verheißungen an die drei Erzväter, 1956; E. BLUM, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), 1984; M. KÖCKERT, Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT

die Abraham-Lot-Erzählung.⁴⁹ Erzählt wird die Geschichte Abrahams mit Lot sowie die Verheißung und Geburt Isaaks. Vorgegeben ist ein altertümlicher Stoff⁵⁰ vom urgeschichtlichen Untergang Sodoms⁵¹ – Gott bestraft die ganze Stadt Sodom und lässt sie für ihre Freveltaten vollständig untergehen. Gerettet wird allein Lot, der Neffe Abrahams. Wie ein roter Faden zieht sich juristische Terminologie durch Gen 18,16b–19,29⁵² und lässt die unterschiedlichen Textabschnitte auf der Endtextebene als eine Einheit erscheinen, die sich mit Rechtsfragen auseinandersetzt.

In dem Gespräch zwischen Abraham und Gott hingegen rechtet Abraham mit Gott darüber, ob Gott »die Stadt« auch dann vernichten würde, wenn sich eine Anzahl Gerechter in ihr findet. Bei diesem Gespräch, den Versen 22b–33a,⁵³ handelt es sich um einen späten Einschub, der sich vom Vorhergehenden

142), 1988; R. G. KRATZ, Die Verheißungen an die Erzväter. Die Konstruktion ethnischer Identität Israels (in: M. G. BRETT/J. WÖHRLE [Hg.], *The Politics of the Ancestors. Exegetical and Historical Perspectives on Genesis 12–36* [FAT 124], 2018, 35–66).

⁴⁹ Gen 13; 18–19 und 21. Sie setzt schon die Verbindung mit der Isaakerzählung voraus. Nach H. GUNKEL, *Genesis*, ⁶1963, 159–162, bilden Gen 12,1–8; 13; 18,1–16aa; 19,1–28.30–38 einen ursprünglichen Sagenkranz, vgl. auch BLUM (s. Anm. 48), 273–289. Doch Gen 18,1–16a zielt auf Gen 21,1–7 und setzt die Verbindung mit Isaak voraus (vgl. aaO 279. 288). Es scheint »eine einheitlich »konzipierte«, in wesentlichen Teilen neu gestaltete Komposition« vorzuliegen (aaO 289).

⁵⁰ Vorgegeben ist vielleicht auch der Erzählstoff vom Gastmahl mit Gott in Mamre, vgl. J. CH. GERTZ, I. Tora und Vordere Propheten (in: DERS. [Hg.], *Grundinformation Altes Testament*. Mit A. BERLEJUNG, K. SCHMID und M. WITTE, ⁵2016, 192–310), 275. Auf der Textebene allerdings knüpft 18,1 »unmittelbar an 13,18 an und ist auf die vorgängige Nennung Abrahams als Subjekt der Handlung angewiesen« (R. G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*. Grundwissen der Bibelkritik, 2000, 276). Zu dem nordisraelitischen Traditionsstoff über Adma und Zibojim vgl. Hos 11,8.

⁵¹ »Es ist das einzige Stück, das sich als selbständige Überlieferung isolieren lässt und von Abraham ursprünglich nichts weiß« (KRATZ, *Komposition* [s. Anm. 50], 276). Dass Überlieferungsstoff vorliegt, wird auch daran deutlich, dass es weitere Sodom-Texte gibt wie Jes 1,10; 3,9; Jer 23,14 oder Ez 16,49, die auf andere Vergehen fokussieren, vgl. etwa W. ZIMMERLI, 1. Mose 12–25: Abraham (ZB.AT 1.2), 1976, 88. Auch wenn die Eröffnungsszenen in Gen 18 und 19 parallel formuliert sind, so kann Gen 18 gerade auch deshalb »aus Gen 19 gesponnen« sein (KRATZ, *Komposition* [s. Anm. 50], 276; anders BLUM [s. Anm. 48], 280–282).

⁵² Vgl. E. J. VAN WOLDE, *Outcry, Knowledge, and Judgment in Genesis 18–19* (in: D. LIPTON [Hg.], *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah*. Essays in Memory of R. PIRSON, 2012, 71–100).

⁵³ Möglicherweise einschließlich der Überleitung in Vers 17–19, vgl. BLUM (s. Anm. 48), 400–405. Dafür spricht auch, dass Vers 19 (ähnlich wie Vers 25) deuteronomisch-deuteronomistische Sprache voraussetzt: dass die Nachkommen Abrahams »den Weg des Herrn bewahren sollen, um Gerechtigkeit und Recht zu üben« (Vers 19). D. M. CARR,

deutlich absetzt.⁵⁴ In Vers 21 spricht Gott noch ähnlich wie beim Turmbau zu Babel »Ich will doch hinabsteigen und sehen, ob sie ganz nach ihrem Zetergeschrei, das vor mich gekommen ist, handeln [...]«. ⁵⁵ In dem anschließenden Gespräch hingegen scheint das Gericht über Sodom beschlossene Sache, weshalb Abraham zur Diskussion anhebt. Nach der ursprünglichen Erzählung ist Gott unter den Gästen anwesend, bei Abraham in Mamre, vielleicht auch bei Lot in Sodom, nach Gen 18,22b–33a hingegen bleibt Gott bei Abraham zurück, während die beiden »Boten« vorausgehen. Während es sich beim älteren Text um eine ätiologische Erzählung über Lot und Sodom handelt, spielen die konkreten Gestalten Lot und Sodom⁵⁶ in dem anschließenden Gespräch keine Rolle. Stattdessen wird ein allgemeiner Fall verhandelt,⁵⁷ um ein theologisches Problem zu lösen: ein Problemfall, der auch auf die Zerstörung Jerusalem anwend-

Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches, 1996, 159–161, hält Vers 19 zusammen mit Gen 22,15–18 und 26,3bβ–5 für späte semi-deuteronomistische Zusätze. Auf der Endtextebene dürfte es sich bei Gen 18,16b–22a um einen Abschnitt handeln, der literarisch zu Gen 18,1–22a gehört: Bei Gen 18,16a handelt es sich um den ersten Teil einer Aufbruchsformel, die typisch ist für den Abschluss von Erzählungen und deren zweiter Teil erst in 18,22b erscheint, sodass der Erzähler in Vers 16a.22a ein »split departure formula« verwendet, welches die Erzählung Gen 18,1–22a abschließt, vgl. J. D. SAFREN, Hospitality Compared: Abraham and Lot as Hosts (in: LIP-TON, Universalism and Particularism [s. Anm. 52], 157–178), 160f.

⁵⁴ So schon J. WELLHAUSEN, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, 41963, 25f, und im Anschluss an Wellhausen beispielsweise auch L. SCHMIDT, De Deo. Studien zur Literaturkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff. und Hi 1 (BZAW 143), 1976, 133f; KRATZ, Komposition (s. Anm. 50), 277; K. SCHÖPFLIN, Abrahams Unterredung mit Gott und die schriftgelehrte Stilisierung der Abrahamgestalt in Gen 18,16b–33 (in: A. C. HAGEDORN/H. PFEIFFER [Hg.], Die Erzväter in der biblischen Tradition. [FS M. Köckert] [BZAW 400], 2009, 93–113), 94. Vgl. zu den folgenden Argumenten auch BLUM (s. Anm. 48), 282.

⁵⁵ Vielleicht kann das Zetergeschrei in Gen 18,20 mit akkadisch *rigmu* verglichen werden, sodass sich eine Parallele zum Atramchasis-Epos ergeben würde, was den urgeschichtlichen Charakter der Erzählung in Gen 18 verdeutlicht, vgl. J. J. FINKELSTEIN, Bible and Babel: a comparative study of the Hebrew and Babylonian religious spirit (Commentary 26, 1958, 431–444), 436f; D. BODI, The Book of Ezekiel and the Poem of Erra (OBO 104), 1991, 159–161. Gott hört den Zeter- bzw. Rechtsschrei (š^c‘āqāb) der Bedrängten (Ex 22,22.26). Der Kontext spricht allerdings dafür, *rigmu* als Lärm zu deuten, der den Göttern den Schlaf raubt. Rechtliche Konnotationen scheinen dagegen keine Rolle zu spielen. Das scheint bei dem hebräischen Begriff š^c‘āqāb anders, der als Zetergeschrei z. B. auch in Ex 3,7 und Ex 22,21ff vorkommt und offenbar Sodoms eigen-, juristisch konnotierten Hilferuf bezeichnet (vgl. VAN WOLDE [s. Anm. 52]).

⁵⁶ Sodom wird nur in Vers 26 explizit genannt.

⁵⁷ Formulierung im Anschluss an H. SEEBASS, Genesis II. Vätergeschichte I (11,27–22,24), 1997, 119.

bar wäre.⁵⁸ Das Problem lautet in den Worten Ludwig Schmidts: »Kann Gott, wenn er wirklich Gott und nicht ein willkürlicher Tyrann sein will, eine ganze Stadt vernichten?«⁵⁹

Mit dieser Frage steht nichts weniger als das Euthyphron-Dilemma im Raum, und wie im Euthyphron wird aus einem kontingenten Rechtsfall eine Grundsatzfrage entwickelt.⁶⁰ »Darf Euthyphron seinen eigenen Vater verklagen?« wird zur Grundsatzfrage »Was ist Frömmigkeit?« »Darf Gott Sodom vernichten?« wird zur Grundsatzfrage »Darf Gott eine ganze Stadt vernichten oder muss er sich nicht vielmehr an das Recht halten?«⁶¹ Abraham stellt Gott nicht nur das Rechtsprinzip entgegen, sondern er begründet auch sein Denken und Verhalten – man denke an die Rechtsbegründungen Gottes bei der oben besprochenen Theologisierung des Rechts.⁶² Die Begründung, die Abraham ins Feld führt, ist folgende:

Gen 18,23–25

Willst du wirklich den Gerechten mit dem Frevler vertilgen? Vielleicht gibt es fünfzig Gerechte inmitten der Stadt – willst du wirklich vertilgen und nicht dem Ort vergeben wegen der fünfzig Gerechten, die in ihr sind? Fern sei es dir, nach dieser Sache zu handeln, zu töten den Gerechten mit dem Frevler, sodass es dem Gerechten wie dem Frevler ergeht. Fern sei es dir! Sollte der Richter über die ganze Erde nicht Recht üben?⁶³

⁵⁸ Vgl. Ez 16,46–50 sowie SCHÖPFLIN (s. Anm. 54), 95, 107.

⁵⁹ SCHMIDT (s. Anm. 54), 143.

⁶⁰ Nach SEEBASS (s. Anm. 57), 130, handelt es sich bei Gen 18 durchaus um »ein Gespräch de Deo«, aber er fügt hinzu: »Nur findet eine solche Abstraktion atl. nicht auf der philosophischen Ebene, sondern auf der eines kontingenten Rechtsfalls statt.«

⁶¹ »How a decision between Abraham's own, human sense of what is right and some kind of Platonic form of the Good is to be made is difficult to determine. It is commonly asserted that the latter is too abstract and philosophical for ancient Israel, but whichever precise meaning is adopted, the striking feature of the narrative is that the writer depicts Abraham as setting up some standard over against God and by which he dares to judge God's proposed action.« (C. S. RODD, *Glimpses of a Strange Land. Studies in Old Testament Ethics*, 2001, 54).

⁶² Dass an die Einsicht und Vernunftfähigkeit appelliert wird, gilt nicht nur für die Begründungen bei der Theologisierung des Rechts, sondern auch für Gen 18: »Gen 18,23–32 appeals to reason; the dialogue is a reasonable one« (BEN ZVI [s. Anm. 43], 35). Vgl. auch C. HOUTMAN, *Theodicy in the Pentateuch* (in: A. LAATO / J. CH. DE MOOR [Hg.], *Theodicy in the World of the Bible*, 2003, 151–182), 152: »Gen. 18 reveals reflection on the theodicy problem as well as a passionate craving for a world order in which God's justice is recognisable.«

⁶³ »(wörtlich: »Das sei dir etwas Profanes, Verwerfliches!«) (ZIMMERLI [s. Anm. 51], 83). Die Interjektion »Fern sei es!« zeigt an, dass sich der Sachverhalt nicht mit Gott verträgt. Mit diesem Ausruf »weist eine Person es von sich, ein Unrecht begangen zu haben oder begehen zu wollen« (SCHÖPFLIN [s. Anm. 54], 96, Anm. 17).

116 (2019) »Sollte der Richter der ganzen Erde nicht Recht üben?« (Gen 18,25) 265

Als oberster Richter, hebräisch *šofet*, soll Gott sich an das Recht halten, hebräisch *mišpāt*. Hinter diesen Formulierungen steht das Verbum *šāfat*, das »Recht sprechen«, aber auch »regieren« bedeuten kann und deshalb gut zum Bild des königlichen Richters passt, der *mišpāt* übt, *ʿasah mišpāt* (Gen 18,19.25; vgl. 2Sam 8,15; 1 Kön 3,28; Jer 9,23f).⁶⁴ Recht durchsetzen »bezeichnet ein Handeln, durch das die gestörte Ordnung einer (Rechts-)Gemeinschaft wiederhergestellt wird«⁶⁵ und das deshalb einen beidermaßen verurteilenden wie rettenden Aspekt beinhaltet, indem das Recht den Frevler verurteilt und dem Gerechten zu seinem Recht verhilft.⁶⁶ Wenn der König nach *mišpāt* regieren (Jes 32,1) und Gott die Elenden in *mišpāt* leiten soll (Ps 25,9; vgl. Ez 34,16), dann zeigen diese Formulierungen, dass *mišpāt* einen die Welt ordnenden Charakter hat.⁶⁷

Dieser die Welt ordnende Charakter zeigt, dass ein gerechter Standard, ein Maßstab an die Welt gelegt wird, nach dem die Welt einzurichten ist. Kulturgeschichtlich ist es deshalb wichtig, dass *mišpāt* sowie der Parallelbegriff *šedeq* (»Gerechtigkeit«) den rechten Maßstab bezeichnen kann, sei es die rechte Waage, die richtigen Gewichtssteine, die korrekten Hohlmaße oder das rechte Maß bei der Züchtigung:

Spr 16,11⁶⁸

Waagebalken und Waagschalen des Rechts (*mišpāt*) sind des Herrn. Sein Werk sind alle Gewichtssteine im Beutel.

Lev 19,36a

Waagschalen der Gerechtigkeit (*šedeq*), Gewichtssteine der Gerechtigkeit, ein Epha der Gerechtigkeit und ein Hin der Gerechtigkeit sollen es für euch sein.⁶⁹

Jes 28,17a

Und ich werde das Recht (*mišpāt*) als Richtschnur anlegen und die Gerechtigkeit (*šedeq*) als Senkblei.

⁶⁴ Vgl. B. JOHNSON, Art. *mišpāt* (ThWAT 5, 1986, 93–107), 98. Das erste Mal, das in der Bibel das zentrale Wortpaar »Recht und Gerechtigkeit« (*šedeq* und *mišpāt*) auftritt, ist in Gen 18,19 (vgl. M. WEINFELD, Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East, 1995, 30).

⁶⁵ G. LIEDKE, Art. *špt*, (THAT⁶ 2, 2004, 999–1009), 1001.

⁶⁶ AaO 1002.

⁶⁷ Vgl. JOHNSON (s. Anm. 64), 101. Dabei ist *mišpāt* enger auf den gesellschaftlichen Bereich im sozialen und rechtlichen Sinne bezogen, während *šedeq* noch umfassender auch den Bereich der Natur, des Krieges und Kultes umfassen kann, vgl. dazu SCHMID, Gerechtigkeit (s. Anm. 18), 14–23.

⁶⁸ Vgl. JOHNSON (s. Anm. 64), 102. Vgl. mit *šedeq* formuliert Lev 19,36; Dtn 25,15; Ez 45,10; Hi 31,6.

⁶⁹ Vgl. Dtn 25,15; Ez 45,10; Hi 31,6. Ein Epha fasste ca. 20 Liter, und ein Hin knapp vier Liter, vgl. M. WINKLER, Art. Maße/Gewichte (AT) (wibilex; <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/masse-gewichte-at/ch/3c1431c6151b016a580303d8e27d5916/>; zuletzt abgerufen am 26.5.2019).

Jer 10,24

Züchtige mich, Herr, doch im rechten Maß (*b^emišpāt*), nicht in deinem Zorn, damit du mich nicht (vollständig) erniedrigst.⁷⁰

Diese und ähnliche Texte besagen, dass Gewichte, Hohlmaße und Waage normalerweise von Gott ins rechte Maß gesetzt sind – sie sind nach Spr 16,11 sein Werk. Sie sollen in rechter Ordnung sein und einem allgemein akzeptierten und überall geltenden Standard entsprechen.⁷¹ Grundlegend für diese Interpretation ist die kulturgeschichtliche Einsicht, dass die menschliche Fähigkeit des Bewertens durch Messen, Wiegen und Zählen das Aufkommen neuer religiöser Ideen ermöglicht. So ist beispielsweise in der ägyptischen Religion die Idee von der Herzwägung im Totengericht wichtig, um nach dem Tod in eine bessere Welt zu gelangen.⁷² Das Herz des Toten wird gewogen im Gegenüber zur Feder der Ma‘at, die für Gerechtigkeit und Wahrheit steht. Die Idee der Herzwägung ist ohne das Aufkommen metrologischer Fähigkeiten undenkbar. Das gleiche gilt offenbar auch für Gen 18 und die Idee des moralischen Realismus, indem man nun die Idee des Rechts als einen allgemeinen Maßstab verstehen kann. Schon im Buch Ezechiel sagt das Volk Israel mehrmals angesichts der Eroberung Jerusalems:

Ez 18,25.29; 33,17.20

Der Weg des Herrn ist nicht richtig (= hat nicht das rechte Maß).

Wörtlich eher: »Der Weg des Herrn ist nicht ausgewogen/berechenbar«, denn das Verb *tākan* bezeichnet einen prüfenden Mess- und Wiegevorgang.⁷³ Der Vorwurf ist also: Der Weg des Herrn ist nicht angemessen, hat nicht das rechte Maß. Ist das so? In Ez 20,24f lautet die Antwort, dass Israel Gottes gute Rechtsbestimmungen nicht eingehalten hat und deshalb zur Strafe schlechte Gesetze von Gott (!) bekommt, die in den Untergang führen:

Ez 20,24f

Weil sie meine Rechtsbestimmungen nicht eingehalten haben und meine Ordnungen verwarfen [...],

da gab auch ich ihnen Ordnungen, die nicht gut waren, und Rechtsbestimmungen, durch die sie nicht leben konnten.

Ideengeschichtlich ist Ez 20,24f ein entscheidender Satz. Gottes Gebote können gut oder schlecht sein, was voraussetzt, dass sie an einem allgemeinen Standard

⁷⁰ Vgl. auch Jer 10,24; 30,11; 46,28 sowie JOHNSON (s. Anm. 64), 106.

⁷¹ Vgl. SCHMID, Gerechtigkeit (s. Anm. 18), 99. Für einen Überblick über die jüdischen Gewichtssteine vgl. R. KLETTER, *Economic Keystones. The Weight System of the Kingdom of Judah* (JSOT.S. 276), 1998.

⁷² Vgl. etwa J. ASSMANN, Das Herz auf der Waage. Schuld und Sünde im Alten Ägypten (in: T. SCHABERT/D. CLEMENS [Hg.], *Schuld* [Eranos.NF 7], 1999, 99–147).

⁷³ Vgl. P. MOMMER, Art. *tkn* (ThWAT 7, 1995, 653–657); M. GREENBERG, Ezechiel 1–20 (HThK.AT), 2001, 371f. 393f: »hält sich nicht an die Regel«.

gemessen und für gut oder schlecht befunden werden können.⁷⁴ Das ist literatur- und ideengeschichtlich ein entscheidender Unterschied zum alten Mesopotamien, in dem es weder eine Reflexion über das Wesen des Rechts noch ungerichtete Rechtsnormen gibt.⁷⁵ Eine Entwicklung hin zu der Idee, wie wir sie in Ez 20 mit den schlechten Gesetzen von Gott finden, liegt vielleicht in dem babylonischen Fürstenspiegel vor, der davon spricht, dass auf rechtliches Fehlverhalten des Königs hin der Sonnengott Shamash »fremdes Recht« (*dīnam aḫām*) im Land stiftet, sodass Fürsten und Richter nicht mehr auf das einheimische Recht hören.⁷⁶

Gott wird in Gen 18 explizit als Richter *der ganzen Erde* betitelt, wodurch Recht und Moral als universal gültige Kategorien ausgewiesen werden.⁷⁷ Entsprechend hat auch der Nicht-Israelit Hiob einen eigenen *mišpāt*, ein Recht und einen Rechtsanspruch, mit dem er Gott konfrontiert (Hi 13,18; 23,4),⁷⁸ und er behauptet, dass Gott ihm seinen *mišpāt* entzogen habe (Hi 27,2; 34,5f).⁷⁹ Hiob wirft Gott vor:

⁷⁴ It is »possible to evaluate commandments given by God against some standard other than the divine will, and to judge them negatively« (BARTON [s. Anm. 8], 155). Vgl. auch GERICKE (s. Anm. 11), 417: »So whatever we think about the nature of the deity himself implicit in this text, the divine commands themselves are not assumed to instantiate the property of goodness because they are issued by Yhwh. The good is therefore assumed to exist vis-à-vis the commands with reference to which the commands themselves can be judged to be either good or not.«

⁷⁵ Vgl. M. P. STRECK, Art. Recht. A. In Mesopotamien (RIA 11, 2006–2008, 280–285), 284.

⁷⁶ Vgl. aaO 284. Zum Text vgl. W. G. LAMBERT, Babylonian Wisdom Literature, ³1975, 112,9f.

⁷⁷ In der Frage Abrahams von Gen 18,25 offenbart sich deshalb, dass das Alte Testament durchaus ein Recht kennt, »das über die konkreten geschichtlichen Bedingungen seines positiven Rechts hinweg in universale Weite strebt und hier mit zeitloser und allgemeiner Gültigkeit auf den Menschen als Menschen zielt« (F. HORST, Naturrecht und Altes Testament [in: DERS., Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament, 1961, 235–259], 235, bei Horst als offene Frage formuliert). Horst lehnt die Bezeichnung Naturrecht für das Alte Testament ab, weil die Quelle des Rechts allein in Gott ruhe (aaO 258), vgl. beispielsweise auch H. S. GEHMAN, Natural Law and the Old Testament (in: J. M. MYERS/O. REIMHERR/H. N. BREAM [Hg.], Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman, 1960, 109–122), 122. Entscheidend jedoch ist, dass das Recht universell gilt und nicht von der Meinung abhängig ist, wie Aristoteles in der Nikomachischen Ethik 1135b ausführt (vgl. etwa O. HÖFFE, Aristoteles [Beck'sche Reihe. Denker 535], ³2006, 232).

⁷⁸ Vgl. JOHNSON (s. Anm. 64), 97. Vgl. auch Abimelech von Gerar in Gen 20,4.

⁷⁹ Vgl. aaO 100. Hiob wiederum wird mit der Frage konfrontiert, ob er Gottes *mišpāt* zerbrechen wolle (Hi 40,8). Es ist kaum sinnvoll, hier zwischen einer juristischen und einer herrschaftlichen Dimension von *mišpāt* zu unterscheiden, so jedoch S. H. SCHOLNICK, The Meaning of *mišpāt* in the Book of Job (JBL 101, 1982, 521–529).

Hi 9,22

Ein und dasselbe ist es! Darum sage ich:

Den Rechtschaffenen und den Frevler vernichtet er.⁸⁰

In Form eines Vorwurfs formuliert Hiob den allgemeinen Anspruch, dass der Gerechte nicht mit dem Frevler vernichtet werden darf. Im mesopotamischen Erra-Epos beschuldigt der Wesir Ishum den Pestgott Erra, wahllos die Menschen zu strafen:

Erra-Epos IV 104–107:

104 Held Erra, den Gerechten hast du sterben lassen,

105 den Ungerechten hast du sterben lassen.

106 Den, der sich gegen dich versündigt hat, hast du sterben lassen,

107 den, der sich nicht gegen dich versündigt hat, hast du sterben lassen.⁸¹

Im Gilgamesch-Epos wirft angesichts der Sintflut der Weisheitsgott Ea dem Königsgott Enlil vor:

Gilg. XI 179–181

179 Wie konntest du, ohne zu überlegen, die Sintflut machen?

180 Dem Sünder lege seine Sünde auf,

181 dem Frevler lege seinen Frevel auf!⁸²

In allen diesen Fällen wird deutlich, dass Gott und Götter mit einem Prinzip und Maßstab konfrontiert werden, die nicht der Willkür unterliegen. Abraham erfindet in Gen 18 keine neuen Regeln, sondern zieht nur aus einem alten Grundsatz die universal gültige Konsequenz.⁸³ Weil Gott sich selbst als gerechter Richter offenbart (vgl. etwa Ps 9,5 u. a.), der die Welt auf eine gerechte Weise eingerichtet hat, kann auch die Forderung erhoben werden, dass Gott dieser Rolle entsprechen muss. Abraham hält Gott den Anspruch und das Maß entgegen, das Gott an sich selber und die Welt angelegt hat: Gott soll sich an die Regeln halten, auch wenn es seine eigenen sind, wie er es ja auch vom Menschen fordert.

⁸⁰ Die Freunde Hiobs hingegen benehmen sich wie »letzte Menschen« (Hi 12,2), die glauben, Welt und Gott besser zu kennen als Hiob, und blinzeln rhetorische Fragen an Hiob richten (Hi 11,7).

⁸¹ Übersetzung nach TUAT III/4, 797. Vgl. auch J. U. RO, *Poverty, Law, and Divine Justice in Persian and Hellenistic Judah*, 2018, 103f.

⁸² Übersetzung nach TUAT III/4, 734. Verszählung 184–186 bei A. R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2003, 714f. Vgl. auch Atramchasis III v 41–43; vi 25–26.

⁸³ »Abraham stellt hier keine neuen Regeln auf, sondern führt gegen Gott einen alten Grundsatz ins Feld« (SCHMIDT [s. Anm. 54], 145, allgemein auf das Prinzip der Gerechtigkeit bezogen).

Im Folgenden wird Abraham in aller Demut weitere Fragen stellen und um die Anzahl der möglichen Gerechten »feilschen« (von 50 auf 10),⁸⁴ denn im Bereich des Rechts gelten 50 und 10 Mann als die kleinsten Einheiten einer Rechtsversammlung (Ex 18,21.25; Dtn 1,15; Ruth 4,2).⁸⁵ Während Euthyphron bei all den klugen sokratischen Fragen zumeist kurz und prägnant Sokrates recht gibt, am Ende jedoch entnervt davonläuft, bleibt Gott bei all den gerechten Fragen Abrahams gelassen und stimmt ihm jedes Mal in ebenfalls kurzer und prägnanter Weise zu, so als wenn Gott diesen nahezu fürbittenden,⁸⁶ auf jeden Fall rechtschaffenen Einsatz Abrahams erwünscht und erwartet hätte.⁸⁷ Denn noch bevor Abraham anhebt zu sprechen, wird ihm von Gott überhaupt erst die Möglichkeit geboten, so fragen zu können: »Soll ich vor Abraham verbergen, was ich tun will?« (Gen 18,17b) Gott lässt Abraham wissen, dass er gedenkt, Sodom zu vernichten.⁸⁸ Abraham soll ja, so die

⁸⁴ Vgl. zur Problematik der Analogie des Feilschens in Gen 18 N. MACDONALD, *Listening to Abraham – Listening to Yhwh: Divine Justice and Mercy in Genesis 18:16–33* (CBQ 66, 2004, 25–43), 30–35.

⁸⁵ Vgl. auch Am 5,3 sowie SCHMIDT (s. Anm. 54), 151. In Gen 19 hingegen wird des einzelnen Individuums gedacht, wenn Lot mit seinem Hausstand errettet wird (vgl. Y. PELLEGRIN, *Was Lot a Good Host? Was Lot saved from Sodom as a Reward for His Hospitality?* [in: LIPTON, *Universalism and Particularism* (s. Anm. 52), 129–156]; SAFREN, [s. Anm. 53]). Nur kann der Einzelne offenbar nicht eine ganze Gemeinschaft vor dem Untergang retten (vgl. Ez 14 sowie D. LIPTON, *The Limits of Intercession: Abraham Reads Ezekiel at Sodom and Gomorrah* [in: DIES., *Universalism and Particularism* (s. Anm. 52), 25–41]). Vielmehr ist es die Gemeinschaft der Gerechten, so klein sie auch sei, die das Schicksal der Stadt bestimmt (vgl. etwa J. A. SOGGIN, *Das Buch Genesis. Kommentar*, 1997, 279). Vgl. auch Ro (s. Anm. 81), 117, für den Gen 18 später ist als Ez 14 und 18: »God's justice is no longer realized by bringing total destruction to a sinful society (as in Amos 8:1–2) or by assigning merely individual retribution (as in Ezek 14:12–20 and Ezek 18), but by being patient with a sinful society to protect the lives of a righteous few. This is a dramatic change in the theological paradigm of divine justice.« Vgl. auch N. M. SARNA, *Genesis (The JPS Torah Commentary)*, 1989, 133, sowie SCHÖPFLIN (s. Anm. 54), 99, die hervorhebt, dass Ez 14 eher Gen 19 entspricht. Der Zahl zehn entspricht später die kleinstmögliche Größe als jüdische synagogale Gemeinschaft (Minjan).

⁸⁶ Vgl. mit J. BLENKINSOPP, *Abraham and the Righteous of Sodom* (JJS 33, 1982, 119–132), 126, vor allem Num 16,22 (sowie in Bezug auf Abraham selbst Gen 20,17). Allerdings gibt es auch zahlreiche Einwände gegen den fürbittenden Charakter von Gen 18, vgl. beispielsweise SCHÖPFLIN (s. Anm. 54), 101: »Die Sprechhaltung Abrahams ist formal keine bittend-betende, sondern eine anfragende, die den disputierenden Grundzug beinahe vornehm verdeckt. Ihr haftet dabei etwas Abstraktes, Akademisches an.« In neuester Zeit stellt LIPTON, *The Limits of Intercession* (s. Anm. 85) den fürbittenden Charakter von Gen 18 erneut in den Fokus.

⁸⁷ Vgl. B. JACOB, *Das Buch Genesis*. Herausgegeben in Zusammenarbeit mit dem Leo Baeck Institut, 2000, 448–450; ROSHWALD (s. Anm. 11), 155–157.

⁸⁸ Daraufhin beginnt Abraham das Gespräch – ein einmaliger Vorgang, weil sonst immer Gott das erste Wort an Abraham richtet, vgl. etwa SCHÖPFLIN (s. Anm. 54), 94.

Verse 18–19, zu einem Segen für alle Völker werden, indem er selbst Gerechtigkeit und Recht übt (*la 'asôt še' daqāh ū mišpāt*; Vers 19).⁸⁹ Kurz darauf fragt Abraham, ob Gott sich als Richter der Welt nicht an das Recht (*mišpāt*) halte. Die Formulierungen zwischen menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit, so kurz hintereinander, sind ganz ähnlich und zeigen, dass beide, Abraham und Gott, gegenüber dem jeweils anderen den Anspruch erheben, dass dieser sich am Maß von Recht und Gerechtigkeit ausrichten habe.⁹⁰ Abraham scheint Gott zu prüfen, ob dieser gerecht handelt. Aber auch Gott scheint Abraham zu prüfen, ob Abraham das Maß von Recht und Gerechtigkeit auch in schwierigen Fällen richtig anlegen kann. Während sich Abraham nach Gen 15 als Vater des Glaubens erweist, so erweist sich Abraham nach Gen 18, offenbar ganz im Sinne Gottes, als Vater der Gerechtigkeit.⁹¹ Abraham erfährt in dem Gespräch, dass das Recht eine Größe ist, an die sich auch Gott hält. Als Vater der Gerechtigkeit gibt er dieses Wissen an die nachfolgenden Generationen und alle Völker weiter.⁹²

Summary

The problem of moral realism does not seem to play a major role in the Hebrew Bible. Some texts like Gen 18 and others, however, do show that this problem was virulent for at least some Old Testament writers, and that it was coped with by way of arguing with God. Taking Gen 18 as case example, this article displays the conditions for the possibility of moral realism in the Hebrew Bible as well as some threads of its unfolding.

Schlagworte: Abraham, Ethik, Euthyphron-Dilemma, Gerechtigkeit, Moralischer Realismus, Recht, Streitgespräch

Prof. Dr. Jan Dietrich
Professor für Altes Testament
an der Universität Aarhus, Dänemark.
orcid.org/0000-0003-3671-3398

⁸⁹ Vgl. noch Ez 18,5.19.21.27; 33,14.16.19.

⁹⁰ Vgl. J. KRAŠOVEC, Reward, Punishment, and Forgiveness. The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views (VT.S 78), 1999, 61f, sowie ROSHWALD (s. Anm. 11), 149: »In this sense, the speck of dust becomes God's equal.« Ist es in Psalm 72 und an anderen Orten der König, der Recht und Gerechtigkeit üben soll, so werden hier Königsfunktionen auf Abraham übertragen (vgl. etwa WEINFELD [s. Anm. 64], 216).

⁹¹ »Nicht als der Vater des Glaubens wird Abraham hier verstanden (wie in Gn 15,6), sondern als Vater der Gerechtigkeit« (C. WESTERMANN, Genesis. 2. Teilband. Genesis 12–16 [BK I/2], 1981, 351).

⁹² Die hier vorliegenden Überlegungen gehen auf einen Vortrag zurück, den ich am 29. Juni 2018 an der Universität München und in überarbeiteter Form am 8. Februar 2019 auf Dänisch als Antrittsvorlesung an der Universität Aarhus gehalten habe.