Jüdische Wurzeln



der Menschenwürde

Jüdische Wurzeln der Menschenwürde

Christian Rahn

KI-Erklärung

Für die inhaltliche Erarbeitung habe ich ein KI-Tool genutzt, das mir auf Anfrage Informationen, Erläuterungen und Fundstellen bereitgestellt hat. Die Auswahl, Einordnung und endgültige Darstellung dieser Inhalte erfolgte durch mich im Rahmen eines eigenständigen, dialogbasierten Prüfprozesses. Die Verantwortung für die finale Fassung liegt bei mir.

Bremen, den 05.11.2026

Inhaltsverzeichnis

1. Der zentrale jüdische Beitrag: Der Mensch als Ebenbild Gottes (Genesis 1,27) 1
2. Das jüdische Tabu der Kindstötung 2
3. Die Abschaffung der Sippenhaft 4
4. Maßvolle Individualhaftung 5
5. Das Sabbatgebot: Würde durch Ruhe für alle 9
6. Das jüdische Recht schützt Schwache – systematisch 11
7. Das Schuldrecht: Keine Schuldknechtschaft auf Lebenszeit 12
8. Jüdischer Schutz für schutzsuchende Fremde 16
9. Das universelle jüdische Sklavenrecht: Sabbatruhe, Asyl und Schutz vor Gewalt 23
10. Das Ringen um Gerechtigkeit: Die Grenzen der Tora im Sklavenrecht 27

10.1. Die bevorzugte Stellung des hebräischen Sklaven 28

10.2. Der mangelhafte Schutz bei nicht-hebräischen Sklaven 31

11. Prophetenethik: Kritik an Machtmissbrauch 43
12. Das Judentum entkoppelt Würde von Macht, Geschlecht, Herkunft 45

13 Wie das Christentum darauf aufbaut 45

14. Fazit: Der jüdische Anteil an der Würde-Idee 46

Anmerkungen / Ergänzungen: 47

[1] Exkurs: Universelle Ethik in den alten Kulturen der Welt 44

[2] Die Philosophie der Stoa: ihre weitreichende Wirkung 55

[3] Was könnte Ebenbildlichkeit konkret bedeuten? 57

[4] Überleben im Notstand: Die radikale Ethik der Vorzeit 64

[5] "Auge um Auge" im iranischen Scharia-Recht 70

[6] Einzigartige Tierethik 73

[6] 1. Bermherzigkeit zum Tier als moralische Pflicht 73

2, Das strikte Verbot von einem lebenden Tier zu essen 74

3, Spezielle Schutzgesetze gegen maßlose Ausbeutung der Schöpfung 75

4. Vom Umgang mit Gefahr in archaischer Zeit 76

Literaturliste 80

Die Idee der Menschenwürde beginnt nicht in der Moderne. [1]

Während die Antike die Würde des Menschen
an Stand, Macht und Leistung geknüpft hatte,
pflanzte das Judentum den Samen der unendlichen Würde jedes Einzelnen.

1. Der zentrale jüdische Beitrag: Der Mensch als Ebenbild Gottes

In der Schöpfungserzählung der hebräischen Bibel (Gen 1,27) heißt es:
„*Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, zum Bilde Gottes* [2] *schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau*." Aus diesem Text erwächst ein fundamentales Verständnis des Menschseins, das die westliche Ethik und das heutige Verständnis von Menschenwürde tiefgreifend geprägt hat:

Prinzipielle Würde: Die Würde des Menschen ist gottgeschenkt. Sie muss nicht erarbeitet, verdient oder bewiesen werden.
Gleichheit aller Menschen: Unabhängig von Herkunft, Stand, Geschlecht oder Leistung kommt jedem Individuum der gleiche Wert zu. Im alten Orient galt oft nur der König oder Pharao als „Bild Gottes" (*Imago Dei*). Genesis 1 weitet dieses Privileg auf jeden Menschen aus.

Die jüdische Lehre vom *Imago Dei* war kein bloßer Fortschritt, sondern ein **radikaler Bruch mit der gesamten Weltordnung der Antike**. Sie ‚demokratisierte' das Göttliche: Was in Ägypten nur dem Pharao und in Rom nur dem Pater Familias

---

1 **Universelle Ethiken und Menschenwürde-Ideen entstanden parallel in vielen Hochkulturen der Welt** (in Alt-Indien im Hinduismus (Samanja Dharma 1500-600 v.Chr.). im Jainismus (9.-6. Jht v.Chr.) und im Buddhismus (ca. 600 v.Chr.), sowie in Alt-Persien (Zoroastrismus ca. 1200-1000 v.Chr.). sowie in China im Konfuzianismus und Mohismus (6.-5. Jht v. Chr.)). Im Mittelmeerraum war es vor allem die Philosophie der Stoa (ab 3.Jht. v. Chr) neben der jüdischen Tradition, die diesen Gedanken für die europäische Geistesgeschichte formulierte und später die westliche Rechtskultur prägte. Details siehe im **Anhang unter Nr. [1]**. Die universelle Würdeidee der Stoa ging nach dem Aufstieg des Christentums zur römischen Staatsreligion (380 n. Chr. durch das Edikt von Thessalonich) keineswegs verloren. Vielmehr setzte sie sich **nicht als eigenständige philosophische Denkschule, sondern durch eine tiefgreifende Verschmelzung mit der christlichen Theologie** weiter durch. **Siehe Anhang Nr.[2].**

2 Steht eine vermenschlichende Vorstellung von Gott nicht im Wderspruch zum fundamentalen Gebot im Dekalog "*Du sollst dir kein Bildnis machen*" (Ex 20.4) oder nicht? Siehe dazu im Detail **Anhang Nr. [3].**

vorbehalten war, wurde im Judentum jedem Säugling, jedem Sklaven und jedem Armen bedingunglos zugesprochen. Damit legte das Judentum das Fundament für ein Konzept der Menschenwürde, das der griechisch-römischen Philosophie in dieser Radikalität völlig fremd war. Es ersetzte das Recht des Stärkeren durch ein sakrales Schutzversprechen für das schwächste Leben, dem es einen unantastbaren, absoluten Eigenwert zuerkannte.

2. Das jüdische Tabu der Kindstötung

Der römische Vater hatte die umfassende Gewalt über seine Kinder (*patria potestas*). Er hatte das Recht, ein unerwünschtes Kind abzulehnen, es entweder zu töten oder auszusetzen. Gründe dafür waren: Behinderung, uneheliche Geburt, Armut, Mädchen unerwünscht. Die Aussetzung war kein Ausnahmefall, sondern ein verbreitetes Mittel. Das Römische Zwölftafelgesetz (Tafel IV, 1) ordnete die unverzügliche Tötung auffällig missgebildeter Säuglinge (*monstra*) durch den *Pater Familias* sogar gesetzlich an (451 bis 450 v. Chr.). Auch in Griechenland war über viele Jahrhunderte hinweg – von der archaischen Zeit (ab 800 v. Chr.) bis in die römische Kaiserzeit hinein –die Praxis der Säuglingsaussetzung (*Expositio*) ein fester, alltäglicher Bestandteil der Gesellschaft.

Das Judentum war die erste Kultur des Mittelmerrraums, die dem Leben jedes Neugeborenen von der Geburt an einen absoluten Schutzwert zusprach und damit der in der griechisch-römischen Antike üblichen Aussetzung von Säuglingen entgegentrat. Das Verbot der Kindstötung folgt aus dem Gebot der Tora "*Du sollst niht töten*" (Ex 20,13 / Dtn 5,17). Die Wirkung: Im jüdischen Recht gilt ein Säugling ab dem Moment der Geburt rechtlich als vollständiger Mensch (*Nefesch*). [3]

3 Mischna Oholot 7,6D / Maimonides im Mishne Tora, Rausch HaSchana 1,8 oder Schulchan Aruch)

Das sechste Gebot macht keinerlei Unterschied bezüglich Alter, Geschlecht, Mängeln oder sozialem Status. Wer ein Neugeborenes tötet oder aussetzt, begeht nach Tora-Recht einen Mord.

Während die profane Aussetzung keines eigenen Gesetzes bedurfte (da sie unter Mord fiel), verbot die Tora die im alten Kanaan verbreitete religiöse Kindstötung ausdrücklich und mehrfach: (Lev 18,21 / 20,2-5 / 5Mo 12,31 / 18,10 / 2Kö 3,27).

Einzigartig war das Judentum jedoch darin, dass es diesen Lebensschutz von staatlicher Willkür oder Tradition entkoppelte, ihn theologisch als unumstößliches Recht jedes Individuums verankerte und diesen Standard auch dann noch kompromisslos aufrechterhielt, als sich die griechisch-römische Aussetzungspraxis im gesamten Mittelmeerraum (inklusive Ägyptens) durchgesetzt hatte.

Neben Gesetzestexten transportiert die Tora das Tabu der Kindstötung auch über zentrale Erzählungen: Als der Pharao den hebräischen Hebammen Schifra und Pua befahl, alle neugeborenen hebräischen Jungen direkt bei der Geburt zu töten, verweigerten diese den Befehl aus Gottesfurcht. Die Tora stellt diesen zivilen Ungehorsam zur Rettung von Säuglingen als hochgradig moralische und gottgefällige Tat dar. (Ex 1,15–21)

- Das jüdische Recht schützt das Leben der Schwächsten
- Es setzt eine absolute Grenze gegen staatliche oder religiöse Willkür
- Es macht menschliches Leben heilig.

Das ist ein früher Ausdruck von Menschenwürde.

3. Die Abschaffung der Sippenhaft

In fast [4] der gesamten antiken Welt des Alten Orients (in Mesopotamien - Sumerer, Akkader, Babylonier, Assyrer) [5] war Sippenhaft normal: bei Hochverrat auch im römischen und griechischen Recht. Familien galten als Einheit, nicht als Individuen. Wenn ein Mitglied schuldig war, traf die Strafe oft die ganze Sippe.

Auch im Alten Testament finden sich vereinzelt Episoden, in denen selbst religiösen Identitäts- und Vorbildfiguren Handlungen zugeschrieben werden, die auf Konzepten der Sippenhaft oder kollektiven Verfluchung basieren: Verfluchung Hams und Kanaans (Gen 9,27), Ausrottung der Midianiter (Num 31,14-18), Ausrottung der Familie Achans (Josua 7), Tötung der Söhne Sauls (2Sam 21), Ausrottung des Hauses Ahabs (2Kö 9, 7 - 8). [6]

4 Ausnahmefall: Die **Hethiter** haben das Prinzip der individuellen Haftung bei Zivil- und Strafdelikten jahrhundertelang vor der fixierten biblischen Gesetzgebung in Gesetzen niedergelegt, die zu den ältesten schriftlich fixierten Rechtsordnungen überhaupt gehören (ca. 1650–1500 v. Chr.). Selbst bei schweren Delikten wie Ehebruch und und Mord wurde auf die Todesstrafe und Sippenhaft verzichtet und stattdessen der Täter zu Schadensersatz oder ggf. zu Zwangarbeit herangezogen. Doch ein wichtiger Unterschied: Bei Staatsverbrechen galt auch im hethitischen Recht weiterhin die Sippenhaft. Das jüdische Verbot der Sippenhaft gibt dagegen ausnahmslos für Straftaten jeder Art.

5 Der mesopotamische **Codex Hammurabi** (ca. 1750 v. Chr.) galt in der Fachwelt der Antike als das absolute Standardwerk der Rechtswissenschaft. Fast alle nachfolgenden Staaten und Reiche des Alten Orients nutzten ihn als Vorbild, Lehrbuch oder Rechtsgrundlage: Er war damals ein **zivilisatorischer Meilenstein. der das willkürliche Recht beendete**. Gesetze wurden bisher oft mündlich und nach Gutdünken von lokalen Herrschern oder Richtern angewendet. Hammurapi ließ sein Rechtssystem auf riesigen Steinstelen (wie der berühmten Stele im Louvre) im ganzen Reich öffentlich aufstellen. Das Gesetz galt nun schriftlich und für alle einsehbar. Der Codex ersetzte Privatfehde durch Staatsrecht. Der Staat übernahm das Monopol der Rechtsprechung. Streitigkeiten wurden nicht mehr durch private Blutrache zwischen Familien gelöst, sondern vor staatlichen Richtern verhandelt. Er begründete das Prinzip der Verhältnismäßigkeit (Talionsprinzip): Das berühmte „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ war für die damalige Zeit eine **Deckelung der Strafe**: Für ein ausgeschlagenes Auge durfte man nicht mehr die ganze Familie des Täters auslöschen, sondern maximal das Auge des Täters fordern. Ein gravierender Mangel des Codex: Er schützte das Leben von Angehörigen (Frauen, Kindern) nicht als eigenständiges menschliches Leben mit eigener Würde, sondern betrachtete es als Eigentum des Familienoberhaupts, das bei Schuld als Ersatz oder Entschädigung herhalten musste (**Sippenhaft**): Das Bauherren-Gesetz (§ 230 im Codex Hammurabi): Baut ein Baumeister ein Haus so schlecht, dass es einstürzt und den Sohn des Hausbesitzers tötet, so wird nicht der Baumeister hingerichtet, sondern der Sohn des Baumeisters. Körperverletzung an Schwangeren (§ 209/210): Schlägt ein Mann eine schwangere Frau so, dass sie stirbt, wird die Tochter des Täters getötet. Schulden und Sklavenschaft: Wenn ein Familienoberhaupt Schulden nicht bezahlen konnte, wurden Frau, Söhne oder Töchter als Schuldknechte zur Abarbeitung abgegeben. Mittelassyrisches Recht (ca. 1100 v. Chr.): Begeht ein Verheirateter eine Vergewaltigung, wurde als Strafe oft seine eigene Ehefrau zur Prostitution freigegeben oder der gegnerischen Familie als Ersatz ausgeliefert. Wurde eine Frau des Ehebruchs überführt, konnte der Ehemann nicht nur sie (und ihren Liebhaber) töten, sondern das Gesetz gab ihm oft das Recht, auch über das Leben der Familienangehörigen der Frau zu bestimmen oder den Frevel an der gesamten Familie der Frau zu rächen. Hochverrat: Bei schweren Verbrechen gegen den König oder die staatliche Ordnung wurde regelmäßig die gesamte Sippe ausgerottet, um Blutrache oder künftige Aufstände im Keim zu ersticken.

6 Episoden wie die **Sippenhaft sowie vereinzelt vorkommende drakonische Strafbefehle im Alten Testament** wirken aus heutiger Sicht zutiefst schockierend und unmenschlich. Sie erklären sich historisch aus der archaischen

Eine schrittweise Abkehr von der Sippenhaft beschreibt der Bericht in 1Sam 25. Nabal beleidigt David schwer, verweigert Gastfreundschaft und bricht die Regeln der Solidarität. David reagiert zunächst mit einem klassischen antiken Reflex: „J*eder männliche Angehörige Nabals soll sterben*." Abigail kann David durch ihre kluge Vermittlung vor der Bluttat bewahren, ja sogar seine Liebe gewinnen. David ist froh, vor „*Blutschuld*" bewahrt geblieben zu sein (V.33).

5Mo 24,16 korrigiert endgültig die Sippenhaft-Idee: „*Nicht sollen Väter für die Söhne getötet werden, und nicht sollen Söhne für die Väter getötet werden; jeder soll für seine eigene Sünde sterben*." (s.a. Hes.18)

In der Antike des alten Orients vollzog die Tora einen radikalen Systemwechsel: Sie verankerte das kategorische, religiös legitimierte Gesetz der reinen Individualschuld. Zusammen mit der theologischen Vertiefung durch die Propheten (Ez 18) entzog das Judentum der Blutrache und der staatlichen Sippenhaft die rechtliche wie moralische Grundlage – ein im Alten Orient einzigartiger Meilenstein auf dem Weg zum modernen Rechtsstaat.

4. Maßvolle Individualhaftung

Wie aber nun sah die Haftung des einzelnen Menschen für einen angerichteten Schaden aus? *„Kommt es aber zu einem Unfall, so sollst du geben: Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um*

Logik eines brutalen, existenziellen Überlebenskampfes im Nahen Osten der Bronzezeit, in dem nicht das Individuum im Zentrum stand, sondern das Kollektiv (der Stamm oder die Großfamilie) ,dessen Zusammenhalt die einzige Überlebenschance bot. Die strengen Ordnungen funktionierten hier als radikale „Notordnungen" einer Minderheit, die panische Angst vor dem Verlust ihrer Identität hatte und existenzbedrohende Krisen nur als Strafe Gottes sehen konnte. In der Bibel transportieren diese Texte die Botschaft, dass Gott den Menschen dort abholt, wo er steht: Er betritt die Geschichte nicht im luftleeren Raum einer aufgeklärten Moral, sondern begibt sich in den Schlamm, in die Ängste und in die brutalen Überlebensmechanismen einer unreifen, archaischen Welt. Diese Texte sind kein Abbild eines ewigen göttlichen Ideals, sondern Fremdkörper im biblischen Text geblieben. Sie sind Zeugnisse eines mühsamen, jahrtausendealten Weges, auf dem der Mensch von seiner eigenen Barberei erst schrittweise befreit werden musste. Siehe Detiails im **Anhang Nr. [4]**

Brandmal, Wunde um Wunde, Strieme um Strieme“ (Ex 21,23–25) Die Strenge des Gebotes zielt auf die sorgfältige Feststellung des Schadensumfangs. Sie ist weder ein Freifahrtschein für Rache noch ein barbarisches Grausamkeitsgebot. Es ist im historischen Kontext das erste fundamentale Prinzip der proportionalen Wiederherstellung und des Maßhaltens: Es beendete die unkontrollierte Gewaltspirale und schützte vor willkürlicher Überbestrafung. [7]

Das klassische und in der Rechtsgeschichte einmalige Paradebeispiel dafür in der Tora ist der Fall der Körperverletzung in einer Prügelei unter Männern, gekoppelt mit der Pflicht zur Schmerzens- und Arbeitsausfallzahlung."*Wenn Männer sich streiten und der eine den anderen mit einem Stein oder mit der Faust schlägt, so dass er nicht stirbt, sondern das Bett hüten muss – wenn er wieder aufsteht und draußen mit seinem Stock geht, dann ist der Schläger straffrei; er soll ihm nur seinen Ausfall bezahlen und für seine Heilung sorgen*“ (Ex 21,18–19) Ein exaktes Vergeltungsrecht würde fordern: Der Schläger muss so geschlagen werden, dass er nun seinerseits das Bett hüten muss. Doch diese Auffassung ist ein Missverständnis. Diese Art Vergeltung birgt die Gefahr, dass der Schläger nun seinerseits so geschädigt wird, dass kein Schadensausgleich mehr stattfindet. Die Gemeinschaft wird durch den Arbeitsausfall belastet. Auch kann eine körperliche Schädigung (wie ggf. die Entfernung eines Auges zwecks Vergeltung [8]) zur Blutvergiftung und zum Tod führen, was unverhältnismäßig wäre.

Rabbiner beurteilten diesen Fall anhand eines klassischen Beispiels: Was passiert, wenn ein Blinder einem anderen ein Auge ausschlägt? Oder wenn ein einarmiger Täter einem anderen den Arm bricht? Wenn man wörtlich vergelten wollte, müsste

7 Selbst bei Körperstrafen zog das Gesetz eine strikte Obergrenze, die die Würde des Bestraften schützen sollte: ‚*Vierzig Hiebe darf er ihm geben, nicht mehr; damit er ihn nicht übermäßig schlägt und dein Bruder nicht vor deinen Augen verachtet wird*‘ (Dtn 25,3). Um dieses Gebot absolut abzusichern und ein versehentliches Übertreten der Grenze im Eifer des Gefechts völlig auszuschließen, ging die jüdische Rechtspraxis später dazu über, grundsätzlich nur 39 Hiebe („vierzig minus einen“) zu verhängen.“

8 siehe dazu den Fall Ameneh Bahrami (2008/2011), in dem ein iranisches Gericht den Sattz "Auge um Auge" für wörtlich anwendbar hielt. Im Detail dazu **Anhang [4]**.

man dem blinden Täter sein einziges verbleibendes Auge ausstechen – womit er komplett blind wäre, während das Opfer noch ein Auge hatte. Die Strafe wäre also unverhältnismäßig. Zudem stellt der Talmud fest: Der Täter, der sein Auge verliert, leidet vielleicht viel stärker als das Opfer oder stirbt gar an einer Blutvergiftung. Das Ziel des Gesetzes kann also nicht die physische Verstümmelung sein. Der exegetische Beweis: Die rabbinische Methode stützte sich nicht auf bloße Willkür, sondern auf eine genaue philologische Analyse des hebräischen Bibeltextes. Im Hebräischen heißt es „*Ayin tachat ayin*“. Das Wort *tachat* bedeutet wörtlich „unter“ oder „an Stelle von“. Die Rabbiner schlossen daraus: Es geht nicht um die physische Entnahme des echten Auges, sondern um den Wert des Auges an Stelle des Auges – also um den finanziellen Ersatz. Der Täter tritt mit seinem Geld quasi „an die Stelle“ des beschädigten Körperteils.

Nach jüdischem Recht darf bei der Festsetzung des Schadenersatzes der **Täter nicht begünstigt** werden: "*Dein Auge soll ihn nicht schonen* […] *Leben für Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn*“ (Dtn 19,21), was bedeutet, dass Richter sich nicht von Bestechung, sozialem Status oder Mitleid (z. B. gegenüber reichen oder mächtigen Tätern) beeinflussen lassen durften, sondern für alle vor dem Gesetz die gleiche Gerechtigkeit gelten musste. Um diesen finanziellen Ausgleich gerichtsfest und absolut objektiv zu machen, zerlegten die Rabbiner jede Körperverletzung in fünf exakte Kategorien:

(1) Der eigentliche Sachschaden / Wertminderung (*Nezek*) [9]**:** Wie wird es berechnet? Der Verletzte wird auf dem Sklavenmarkt geschätzt: Welchen Marktwert hatte er als Arbeitskraft vor der Verletzung – und welchen Wert hat er jetzt (mit lahmem Arm, fehlendem Auge oder Narbe)? Die Differenz muss der Täter sofort zahlen. **(2) Heilungskosten** (*Ripouy*) [10]: Der Täter muss für alle medizinischen

9 Mischna Bava Kamma 8,1 / almud babli, Bava Kamma 83b–86a

10 Maimonides, Mischne Tora, Hilchot Chovel U-Masik (Gesetze über Verletzung und Sachbeschädigung) 2,4:

Behandlungen aufkommen. Wenn der Zustand des Opfers sich verschlimmert und neue Ärzte nötig sind, zahlt der Täter so lange, bis die Heilung abgeschlossen ist.

(3) Arbeits- und Verdienstausfall (*Shevet*) [11]: Da das Opfer während seiner Krankheit nicht arbeiten kann, wird berechnet, wie viel ein Arbeiter in dieser Branche in dieser Zeit verdienen würde. Der Täter muss diesen Ausfall komplett ausgleichen. **(4) Schmerzensgeld** (*Tza'ar*) [12]: ine finanzielle Entschädigung für die körperlichen Schmerzen. Die Rabbiner stellten eine bemerkenswerte rechtsphilosophische Frage: Wie bemisst man Schmerz? Ihre Lösung: Man schätzt, wie viel Geld ein Mensch (gestaffelt nach sozialem Status) verlangen würde, um sich freiwillig diesen Schmerz (oder einer medizinischen Behandlung wie dem Veröden einer Wunde) zu unterziehen. **(5) Entehrung und Schande** (*Boshet*) [13]: Dieser Posten berücksichtigte den psychologischen und sozialen Schaden. Wer jemandem in aller Öffentlichkeit eine Ohrfeige gab, den Bart ausriss oder ihn bloßstellte, musste schweres Schmerzensgeld für die Demütigung zahlen. Hierbei spielte auch das Ansehen von Täter und Opfer eine Rolle (eine Beleidigung auf dem Marktplatz wog schwerer als im privaten Raum).

Die Geldstrafen wurden von den rabbinischen Gerichten (*Beit Din*) vollstreckt. Das Gericht hatte das Recht, im Falle der Zahlungsunfähigkeit des Täters auch dessen Besitz zu pfänden. Wer eigenmächtig zur Tat schritt und dem Täter körperlich wehtat (aus Rache), machte sich selbst strafbar und musste seinerseits Schadensersatz zahlen. [14] Jahrhunderte vor der Entstehung moderner europäischer BGB-Paragrafen schufen die jüdischen Gelehrten damit ein System, das körperliche Unversehrtheit nicht mit gleicher Härte vergelten, sondern den Schaden wirtschaftlich kompensieren und den sozialen Frieden wiederherstellen wollte.

11 Mischna Bava Kamma 8,1 und Schulchan Aruch, Choschen Mischpat 420,1.
12 Mischna Bava Kamma 8,1 / Talmud babli, Bava Kamma 85a
13 Mischna Bava Kamma 8,1 und 8,6 / Talmud babli, Bava Kamma 86a–91a
14 Schulchan Aruch: Teil Choschen Mischpat (Zivilrecht), Paragrafen 420 bis 424

Das jüdische Recht schuf ein System, das Gläubigerrechte zwar schützte, den Schuldner jedoch vor völliger Vernichtung bewahrte. **Pfändungsschutz:** Bei der Zwangsvollstreckung durften lebensnotwendige Dinge wie Betten, Kleidung oder Arbeitswerkzeuge (das Existenzminimum) nicht angetastet werden (Ex 22,25–26 / Dtn 24,6 / VV. 10–13). **Grenzen der Zwangsarbeit:** Jegliche Form von Schuldknechtschaft oder Zwangsarbeit zur Schadensbegleichung unterlag extrem engen und restriktiven rechtlichen Grenzen. Wenn es im Rahmen von Schadensersatz oder Schulden überhaupt zu einer zeitlich begrenzten Arbeitsleistung kam, galt ein strenger **Menschenrechtsschutz:** Ein verschuldeter Hebräer, der seine Arbeitskraft zur Schuldentilgung einsetzen musste, durfte nicht wie ein rechtloser Sklave behandelt werden. Der Talmud betont ausdrücklich: „*Du sollst ihn nicht mit der Arbeit eines Sklaven arbeiten lassen*“ (nach Lev 25,39). Er sollte wie ein geachteter Tageslöhner oder Angestellter behandelt werden. Der Herr durfte dem Schuldner **keine demütigenden, sinnlosen oder rein schikanösen Sklavenarbeiten** zuweisen. Arbeiten, die den Status eines freien Menschen völlig zerstörten, waren verboten. Genau wie freie Arbeiter hatten diese Arbeitskräfte das **Recht auf arbeitsfreie Tage (Sabbat) und geregelte Arbeitszeiten.** Der Arbeitgeber durfte sie nicht übermäßig ausbeuten. **Zwangsarbeit war niemals dauerhaft** oder gar vererblich (wie im Römischen Reich). Spätestens nach sechs Jahren oder spätestens beim Jobel-Jahr (Erlassjahr) war zwingend Schluss – die Schulden oder die Arbeitsverpflichtung erloschen. **Eine automatische Restschuldbefreiung gab es nich**t; ungetilgte Forderungen blieben bestehen und lebten bei einem späteren Vermögenserwerb des Schuldners wieder auf. Um extreme Armut und soziale Not abzufedern, sprang die jüdische Gemeinde ein und unterstützte Bedürftige und verschuldete Mitglieder solidarisch aus ihrer **Fürsorgekasse**. [15]

15 Mischna, Traktat Peah 8,7.

5. Das Sabbatgebot: Würde durch Ruhe für alle

Das jüdische Sabbatgebot (Schabbat) (Ex 20,11 / Dtn 12, 5-15) stellte in der antiken Welt einen beispiellosen zivilisatorischen Durchbruch dar. Während benachbarte Hochkulturen zwar unregelmäßige Festtage, Markttage oder unheilvolle Kalendertage kannten, führte das antike Judentum durch die Tora ein historisch völlig neuartiges Konzept ein: einen universellen, periodischen und gesetzlich garantierten Ruhetag für die gesamte Gesellschaft.

Die Einzigartigkeit dieses Gebots ruhte auf drei zentralen Innovationen:
Die absolute Regelmäßigkeit des 7-Tage-Rhythmus: Im Gegensatz zu den Kalendern der Griechen, Römer oder Babylonier, deren Ausnahmetage vom Mondlauf, von Erntezyklen, astronomischen Konstellationen oder königlichen Dekreten abhingen, folgte der Schabbat einem unerschütterlichen Sieben-Tage-Rhythmus. Völlig unabhängig von politischen Ereignissen oder Jahreszeiten stand die Arbeit an jedem siebten Tag ausnahmslos still.

Die radikale soziale Gleichheit („Demokratisierung der Ruhe“): Das im Dekalog (Ex 20,8–11; Dtn 5,12–15) verankerte Gebot entfaltete eine für die Antike beispiellose Schutzwirkung. Der Ruhetag galt nicht nur dem Hausherrn oder einer elitären Oberschicht, sondern schützte ausdrücklich die Schwächsten der Gesellschaft: hebräische wie fremde Sklaven, Mägde, Tagelöhner und im Land lebende Fremde (Ger). Sogar den Arbeitstieren **[3]** – wie Ochsen und Eseln – wurde das Recht auf körperliche Erholung zugesprochen. Dass ein Rechts- und Religionssystem Dienern und Sklaven ein göttlich einklagbares, wöchentliches Anrecht auf Ruhe garantierte, war der griechisch-römischen wie auch der altorientalischen Welt völlig fremd.

Die theologische und humanitäre Doppelbegründung: Die Tora unterfütterte diese gesellschaftliche Ruhepause mit einer doppelten Motivation. Einerseits schöpfungs-

theologisch: Der Mensch ahmt Gott nach, der nach dem Werk der Schöpfung am siebten Tag ruhte (Gen 2,2–3). Die Arbeit definiert somit nicht den Gesamtwert des menschlichen Lebens. Andererseits sozial-emanzipatorisch: Das Buch Deuteronomium begründet das Gebot explizit mit der eigenen Befreiungserfahrung: „*Gedenke, dass du in Ägypten Sklave warst!*“ (Dtn 5,15). Wer die Erfahrung grenzenloser Ausbeutung im eigenen kollektiven Gedächtnis trägt, darf andere Menschen nicht pausenlos nutzen und ausbeuten.

In der antiken Welt stieß dieses Prinzip oft auf Unverständnis: Griechische und römische Autoren verpönten die Juden nicht selten als „faul“, weil sie an jedem siebten Tag die Arbeit niederlegten. In Wahrheit schuf das Judentum mit dem Sabbat jedoch das erste wirksame Arbeitsschutzgesetz der Menschheitsgeschichte und legte das Fundament für die moderne Sieben-Tage-Woche sowie den universellen freien Tag, der über das Christentum und den Islam schließlich weltweiter Standard wurde.

6. Das jüdische Recht schützt Schwache – systematisch

Die Tora enthält eine Fülle von Schutzgesetzen für:

- **Witwen** (Ex 22,21–23 / 23,9 / Dtn 10,18 / 14,28–29 / 24,17–21 / 26,12–13)
- **Waisen** (Ex 22,21–23 / Dtn 10,18/ 14,28–29 – Waisen erhalten den Armenzehnten. / 24,17–21 / 26,12–13)
- **Arme** (Ex 22,24–26 / 23,11/ Lev 19,9–10 – Nachlesegebot für Arme / 25,35–38 – Armen soll zinslos geholfen werden. / Dtn 15,1–11 – Schuldenerlass im Sabbatjahr; offene Hand für Arme. / 24,14–15)

Das ist eine moralische Revolution: Schwache haben Rechte, weil sie Menschen sind, nicht weil sie nützlich sind. Während andere Kulturen den Schutz der Schwachen als wohlwollende Fürsorge des starken Herrschers verstanden (die man gewähren konnte, wenn man gnädig war), machte das jüdische Recht daraus ein bindendes, göttliches Gesetz, das für jeden Bürger (und selbst für den König) galt. In den

altorientalischen Staaten schützte das Recht vor allem die Oberschicht, den Tempel und den Staat. Die Tora hingegen drehte diese Perspektive um: Der Schutz der Schwachen (Witwen, Waisen, Fremde, Arme) wird im Bundesrecht zum ultimativen Gradmesser für die Gerechtigkeit der gesamten Gesellschaft gemacht.

7. Das Schuldrecht: Keine Schuldknechtschaft auf Lebenszeit

- Im Judentum müssen Schuldknechte nach 6 Jahren freigelassen werden (Ex 21,2 / Dtn 15, 12- 18)
- Schuldenerlass im Jubeljahr (Lev 25, 23-28)
- Land darf nicht dauerhaft enteignet werden

(Lev 25,23 „*Das Land darf nicht für immer verkauft werden; denn mir gehört das Land, und ihr seid nur Fremde und Gäste bei mir.*“)

Das jüdische Schuldrecht sollte verhindert, dass Armut über Generationen hinweg vererbt wird. Während im restlichen Alten Orient die Reichen durch Zins und Enteignung immer reicher und die Arme dauerhaft zu Leibeigenen wurden, baute das jüdische Recht eine strukturelle Bremse gegen die Akkumulation von Großgrundbesitz und Ausbeutung ein. Das jüdische Recht war nicht die einzige Kultur, die Maßnahmen gegen die Vererbung von Armut und Großgrundbesitz entwickelte. Seine weltgeschichtliche Pionierleistung bestand jedoch darin, den Schuldenlass und die Rückgabe von Land aus der Willkür königlicher Gnadenakte herauszulösen und zu einem automatischen, periodischen und göttlich verankerten Grundrecht der Schwachen zu machen.

Indes war dieses Gesetz kaum anwendbar. Es enthält - ob mit Absicht oder ohne - eine "Sollbruchstelle". Wenn das 7. Jahr (das Erlassjahr) kurz bevorstand, dachten die reichen Kreditgeber logisch: „Wenn ich diesem armen Nachbarn heute Geld leihe, erlässe ich ihm die Schuld in wenigen Monaten, weil das Sabbatjahr kommt. Also

leihe ich ihm lieber nichts.“ Die Folge: Reiche hörten auf, den Armen Geld zu leihen. Anstatt die Armen zu schützen, führte das strenge Gesetz dazu, dass die Armen völlig von Krediten abgeschnitten wurden, wenn sie in Not gerieten. Die praktische Bedeutung des Gesetzes war kurz vor dem Sabbatjahr also oft eine Kreditklemme.

Die Kritik der Propheten: Wie die Anmerkung im Text treffend zitiert (z. B. Jesaja 5,8 oder Amos 2,6) [16], zeigten die Propheten, dass mächtige Oberschichten in der Praxis die Schutzgesetze (wie das Jubeljahr und den Landschutz) schlicht umgingen. Sie drängten arme Bauern in den Ruin, kauften deren Land auf und schufen riesige Latifundien (Großgrundbesitz), während die Verschuldeten trotz der theoretischen Gesetze sozial abstürzten.

Da die Praxis zeigte, dass die arme Bevölkerung ohne Kredite völlig verarmte, weil niemand mehr das Risiko des automatischen Erlasses tragen wollte, führte der Gelehrte Rabbi Hillel (1. Jht v. Chr.) eine pragmatische juristische Konstruktion ein, den *Prosbul*: Er legte fest, dass ein Gläubiger seine Schuldenforderung vor dem Sabbatjahr offiziell an das Gericht (*Beit Din*) überragen konnte. Die Tora hatte verfügt, dass ein Gläubiger dem Bürger die Rückzahlung eines privaten Darlehens im Erlassjahr erlassen sollte.. Forderungen, die jedoch bei einem Gericht lagen, fielen

16 Jesaja 5,8: *„Wehe denen, die Haus an Haus reihen und Feld an Feld fügen...“* / Amos 2,6: *„So spricht der Herr: Wegen drei und wegen vier Verbrechen von Israel werde ich es nicht rückgängig machen: weil sie den Unschuldigen um Geld verkaufen und den Armen für ein Paar Schuhe.“* Dieser Vers ist eine radikale Anklage gegen die Oberschicht des Nordreichs Israel (ca. 760–750 v. Chr.) und beschreibt genau das Gegenteil von dem, was die Tora und das Sabbat- oder Jubeljahr eigentlich bezweckten: Wenn ein armer Kleinbauer durch Missernten, Steuern oder unfaire Kredite in Not geriet und seine Schulden nicht mehr bezahlen konnte, griffen die reichen Gläubiger zu. Sie ließen die Schuldner von korrupten Richtern verurteilen und verkauften sie faktisch in die Schuldknechtschaft oder Sklaverei – und das sprichwörtlich für einen Spottpreis („für ein Paar Schuhe“) Es zeigt die völlige Geringschätzung der Menschenwürde). Die Perversion des Rechtssystems: Der Vers davor und danach zeigt, dass die Reichen die Gerichte bestochen hatten. Der „Unschuldige“ (der seine Schulden vielleicht durch unverschuldete Not nicht zahlen konnte) wurde vor Gericht von den Mächtigen vernichtet, anstatt durch die sozialen Sicherheitsnetze der Tora geschützt zu werden. Amos 2,6 ist für Historiker und Rechtsgeschichtler der wichtigste zeitgenössische Beweis dafür, dass die idealistischen Gesetze der Tora (wie der Schutz des Bruders, das Verbot der harten Sklaverei und das Sabbatjahr) in der späten Königszeit von den Reichen und Mächtigen massiv umgangen und ignoriert wurden. Die Propheten traten genau deshalb auf, um dieses soziale Unrecht anzuprangern und an Gottes ursprünglichen Rechtsanspruch zu erinnern.

nicht unter den privaten Schuldenerlass. Das Gericht konnte das Geld nach dem Sabbatjahr weiterhin für den Gläubiger eintreiben.

Die Folge: Die Kredite flossen wieder! Reiche hatten keine Angst mehr vor dem totalen Verlust, sodass auch Arme wieder Geld für Saatgut oder Notzeiten leihen konnten. Es war eine bewusste, von den Rabbinern legitimierte Umgehung eines biblischen Gesetzes, um einen höheren Zweck zu erreichen (nämlich die Verhinderung von extremer Armut und den Zusammenbruch des Kreditsystems).

Doch das modifizierte Gebot initierte einen Mentalitätswandel: Auch wenn das Jubeljahr in der späten Königszeit oder der Antike historisch wahrscheinlich nie perfekt im großen Stil durchgezogen wurde, prägte es das Rechtsbewusstsein für Jahrtausende. Es etablierte die revolutionäre Idee, dass: Armut kein gottgegebener, unabänderlicher Zustand ist, dass Wirtschaftskraft soziale Grenzen haben muss und dass der Schutz des Schwachen über dem absoluten, unantastbaren Eigentumsrecht des Reichen steht. Wenn wir also von der reinen Theorie weggehen und uns fragen, was sich praktisch und positiv im täglichen Kredit- und Wirtschaftsrecht durch diese jüdisch-rechtliche Entwicklung geändert hat, gibt es drei sehr konkrete, messbare Errungenschaften, die das Leben der Menschen im antiken und mittelalterlichen Alltag massiv verbessert haben:

Die Erfindung des Mikro-Kredits für Arme (Dank Hillels *Prosbul*) Arme Handwerker und Bauern bekamen weiterhin Geld geliehen, um sich Saatgut, Werkzeug oder Nahrung für Notzeiten zu kaufen. Der Kreditmarkt brach nicht zusammen, sondern funktionierte weiter, weil die Gläubiger geschützt waren, während die Schuldner gleichzeitig eine faire Chance bekamen, ihre Schulden durch Arbeit abzutragen.

Das absolute Zinsverbot (Ribbit) [17] untersagte es, von einem jüdischen Mitbürger Zinsen für ein Darlehen zu verlangen. Während im antiken Mesopotamien oder in Griechenland Zinsen oft so astronomisch hoch waren (teilweise 25 % bis 33 % oder mehr), dass sich verschuldete Bauern buchstäblich zu Tode arbeiteten oder ihre Kinder als Pfand in die Sklaverei geben mussten, setzte das jüdische Recht hier eine harte rechtliche Schranke. Ein Kredit wuchs durch Zinseszinsen nicht ins Unendliche an. Wer sich 10 Schekel lehnte, musste exakt 10 Schekel zurückzahlen – keinen einzigen Cent mehr. Das verhinderte die typische Schuldenfalle, bei der Schulden durch Zinsen explosionsartig ansteigen.

Der **gesetzliche Pfändungsschutz:** Im römischen Recht oder in anderen antiken Systemen konnte ein Gläubiger im Zweifel alles pfänden, was der Schuldner besaß – bis hin zu seiner Kleidung oder seinem Bett, was die Familie direkt in den Existenzruin trieb. Die praktische Änderung: Die Rabbiner legten im talmudischen Recht [18] einen strikten Pfändungsschutz für das Existenzminimum fest. Dem Schuldner durften die lebensnotwendigen Dinge (das Bett zum Schlafen, die Arbeitswerkzeuge, die Grundkleidung und eine Mindestmenge an Nahrung) niemals weggenommen werden. Der Gerichtsvollzieher durfte nicht einfach in das Haus stürmen und alles beschlagnahmen. Das sicherte auch dem insolventen Schuldner und seiner Familie die physische Überlebenschance und die Würde, sich wieder hochzuarbeiten, anstatt sofort auf der Straße zu landen. [19]

---

17 Vgl. zum biblischen Zinsverbot (Issur Ribbit) Lev 25,36–37 und Dtn 23,20. Die rabbinische Auslegung und die extrem differenzierte Kasuistik hierzu sind primär im Babylonischen Talmud, Traktat Bava Metzia 60a–75b, sowie im Shulchan Aruch, Yoreh De'ah, Hilchot Ribbit (§§ 159–177) kodifiziert.

18 Traktat: Babylonischer Talmud, Bava Metzia („Das mittlere Tor“), Folio 114a und 114b.

19 Im mittelalterlichen Alltag führte dieses jüdische Sozial- und Schuldnersystem zu einer bitteren historischen Ironie. Während die jüdische Gemeinde intern ein beispielhaftes, hocheffizientes Sicherheitsnetz aufspannte, blickte die christliche Umwelt oft neidisch und misstrauisch darauf. Die Situation war durch eine künstliche wirtschaftliche Einengung verschärft: Da den Juden der Erwerb von Land und die Mitgliedschaft in den Handwerkszünften weitgehend verboten waren, wurden sie von der christlichen Obrigkeit oft in die Rolle von Kreditgebern gedrängt. Hinzu kam ein kirchenrechtliches Zinsverbot für Christen untereinander – weshalb das Zinsnehmen für Geschäfte mit Christen den jüdischen Geldverleihern förmlich aufgezwungen wurde, um überhaupt wirtschaftlich überleben zu können. Wenn nun ein christlicher Handwerker oder Adliger bei einem jüdischen Nachbarn hoch verschuldet war und den Kredit nicht bedienen konnte, schlug die eigene wirtschaftliche Not oft in zerstörerische Polemik um. Anstatt das eigene Misswirtschaften oder die systemischen Zwänge zu sehen, verdrehte die Mehrheitsgesellschaft die Perspektive: Man schaute neidvoll auf die intakte jüdische Armenkasse, die eigene Gemeindemitglieder auffing,

Fazit: Das radikal Neue war also nicht nur eine theologische Idee, sondern die Tatsache, dass die Gesetze den Schutz des Menschen über die absolute Freiheit des Kapitals stellten. Die jüdische Gemeinde kannte kein gnadenloses, römisches oder altorientalisches Schuldnerrecht, bei dem der Mensch seine Freiheit verlor. Sie kombinierte den gesetzlichen Pfändungsschutz (das Existenzminimum bleibt unangetastet) mit einem institutionellen Sicherheitsnetz aus Gemeindekasse (*Kupah*) und zinsfreier Kreditkultur, um den Schuldner aufzufangen, bevor er völlig vernichtet wurde. So schuf man ein Kreditrecht, das den Schwachen schützte, ohne die Wirtschaft komplett lahmzulegen.

7. Jüdischer Schutz für schutzsuchende Fremde

Das jüdische Gesetz unterscheidet zwischen zwei Typen von Fremden: *Ger* (gemeinschaftsverbundener Fremdling) und *Nochri* (Außenseiter). Der *Nochri* war rechtlich der **Angehörige eines fremden Staates**, der sich temporär im Land aufhielt oder rein geschäftlich mit Israeliten agierte (Händler auf der Durchreise) Ein *Nochri* war jemand, der dem Bund Israels rechtlich, religiös und sozial völlig fernstand und keine dauerhafte Bindung an die örtliche Gemeinschaft eingegangen war. Die Einstufung als *Nochri* basierte im Wesentlichen auf drei Faktoren:

1. Das fehlende Schutz- und Treueverhältnis (Kein *Ger*-Status) Ein *Ger* war zwar auch ethnisch fremd, hatte sich aber in eine israelitische Ortsgemeinschaft oder Großfamilie integriert, lebte dauerhaft dort und erkannte die lokalen Grundregeln an. Der *Nochri* hingegen strebte diese Integration gar nicht an. Er blieb Untertan seines eigenen Herkunftsstaates oder Reiches (z. B. Phönizier, Aramäer, Moabiter, Ägypter) und unterwarf sich nicht der Rechtsordnung der lokalen Dorfgemeinschaft.

---

und warf den Juden vor, sich mit einem „fremden, kalten Recht“ abzukapseln. Ausgerechnet das jüdische Recht, das im Kern auf geregelten Schuldnerschutz und Mäßigung ausgelegt war, wurde im Zerrbild der Umwelt zu dem antisemitischen Stereotyp umgedeutet, die Juden würden die Mehrheitsgesellschaft mit ihren eigenen Zinsen „ausbeuten“.

2. Der ökonomische Grund: Fernhandel und Durchreise. Warum wird der *Nochri* in der Forschung oft als „betriebsamer Ausländer“ oder Händler charakterisiert? Das antike Israel lag auf den zentralen Handelsrouten der Antike (z. B. der Via Maris und dem Königsweg), die Ägypten mit Mesopotamien und Syrien verbanden. Die Menschen, die als Fremde durch das Land zogen, waren sehr häufig phoenizische, arabische oder aramäische Fernhändler. Sie kamen mit Karawanen, um Geschäfte zu machen, Güter zu verkaufen, Kredite zu vergeben und wieder abzureisen. Im Gegensatz zum Ger (der oft wegen Hungersnot oder Krieg flüchtete) war der Nochri ökonomisch meist gut aufgestellt. Wer Waren über hunderte Kilometer transportieren konnte, war kein sozialer Härtefall. Deshalb griffen für ihn die Barmherzigkeits-gesetze (Zinsverbot, Schuldennachlass, Nachleserecht, automatische Freilassung aus Sklaverei gemäß Ex 21,2 und Dtn 15,12–14 [20]) nicht – er agierte auf einem kommerziellen Markt.

3. Der religiös-kultische Grund: Die Sorge vor Idolatrie (Götzenkult) Auf religiöser Ebene bedeutete das Wort *Nochri* auch „kultisch fremd“. Ein Nochri brachte seine eigenen Götter und Riten mit. Aus Sicht der Tora-Autoren stellte der unregulierte Kontakt mit Nicht-Israeliten, die sich nicht an Grundregeln (wie das Verbot von Götzendienst) hielten, eine ständige Gefahr für den Monotheismus Israels dar. Daher galt dem *Nochri* im religiösen Diskurs der Tora eine besondere Skepsis, um eine Vermischung von Kultureinflüssen und Kultelementen zu verhindern.

Im jüdischen Gesetz galt die Faustregel: Wer nicht fest dazugehört und sich nicht als Mitbewohner integriert, bleibt wirtschaftlich ein Außenstehender.

20 *„Wenn du einen hebräischen Knecht kaufst, soll er dir sechs Jahre dienen; im siebten soll er frei und ohne Entgeld ausziehen“* (Ex 21,2)

Die Schutzvorschriften für den *Ger* (den zugewanderten Fremden) [21] zählen zu den ethisch eindrücklichsten Impulsen der hebräischen Bibel. Während Fremdenrechte in der Antike meist an den ökonomischen Nutzen von Händlern oder staatliche Nützlichkeit gekoppelt waren [22], verankert das jüdische Recht den Schutz der Fremden auf einzigartige Weise im Kern seiner religiösen Identität. Die Tora erhebt den Schutz des rechtlich und wirtschaftlich verletzlichen Beisassen zu einem zentralen Gebot (*Mizwa*) und verbindet ihn direkt mit der Gottesbeziehung: **Wer den Fremden achtet, ehrt Gott selbst.** Das herausragende Wertemoment dieser Bestimmungen liegt nicht in ihrer juristischen Alleinstellung, sondern in ihrer existenziellen Begründung – dem kollektiven Gedächtnis an die eigene Knechtschaft in Ägypten –, die aus historischer Empathie ein verbindliches, sozial abgesichertes Solidaritätsgebot für die Schwächsten der Gesellschaft formt.

Gerim (die zugewanderten, freien Beisassen) waren keine homogene Gruppe. Es handelte sich um Menschen, die aus ganz unterschiedlichen Gründen ihre Heimat verlassen hatten und im Land Israel als „Fremde im Tor“ lebten. Menschen

21 Damit ein Fremder den rechtlich isolierten Status eines *Nochri* hinter sich ließ, musste er keine vollständige religiöse Bekehrung (Konversion) vollziehen. Im antiken Israel ging es bei dieser Anpassung primär um eine soziale, rechtliche und alltägliche **Eingliederung in die Dorfgemeinschaft**. Der Wandel vom Nochri (Außenstehender) zum Ger (geschützter Beisasse) vollzog sich über drei konkrete Anpassungsschritte: 1. Dauerhafter Wohnsitz statt Durchreise (Sesshaftigkeit) Der wichtigste erste Schritt war geografisch und sozial: Der Fremde gab sein Dasein als Händler auf Durchreise oder als Angehöriger eines fremden Staates auf. Er ließ sich dauerhaft an einem festen Ort in Israel nieder und trat in ein Schutzverhältnis mit einer lokalen Großfamilie, einem Clan oder den Ältesten der Stadt (im Tor) ein. 2. Anerkennung der lokalen Rechtsordnung (Soziale Anpassung) Um als Ger anerkannt zu werden, musste der Fremde die Grundregeln des Zusammenlebens im Land akzeptieren: Keine störende Ausübung fremder Kulte: Er musste nicht zwingend den Gott Israels als einzigen Gott anbeten, durfte aber die Ordnung und den Glauben der Gemeinschaft nicht öffentlich untergraben oder Götzendienst im öffentlichen Raum praktizieren. Befolgung von Grundgesetzen: Er unterwarf sich den Zivil- und Strafgesetzen des Landes (Rechtsgleichheit vor den Ortsältesten) sowie grundlegenden Reinheits- und Schutzbestimmungen (z. B. dem Verbot von Blutgenuss). 3. Teilnahme am Gemeinschaftsleben (Kultische Mindestanpassung) Sabbatruhe: Die Einhaltung des Ruhetags war für alle Einwohner verpflichtend – auch für das Gesinde und den zugewanderten Ger (Exodus 20,10). Teilnahme an Festen: An den Erntedank- und Freudenfesten (wie dem Laubhüttenfest) nahm der *Ger* ganz selbstverständlich teil (Dtn 16,11).

22 Das griechisch-römische Recht kannte differenzierte Schutz- und Integrationsmechanismen für Ausländer, wenngleich diese primär ständisch, ökonomisch oder staatsrechtlich strukturiert waren. Im antiken Athen besaßen dauerhaft ansässige Fremde als Metöken (Metoikoi) zwar keine politischen Bürgerrechte, genossen jedoch einklagbaren Rechtsschutz vor den Gerichten, Tätigkeitsfreiheit und stammten meist aus gehobenen Händler- und Handwerkerklassen. Rom entwickelte mit dem Ius Gentium („Völkerrecht“) ein hochentwickeltes Privatrecht zur Regelung von Rechtsgeschäften zwischen Römern und Fremden (Peregrini), das durch eine eigene Richterinstanz (Praetor Peregrinus) verwaltet wurde. Während diese Systeme Fremdenrechte vor allem über Vertragstreue, Handelsinteressen und staatliche Ordnung definierten, hebt sich das biblische Recht durch die explizit sozialethische und theologische Begründung des Fremdenschutzes (*Gerim*) ab.

wanderten in der Antike nicht einfach so aus touristischen Gründen aus. Wer als Ger in Israel lebte, hatte meist einen harten Schicksals- oder Existenzgrund:

Klimaflüchtlinge & Hungernde (Hungersnöte): Das Land Kanaan/Israel war geografisch oft das Ziel für Menschen aus Nachbarregionen (wie der Wüste, Transjordanien oder dem syrischen Raum), wenn dort Dürren, Ernteausfälle oder Heuschreckenplagen herrschten. Berühmtes biblisches Beispiel (als Prototyp): Die Familie von Naomi und Elimelech, die wegen einer Hungersnot aus Bethlehem nach Moab zog – und dort umgekehrt als Fremde lebten (wie das Buch Ruth beschreibt).

Politische Flüchtlinge & Vertriebene: Kriege, Stammesfehden oder die Eroberung durch Großmächte (wie später die Assyrer oder Babylonier) machten Menschen zu Heimatlosen. Wer seinem zerstörten Dorf entkam, suchte Schutz in den bergigen Regionen oder Städten des israelitischen Stammesgebiets.

Handwerker & Spezialisten: Nicht jeder Ger war arm. Es gab auch qualifizierte Zuwanderer – wie reisende Handwerker, Schmiede, Steinmetze oder Händler –, die sich dort niederließen, wo ihre Fähigkeiten gebraucht wurden, aber eben keinen eigenen Grund und Boden (kein ererbtes Stammesgebiet) besaßen.

Da ein *Ger* keinen eigenen Grundbesitz im traditionellen Sinn erben konnte (das Land gehörte laut israelitischem Recht den Großfamilien und Stämmen als unveräußerliches Erbe), befanden sie sich wirtschaftlich meist in einer untergeordneten, verletzlichen Position. Viele arbeiteten als freie Tagelöhner auf den Feldern der einheimischen Bauern, bei der Weinlese oder auf den großen Bauprojekten (z. B. im Straßen- oder Hausbau). Andere zogen mit ihren kleinen Herden in den Grenzgebieten der Dörfer umher, ähnlich wie moderne Beduinen oder Hirten.

Das Leben „im Tor“: Wenn die Bibel von rechtlichen Angelegenheiten des *Ger* spricht, nennt sie oft das Stadttor (z. B. Dtn 24,14). Das Tor war in der antiken Stadt das Gericht und das Parlament zugleich. Hier trafen sich die Ältesten, um Verträge zu machen oder Streitigkeiten zu schlichten. Ein *Ger* brauchte dieses Tor, weil er ohne den Schutz der Ortsältesten komplett rechtlos gewesen wäre.

Trotz ihrer Schutzbedürftigkeit waren die *Gerim* für die Wirtschaft und das soziale Gefüge des antiken Israel unverzichtbar: Sie bildeten eine wichtige flexible Arbeitskraftreserve für die Landwirtschaft. Sie brachten oft kulturelle und handwerkliche Impulse von außen mit. Theologisch gesehen hatten sie eine „Erinnerungsfunktion“: Sie sollten den Israeliten jeden Tag vor Augen führen, dass Wohlstand und Heimat kein selbstverständliches Recht sind, sondern ein Geschenk, das man denen nicht verwehren darf, die dieses Glück nicht haben.

Die Schutzvorschriften für Fremde in der Tora lassen sich in vier Kernbereiche unterteilen:

(1) Das allgemeine Unterdrückungs- und Diskriminierungsverbot

Das Recht untersagt jede Form von rechtlicher, wirtschaftlicher oder sozialer Ausbeutung von Fremden: „*Einen Fremden sollst du nicht unterdrücken oder ausbeuten...*“ (Ex 22,20) „*Einen Fremden sollst du nicht kränken...*“ (Ex 23,9) „*Wenn ein Fremder bei dir in eurem Land wohnt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten...*“ (Lev 19,33–34)

(2) Die rechtliche Gleichstellung vor Gericht (Gleichheitsprinzip)

Im Gegensatz zu Rechtssystemen wie dem römischen oder mesopotamischen, wo das Gesetz primär dem eigenen Bürger Schutz bot, etablierte die Tora den Grundsatz des einheitlichen Rechts für Alle: Lev 24,22: „*Ein und dasselbe Recht soll bei euch gelten, für den Fremden wie für den Einheimischen; denn ich bin der HERR, euer Gott.*“ Dtn 1,16–17: Anweisung an die Richter: „*Hört eure Brüder an und richtet gerecht zwischen einem Mann und seinem Bruder oder dem Fremden, der bei ihm wohnt. Ihr sollt beim Richten nicht die Person ansehen...*“ Dtn 24,17: „*Du sollst das Recht des Fremden und der Waise nicht beugen...*“

(3) Sozioökonomische Schutz- und Versorgungsrechte

Der Fremde wird im Tora-Recht systematisch mit den schwächsten Binnenmitarbeitern (Witwen und Waisen) auf eine Stufe gestellt und erhält einklagbare Sozialrechte: Das Nachlesegebot (Lev 19,9–10 / 23,22 / Dtn 24,19–21): Bei der Getreide-, Oliven- und Weinernte dürfen Feldränder und liegengelassene Garben nicht abgemäht oder nachgeerntet werden. Sie sind gesetzlich reserviert für den Fremden, die Waise und die Witwe. Der Armen-Zehnt (Dtn 14,28–29 / 26,12–13): Jedes dritte Jahr muss ein voller Zehntel der Ernte für die sozialen Randgruppen, darunter der Fremde, abgegeben werden. Schutz als Tagelöhner (Dtn 24,14–15): Der Lohn eines armen und bedürftigen Tagelöhners – egal ob Volksgenosse oder Fremder – muss noch am selben Tag vor Sonnenuntergang ausgezahlt werden. Teilhabe am Ruhe- und Festrecht: Fremde haben ein Anrecht auf die Ruhe am Schabbat (Exodus 20,10 / Dtn 5,14) sowie auf die Teilnahme an den großen Freudenfesten (Dtn 16,11–14).

Der Talmud stellt unmissverständlich klar [23], dass der Betrug an einem Nichtjuden sogar schlimmer sei als der an einem Juden, weil dadurch der Name Gottes entehrt wird (*Chillul Ha-Schem*), da der Dieb beweist, dass die Tora die Moral nicht ernst nimmt. Im Gegenteil: **Gerade die Nichtjuden sollen eine lobendes Urteil über die Torah und ihre Rechtspraxis abgeben können**. "*Sieh, ich habe euch gelehrt Gebote und Rechte, ... So haltet sie nun und tut sie! Denn darin zeigt sich den Völkern eure Weisheit und euer Verstand. Wenn sie alle diese Gebote hören werden, dann müssen sie sagen: ... wo ist so ein großes Volk, das so gerechte Ordnungen und Gebote hat wie dies ganze Gesetz, das ich euch heute vorlege?*" (Dtn 4,5 ff)

(4) Die einmalige theologische und ethische Begründung

In keiner anderen antiken Kultur wird die Rechtsstellung des Fremden mit der eigenen Leidensgeschichte begründet. Die Tora verlangt nicht nur rechtliche Toleranz, sondern aktive Empathie und Liebe: Die historische Begründung: „...*denn ihr seid*

23 Bava Kamma 113b

selbst Fremde im Land Ägypten gewesen.“ (Ex. 22,20; 23,9; Dtn 10,19). Das Gebot der Fremdenliebe (Lev. 19,34): „*...du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid Fremde gewesen im Land Ägypten*.“ [24]

Fazit im historischen Vergleich: Während die Antike den Fremden vor allem nach seinem wirtschaftlichen Nutzen beurteilte, macht die Tora den Schutz des *Ger* zum Herzstück der jüdischen Ethik: Der Fremde ist kein bloßes Objekt im Gesetzbuch mehr, sondern ein Mensch, an dem sich die Barmherzigkeit zeigt. Wie eine Gesellschaft mit den schwächsten Zuwanderern umgeht, wird so zum wahren Prüfstein für ihre Gerechtigkeit.

8. Das universelle jüdische Sklavenrecht: Sabbatruhe, Asyl und Schutz vor Gewalt

Während die Tora für israelitische Sklaven revolutionäre Schutzrechte einführte, blieb das System bei nicht-israelitischen Sklaven näher am antiken Standard. Was das Judentum jedoch insgesamt von der übrigen antiken Welt (wie Rom oder Griechenland) abhob: Ein Sklave galt in Israel nie als bloße rechtlose „Sache“, sondern behielt einen verankerten humanen Mindeststatus.

---

24 Auch das antike Judentum war nicht frei von inneren Widersprüchen und historischen Klüften zwischen Ideal und Praxis. Es gab eine deutliche **Spannung zwischen Universalismus (alle Menschen) und Partikularismus (Israel als auserwähltes Volk)**: In Zeiten politischer und religiöser Bedrohung (z. B. während der babylonischen Exilszeit oder unter hellenistischer Fremdherrschaft) kehrte sich das Prinzip oft um: Um die eigene Identität und den Monotheismus vor dem Abgleiten in den Götzendienst (Paganismus) zu schützen, wurden strenge Abgrenzungen gezogen (z. B. das **Verbot von Mischehen** unter Dtn7,3–4 / Esra 9-10 / Nehemia 13, 23-27 / Mal 2,11-12). Der Fremde, der fremde Götter in das Land brachte, wurde als spirituelle Bedrohung wahrgenommen. Bei Maleachi (ca. 5. Jht .v. Chr. nachexilische Zeit) sich ein besonders schmerzhafter Zusammenhang mit der Politik von Esra und Nehemia: Wenn die Männer gedrängt wurden, ihre fremden Frauen und Kinder wegzuschicken (wie es bei Esra und Nehemia passierte), führte das im Alltag zu **Massenscheidungen**. Gleichzeitig wandten sich viele israelitische Männer von ihren bisherigen israelitischen Ehefrauen ab, um sich jüngeren oder anderen Frauen zuzuwenden. Maleachi greift dieses Verhalten scharf an und bringt einen der bekanntesten Sätze des Alten Testaments ein: „*Denn ich hasse Ehescheidung, spricht der Herr, der Gott Israels*“ (Mal 2,16). Maleachi zeigt uns die menschliche und soziale Tragödie hinter den Gesetzen von Esra und Nehemia. Während Esra und Nehemia die religiöse Reinheit und das Überleben der Nation sichern wollten, blickte Maleachi auf die Trümmer kaputter Familien, verstoßener Frauen und gebrochener Herzen.

1. Das Asylrecht für entlaufene Sklaven

In der gesamten altorientalischen Umwelt (z. B. im babylonischen Kodex Hammurabi oder in hethitischen Staatsverträgen) galt die Fluchthilfe für Sklaven als schweres Verbrechen, das oft mit der Todesstrafe oder hohen Konventionallosgeldern geahndet wurde. Antike Staaten schlossen gegenseitige Abkommen, um entlaufene Sklaven konsequent aufzuspüren und auszuliefern.

Das biblische Gesetz durchbrach diese internationale Rechtspraxis komplett: Das Asylrecht stellte das Schutzbedürfnis des geflüchteten Menschen über das Eigentumsrecht des (ausländischen) Besitzers.

Das Auslieferungsverbot ist eines der erstaunlichsten und radikalsten Schutzvorschriften des gesamten Alten Orients: „*Du sollst einen Knecht, der von seinem Herrn zu dir geflüchtet ist, nicht an seinen Herrn ausliefern. Er soll bei dir wohnen [...] an einem der Orte, die er sich erwählt [...] du sollst ihn nicht unterdrücken.*“ (Dtn 23,16–17). Ein Sklave, der vor Misshandlung floh, fand in der israelitischen Gemeinschaft Schutz und Asyl. Durch das Asylrecht wandelte sich der entlaufene Sklave rechtlich von einem ausländischen Sklaven zu einem geschützten *Ger* (ansässigen Schutzsuchenden).

Das Asylrecht entzog der Handelsware den Wert (Dtn 23,16–17): Da entlaufene Sklaven nicht ausgeliefert werden durften, trug der Käufer eines Sklaven ein enormes Verlustrisiko. Der Sklave war rechtlich keine geschützte Handelsware mehr. Das Judentum verbot zwar in der Bronze- und Eisenzeit nicht die Schuldsklaverei (die damals als eine Art antikes Insolvenzverfahren diente, um Schulden abzuarbeiten), aber es verbot die Umwandlung von freien Menschen in reine Handelsware. Menschenraub und Verkauf von freien Menschen in die Sklaverei standen im Tora-Recht unter der Todesstrafe (Ex 21,16).

2. Der verpflichtende Ruhetag am Sabbat (Ex 20,10 / Dtn 5,14)

Das Sabbatgebot gilt ausnahmslos für den gesamten Haushalt – unabhängig von Herkunft oder Rechtsstatus: „*Am siebten Tag ist Sabbat [...] da sollst du keinerlei Arbeit tun: du nicht [...] noch dein Knecht, noch deine Magd*...“ In Dtn 5,14 wird explizit hinzugefügt: „*...damit dein Knecht und deine Magd ruhen wie du*.“ Bedeutung: Jeder Sklave besaß einen gesetzlich garantierten freien Tag pro Woche. Das verhinderte die Ausbeutung rund um die Uhr und stellte Herr und Sklave am Sabbat auf dieselbe Stufe der Ruhe vor Gott.

3. Freilassung bei bleibender Körperverletzung

In anderen antiken Rechtsordnungen bedeutete die Verletzung eines Sklaven meist nur einen Sachschaden, der – wenn überhaupt – dem Herrn durch Geld ersetzt werden musste. Im biblischen Recht erhält dagegen der verletzte Sklave selbst die Entschädigung: seine sofortige und endgültige Freiheit. "*Wenn jemand das Auge seines Knechtes oder das Auge seiner Magd schlägt und es zerstört, so soll er sie für das Auge frei entlassen. Und wenn er seinem Knecht oder seiner Magd einen Zahn ausschlägt, so soll er sie für den Zahn frei entlassen*." (Ex 21,26–27) Das Auge steht stellvertretend für ein unverzichtbares, komplexes Sinnesorgan (schwere Entstellung/Behinderung). Der Zahn steht als juristisches Signal für ein vergleichsweise kleines, unscheinbares Körperteil. Die Botschaft: Wenn bereits der Verlust eines bloßen Zahns durch Gewalt des Herrn zum sofortigen Verlust des Besitzanspruchs führt, gilt das erst recht für jede andere Form von dauerhafter Entstellung oder Verkrüppelung (z. B. Taubheit, gebrochene Gliedmaßen). Das Recht auf körperliche Unversehrtheit schützte Sklaven vor willkürlicher Entstellung und Exzessen. In den meisten altorientalischen Rechtsordnungen (wie dem Codex Hammurabi) wurden Sklaven nach ihrer Herkunft streng unterschieden:

Wenn ein Herr den Sklaven eines anderen verletzte, musste er den Sachschaden bezahlen. Wenn ein Herr seinen eigenen Sklaven verletzte (egal welcher Herkunft),

blieb das in der Regel straffrei, weil es sein Eigentum war. Die Tora bricht diese Logik für jeden eigenen Sklaven: Sobald der Besitzer physische Gewalt so maßlos ausübt, dass eine dauerhafte Schädigung (Auge oder Zahn) zurückbleibt, verliert er sein Eigentum an diesem Menschen – vollkommen unabhängig davon, ob der Sklave aus Israel stammte oder aus einem fremden Volk (*Nochri*).

4. Schutz vor tödlicher Gewalt (Ex 21,20–21): Im Gegensatz zu vielen antiken Rechtsordnungen, in denen der Herr über Leben und Tod (*Ius vitae necisque*) seines Eigentums verfügte, schränkte die Tora diese Gewalt drastisch ein: Schlägt ein Herr seinen Sklaven (ob Mann oder Frau) mit dem Stock so schwer, dass dieser direkt unter seiner Hand stirbt, muss der Herr gerichtlich bestraft bzw. gerächt werden: „*Wenn jemand seinen Knecht oder seine Magd schlägt mit einem Stock, dass sie unter seinen Händen sterben, so soll es gewiss gerächt werden (naqom jinnaqem). Wenn sie aber einen oder zwei Tage am Leben bleiben, soll es nicht gerächt werden; denn es ist sein Geld*.“

Die Formulierung "*wenn er noch ein oder zwei Tage am Leben bleib*t" wirkt auf heutige Leser verstörend, weil sie nach einem Freibrief für grausam verzögertes Sterben klingt. Es wurde deshalb die Übersetzung angeboten: "*wenn er nach ein oder zwei Tagen wieder auf den Beinen ist*..." ("Hoffnung für alle" Übersetzung) Juristisch und sprachlich lässt sich diese Vermutung jedoch nicht halten. Der Text darf nicht als ethisches Ideal missverstanden werden; er ist ein pragmatisches Kausalitätsgesetz für Richter. In der Antike gab es keine Rechtsmedizin. Wenn ein Sklave unmittelbar unter den Schlägen des Herrn starb, war der Ursachenzusammenhang eindeutig: Tötungsvorsatz bzw. tödliche Exzessgewalt. Starb oder siechte der Sklave erst Tage später dahin, galt juristisch die Vermutung: Der Herr wollte den Sklaven züchtigen, aber nicht töten (da die sofortige Tötung seinen eigenen wirtschaftlichen Schaden bedeutet hätte). Da der zeitliche Zusammenhang unklar war (Infektion? Vorerkrankung?), unterstellte das Gesetz dem Herrn keinen Mordvorsatz. Der Verlust

des Sklaven („*sein Geld*“) galt dem Besitzenden als ausreichende wirtschaftliche Strafe. „Die Klausel in Ex 21,21 ("wenn er aber ein oder zwei Tage standhält /überlebt‘) stellt aus moderner Sicht eine erhebliche Härte dar. Aus altorientalischer Perspektive handelte es sich dabei um eine juristische Kausalitätsregel zur Feststellung des Tötungsvorsatzes: Zog sich der Tod hin, wurde mangels rechtstechnischer Beweismöglichkeiten kein Mordvorsatz unterstellt, womit der Herr straffrei blieb. Dass der Herr straffrei bleibt, weil der Sklave ‚*sein Geld*‘ ist, zeigt die klaren Grenzen des biblischen Rechts: Auch die Tora schafft die Sklaverei nicht ab, sondern mildert sie nur innerhalb der antiken Grenzen ab.

Die rabbinische Tradition im Talmud war sich der ethischen und juristischen Problematik von Ex 21,21 vollkommen bewusst. Da die Rabbiner das Gesetz als Gerechtigkeitsmaßstab verstanden, reduzierten sie den Spielraum für straffreie Gewalt durch präzise juristische Re-Interpretation drastisch. Im Talmud wandten die Gelehrten drei entscheidende Rechtsprinzipien an, um die Härte der Bestimmung abzumildern: **(1) Das Erfordernis des „vollständigen Aufstehens“** (*Kammut*) [25] Die Rabbiner wiesen darauf hin, dass das hebräische Verb *ya‘amôd* von der Wurzel ‘*amd* („stehen“) stammt. Die Auslegung: Der Herr ging nach rabbinischem Recht nur dann straffrei aus, wenn der Sklave nach den Schlägen sich wieder vollständig aufgerichtet hatte und aus eigener Kraft auf den Beinen stehen und gehen konnte (*Amad al raglav*). Siechte der Sklave lediglich ein oder zwei Tage vor sich hin und starb dann an den Folgen der Verletzungen, galt die Befundlage als eindeutig: Es handelte sich um Tötung durch Prügel – und der Herr wurde wegen Mordes belangt. **(2) Prüfung des Tatwerkzeugs** (*Keli*) [26]. Der Talmud unterscheidet streng zwischen einer legitimen Züchtigungshandlung und einer potenziell tödlichen Attacke. Lag ein Werkzeug vor, das objektiv geeignet war, jemanden zu töten (z. B. eine Eisenstange

25 Talmud Bavli, Traktat Sanhedrin 78a–78b. Hier diskutieren die Rabbiner die Unterscheidung zwischen tödlicher Gewalt, dem Tatwerkzeug und der genauen Bedeutung des „Stehens/Überlebens“ nach ein bis zwei Tagen.)

26 Talmud Bavli, Traktat Mekhilta de-Rabbi Ismael (Mekhilta zu Mishpatim, Parascha 8 / zu Ex 21,20–21) (Der halachische Midrasch führt aus, dass bei der Verwendung eines potenziell tödlichen Gegenstands die Befreiung durch die Ein-bis-zwei-Tage-Klausel gar nicht greift.)

oder ein scharfer Gegenstand statt eines gewöhnlichen Erziehungsstocks), griff die Frist von „*ein oder zwei Tagen*“ gar nicht erst. Die Rabbiner entschieden: Wer ein tödliches Werkzeug einsetzte, haftete unabhängig vom Zeitpunkt des Todes wegen Mordes, der mit dem Tod zu bestrafen war (Num 35, 30-31)[27]. **(3) Koppelung an die Freilassungsgesetze (Augen- und Zahn-Regel)** [28] Ein Herr, der seinen Sklaven so brutal misshandelte, dass dieser ein oder zwei Tage schwer verletzt liegen blieb, hatte diesem in der Regel dauerhafte Körperschäden zugefügt (z. B. Prellungen,, Zahn- oder Augenschäden, Lähmungen). Hier griffen nach rabbinischer Halacha sofort die Verse Ex 21,26–27: Sobald eine dauerhafte Verletzung sichtbar war, musste der Sklave unverzüglich in die Freiheit entlassen werden. Der Herr verlor somit in der Praxis sofort sein Eigentum, noch bevor überhaupt feststand, ob der Sklave die Verletzungen überleben würde oder nicht.

10. Das Ringen um Gerechtigkeit: Die Grenzen der Tora im Sklavenrecht

Wer die Tora als ein lückenloses Dokument universeller Menschenrechte liest, stößt hier auf ihre schmerzhaftesten Grenzen. Trotz des revolutionären Mindestschutzes für alle Sklaven (Kap. 9) blieb das biblische Recht in antiken Eigentumsstrukturen verhaftet. Die scharfe Differenzierung zwischen israelitischen Schuldknechten und nicht-hebräischen Sklaven (*Nochrim*) – manifest im fehlenden Schutz vor Familientrennung (Ex 21,4) oder im herabgesetzten sexuellen Schutzstatus (Lev 19,20) – zeigt die historischen Sollbruchstellen des Textes. Doch genau hier beginnt das ethische Ringen der jüdischen Tradition: Die spätere rabbinische Auslegung (etwa im Talmud)

27 Obwohl der Text die klassische Formel für die Todesstrafe (*'er soll des Todes sterben'*) vermeidet und stattdessen die Wendung *'er muss gerächt werden'* (*naqom jinnaqem*) nutzt, geht die Mehrheit der Rechtswissenschaftler davon aus, dass bei der unmittelbaren Totprügelung eines Sklaven die Todesstrafe greifen konnte. Vgl. dazu Grundlegend F. Crüsemann, Die Tora, S. 171f.; S. M. Paul, Studies in the Book of the Covenant, S. 84ff. Zur Rechtssemantik von naqom jinnaqem als Todesstrafe/Blutrache im Bundesbuch siehe auch L. Schwienhorst-Schönberger, Das Bundesbuch, S. 132–135.

28 Talmud Bavli, Traktat Bava Kama 74b sowie 98a (Behandelt die Entschädigung und die unverzügliche Freilassung bei bleibenden Entstellungen und Verletzungen gemäß Exodus 21,26–27).

ließ die Härten des antiken Textes nicht unkommentiert, sondern schränkte sie durch restriktive Deutungen (wie beim Lebensschutz oder der Ausweitung von Freilassungsrechten) so weit wie möglich ein. Die Tora erweist sich damit nicht als statisches Endprodukt, sondern als der Anstoß zu einem unermüdlichen moralischen Lernprozess.

10.1.1. Die bevorzugte Stellung des hebräischen Sklaven

Das Gebot brüderlicher Behandlung Während die Sklaverei in den umgebenden Kulturen des antiken Orients ein unumkehrbarer und totaler Statusverlust war, erfährt der hebräische Sklave in der Tora eine beispiellose rechtliche Aufwertung. Wer sich aufgrund äußerster Armut oder Schulden verpfänden musste, wurde ausdrücklich nicht als Eigentum, sondern als auf Zeit beschäftigter Arbeiter behandelt. Das zeigt sich an drei zentralen Säulen: **Die zeitliche Befristung** (Ex 21,2; Dtn 15,12): Nach maximal sechs Dienstjahren – spätestens aber im siebten Jahr – greift die bedingungslose Freilassung. Die Schuldknechtschaft ist ihrem Wesen nach ein vorübergehender Zustand. **Das Verbot harter Behandlung:** Es wird explizit gefordert, den freikommenden Sklaven nicht mit leeren Händen ziehen zu lassen, sondern ihn aus der eigenen Hernte und dem Viehbestand ‚großzügig zu beladen' – aus Erinnerung an die eigene Knechtschaft in Ägypten (Dtn 15,13–15). **Der Bruder-Status:** Die Tora wechselt hier die Perspektive: Der Herr blickt auf den Sklaven nicht als auf eine Sache, sondern als auf einen ‚*Bruder*' (Dtn 15,12), dem man wirtschaftlich auf die Beine helfen muss, anstatt ihn dauerhaft zu erniedrigen. Damit war der hebräische Sklave rechtlich in ein Sozialsystem eingebunden, das die Ausbeutung des eigenen Volkes strukturell verhindern und die wirtschaftliche Gleichheit der Familienclans wahren wollte."

Schutz vor Familientrennung. Ein faszinierendes und zugleich problematisches Detail des hebräischen Sklavenrechts zeigt sich in Ex 21,3–4 bei der Frage, wie mit Familien im Falle der Freilassung nach sechs Jahren verfahren wird: **Der Idealfall**

(Vers 3): Kam der Sklave bereits verheiratet in den Dienst, so zieht seine Frau nach sechs Jahren gemeinsam mit ihm aus. Die Familie bleibt intakt. **Der Konfliktfall** (Vers 4): Gab der Herr dem Sklaven während seiner Dienstzeit eine Frau (häufig eine nicht-hebräische Sklavin aus dem Haushalt des Herrn) und zeugten die beiden Kinder, greift das antike Eigentumsrecht: Die Frau und die Kinder bleiben Eigentum des Herrn.

Diese Bestimmung offenbart eine spürbare juristische Kollision zwischen dem Schutz der persönlichen Freiheit des Hebräers und dem uneingeschränkten Eigentumsanspruch des Herrn an seinen übrigen Sklaven. Der hebräische Mann stand vor einer dramatischen Wahl: Entweder er ging nach sechs Jahren als freier Mann, musste aber seine Frau und seine Kinder im Haus des Herrn zurücklassen – oder er verzichtete auf seine Freiheit. "*Spricht aber der Sklave: Ich habe meinen Herrn lieb und meine Frau und Kind, ich will nicht frei werden, so bringe ihn sein Herr vor Gott und stelle ihn an die Tür oder den Pfosten und durchbohre mit einem Pfriemen sein Ohr, und er sei sein Sklave für immer*" (Ex 21, 5-6) Der endgültige Verzicht auf die Freiheit wurde mit dem **Ritual der Ohrbohrung** öffentlich dokumentiert. Bei Licht besehen steht hinter den Worten idyllischer Loyalität eine bittere emotionale Erpressung: Der Sklave wählt ja nicht den lebenslangen Dienst bei seinem Herrn, sondern seine Familie. Weil Frau und Kinder gesetzlich Eigentum des Herrn bleiben, steht er vor der grausamen Wahl, entweder nackt in die Freiheit zu gehen oder sich lebenslang zu binden. Dass die Tora hier den Besitzstand des Herrn über den Zusammenhalt dieser spezifischen Familie stellt, zeigt die tiefen Wurzeln des Textes in den patriarchalischen Eigentumsstrukturen der Antike.

Auch die Rabbiner haben diese Situation als unbefriedigend empfunden. Zwar konnten sie diesen harten Text später nicht einfach streichen – dazu war ihnen die Tora zu heilig. Doch sie umstellten das Gesetz im Talmud mit so massiven juristischen Hürden und drastischen Pflichten für den Herrn, dass dieses System in

der Praxis kaum noch greifen konnte. Statt den Paragraphen offen zu brechen, entzogen sie ihm durch radikale Auslegung schrittweise den Boden. Dass der Vater eben nicht leichtfertig in die lebenslange Sklaverei (*Nirtza*) getrieben werden konnte, stellen die Rabbiner durch extrem restriktive Bedingungen sicher: Die Mischna und Gemara legen fest: Die Ohrbohrung (Ex 21,5f.) darf nur dann vollzogen werden, wenn eine lange Liste an Doppelvoraussetzungen gleichzeitig erfüllt ist: Der Sklave muss den Herrn lieben und der Herr muss den Sklaven lieben. Der Sklave muss Frau und Kinder haben und der Herr muss ebenfalls Frau und Kinder haben. Beide müssen gesund sein (ist einer von beiden krank oder lahm, darf nicht gebohrt werden). Hat der Sklave keine Kinder oder hat der Herr keine Familie, ist die Ohrbohrung juristisch ungültig und der Sklave geht im 7. Jahr frei. [29] Der Herr musste dem Sklaven denselben Lebensstandard (Kissen, Essen, Wein) gewähren wie sich selbst. „*Wer einen hebräischen Knecht kauft, kauft sich einen Herrn für sich selbst*“ Dies machte die Haltung so unrentabel und sozial unattraktiv, dass das System der Ohrbohrung in der späten Antike austrocknete. Nach rabbinischer Sicht soll ein Mensch kein Sklave werden – auch nicht freiwillig aus Angst oder Bequemlichkeit. Bevor es also zu dieser endgültigen, lebenslangen Bindung an den Herrn kommt, gibt es eine Rettungskette: Die Verwandten müssen einspringen: Die eigene Familie (Brüder, Onkel, Cousins) wird vom Gesetz rechtlich und moralisch dazu verpflichtet, Geld zusammenzulegen. Mit diesem Geld kaufen sie ihren Verwandten von den Schulden los (*Ge'ullah*), bevor er sich für immer bindet. Hat der Mann keine wohlhabende Familie, muss die gesamte Dorfgemeinschaft/Gemeinde einspringen und das Geld aus der Gemeinschaftskasse aufbringen [30]**,** damit er erst gar nicht in die Versuchung kam, seine Freiheit für immer aufzugeben.

Die Rabbiner bauten auf diese Weise kein unbezahlbares Wunschsystem, sondern ein soziales Sicherheitsnetz mit klaren Staffelungen. Indem sie die Gemeindekasse und

29 Talmud Bavli, Traktat Kidduschin 20a–20b

30 Talmud Bavli, Traktat Kidduschin 15a–15b & 18a / Maimonides (Rambam), Mischne Tora, Hilchot Avadim (Gesetze über Knechte), Kapitel 2, Halacha 8–12.

die Verwandten verpflichteten, setzten sie ein starkes Zeichen: Ein Mensch ist kein Wegwerfprodukt. Die finanzielle Hürde für die Gemeinschaft war hoch genug, um Verantwortung einzufordern, aber durch die rabbinischen Bedingungen so gut reguliert, dass das System stabil blieb.

10.1.2. Der Schutz hebräischer Sklavinnen (*Ama Ivrit*) vor sexueller Nutznießung

Eine hebräische Sklavin durfte nicht als bloße Arbeits- oder Sexsklavin missbraucht werden. Der Kauf einer weiblichen Schuldsklavin diente rechtlich dazu, sie als Ehefrau für den Herrn selbst oder für seinen Sohn einzusetzen (Ex 21,7–11).

Eheliche Rechte: Wurde sie zur Frau genommen, genoss sie vollen rechtlichen Schutz.

Schutz bei Heirat einer Zweitfrau (Ex 21,10): Nahm der Mann eine zweite Frau hinzu, durfte er der ersten Sklavenfrau Nahrung, Kleidung und den ehelichen Beischlaf nicht kürzen. Vernachlässigte er eine dieser Pflichten, wurde die Sklavin sofort und ohne Lösegeldzahlung in die Freiheit entlassen (Ex 21,11).

10.2. Der mangelhafte Schutz bei nicht-hebräischen Sklaven

Ausländische Sklaven (im biblischen Hebräisch oft als *Awadim Kena'anim* oder *Goyim* bezeichnet) gelangten im antiken Israel und im Vorderen Orient über drei Hauptwege in das Land: **Fernhandel und Sklavenmärkte:** Israel lag an den zentralen Handelsrouten des Alten Orients (wie der Via Maris und dem Königsweg). Phönizische, nomadische (z. B. ismailitische/midianitische) oder arramäische Händler transportierten Sklaven aus den umliegenden Regionen (Ägypten, Syrien, Mesopotamien, Kleinasien) und verkauften sie auf den örtlichen Märkten an wohlhabende Haushalte. Das Alte Testament verbietet zwar streng den Raub und Menschenhandel von Israeliten unter Todesstrafe (Ex 21,16), der Kauf von bereits versklavten Nicht-Israeliten von ausländischen Händlern war nach Lev 25,44–45

jedoch ausdrücklich gestattet. **Im Haus geborene Nachkommen** (*Jelid Bajit*): Kinder, die von ausländischen Sklaven innerhalb eines israelitischen Haushalts geboren wurden, erfuhren automatisch denselben Rechtsstatus wie ihre Eltern (Lev 25,45). Sie galten von Geburt an als dauerhafter Hausbesitz und gingen nicht nach sechs Jahren frei. **Kriegsgefangenschaft** (Die häufigste Quelle): Bei militärischen Konflikten wurden überlebende feindliche Soldaten oder die Zivilbevölkerung eroberter Städte und Gebiete als Beute genommen. [31]

10.2.1. Kein Schutz vor Familientrennung Während die Tora für den israelitischen Schuldknecht zumindest im Idealfall darauf achtete, dass Familien nicht zerrissen wurden, klafft hier eine gravierende Lücke, wenn es um ausländische Sklaven (*Nochrim*) geht. Im antiken Orient war der Mensch im Sklavenstatus schlicht Eigentum ('*achuszah*). Die Tora übernimmt diesen Rahmen für nicht-hebräische Sklaven und unterscheidet sich darin kaum von den Rechtsordnungen ihrer Nachbarkulturen: Im Gegensatz zu israelitischen Knechten genossen ausländische Sklavenfamilien keinerlei Schutz vor Zwangstrennung, Vererbung oder dem Verkauf als schlichte Ware. Nach den Bestimmungen in Levitikus 25,45–46 galten sie als dauerhaftes Eigentum, das wie Vieh oder Grundbesitz veräußert oder an Erben weitergegeben werden konnte. Das Gesetz sah diesen Vorgängen schweigend zu: Verkaufte ein Besitzer einzelne Sklaven – etwa die Ehefrau an einen Nachbarhof oder die heranwachsenden Kinder an verschiedene Herren –, gab es weder ein

31 Bei Kriegen gegen die Städte Kanaaniter sollte der sogenannte Bann (*Cherem*) gelten. Es durfte kein Friedensangebot gemacht werden, und es durfte „*nichts lebendig gelassen werden, was Odem hat*“ – weder Männer noch Frauen noch Kinder. (Dtn 20,16–18) Dennch sah die historische Realität völlig anders aus. Textlich ist die Rede Mose im Ostjordanland angesiedelt, kurz vor dem Einzug nach Kanaan (ca. 13./12. Jht v. Chr.). Die Abfassungs erfolgte erst 500 bis 600 Jahre später. Als Dtn 20 im 7./6. Jht v. Chr. verfasst wurde, gab es die im Text genannten kanaanitischen Völker in dieser Form gar nicht mehr. Der Bann-Paragraf in Dtn 20 ist ein theologisches Grundsatzgesetz der späten Königs- und Exilszeit (7.–6. Jh. v. Chr.), das rückwirkend in die Mundart des Mose gelegt wurde, um die Notwendigkeit religiöser Reinheit und Identitätswahrung einzuschärfen. In der historischen Realität existierten die Kanaaniter und ihre Kulte auch in der Königszeit weiter im Land nebeneinander. Das Buch Richter (z. B. Richter 1,27–35) und die Königsbücher geben offen zu, dass die Kanaaniter keineswegs ausgerottet wurden. Stattdessen wurden sie in vielen Regionen frondienstpflichtig gemacht (*Mas Oved*) – was eine Form von staatlich organisierter Zwangsarbeit bzw. Sklaverei darstellte (vgl. 1Kön 9,20–21 unter Salomo). Da viele kanaanitische Enklaven (wie Jebus/Jerusalem bis zur Zeit Davids oder Städte in der Ebene Esdrelon) jahrhundertelang bestehen blieben, kamen durch lokale Konflikte, Verschuldung oder Handel ganz automatisch Kanaaniter aus der unmittelbaren Nachbarschaft als Sklaven (*Awadim*) in israelitische Häuser. In der Praxis lebten kanaanitische Sklaven ganz selbstverständlich in israelitischen Haushaltsverbänden.

Einspruchsrecht noch einen juristischen Anspruch auf den Schutz von Ehe und Familie. Für die Betroffenen bedeutete diese rechtliche Schutzlosigkeit in der Praxis oft das unwiderrufliche Ende aller Familienbande.

Besonders scharf wird dieser Kontrast, wenn man sich vor Augen führt, wie die Tora bei israelitischen Familien verfährt: Wenn ein hebräischer Sklave nach sechs Jahren freikam und seine Frau vom Herrn gestellt worden war (Ex 21,4), blieb diese zwar beim Herrn – aber die Tora erkannte wenigstens den Schmerz und das Dilemma dieses Mannes an und zwang ihn zu der harten Wahl, ob er seine Familie opfern oder sich dauerhaft binden wollte.

Für den ausländischen Sklaven gab es dieses Dilemma nicht einmal als rechtliches Problem: Seine Familie gehörte von vornherein ganz dem Herrn. Hier zeigt sich die schmerzhafteste Grenze des biblischen Rechts: Der universelle Schutzanspruch des Menschen (wie er in der Schöpfung oder beim Sabbat gilt) bricht an der Klassengrenze zwischen dem „*Bruder*“ und dem *Nochri* abrupt ab.

Das ethische Unbehagen an diesem starren Klassenrecht blieb auch den talmudischen Gelehrten keineswegs verborgen. Da sie den biblischen Text nicht schlicht streichen konnten, nutzten die Rabbiner das Instrument der radikalen Reinterpretation, um die Härten gegenüber nicht-hebräischen Sklaven (*Avadim Kena'anim*) im Alltag gezielt aufzuweichen.

Die Zähmung der Sklaverei: Antike Wurzeln des rabbinischen Familienschutzes. In der antiken Praxis war die Ankündigung oder Gefahr, verkauft und von Frau und Kindern getrennt zu werden, der häufigste Anlass für eine Sklavenflucht. Die Flucht war kein Patentrezept zur Familienerhaltung – wer alleine floh, hinterließ eine zerrissene Familie. Die häufigste Motivation: viele Sklaven flohen nicht, um für immer im Untergrund zu leben, sondern um unterzutauchen und über Mittelsmänner

(oder den Schutz des Asyls) Verhandlungen mit dem Herrn zu erzwingen. Die Botschaft an den Herrn war: „Wenn du mich verkaufst oder meine Familie trennst, verlierst du deinen Arbeits-/Vermögenswert komplett.“ Die Flucht sollte den Herrn dazu bringen, vom Verkauf/der Trennung abzusehen oder erträglichere Bedingungen zuzusichern. Oder der Entflohene hoffte in der Freiheit (oder im Asyl), durch eigene Arbeit Geld zu erwerben, um seine zurückgebliebene Familie später freizukaufen oder nachzuholen – auch wenn die Erfolgschancen in der Realität sehr gering waren. Oder die Flucht war eine Verzweiflungstat: Die akute Bedrohung, sofort von der eigenen Familie wegverkauft zu werden, löste oft einen psychischen Kurzschluss aus. Selbst wenn die Familie zurückblieb, war die Flucht der Versuch, der totalen Entmenschlichung und der Fremdbestimmung über das eigene Schicksal wenigstens für sich selbst zu entkommen.

Wie versuchten die Rabbiner, diese Zwangslage zu mildern? Sie verschärften das Asylrecht aus Dtn 23,16f. im Talmud beträchtlich: Flieht ein ausländischer Sklave vor seinem Herrn – auch innerhalb Israels oder aus dem Ausland –, darf er keinesfalls ausgeliefert werden. Mehr noch: Der Herr wird gerichtlich dazu gezwungen, dem Entflohenen einen Freilassungsbrief (*Get Schichrur*) auszustellen, wobei der Kaufpreis als Verlust des Herrn verbucht wird. Wenn man liest, dass die Rabbiner im Talmud bestimmten, dass ein geflohener Sklave niemals an seinen Herrn ausgeliefert werden darf, könnte man denken: Musste dann nicht einfach jeder Sklave davonlaufen, um augenblicklich frei zu sein?

Die Realität im antiken Alltag verhinderte eine Massenflucht aus handfesten Gründen: Das Risiko des Niemandslandes: Wohin sollte ein ausländischer Sklave, der weder die Sprache perfekt beherrschte noch Geld, Land oder Freunde hatte, eigentlich fliehen? Ohne Papiere, Schutz oder soziale Netze war man im antiken Nahen Osten vogelfrei. Wer draußen auf der Straße von Räubern oder wilden Tieren aufgegriffen wurde, war oft schlimmer dran als auf dem Hof des Herrn. In der

römischen oder hellenistischen Umwelt Israels gab es strenge staatliche Gesetze gegen Sklavenflucht (wie das römische Recht der *Fugitivi*). Aufgriff- und Auslieferungspflichten waren im antiken Recht scharf geregelt. Wenn die lokalen Behörden einen mittellosen, fremden Sklaven aufgriffen, der sich nicht ausweisen oder freikaufen konnte, wurde er oft in staatliche Zwangsarbeit (z. B. in die Silber- oder Steinminen) geschickt, was einem Todesurteil auf Raten glich. Oder er wurde an den Meistbietenden zwangsversteigert, um den Staatsschatz oder die Kosten des Aufgreifens zu decken. Die Flucht war kein Urlaubsstart, sondern ein verzweifelter und lebensgefährlicher Schritt.

Auch das Kleingedruckte des Talmud – ("Wer zahlt die Rechnung?") beinhaltete ein Risiko. Die Rabbiner stellten zwar den humanen Schutzpfeiler auf, dass der Herr den Flüchtling nicht mit Gewalt zurückholen oder foltern durfte. Aber ein Sklave war damals ein extrem teures Wirtschaftsgut – vergleichbar mit einer teuren Immobilie oder einem modernen Auto. Der Talmud verlangte keineswegs, dass der Herr diesen Verlust einfach so schlucken musste. Stattdessen hieß das: Der geflohene Sklave (oder eine jüdische Gemeinde, die ihn aufnahm) musste dem Herrn den Kaufpreis erstatten, damit er den Freilassungsbrief (*Get*) ausstellte. Wer weder Geld hatte noch von einer Gemeinde aufgenommen wurde, befand sich in einer dramatischen Zwickmühle: Entweder er lebte als gejagter Gesetzloser im Untergrund, oder er musste auf den Hof zurückkehren, wo ihm als entflohenem Sklaven harte Strafen drohten.

Doch im juristischen Gefüge des Talmuds funktionierte das Auslieferungsverbot dennoch als indirekte Abschreckung: Drohte einem Sklaven oder seiner Familie die Zerschlagung, entzog die Flucht dem Herrn das wirtschaftliche Eigentum und hoher finanzieller Verlust. Die Rabbiner schufen damit also weder einen chaotischen Freibrief zur Gesetzlosigkeit noch einen Garantieschein für das Familienglück. Sie bauten eine rechtliche Hürde auf, die grausame Willkür für den Besitzer mit einem

unkalkulierbaren finanziellen Verlustrisiko belegte. „Wenn du deinen Sklaven schlecht behandelst, riskierst du, dass er wegläuft. Und wenn er entkommt, kriegst du ihn mit Hilfe des Gesetzes nie wieder – und bleibst vielleicht auf dem Verlust sitzen.“ Die Tora und ihre rabbinische Rezeption erweisen sich damit nicht als statisches, fehlerloses Endprodukt, sondern als der Anstoß zu einem schmerzhaften, unermüdlichen moralischen Lernprozess in einer harten antiken Welt.

Der willkürliche Verkauf ausländischer Sklaven von ihren Familien weg ins heidnische Ausland wurde von Rabbinern besonders streng sanktioniert. Wer seinen Sklaven an einen Nicht-Juden oder ins Ausland verkauft, verliert schlagartig jedes Eigentumsrecht. Der Sklave wird augenblicklich als freier Mann eingestuft, und das rabbinische Gericht zwingt den jüdischen Verkäufer, den Sklaven vom heidnischen Käufer zurückzukaufen – egal wie viel der Heide dafür verlangt. Wenn der neue Besitzer den zehnfachen Preis fordert, muss der jüdische Verkäufer diesen Wucherpreis zahlen! Sobald der Verkäufer den Sklaven mit seinem eigenen Geld zurückerworben hat, darf er ihn keinesfalls behalten. Er muss ihm augenblicklich den Freilassungsbrief (*Get Schichrur*) aushändigen. Der Sklave geht als freier Mann.

Finanzieller Ruin als Abschreckung: Wenn der Verkäufer kein Geld hat, um den Sklaven zurückzukaufen, pfändet das Gericht sein gesamtes Vermögen oder die jüdische Gemeinde tritt in Vorleistung und treibt die Schulden beim Verkäufer bis zum letzten Cent ein. Wenn ein jüdischer Händler sich weigerte, das Gerichtsurteil zum Freikauf des Sklaven zu befolgen, drohte ihm die Exkommunikation (*Cherem*). Das bedeutete für ihn: Über Nacht verlor er seine Kundschaft, seine Geschäftspartner, seinen sozialen Status und seinen Platz in der religiösen Gemeinschaft. Er war innerhalb der eigenen Gruppe völlig rechtlos und isoliert. Genau diese totale soziale und ökonomische Vernichtung war der Grund, warum der *Cherem* das schärfste

Schwert des rabbinischen Gerichts (*Bet Din*) war – und warum die Händler im Regelfall lieber tief in die Tasche griffen, als es so weit kommen zu lassen. [32]

Die Mischna (redigiert um ca. 200 n. Chr. durch Rabbi Jehuda ha-Nasi) ist keineswegs der plötzliche Startpunkt dieser Schutzgesetze, sondern die schriftliche Kodifizierung einer **langen Rechtstradition, deren biblische Wurzeln mit dem Asylrecht aus Dtn 23,16f. mindestens bis ins 8. Jht v. Chr. zurückreichen**. Ihre geistigen und ethischen Grundlinien erfuhren in der hellenistischen Epoche (2. Jh. v. Chr. – 1. Jh. n. Chr.) eine signifikante Zuspitzung und wurden im talmudischen Recht zu verbindlichen Normen verdichtet, die den Sklaven schrittweise aus dem Status der reinen Sache herauslösten. Im Buch Sirach (ca. 180 v. Chr.) wird der Sklave explizit als Mitmensch auf eine Stufe mit dem Halter gestellt: „*Hast du einen Knecht, so halte ihn wie dich selbst; denn du hast ihn um den Preis deines Lebens [mit Blut] erworben. Hast du einen Knecht, so handle an ihm wie an einem Bruder; denn du wirst ihn brauchen wie dein eigenes Leben“* (Sirach 33,31). Philo von Alexandria (ca. 20 v. Chr. – 50 n. Chr.) beschreibt in seinem Werk *De Specialibus Legibus*, dass Sklaven in der jüdischen Praxis seiner Zeit keineswegs als bloße Sachen, sondern als schutzbedürftige Hausgenossen galten. Philo betont, dass der Verkauf ins heidnische Ausland bereits in der Lebensrealität des 1. Jahrhunderts n. Chr. streng geächtet war, um ihren Glauben, ihre soziale Anbindung und ihre menschliche Würde zu bewahren.

Der rechtliche Schutz vor Familientrennung im Inland. Auf diesem ethischen Nährboden aufbauend, ließen die Rabbiner auch innerhalb des Landes das willkürliche Zerreißen von Familienbanden nicht unreglementiert geschehen. Wurde ein Sklave **durch die Beschneidung und ein rituelles Bad in der Mikwe (dem Tauchbad) in den Haushalt aufgenommen,** veränderte sich sein Status grundlegend: Er war fortan Teil der religiösen Gemeinschaft und wurde in den Alltag

32 Talmud Bavli, Traktat Gittin (ca. 3.–5. Jh. n. Chr.), Blatt 43b – 44a (speziell bGittin 43b für das Verbot des Verkaufs ins Ausland/an Nicht-Juden und die entsprechenden Konsequenzen) / Maimonides, Mischne Tora, Hilchot Avadim (Gesetze über Sklaven), Kapitel 8, Halacha 8–9 / , 1180 n. Chr.).

der Gebote eingebunden. Für die Rabbiner im Talmud folgte daraus eine glasklare Konsequenz: Ein Mensch, der auf diese Weise in die Familie hineingewachsen ist, war kein beliebiger Handelsgegenstand mehr, den man wie Ware auf dem Basar verhökern durfte. Im Jerusalemer Talmud (ca. 400 n. Chr) [33] wird das explizite Prinzip verankert, dass beim Verkauf von Hausangehörigen im Inland Mütter nicht von ihren Kleinkindern [34] und Ehepaare nicht gewaltsam voneinander getrennt werden dürfen. Die soziale Integrität der hauseigenen Gemeinschaft hatte hier rechtlichen Vorrang vor den reinen Verwertungsinteressen des Besitzers. In der biblischen Epoche der Tora existierten zwar bereits erste humanitäre Schutzbestimmungen für Sklaven, doch fehlte noch ein systematischer juristischer Oberbegriff. Erst durch die Auslegung der Rabbiner im rabbinischen Zeitalter (ca. 2.–6. Jh. n. Chr.) – maßgeblich in der amoräischen Phase (ca. 220–500 n. Chr.) – wurde im Talmud das übergeordnete Prinzip der ‚Achtung der Geschöpfe' (*Kevod HaBriot*) explizit verankert – mit der revolutionären Rechtsfolge, dass die Wahrung der menschlichen Würdeunter bestimmten Bedingungen sogar andere rabbinische Verbote außer Kraft setzen konnte [35]. Gestützt auf dieses Fundament werteten die Rabbiner die sozialen Bindungen des Sklaven so massiv auf, dass die Willkür des Halters durch die Gerichte wirksam und verbindlich gebremst werden konnte.

---

33 Jerusalemer Talmud (Talmud Jeruschalmi) befindet sich im Traktat Kidduschin (Kapitel 1, Halacha 1 / Folio 59a) sowie in der entsprechenden Tossefta (Tossefta Kidduschin 1, 4).

34 In der antiken Mittelmeerwelt (ganz egal ob römisches, griechisches oder jüdisches Recht) gab es unsere modernen Schutzkonzepte von „Kindheit" und „Jugendschutz" in dieser Form nicht: Ein Mensch galt rechtlich und sozial in dem Moment als „groß", in dem er arbeitsfähig war und für seinen Lebensunterhalt sorgen konnte – oder kurz vor der religiösen Mündigkeit stand. Mit Eintritt in die Pubertät (Mädchen ab 12, Jungen ab 13 Jahren) waren sie im talmudischen Recht voll religionsmündig (Bar/Bat Mitzwa). Aber selbst im Alter von 9 oder 10 Jahren galten Kinder in einer landwirtschaftlich und handwerklich geprägten Sklavenhaltergesellschaft bereits als voll einsetzbare Arbeitskräfte. Sie wurden auf dem Sklavenmarkt wie junge Erwachsene oder angehende Fachkräfte gehandelt. Wenn ein Besitzer Schulden hatte oder seinen Haushalt verkleinern musste, war der Verkauf von älteren Kindern eine ökonomische Realität, die das rabbinische Recht zwar durch moralische Appelle zu mildern versuchte, aber rechtlich nicht pauschal verbot.

35 Das Prinzip, dass die Würde der Geschöpfe rabbinische Ge- und Verbote verdrängen kann, ist im Babylonischen Talmud (Bavli) an mehreren Stellen verankert. Die wichtigste und prägnanteste Grundsatzpassage lautet: Talmud Bavli, Traktat Berachot 19b: „Groß ist die Würde der Geschöpfe [Kevod HaBriot], denn sie setzt [sogar] ein negatives Gebot der Tora außer Kraft." Präzisierung im Talmud-Kontext: Der Talmud schränkt dies im weiteren Verlauf der Diskussion ein und erklärt, dass Kevod HaBriot vor allem rabbinische Verbote (Injunctions / D'Rabbanan) außerkraftsetzt, um Scham, Verdemütigung oder Entmenschlichung von Personen abzuwenden.

Damit wird deutlich: Der Gedanke einer universellen „Menschenwürde“ im rabbinischen Kontext ist keineswegs eine nachträgliche Erfindung der Moderne, sondern war bereits in der Spätantike gelebte und durchgesetzte juristische Realität. Durch diese juristischen Leitplanken verwandelten die Rabbiner den schutzlosen *Nochri* der Antike schrittweise in eine Rechtsperson mit klaren Schutzansprüchen – ein deutlicher Beweis dafür, wie das Judentum die eigenen Textgrenzen im Sinne einer fortschreitenden Humanität überwand. In der späteren rabbinischen Rechtspraxis blieben Familientrennungen zwar ethisch zutiefst geächtet, rechtlich jedoch nur defensiv eingeschränkt: Während der Schutz vor Trennung für Ehepaare und Kleinkinder verbindlich galt, blieben ältere Kinder ab dem Eintritt in die Arbeitsfähigkeit (ca. 6 bis 10 Jahre) dem Härtefall des Sklavenmarktes rechtlich schutzlos ausgeliefert – eine Lücke zwischen moralischem Ideal und antiker Rechtswirklichkeit.

10.2.2. Die sexuelle Verfügbarkeit nicht-hebräischer Sklavinnen (Kena'anit)

Während im antiken Rom oder in Griechenland der Herr über den Körper seiner Sklaven und Sklavinnen uneingeschränkt verfügen konnte (*jus in corpus*), schlug das biblische Recht hier einen eigenen, durch rechtliche Differenzierungen geprägten Weg ein. Das antike Judentum bildete jedoch kein modern-ethisches System ohne Widersprüche:

Status im Alltag: Der Herr hatte das Recht, mit seiner nicht-hebräischen Sklavin intim zu sein. Die daraus hervorgehenden Kinder wurden ebenfalls als Sklaven im Haus geboren. [36]

Ungleichbehandlung bei Ehebruch (Lev 19,20–22): Wenn ein Mann mit einer Sklavin schlief, die einem anderen versprochen, aber noch nicht freigekauft war, galt nicht die Todesstrafe wie bei einer freien verlobten Frau (Dtn 22,23–27). Es fand

36 Vgl. die Erzählungen um Hagar (Gen 16), die Abraham und Sara als Leihmutter diente, sowie Bilha und Silpa (Gen 30,1–12), die im Rahmen der damaligen Familienstrukturen zur Nachkommenschaft beitrugen. Dass der Körper der Unfreien oft schutzlos war, zeigt sich auch in extremen Krisenerzählungen (wie Ri 19,24), wo eine Nebenfrau ohne rechtliche Konsequenzen als Schutzpuffer preisgegeben wird, oder in den Regelungen zur kriegsgefangenen Frau, die nach dem Beischlaf freizulassen, aber zuvor patriarchaler Verfügung unterworfen war (Dtn 21,10–14).

lediglich eine Bestrafung statt und der Mann musste ein Schuldopfer bringen, da die Frau „noch nicht frei war“ und rechtlich als Besitz galt.

Schutzrechte für nicht-hebräische Sklavinnen Trotz dieser ursprünglichen Benachteiligung zog das biblische Recht Grenzen, die den absoluten Sachstatus der Frau im Vergleich zur Umwelt des alten Orients durchbrachen:

Schutz bei Kriegsgefangenen (Dtn 21,10–14): Ein israelitischer Krieger durfte eine gefangene fremde Frau nicht als rechtlose Sexsklavin halten oder sie – wie in der Antike üblich – als ‚Jungfrau‘ auf dem Sklavenmarkt gewinnbringend weiterverkaufen. Nach einer einmonatigen Trauerzeit musste er sie entweder – sofern er den Kontakt suchte – als vollwertige Ehefrau in seinen Haushalt aufnehmen, oder er war verpflichtet, sie bedingungslos in die Freiheit zu entlassen. Auch wenn dies die erzwungene Natur des Zugriffs nicht aufhob, entzog das Gesetz den gefangenen Frauen den Status als reine Handelsware.

Körperliche Unversehrtheit (Ex 21,26–27): Schlug ein Herr seiner Sklavin (egal ob hebräisch oder fremder Herkunft) ein Auge oder einen Zahn aus, musste er sie als Entschädigung sofort in die Freiheit entlassen. Ein Recht auf unbegrenzte körperliche Grausamkeit war damit ausgeschlossen.

10.2.3. Kein explizites Verbot der Zwangsprostitution in der Tora

Im geschriebenen Mosebuch gibt es noch kein explizites Verbot der gewerblichen Vermietung fremder Sklavinnen. Die Tora untersagte primär: Die Tempelprostitution (Kedeschah / Kadesch): „*Es soll keine Tempeldirne unter den Töchtern Israels sein [...] Du sollst keinen Hurenlohn [...] in das Haus des HERRN bringen*“ (Dtn 23,18–19), - und sie verbot das Entweihen der eigenen Tochter zur Hure (Lev 19,29).

Dass das Gebot der Heiligkeit (*Lev 19,2*) die sexuelle Vermietung ausländischer Sklavinnen im geschriebenen Wortlaut der Tora noch nicht gänzlich untersagte, legt den historischen Horizont der biblischen Gesetzgebung offen: Heiligkeit war primär

auf die rituelle Reinheit der freien Israeliten bezogen, während die fremde Sklavin im altorientalischen Sachenrecht verhaftet blieb.

Die Weiterentwicklung in der Halacha (Talmud-Zeit, ca. 200–500 n. Chr.)

Diesen Spannungsraum überwanden die Rabbiner in der späteren Halacha aus einem tiefen ethisch-religiösen Antrieb: Um die in der griechisch-römischen Umwelt übliche Massenausbeutung von Sklavinnen im jüdischen Kontext unmöglich zu machen, verweigerten sie jeglicher Prostitutionswirtschaft die religiöse Legitimation. Angetrieben von dem Ideal der Heiligkeit des Hauses und in Anlehnung an das Verbot des Hurenlohns (Dtn 23,19) erklärten sie jeden Gewinn aus der sexuellen Ausbeutung Dritter für religiös kontaminiert. Sie entzogen dem Missbrauch damit das wirtschaftliche Fundament: Wer eine Sklavin als Bordellware missbrauchte, machte sich vor dem Gericht strafbar und wurde gesellschaftlich wie religiös geächtet. [37] Die Rabbiner legten unmissverständlich fest, dass ein Herr seine Sklavin nicht zur Prostitution zwingen oder vermieten durfte, da dies die gesamte Gemeinschaft verunreinige. [38] Sie forderten, dass auch die nicht hebräische Sklavin das Ritualbad (*Mikwe*) [39] besuchen und rituelle Pflichten übernehmen musste und begründeten diese Pflicht mit der rituellen Integrität des Haushalts: Da die Sklavin im täglichen Leben Speisen zubereitete und das Heim mitgestaltete, musste sie durch das rituelle Bad aus dem Status der heidnischen Unreinheit herausgehoben werden. Diese

37 Vgl. Mischna Temura 6,1–4 (Definition des Etnan Sona / Hurenlohns); Sifre zu Deuteronomium, Piska 260; Babylonischer Talmud, Traktat Avodah Zarah 62b.

38 Mischna Gitin 4,4 & Babylonischer Talmud, Gitin 43b: Ein zentraler Halacha-Grundsatz besagt: Ein Herr darf seine Sklavin nicht zur Unzucht freigeben. Wenn ein Herr seine Sklavin zwecks Prostitution an einen anderen vermietet oder verkauft, greift das rabbinische Schutzrecht. Nach der Gemara (Gitin 43b–44a) kann der Gerichtshof (Bet Din) in solchen Fällen sogar erzwingen, dass der Herr die Sklavin freilassen muss, um sie aus dem Zustand der Ausbeutung zu befreien. Jerusalemer Talmud, Traktat Yevamot 8,1 (8c): Hier wird betont, dass die Erhaltung von Bordellen oder das Ausnutzen von Untergebenen zur Unzucht (Snut) das gesamte moralische Klima der Gemeinschaft (Keduschat HaAm – die Heiligkeit des Volkes) zerstört und daher gerichtlich unterbunden werden muss. Maimonides, Mischne Tora (Hilchot Issurei Biah 12, 12–14 & Hilchot Avadim 9, 2): Maimonides fasst die rabbinische Tradition zusammen: Ein Mann, der seine Sklavin zur Prostitution anhält, wird wegen der Verleitung zur öffentlichen Unzucht (Snut) bestraft.

39 In der Tora ist festgelegt, dass bestimmte menschliche Zustände wie Menstruation (Lev 15,19–24), Samenerguss (Lev 15,16–18), bestimmten Hautkrankheiten (Lev 13–14) oder der Kontakt mit dem Tod (Num 19,11–22) eine rituelle Unreinheit (Tum'ah) erzeugen. Diese Unreinheit ist keine moralische „Sünde“, sondern ein spiritueller Zustand, der den Kontakt mit dem Heiligen (z. B. dem Tempel, heiligen Speisen oder bestimmten Gebeten) vorübergehend einschränkt. Das vollständige Untertauchen in der Mikwe löscht diesen Zustand aus: Die Person wird rituell rein (Tahor) und kann in das religiöse Leben zurückkehren.

sogenannte ‚Teil-Konversion' band sie an die jüdischen Gebote (*Mitzwot*) – mit einer entscheidenden Rechtsfolge: Wer so in die religiöse Ordnung des Hauses eingebunden war, war sie in den Schutzraum jüdischer Sexualmoral einbezogen.und jegliche sexuelle Willkür an ihr wurde als schwere Sünde [40] gegen die Keduscha (Heiligkeit) des Hauses gewertet.

Fazit: Die Höherentwicklung des jüdischen Würde-Ideals

Im jüdischen Recht blieb die Institution der Sklaverei als Bestandteil der antiken Wirtschaftsstruktur zunächst bestehen. Dennoch beschränkte die Tora – und in radikaler Konsequenz die spätere rabbinische Halacha – die absolute Willkür des Sklavenherrn tiefgreifend. Während für die hebräische Sklavin früh der Weg der rechtlichen Besserstellung und des sexuellen Schutzes beschritten wurde, blieb die nicht-hebräische Sklavin im biblischen Grundtext zunächst ein Besitzgut. Doch die ethische Dynamik des jüdischen Glaubens – insbesondere der Grundsatz, dass auch der Fremde ein Träger der Gottesebenbildlichkeit (*Imago Dei*) ist – entwand dem Sklavenhalter die absolute Verfügungsgewalt. Die im antiken Mittelmeerraum übliche, schrankenlose Ausbeutung wurde durch rechtliche und moralische Untergrenzen gebrochen, die in der talmudischen Halacha ihre vollste humanisierende Entfaltung fanden.

40 Babylonischer Talmud, Traktat Yevamot 47b–48a: Hier wird das Verfahren für den Kauf einer heidnischen Sklavin geregelt. Sobald sie in den Haushalt aufgenommen wird, vollzieht sie die Tvilah (Ritualbad/Mikwe) zur Verpflichtung auf die Gebote (L'Schem Avdut – zum Status einer jüdischen Dienstmagd). Rechtliche Konsequenz im Talmud (Yevamot 48a): Durch das Eintauchen in die Mikwe erhält die Sklavin einen halb-jüdischen Status (Kena'anit). Damit unterliegt sie automatisch den jüdischen Sexualgesetzen (Issur ve-Heter): Sie darf nicht mehr wie im römischen Recht beliebig jedem Dritter preisgegeben oder prostituiert werden. Inzest- und Unzuchtsverbote der Tora (Levitikus 18) gelten nun auch in Bezug auf sie innerhalb des Haushalts.

11. Prophetenethik: Kritik an Machtmissbrauch

Die jüdischen Propheten (Jesaja, Amos, Micha) sind die ersten Menschen der Geschichte, die

• Könige
• Priester
• Reiche
• ja, sogar ganze Gesellschaften

öffentlich moralisch anklagen – im Namen der Würde der Armen.

In Ägypten, Babylonien oder Assyrien gab es zwar ebenfalls Seher und Propheten Ihre Rolle war jedoch eine völlig andere: Legitimierung der Macht:. Altorientalische Propheten dienten dem Hof. Sie lieferten Orakel vor Schlachten, sagten Heil und Sieg voraus und wachten darüber, dass der König die rituellen Opfer für die Götter pünktlich ausführte. Kein Prophet in Babylon oder Memphis trat öffentlich auf, um den Pharao oder die Eliten dafür anzuprangern, dass sie die Armen ausbeuteten, die Gerichte bestachen oder die Bauern um ihr Land brachten.

Die Geburt der öffentlichen Machtkritik: Die jüdischen Propheten brachen radikal mit diesem System. Sie waren keine Hofbeamten, sondern traten als unabhängige, oft lebensgefährdete Moral-Kritiker auf:

A. Die Verblendung der Eliten (Könige, Priester, Reiche). Sie schonten niemanden in der Hierarchie:Anklage der Könige: Prophet Nathan hält König David seinen Mord und Ehebruch vor („*Du bist der Mann!*“, 2Sam 12). Elija klagt König Ahab wegen des Justizmords an Nabot an, um dessen Weinberg zu rauben (1Kön 21).
Anklage der Priester & Kulte: Die Propheten lehnten eine bloß äußere, heuchlerische Religion ab. „*Ich hasse, ich verachte eure Feste [...] Aber das Recht ströme wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach!*“ (Amos 5,21–24).

Anklage der Reichen & Ausbeuter: Der Prophet geißelt die Spekulanten und Großgrundbesitzer: „*Wehe denen, die Haus an Haus reihen und Feld an Feld fügen, bis kein Platz mehr da ist!*“ (Jesaja 5,8). „*Sie verkaufen den Gerechten für Geld und den Armen für ein Paar Schuhe*.“ (Amos 2,6)

B. Die moralische Entkopplung von Macht und Gottesgnade: In allen anderen antiken Kulturen galt: Wer reich und mächtig ist, hat die Götter auf seiner Seite.Die jüdischen Propheten kehrten das um: Gott steht auf der Seite der Ausgebeuteten. Der Gradmesser für die Gottesfurcht einer Gesellschaft war für sie nicht die Größe des Tempels oder der Reichtum des Staates, sondern wie es der Witwe, der Waise, dem Armen und dem Fremden geht.

C. Systemkritik im Namen der universellen Menschenwürde: Sie klagten nicht nur einzelne Vergehen an, sondern das ganze System: Bestechliche Richter, gefälschte Gewichte auf dem Markt, die Kriminalisierung der Armut und die Selbstgefälligkeit einer Oberschicht, die im Luxus lebte, während das Volk verarmte (Amos 6,4–6).

Fazit: Die jüdischen Propheten schufen die erste unabhängige soziale und politische Oppositionsbewegung der Menschheitsgeschichte.Sie etablierten das Prinzip, dass die Moral über der Macht steht und dass kein König, kein Priester und kein Reichtum über dem Gesetz der Gerechtigkeit und der Würde des Menschen steht. Dieses prophetische Ethos wurde zur direkten historischen Wurzel der westlichen Zivilcourage, der Sozialkritik und des modernen Rechteverständnisses.

12. Das Judentum entkoppelt Würde von Macht, Geschlecht, Herkunft

Im Judentum gilt: • Der König ist vor Gott nicht mehr wert als der Bettler (Ex 23,3 / 23,6 / 5Mo 10,17 / Hiob 34,19 / Spr 22,2)

• Der Fremde ist nicht weniger wert als der Einheimische (Lev 19,34 – Fremder = Einheimischer: „*Der Fremde, der bei euch wohnt, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst*.“)

• Der Sklave ist nicht weniger Mensch als der Freie (Hiob 31,13–15)

• Die Frau ist nicht weniger Ebenbild Gottes als der Mann (Gen 1,27 / 5,1-2)

Das ist in der Antike beispiellos.

13. Wie das Christentum darauf aufbaut

Das Christentum übernimmt eins zu eins die jüdische Würde-Idee:

• Ebenbild Gottes

• gleiche Würde aller Menschen

• Schutz der Schwachen

• moralische Gleichheit

• universelle Ethik.

Paulus radikalisiert sie: „*Hier gibt es keinen Unterschied mehr zwischen Juden und Griechen, zwischen Sklaven und freien Menschen, zwischen Mann und Frau.*
Denn durch eure Verbindung mit Jesus Christus seid ihr alle zusammen ein neuer Mensch geworden“ (Gal 3,28)

Das ist ein beispiellos stabiles Fundament der modernen Menschenrechte.

Während das jüdische Recht das modernste und humanste Schutzsystem des Alten Orients schuf, transformierte Paulus diese Ethik in einen grenzenlosen, weltweiten Universalismus.

Gal 3,28 ist der historische Nullpunkt des Gedankens, dass der Wert eines Menschen absolut ist – unabhängig von Rasse, Stand oder Geschlecht.

14. Endfazit: Der jüdische Anteil an der Würde-Idee

Das Judentum ist die Wurzel der westlichen Menschenwürde-Idee,
weil es als erste Kultur der westlichen Welt **[1]**:

1. alle Menschen als Ebenbild Gottes definierte
2. Würde unabhängig von Status machte
3. Schwache systematisch schützte
4. Macht moralisch begrenzte
5. soziale Gerechtigkeit als göttlichen Auftrag formulierte
6. Recht statt Willkür etablierte
7. universelle Ethik entwickelte

Ohne das Judentum hätte es keine christliche Würde-Idee gegeben. Das Urchristentum, orientiert an den Maßstäben des Juden Jesus, blieb hinsichtlich seiner historischen Fernwirkung und globalen Sprengkraft konkurrenzlos:
Es transformierte das geschundene, hierarchische Römische Reich von unten heraus, machte den Schutz der Schwachen zum ethischen Grundgesetz des Okzidents und prägte das globale Bewusstsein von Humanität tiefgreifender als fast jede andere Bewegung der Geschichte.

Anmerkungen / Ergänzungen

[1] Exkurs: Universelle Ethik in den alten Kulturen der Welt

Die Sehsucht nach Würde, nach Liebe und nach Wahrheit ist in das Herz aller Völker gelegt. Das Judentum ist keineswegs die einzige Kultur der Weltgeschichte, die eine universelle Würde-Idee entwickelt hat. Betrachtet man die Menschheitsgeschichte in ihrer Gesamtheit, so haben verschiedenste alte Kulturen und Denktraditionen – teilweise zeitgleich mit dem Judentum, teilweise sogar wesentlich älter – eindrucksvolle moralische Systeme geformt: Der Zoroastrismus in Persien, die Ma'at-Ethik in Ägypten sowie die fernöstlichen Denktraditionen Indiens und Chinas sowie die philosophische Aufklärung der Stoa brachten hochkomplexe Systeme einer universalen Moral hervor, d.h. Werte, Verhaltensregeln und Moralvorstellungen, die nicht nur für den eigenen Stamm, die eigene Kaste oder das eigene Volk gelten, sondern für alle Menschen gleichermaßen Anspruch erheben.

1. Das Alte Ägypten: Das Prinzip der Ma'at (ab ca. 2700 v. Chr.)

Schon Jahrhunderte vor dem Entstehen des Judentums und der griechischen Philosophie bildete das Alte Ägypten mit dem Konzept der **Ma'at** das göttliche Prinzip der Weltordnung, Wahrheit, Gerechtigkeit und kosmischen Balance aus. Dieses Ideal nahm jeden einzelnen Menschen in die ethische Pflicht. Im ägyptischen Totenbuch (Kapitel 125) findet sich das sogenannte *„Negative Sündenbekenntnis"*. Vor dem göttlichen Totengericht musste die Seele jedes Verstorbenen bezeugen, nach moralischen Maßstäben gelebt zu haben: *„Ich habe niemandem Unrecht getan, niemanden bestohlen, niemanden hungern lassen, keine Tränen verursacht."* Dieses ethische Gebot verpflichtete sogar den Pharao selbst dazu, Gerechtigkeit für die Armen und Schwachen auszuüben.

Die gespaltene Realität: Die ägyptische **Ma'at** bot Schutz und Würde innerhalb der von den Göttern geschaffenen Ordnung. Das ägyptische Prinzip der Ma'at bot Fremden keinen universellen Schutz von Natur aus (wie es später die Stoa oder das Christentum mit der Gottesebenbildlichkeit lehrten). Fremde erhielten Schutz, soziale Würde und Aufstiegschancen nur auf dem Ticket der Integration. Wer bereit war, seine fremde Identität abzulegen und Teil der ägyptischen Kultur und Rechtsordnung zu werden, wurde voll akzeptiert. Wer das nicht tat, blieb ideologisch ein Repräsentanten des Chaos, ein „Feind der Ma'at" und stand außerhalb des rechtlichen und moralischen Schutzraums.

2. Alt-Indien: Das Prinzip des Dharma, die radikale Gewaltlosigkeit und das universelle Mitgefühl (ca. 1500–600 v. Chr.)

In den vedischen Schriften sowie in den späteren Reformbewegungen des Jainismus und Buddhismus entstanden hochkomplexe, universelle Ethikkonzepte:
Hinduismus und Veden (*Samanya Dharma*): Advaita Vedanta / Upanischaden: Das Konzept von Atman (der göttlichen Seele/dem Selbst) besagt, dass in jedem Lebewesen derselbe göttliche Kern wohnt. Wer erkennt, dass das eigene Selbst identisch mit dem Weltgeist (Brahman) ist, sieht alle Wesen als gleich an. Neben den standesspezifischen Pflichten bildete sich schon früh das *Samanya Dharma* heraus – die „allgemeine und universelle Pflicht". Grundwerte wie Wahrheit (*Satya*), Zornlosigkeit und Gewaltlosigkeit wurden zu einer verbindlichen Pflicht für jeden Menschen erhoben.

Jainismus (ca. 9.–6. Jh. v. Chr.) und *Ahimsa*: Der Jainismus erhob das Gebot der *Ahimsa* – der absoluten Gewaltlosigkeit – zum höchsten universellen Prinzip.
Es gilt bedingungslos gegenüber allen Lebewesen, egal ob Mensch oder Tier, ohne jede geografische, nationale oder soziale Grenze.

Buddhismus (ca. 6. Jh. v. Chr.): Siddhartha Gautama (der Buddha) lehnte das indische Kastensystem explizit ab. Seine Lehre ging davon aus, dass das menschliche Leid (*Dukkha*) universal ist. Als Antwort darauf forderte er allumfassendes Mitgefühl (*Karuna*) und universelle Güte (*Metta*), die bedingungslos allen fühlenden Wesen auf der Erde entgegengebracht werden müssen.

Die gespaltene Realität: Das Kastenwesen: Trotz dieser radikalen Universalisierung blieb die gesellschaftliche Realität Indiens über Jahrtausende starren Kastenregeln unterworfen. „Unberührbare“ (Dalits) wurden außerhalb der Gesellschaft angesiedelt und genießen bis heute gesellschaftliche Nachteile. Umgang mit Fremden: Nicht-Arier bzw. Nicht-Veda-Anfänger wurden oft als Mlecchа (Fremde, Unreine/Barbaren) bezeichnet. Wer außerhalb des dharma-konformen Kastenverbunds stand, galt ritualgeschichtlich als unrein.

3. Alt-Persien: Der Zoroastrismus und die freie Entscheidung für das Gute (ca. 1200–1000 v. Chr.)

Der von Zarathustra gestiftete Zoroastrismus gilt als eine der ältesten monotheistisch geprägten Offenbarungsreligionen der Welt. Er deutet das Universum als einen kosmischen Kampf zwischen dem Guten (Licht und Wahrheit) sowie dem Bösen (Finsternis und Lüge). Der universelle Kern liegt darin, dass jeder Mensch auf Erden – völlig unabhängig von seiner Herkunft – die freie Wahl und die Pflicht hat, sich für das Gute zu entscheiden. Die zeitlose Handlungsformel lautet: Gute Gedanken (*Humata*), gute Worte (*Hukhta*) und gute Taten (*Hvarshta*). Als der persische König **Cyrus der Große im Jahr 539 v. Chr.** Babylon eroberte, ließ er den berühmten *Kyrus-Zylinder* verfassen. Darin verkündete er Religionsfreiheit, das Verbot von Sklaverei und den Schutz der lokalen Kulturen. Dieser gilt vielen Historikern als eine der frühesten staatlichen Deklarationen für religiöse Toleranz. Im Buch Jesaja wird der persische Großkönig Kyrus überraschend als Mashiach (Gesalbter JHWHs)

bezeichnet (Jesaja 45,1) – der einzige Nicht-Israelit im gesamten Tanach mit diesem Titel. Aus jüdischer Sicht war die pragmatische, tolerante Herrschaftspolitik der Perser das Werkzeug Gottes zur Wiederherstellung Israels.

Die gespaltene Realität: Auch wenn die achämenidischen Großkönige (Kyrus, Darius) im Vergleich zu den Assyrern eine extrem tolerante Reichspolitik betrieben, war der Kyrus-Zylinder primär eine klassische Herrschafts-Propaganda, um eroberte Völker friedlich zu stimmen. Das Perserreich bewies, dass ein Imperium stabiler regiert werden kann, wenn man eroberten Völkern ihre Kultur lässt, anstatt sie gewaltsam zu assimilieren – es war die Erfindung der politischen Toleranz aus Nützlichkeit. Fremde Völker wurden geachtet, solange sie Tribut zahlten und die Vorherrschaft des persischen Großkönigs anerkannte. Rebellierten sie, wurden sie mit traditioneller antiker Härte (Massenhinrichtungen, Zerstörung von Städten) niedergeschlagen.

Das Judentum hingegen formulierte über die Tora eine Rechtsethik von unten: Der Schutz des Fremden, der Sklaven und der Schwachen war kein Gnadenakt des Großkönigs zur Beruhigung von Provinzen, sondern ein unumstößliches göttliches Gesetz, das die Macht des Starken dauerhaft begrenzen sollte. Politischer Großmacht begegnet die Tora mit tiefem Misstrauen. Selbst die eigenen israelitischen Könige standen unter dem Gesetz und wurden von den Propheten scharf kritisiert, wenn sie Macht missbrauchten. Der absolute Herrscher war allein Gott; der menschliche König besaß kein Recht auf göttliche Willkür.

4. China: Konfuzianismus und Mohismus (ca. 6.–5. Jh. v. Chr.)

Auch im antiken China entwickelten sich bedeutende philosophische Strömungen mit universalem Anspruch:

Konfuzianismus (*Ren* / Menschlichkeit): Konfuzius schuf eine weltliche, säkulare Ethik, die auf dem Prinzip der tiefen menschlichen Zugewandtheit (*Ren*) beruht. Bereits in seinen *Analekten* (15.24) formulierte er die Goldene Regel in ihrer negativen Form – lange bevor sie im Christentum oder bei Immanuel Kant gelehrt wurde: *„Was du selbst nicht wünschst, das tue auch anderen nicht an.“*
Mohismus (*Jian Ai* / Unparteiische Nächstenliebe): Der Philosoph Mozi (ca. 470–391 v. Chr.) vertrat eine noch radikalere Universalethik. Er lehrte das Konzept des *Jian Ai*, was übersetzt „universelle, unparteiische Liebe“ bedeutet. Mozi argumentierte, dass soziale Missstände, Kriege und Verbrechen nur entstehen, weil Menschen ihre eigene Familie, ihren eigenen Stand oder ihr eigenes Volk bevorzugen. Die einzige dauerhafte Lösung bestehe darin, jeden fremden Menschen auf der Welt genauso zu lieben wie sich selbst oder die eigene Familie.

Die gespaltene Realität: Das Sinozentrische Weltbild (Tiantian/Sinozentrismus): Die Chinesen sahen ihr Reich als das „Reich der Mitte“ (Zhongguo). Außenstehende Völker wurden als „Barbaren“ (Yi, Man, Rong, Di) kategorisiert. Sie galten als roher und unkultiviert. Kultur statt Rasse: Ähnlich wie in Ägypten galt jedoch: Wenn ein Fremder die chinesische Kultur, die Riten (Li) und die Schrift übernahmt (Pazifizierung durch Kultur), wurde er vollwertig integriert. Legalismus als staatliche Härte: In der Praxis wurde China nicht rein konfuzianisch regiert, sondern oft durch den knallharten Legalismus (wie unter dem ersten Kaiser Qin Shi Huangdi), der den einzelnen Menschen rein als Werkzeug des Staates und der Landwirtschaft betrachtete.

Trotz dieser faszinierenden globalen Parallelen gab es einen entscheidenden historischen Unterschied in der Wirkung: Die asiatischen Würde- und Mitgefühlslehren blieben meist in bestehende religiöse und soziale Ordnungen (wie das indische Kastensystem oder chinesische Hierarchien) eingebettet und transformierten diese nicht grundlegend auf der staatlich-rechtlichen Ebene.

5. Die hellenistisch-römische Stoa: Die Gleichheit aller Menschen im Logos (ab dem 3. Jh. v. Chr.)

Die von Zenon von Kition begründete Philosophie der Stoa lieferte einen der wichtigsten Meilensteine für die Idee einer universalen Menschenwürde in der westlichen Antike.

Der Kosmos als Weltbürgertum (Kosmopolitismus): Die Stoiker brachen radikal mit dem antiken griechischen Denken, das die Welt in hellenische Bürger und unterworfene „Barbaren“ teilte. Sie lehrten, dass alle Menschen – unabhängig von ihrer Herkunft, ihrer Sprache oder ihrem sozialen Status – Bürger eines einzigen Weltstaates (Kosmopolis) sind.

Der göttliche Funke (Logos): Nach stoischer Auffassung wohnt in jedem Menschen – im Kaiser ebenso wie im ärmsten Sklaven – derselbe göttliche Vernunftfunke (Logos). Weil dieser Geist in allen gleichermaßen angelegt ist, sind alle Menschen von Natur aus prinzipiell gleichwertig.

Die Überwindung von Standesgrenzen: Vor allem in der römischen Kaiserzeit (etwa bei dem Sklaven Epiktet oder dem Kaiser Marc Aurel) wurde diese Philosophie zu einer tiefen inneren Haltung: Ein Mensch ist nicht durch sein äußeres Etikett oder seinen rechtlichen Status (wie das Sklaventum) definiert, sondern durch seine Seelenverfassung und seine Vernunftbegabung.

Die Stoa forderte damit eine universelle Menschenachtung, die den Grundstein für die Idee der Gleichheit aller Menschen vor dem universellen Naturrecht legte.

Die gespaltene Realität: Sklaverei und politische Elitenstrukturen blieben im Alltag bestehen. Fast alle Hochkulturen entwickelten abstrakte Ideale einer kosmischen oder menschlichen Gleichwertigkeit. Sobald diese Ideale jedoch auf die Erfordernisse von Staaten, Imperien, Machtausübung und sozialen Hierarchien trafen, wurden sie pragmatisch angepasst, auf die eigene Gruppe verengt oder schlicht ignoriert.

Auch das zur Staatsreligion gewandelte Christentum macht hier sehr lange Zeit keine Ausnahme.

Obwohl auch das Christentum als römische Staatsreligion und später im Zeitalter des Kolonialismus die Sklaverei jahrhundertelang pragmatisch duldete oder gar rechtfertigte [41], trug es von Beginn an einen **ethischen Sprengsatz** in sich, der schließlich im 18. und 19. Jahrhundert seine volle Kraft entfaltete. Dass dem Christentum letztlich die weltweite Abschaffung der Sklaverei gelang, lag daran, dass christliche Reformer auf den **unverrückbaren Kern der jüdischen Würdeidee** zurückgriffen:

Die Radikalität der Gottesebenbildlichkeit (Imago Dei): Die jüdische Grundidee, dass jeder Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist (Gen 1,27), ließ sich auf Dauer nicht mit dem rechtlichen Status eines Menschen als „Sache“ oder „Eigentum“ vereinbaren. Abolitionisten wie William Wilberforce oder Olaudah Equiano argumentierten, dass die Sklaverei nicht bloß ein soziales Übel, sondern eine direkte Beleidigung des Schöpfers sei.

Das Auszugsmotiv und das Gebot der Fremdenliebe: Das jüdische Fundament der Tora lehrte, dass Gott ein Gott der Befreiung ist, der sein Volk aus der ägyptischen Sklaverei führte und gebot: „*Du sollst den Fremden lieben wie dich selbst, denn ihr seid selbst Fremde gewesen*“ (Lev 19,34 / Dtn 10,9). Die **biblische Geschichte von der Befreiung der Israeliten aus der Sklaverei in Ägypten** (und der Gedanke, dass

41 Christen, die die Sklaverei verteidigten. beriefen sich auf die Ermahnung des Paulus "*Ihr Sklaven, gehorcht euren irdischen Herren mit Furcht und Zittern... als wär's für Christus*." (Eph 6,5–8), und ignorierten dabei völlig die Motivation des Paulus. Das frührömische Christentum war eine winzige, extrem verletzliche Minderheit. Wenn die Christen begonnen hätten, die Sklaverei – das Fundament der gesamten antiken Wirtschaft und Gesellschaft – politisch anzugreifen, wäre das vom Römischen Reich sofort als Staatsfeindlicher Umsturz und Sklavenaufstand gewertet worden. Solche Aufstände wurden von den Römern mit äußerster Grausamkeit und blutigen Hinrichtungen niedergeschlagen (man denke an den Spartakusaufstand). Paulus war sehr darauf bedacht, den jungen Gemeinden nicht den Stempel von radikalen politischen Rebellen aufzudrücken. Er wollte das Überleben der christlichen Gemeinden in der feindlichen Umwelt sichern und rief stattdessen zu einem friedlichen, unauffälligen Leben auf (wie etwa in Römer 13, wo zur Respektierung der staatlichen Ordnung aufgerufen wird). Paulus demonstrierte im Philemonbrief, dass zwischen einem christlichen Herrn und seinem Sklaven eine freundschaftliche, brüderliche Beziehung bestehen sollte.

jeder Mensch gleich viel wert ist) wurde zur stärksten geistigen Waffe der abolitionistischen Bewegung.

Der Wandel vom kosmischen Ideal zur politischen Pflicht: Im Gegensatz zum rein philosophischen Kosmopolitismus der Stoa, der die Sklaverei als äußeres Ärgernis hinnahm, forderte die christlich-jüdische Prophetie das konkrete Handeln in der Geschichte. Die Abolitionisten machten aus der abstrakten Würdeidee eine politisch-rechtliche Pflicht zur Befreiung.

Das historische Resümee: Dass die Sklaverei – eine Institution, die über Jahrtausende in fast allen Hochkulturen als unumstößliches Naturgesetz galt – weltweit geächtet und rechtlich abgeschafft wurde, ist das historische Ergebnis dieser späten Rückbesinnung.

Das Christentum überwand seine eigene historische Gespaltenheit, indem es die jüdische Idee der universalen Gottesebenbildlichkeit und der aktiven Nächstenliebe radikal zu Ende dachte. Auf diesem Fundaent entstand ein Netzwerk von Christen (John Wesley, Johann Hinrich Wichern, Friedrich von Bodelschwingh, Florence Nightingale, Henri Dunant, Adolph Kolping oder die Quäkerin Elizabeth Fry), die das Elend der Industrialisierung nicht dem reinen Markt überließen, sondern Nächstenliebe in strukturelle Sozialpolitik, Arbeitsrechte, Tierschutz und Völkerrecht (Rotes Kreuz / Genfer Konventionen) übersetzten. [42] Erst die Verschmelzung dieses ethischen Imperativs mit der politischen Durchsetzungskraft der Neuzeit **wandelte das abstrakte Ideal einer humanen Menschheit in eine weltweite rechtliche Realität.**

Die Idee der universellen Würde und der Menschenrechte ist keine reine Erfindung der säkularen Aufklärung, die die Religion lediglich ablöste oder von ihrer Hülle befreite. Vielmehr verlief der Weg umgekehrt: Lange vor den großen säkularen Philosophen der Aufklärung waren es christliche Minderheiten und Theologen, die

42 Details und Quellen siehe matth2323.de/broschueren "Würde für alle!" , Nr. 17.2 ff / 18

für die Freiheit des Gewissens stritten [43]: Bereits Kirchenväter wie Tertullian und Lactantius (3. und 4. Jht.) argumentierten, dass Glaube niemals erzwungen werden kann, da er auf freier Überzeugung beruht. Im 16. und 17. Jht. forderten Gruppen wie die Täufer, Sebastian Castellio und der Baptist Thomas Helwys (1612) unter Einsatz ihres Lebens die Gewissensfreiheit explizit auch für Andersgläubige (Sogar für „Türken, Juden und Ketzer“). Roger Williams und John Locke: Die Trennung von Staat und Kirche („wall of separation“) und das Konzept der Toleranz wurden von Roger Williams (1644) und John Locke (1689) primär theologisch begründet: Das Gewissen gehört allein Gott; weltliche Gewalt darf sich nicht in den Glauben einmischen. Die späteren amerikanischen Verfassungsdokumente (wie das First Amendment) fußten direkt auf diesem christlich fundierten Fundament.

Fazit: Die modernen Menschenrechte, das Konzept der Gewissensfreiheit und der moderne Sozialstaat wurden maßgeblich durch jahrhundertelange innerchristliche Strömungen, theologische Gewissensdiskurse und biblisch motivierten Aktivismus vorbereitet, geformt und schließlich in die Moderne getragen.

Die Aufklärung hat diese Prinzipien im 18./19. Jahrhundert zwar universalisiert und politisch kodifiziert, aber das intellektuelle und ethische Fundament war zu großen Teilen ein genuin religiöses.

[2] Die Philosophie der Stoa: ihre weitreichende Wirkung

Assimilation statt Verdrängung: Die Synthese von Logos und Ebenbildlichkeit

Die stoische Ethik war dem Frühen Christentum und den Kirchenvätern begrifflich extrem nah. Der Wandel vollzog sich primär im Fundament:

43 ebd, "Würde für alle!", Nr. 14.2 ff

Vom philosophischen *Logos* zum göttlichen *Schöpfer*: Die Stoa begründete die Würde (*dignitas*) damit, dass jeder Mensch Teil des kosmischen *Logos* (der Weltvernunft) ist.

Das Christentum übernahm die Konsequenz (Gleichheit aller Menschen vor Gott), verankerte sie jedoch in der **Imago Dei** (der Erschaffung des Menschen nach Gottes Ebenbild).

Gleicher Status aller Stände: Die Apostelstelle *„Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Knecht noch freier Mensch...“* (Gal 3,28) spiegelte das stoische Ideal des Weltbürgertums (*Kosmopolitismus*) und der Gleichrangigkeit aller Seelen.

2. Rezeption durch die Kirchenväter

Als das Christentum Staatsreligion wurde, nutzten christliche Denker wie **Augustinus von Hippo** oder **Hieronymus** die stoischen Texte (insbesondere Seneca, Cicero und Epiktet) als ethischen Baukasten:

Die vier stoischen Kardinaltugenden (**Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit**) wurden direkt in die christliche Moraltheologie integriert. Das Handbuch Epiktets (*Enchiridion*) wurde im Mittelalter von Mönchen kopiert und als spiritueller Leitfaden zur Selbstbeherrschung genutzt.

3. Grenzen der Durchsetzung in der spätantiken Realität

Obwohl die stoisch-christliche Würdeidee ideell weiterwirkte, setzte sie sich im Rechtssystem des Römischen Reiches nur eingeschränkt durch:

Sklaverei: Weder die Stoa noch das Christentum schafften die Sklaverei als Rechtsinstitution ab. Beide forderten jedoch eine humane Behandlung. Während Seneca betonte, dass auch Sklaven Menschen mit Vernunft seien, forderte das Christentum die Brüderlichkeit im Glauben.

Kaiser- und Staatsmacht: Mit dem Aufstieg zur Staatsreligion trat der absolute Würdegedanke oft hinter staatlichen Machterhalt, Häresiebekämpfung und gesellschaftliche Hierarchien zurück.

4. Langzeitwirkung: Der Weg in die Moderne

Die stoische Würdeidee wirkte unter dem christlichen Mantel durch das Mittelalter hindurch fort und entfaltete ihre volle Sprengkraft in späteren Epochen:

Spätscholastik (Schule von Salamanca, 16. Jh.): Bei der Eroberung Amerikas beriefen sich Denker wie Bartolomé de Las Casas auf das Naturrecht, das stark von stoischen und christlichen Würdeidealen geprägt war, um die Rechte der indigenen Bevölkerung zu verteidigen.

Aufklärung & Immanuel Kant: In der Aufklärung wurde der religiöse Überbau wieder schrittweise abgetrennt. Kants Idee der Menschenwürde – dass der Mensch als vernünftiges Wesen niemals bloß als Mittel, sondern immer als Zweck an sich selbst behandelt werden muss – greift direkt auf das stoische Konzept des Vernunftwesens zurück.

Moderne Menschenrechte: Die *Universal Declaration of Human Rights* (1948) ist das direkte historische Resultat dieser Tradition, in der die stoische Idee der universalen Gleichheit und die christliche Überzeugung der Unantastbarkeit verschmolzen sind.

[3] Was könnte Ebenbildlichkeit konkret bedeuten?

Das Judentum versteht die Gottebenbildlichkeit (Imago Dei) in Genesis 1,27 niemals physisch oder körperlich. Genau wie der Islam hält das Judentum strikt an der absoluten Unsichtbarkeit, Geistigkeit und Unkörperlichkeit Gottes fest.

In den Zehn Geboten heißt es unmissverständlich: „*Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis von dem, was oben im Himmel, unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde ist*.“ (2. Mose / Exodus 20,4)

Im Judentum war und ist Gott völlig jenseits jeder menschlichen Vorstellungskraft oder Darstellung. Er hat keinen Körper, kein Gesicht und keine Hände. Wenn die Bibel im Hebräischen dennoch manchmal metaphorisch von „Gottes Hand“ oder „Gottes Auge“ spricht, nennen die jüdischen Gelehrten (wie Maimonides) das menschliche Sprache für göttliche Wirklichkeiten (*Leschon ha-Tora ki-lschon bene adam* – „*Die Tora spricht in der Sprache der Menschen*“), um es für uns überhaupt greifbar zu machen.

Was bedeutet „Ebenbildlichkeit“ im Judentum, wenn nicht Körperlichkeit?

Wenn der Mensch nicht körperlich wie Gott aussieht (was ja durch das Bilderverbot streng verboten und theologisch absurd wäre), was bedeutet dann „nach dem Bild Gottes“? Jüdische Kommentatoren und Philosophen (wie Rashi, Maimonides oder moderner: Abraham Joshua Heschel) erklären das so: **Die geistige und moralische Ausstattung:** Der Mensch ist wie Gott mit Bewusstsein, Vernunft, Kreativität, Moral, Sprachvermögen und dem freien Willen ausgestattet. Tiere handeln aus Instinkt; der Mensch kann – ähnlich wie der Schöpfer – zwischen Gut und Böse wählen, Neues erschaffen und Verantwortung übernehmen. **Die Aufgabe als Statthalter:** Im antiken Nahen Osten stellte ein König Statuen von sich in Provinzen auf, um zu zeigen: Hier herrsche ich. Im Judentum ist der Mensch selbst diese „Statue“ (das Abbild). Nicht aus Stein, sondern lebendig. Seine Aufgabe ist es, als Partner und Stellvertreter Gottes für Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Bewahrung in der Welt zu sorgen. **Warum benutzt die Tora dann das Wort „Bild“ (Tzelem)?** Das hebräische Wort für Bild (Tzelem צֶלֶם) meint in diesem Kontext kein Foto oder eine Statue aus Ton, sondern eher einen Schattenriss, eine Repräsentation oder einen Spiegel. Der Mensch spiegelt in seinem Handeln, seiner Würde und seiner Fähigkeit zur Liebe einen Hauch des göttlichen Wesens in die materielle Welt hinein.

Fazit: Wenn die hebräische Bibel sagt, der Mensch sei *nach dem Bild Gottes geschaffen*, meint das im jüdischen Verständnis eine geistig-morale, schöpferische

und verantwortliche Würde. Juden, Christen und Muslime sind sich in diesem Punkt im Grunde völlig einig: Gott hat keinen physischen Körper, der ihn zu einem Bestandteil der von ihm geschaffenen Welt degradieren würde.

Aber wie verhält es sich mit geistigen Bildern – wie der Anrede Gottes als „Vater“? Wie handhabt das Judentum diesen Begriff? Schauen wir uns das theologische Gefüge an: Im Christentum ist die Anrede Gottes als „Vater“ nicht nur zulässig, sondern das absolute Zentrum des Gebetslebens (man denke an das Vaterunser). Warum widerspricht das nicht dem Bilderverbot?

Wenn Christen Gott „Vater“ nennen, ist das keine Beschreibung seiner Biologie oder seines Aussehens, sondern eine **Beziehungsmetapher.** Es drückt Fürsorge, Liebe, Ursprung und Schutz aus, nicht aber, dass Gott einen Bart, einen Körper oder ein Geschlecht hat.
Jesus ist derjenige, der den Vater „übersetzt“: Im Neuen Testament heißt es, dass Jesus den unsichtbaren Gott „offenbart“ hat. Die Vaterschaft Gottes wird im Christentum durch die Liebes- und Vergebungshaltung Jesu greifbar gemacht. **Die Gefahr der Fehlinterpretation:** Die christliche Theologie war sich immer bewusst, dass das Wort „Vater“ ein menschliches Hilfswort ist. Wenn man sich Gott jedoch konkret als alten Mann auf einer Wolke vorstellt (wie in manchen Renaissance-Gemälden), überschreitet man die Grenze des Bilderverbots im Geiste. Die Kirche hat das immer als kindliche oder unvollkommene Vorstellung kritisiert, auch wenn die Kunstgeschichte solche Bilder produziert hat.

Gibt es die Vaterschaft Gottes im Judentum? Ja, absolut! Entgegen der oft harten Karikatur, das Judentum kenne nur den strengen, furchterregenden Richter, ist die Anrede Gottes als „Vater“ im Judentum tief verwurzelt. Gott wird im Alten Testament mehrfach als Vater bezeichnet. Bekannte Beispiele sind: : „*Ist er nicht dein Vater, der dich geschaffen hat...*?“ (Dtn 32,6) „*Denn du bist unser Vater... Du, HERR, bist*

unser Vater, unser Erlöser von jeher ist dein Name." (Jesaja 63,16) Im traditionellen jüdischen Gebet, besonders während der Hohen Feiertage (Rosch HaSchana und Jom Kippur), beten Juden das berühmte Gebet *Avinu Malkeinu* („Unser Vater, unser König").

Auch im Judentum ist klar: Diese Vaterschaft ist rein metaphorisch. Sie drückt das Vertrauen aus, dass Gott wie ein liebendes Elternteil für sein Volk sorgt, ohne dass damit eine physische Gestalt verbunden wäre. Begriffe wie „Vater", „Hirte" oder „Fels" sind Fenster, die den Blick auf Gottes Handeln öffnen sollen, nicht aber Wände, die Gott in eine Form sperren.

Wo liegt die Grenze zum Unzulässigen? (Der Unterschied zwischen Metapher und Götzenbild) Die Vorstellung von Gott als „Vater" verletzt das Bilderverbot von Exodus 20,4 nicht, weil sie keinen physischen Anspruch erhebt. Sie beschreibt nicht, wie Gott aussieht, sondern wie er zu uns steht.

Warum wird im biblischen Schöpfungsbericht (Gen 1,27 – „*Als Mann und Frau schuf er sie*") die Geschlechtlichkeit direkt mit der Gottebenbildlichkeit und damit mit der Menschenwürde verknüpft?

Im säkularen, modernen Menschenrechtsverständnis ist Würde oft an das Individuum unabhängig vom Geschlecht geknüpft. In der klassisch-jüdisch-christlichen (und in Teilen auch islamischen) Anthropologie hat die Nennung von „Mann und Frau" im Zusammenhang mit der Würde jedoch eine ganz spezifische, tiefgründige Bedeutung. Sie lässt sich in drei Dimensionen erklären:

1. Die Würde liegt in der „Beziehungsfähigkeit" (Der Mensch als Wesen für den anderen) Nach biblischem Verständnis ist der Mensch nicht als isoliertes, autarkes Monstrum gedacht, sondern auf Gemeinschaft angelegt. Im Schöpfungsbericht heißt

es direkt nach der Erschaffung des Menschen: „*Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei*“ (Gen 2,18). Die Aufteilung in Mann und Frau drückt aus, dass Liebe, Kommunikation und Ergänzung zum Kern des Menschseins gehören. Gott selbst ist in seinem Wesen Beziehung (Gemeinschaft). Indem der Mensch als Gegenüber geschaffen ist – Mann und Frau, die aufeinander angewiesen sind und sich spiegeln –, spiegelt er diese schöpferische Beziehungsfähigkeit wider. Die Würde entspringt also der Fähigkeit zur echten Begegnung und Liebe.

2. Die fundamentale Gleichwertigkeit bei gleichzeitiger Differenz

In der antiken Umwelt war das Verhältnis zwischen Mann und Frau oft von extremer Hierarchie geprägt: Der Mann galt als vollwertiger Mensch, die Frau oft als Eigentum oder minderwertig. Genesis 1,27 bricht mit dieser antiken Logik radikal auf Augenhöhe: Beide – Mann und Frau gleichermaßen – werden direkt als „Ebenbild Gottes“ bezeichnet. Das bedeutet: Die menschliche Würde ist nicht an Macht, Stärke oder das Geschlecht des herrschenden Mannes geknüpft. Die Frau besitzt exakt dieselbe unveräußerliche göttliche Würde wie der Mann. Die Differenz der Geschlechter schränkt den Wert des Einzelnen vor Gott nicht im Geringsten ein.

3. Die schöpferische Partnerschaft (Korresponsabilität)

Indem der Mensch als Mann und Frau geschaffen ist, wird ihm die Fortführung der Schöpfung anvertraut. Die Würde des Menschen besteht nach diesem Konzept darin, Mit-Schöpfer und Statthalter auf Erden zu sein. Dies gelingt dem Menschen in seiner ganzen Tiefe nur in der Kooperation und dem Zusammenwirken der Geschlechter. Die Geschlechtlichkeit ist also kein biologischer Zufall oder ein Makel, der abgelegt werden müsste, sondern ein wesentlicher Teil dessen, was den Menschen auszeichnet: die Fähigkeit, Leben weiterzugeben und die Welt gemeinsam zu gestalten.

Juden und Moslems sind sehr irritiert durch die christliche Botschaft der Menschwerdung Gottes in der Person Jesu, die leicht als Vorstellung zweier Götter

interpretiert werden kann - was dem ersten Gebot des Dekalogs "*Du sollst keine anderen Götter neben mir haben*" (Ex 20,3) strikt wiedersprechen würde.

Dass es zwei oder gar drei verschiedene Götter gibt, glaubt jedoch kein Christ. Der Dekalog und das Verbot des Götzendienstes ist auch für ihn verbindlich. Es geht immer nur um Erscheinungsformen desselben Gottes. Selbst das Alte Testament bezeugt, dass Gott seine Gegenwart gelegentlich mit sinnlich fassbaren Erscheinungen begleitet, wobei aber allenfalls handgreifliche Indizien wahrgenommen werden können. "*Mein Angesicht kannst du nicht sehen, denn kein Mensch kann am Leben bleiben, der mich sieht*." (Ex 33,20): „*Weh mir, ich vergehe! Denn ich bin unreiner Lippen und wohne unter einem Volk von unreinen Lippen; denn ich habe den König, den HERRN Zebaoth, gesehen*.“ (Jes 6,5)

Dieses Wort ist wichtig für die Frage nach der Sichtbarkeit Gottes im Alten Testament Jesaja sagt nicht nur, dass er ein Symbol oder ein Feuer gesehen habe, sondern dass er "*den Herrn auf seinem Thron*" angedeutet sah (Jes 6,1). Die unmittelbare Begegnung mit der göttlichen Heiligkeit löst bei ihm Todesfurcht aus. Interessant ist jedoch, dass Jesaja nicht stirbt. Stattdessen reinigt ein Seraf seine Lippen mit einer glühenden Kohle. Die Botschaft lautet: Nicht Gottes Gegenwart vernichtet ihn, sondern Gottes Gnade macht die Begegnung möglich. Das zeigt die Spannung im Alten Testament: Gott ist unsichtbar und unzugänglich in seinem Wesen. Gott kann sich dennoch sichtbar offenbaren. Wer Gott begegnet, erkennt seine eigene Sündhaftigkeit. Nur durch göttliche Reinigung kann der Mensch vor Gott bestehen. Im Neuen Testament wird Jesajas Vision sogar christologisch gedeutet. Über die Vision in Jesaja 6 sagt Johannes: „*Dies sprach Jesaja, weil er seine Herrlichkeit sah und von ihm redete*.“ (Joh 12,41) Der Zusammenhang spricht dort von Christus. Deshalb sahen viele Kirchenväter und christliche Ausleger in der Erscheinung von Jesaja eine Offenbarung des präexistenten Christus.

Kurz gesagt: Jesaja 6 ist eine der stärksten Stellen dafür, dass Gott sich im Alten Testament tatsächlich sichtbar manifestiert, wenn auch nicht in seiner unverhüllten göttlichen Wesenheit. Die Reaktion „*Weh mir, ich vergehe!*“ zeigt die überwältigende Heiligkeit dieser Begegnung. Weitere Beispiele für die sinnlich spürbare Gegenwart Gottes :

Gott erscheint Mose im Feuer eines **Dornbusches, der nicht verbrennt**. (Ex 3)
Gott führt Israel als sichtbare **Wolken- bzw. Feuersäule**. (Ex 13,21-22)
Am Sinai offenbart sich Gott in Rauch, Feuer, Donner und Blitz (Ex 19). Die **Herrlichkeit Gottes** (hebräisch: *Kavod JHWH*) erfüllt die Stiftshütte und später den Tempel (Ex 40,34-35; 1Kön 8,10-11).
Mose und die Ältesten Israels sehen eine **Erscheinung** Gottes (Ex 24,9-11).
Jesajas **Tempelvision (**Jes 6): Der Prophet sieht den Herrn auf einem hohen Thron.
Hesekiels Vision (Hes 1): Er sieht eine **menschenähnliche Gestalt**, umgeben von Herrlichkeit und Feuer. Besonders interessant ist der „**Engel des HERRN**“. In mehreren Texten spricht dieser Engel nicht nur für Gott, sondern als Gott selbst (z.B. 1. Mose 16; 22; 2. Mose 3). Viele christliche Ausleger sehen darin eine Vorerscheinung Christi vor seiner Menschwerdung.

Warum ist die Person Jesu im Christentum so zentral? Im Zentrum des christlichen Glaubens steht die Überzeugung, dass Gott seine Zuwendung nicht aus unendlicher Distanz verkündet, sondern in Jesus Christus die Leiderfahrung der Menschen in ihrer radikalsten Konsequenz teilt – von Armut und Angst bis hin zu Isolation und Tod.
Darin begründet sich eine revolutionäre Dimension der Menschenwürde: In der Perspektive des Evangeliums wird der leidende, gedemütigte oder scheiternde Mensch nicht an den Rand gedrängt; vielmehr manifestiert sich in der christlichen Erzählung ein Gott, der sich mit den Verwundsten der Gesellschaft vollständig identifiziert.

Kein Mensch – unabhängig von sozialem Status, körperlicher oder psychischer Not – fällt so tief, dass er außerhalb dieses göttlichen Horizonts stehen würde.

Aus diesem Grundverständnis heraus erwächst eine ethische Kraft, die historisch immer wieder als Motor für universale Gerechtigkeit und den Schutz der Menschenwürde gewirkt hat (vgl. dazu die Broschüre „Würde für alle!“). Der christliche Glaube versteht sich dabei nicht als ein vererbbarer Rechtsanspruch oder ein exklusiver Besitzstand, der durch formale Zugehörigkeit oder das Rezitieren richtiger Formeln garantiert wird.

Die neutestamentliche Tradition formuliert dies im Bild der "*Früchte*" (Mt 7,16): Ein Glaube muss sich in seiner menschlichen und ethischen Bewährung zeigen – in Barmherzigkeit, Respekt vor dem Andersdenkenden und der Sorge für den Nächsten. Echte religiöse Überzeugung bedarf daher keiner Selbstgerechtigkeit oder Ausgrenzung, sondern begründet sich aus der gelebten Erfahrung von Verantwortung, Wahrheit und menschlicher Solidarität.

[4] Überleben im Notstand: Die radikale Ethik der Vorzeit

Um die Härte mancher alttestamentlichen Gesetze zu verstehen, muss man sich in die psychologische und emotionale Situation des antiken Israels hineinversetzen. Man darf die Tora (die Fünf Bücher Mose) nicht wie das trockene Gesetzbuch eines modernen Ministeriums lesen. Sie ist vielmehr das Überlebenshandbuch einer Gruppe, die sich in einer existenziellen, dauerhaften Angst befand.

Die emotionale Gefühlswelt und der historische Druck, die zu diesen Gesetzen führten, lassen sich durch vier zentrale psychologische Faktoren beschreiben:

1. Das Trauma der Verwundbarkeit: „Wir sind umzingelt und vom Aussterben bedroht“

Die emotionale Grundstimmung des antiken Israels [44]war von chronischer Unsicherheit und Existenzangst geprägt. Israel war historisch gesehen ein winziges Strichlein auf der Landkarte, eingeklemmt zwischen Supermächten (Ägypten, Assyrien, Babylon, Persien) und umgeben von Völkern, deren Religionen und Kulturen extrem mächtig und attraktiv wirkten. Wenn eine Gruppe das Gefühl hat, vom Untergang bedroht zu sein, reagiert sie mit radikaler Abschottung. Abweichler oder innere Konflikte werden nicht als harmlose Meinungsverschiedenheit wahrgenommen, sondern als existenzielle Sabotage. Wer die Mauern der Gemeinschaft von innen einreißt, gefährdet alle.

2. Die Katastrophen der Bronzezeit

Für das religiöse Bewusstsein Israels war die Geschichte eine Aneinanderreihung von schrecklichen Katastrophen:

2.1. Die Katastrophe des Nomadentums und der Hungersnöte (Dürre und Klimakrisen) Die Bronzezeit war im Nahen Osten von extremen Schwankungen und Perioden schwerer Dürren geprägt, die um 1200 v. Chr. zum Kollaps fast aller Großmächte (Hethiter, mykenisches Griechenland, Städte in Kanaan) führten. Dies spiegelt sich in den Erzählungen über Hungersnöte, die zum Auszug zwingen (wie die Vätergeschichte: Abraham, Isaak und Jakob, die wegen Dürre und Missernten immer wieder nach Ägypten oder in andere Regionen fliehen mussten) oder die sieben mageren Jahre unter Josef. Hunger war in der Bronzezeit kein persönliches Pech, sondern eine tödliche Naturgewalt, die ganze Sippen auslöschte.

44 Einen Einblick in das archaische Lebensgefühl damals bietet die dramatische Jephtah-Erzählung: matth2323.de/wahnsinn-des-jephtah/

2.2. Die Katastrophe der ägyptischen Sklaverei und Fremdherrschaft

Der historische Hintergrund: Kanaan (das Land der Israeliten) stand während der Späten Bronzezeit über Jahrhunderte unter der harten, imperialen Kontrolle und Ausbeutung des ägyptischen Neuen Reiches. Lokale Fürsten mussten Tribute zahlen, Menschen wurden zu Frondiensten herangezogen. Das Gründungs-Trauma des Exodus (die Sklaverei in Ägypten, Zwangsarbeit bei der Schlammzieherei, die Unterdrückung durch einen übermächtigen Despoten). Auch wenn die genaue historische Einbettung umstritten ist, repräsentiert dieses Trauma die Ur-Erfahrung, als winzige Gruppe unter den Mühlsteinen einer Weltmacht zerrieben zu werden.

2.3. Die Katastrophe der Seevölker-Invasionen und des Kulturkollapses

Der historische Hintergrund: Um 1200 v. Chr. kollabierte das Handelssystem der Bronzezeit. Die sogenannten „Seevölker“ (zu denen auch die Philister gehörten) wanderten aus dem Mittelmeerraum ein, zerstörten Küstenstädte und brachten Chaos. Im kollektiven Gedächtnis: Die archaische Erfahrung, dass gewohnte Ordnungen, Städte und Handelsnetze über Nacht in Flammen aufgehen können. Im biblischen Buch der Richter und im Josuabuch schlägt sich dieses Trauma nieder: eine gewaltsame, ungesicherte Übergangszeit, in der man sich gegen feindliche Nachbarn (wie die Midianiter oder Philister, die die Ernten plünderten) permanent verteidigen musste.

3. Die Dynamik der psychologischen Bewältigung

3.1. Die Hoffnung auf Beeinflussung des Übermächtigen

Die Menschen fragten sich: Warum passierte das? Die Propheten erklärten es dem Volk so: „*Weil wir Gott untreu waren, weil wir uns mit fremden Göttern eingelassen und die göttliche Ordnung gebrochen haben, hat Gott uns schutzlos an unsere Feinde ausgeliefert*.“ Diese Antwort wirkte zum einen ermutigend: wenn es eine konkrete Ursache für solche bedrohlichen Krisen ab, dann konnten sie vielleicht in Zukunft abgewendet werden. Zum anderen erzeugte diese Botschaft ein kollektives, tief

sitzendes Schuldtrauma. Die Angst vor dem Zorn Gottes war greifbar und real. Wenn jemand im Volk (wie der Holzsammler am Sabbat oder ein Götzendiener) demonstrativ die Gebote brach, empfand das die Gemeinschaft nicht als persönliche Freiheit, sondern als gottlosen Leichtsinn, der den Zorn des Himmels und damit die nächste nationale Katastrophe (Krieg, Pest, Vertreibung) heraufbeschwor. Die Todesstrafe war in diesem verzweifelten Denken ein Akt des „Blitzableiters“, um Gott zu besänftigen und Schlimmeres abzuwenden.

3.2. Das Gefühl der moralischen und religiösen „Verunreinigung“

In der antiken Mentalität waren Religion, Moral, Natur und Gesellschaft nicht getrennt. Es gab das Konzept der rituellen Reinheit und Unreinheit. Diese Unterscheidung erleichterte die Kotrolle und half bei der Abgrenzung gegenüber allem, was im Verdacht der Destabilisierung stand. Das Volk hatte ständig Angst, „infiziert“ zu werden. Man glaubte, dass Sünde, Götzendienst oder moralischer Verfall wie ein ansteckendes Gift wirken, das das gesamte Land und die Gemeinschaft unrein macht. Aus diesem Grund wurde eine drakonische Reaktion (wie beim widerspenstigen Sohn oder dem Götzendienst) als angemessen betrachtet: Wenn ein Sohn seine Eltern verfluchte oder rebellierte, war das in dieser Logik nicht nur ein familiärer Streit, sondern ein Riss im Fundament der Gesellschaft (denn die Eltern repräsentierten Autorität, Tradition und letztlich Gott). Ein solcher Riss musste sofort mit der Wurzel ausgerottet werden, bevor er sich wie ein Geschwür ausbreitete.

3.3. . Der Druck des Kollektivismus (Die Gruppe über dem Individuum)

In der modernen westlichen Welt steht das Individuum und seine Selbstverwirklichung im Mittelpunkt. In der antiken Stammesgesellschaft der Israeliten war es umgekehrt: Das Individuum zählte fast nichts; das Kollektiv (der Stamm, das Volk, die Familie) zählte alles. Wenn das Volk überleben wollte, durfte es sich keine Egoismen leisten. Jeder musste funktionieren. Wenn ein Einzelner durch seine Taten (z.B. Ehebruch, Götzendienst, Sabbatbruch) die Stabilität der

Gemeinschaft gefährdete, wurde er als tragisches, aber notwendiges Opfer betrachtet, um den Körper (das Volk) zu retten.

4. Die Logik der Verzweiflung: Hinter den uns heute schockierenden Gesetzen [45] verbirgt sich eine Kultur der extremen Angst und der absoluten Existenzsicherung. Es war eine Welt ohne Polizei-Apparat, ohne moderne Gefängnisse (Gefängnisse als dauerhafte Strafe gab es in der antiken Welt kaum) und ohne stabile staatliche Strukturen. Die Gesetze funktionierten wie ein psychologisches und gesellschaftliches Korrektiv, das mit maximaler, furchteinflößender Härte (Abschreckung) signalisieren sollte: „Wer die von Gott gesetzten Grenzen überschreitet, reißt uns alle mit in den Abgrund."

5. Wie kommen wir zu einer fairen, angemessenen Einordnung?

Man missversteht das Alte Testament grundlegend, wenn man darin einen Katalog moderner, aufgeklärter Menschenrechte sucht. Die Texte betreten die historische Bühne nicht in einem sterilen Labor der Gegenwart, sondern mitten im rauen, brutalen Überlebenskampf der Bronzezeit. Historisch betrachtet holt dieses Rechtssystem die Menschen dort ab, wo sie standen: in ihrer Angst, in ihrem Stammesdenken und in ihrer archaischen Gewalt. Es bedient sich ihrer harten Sprache. Doch die kulturgeschichtliche Leistung liegt darin, dass diese Ordnungen als eine Art historischer „Notverband" funktionierten: Sie verboten nicht sofort jedes Übel absolut, sondern hegten es ein – etwa durch das Prinzip der *Lex talionis* („Auge um Auge"), das die endlose, destruktive Blutrache durch eine proportionale Obergrenze ersetzte. In einer extrem fragilen, stammisolierten Gesellschaft der Bronze- und Eisenzeit (wo das Überleben von der absoluten Loyalität und Kooperation aller abhing) funktionierten solche Todesstrafen-Androhungen oft wie

45 die sogenannten Todesstrafengesetze (Kapitaldelikte) in der Tora: Widerspenstigkeit des Sohnes (Dtm 21,18-21) / Sabbatbruch (Num 15,32-36) / Verfluchung der Etern (Ex 21,17) (Ehebruch (Lev 20,10) / Homosexualität (Lev 20,13) / Okkultismus (Lev 20,27) / Götzendienst (Dtn 13,7-11 / 17,2-5) / Widerspruch gegen das Urteil des Priesters oder Richters (Dtn 17,12) /

ein **psychologischer Schutzwall**. Es war eine drastische Sprache, um zu sagen: *"Hier ist die Grenze, die Existenz der Gemeinschaft steht auf dem Spiel."* Es war vor allem Abschreckung auf dem Papier, kein Handlungsanweisung für die tägliche Hinrichtungsliste. Man kann es mit einem Schild an einer Hochspannungsleitung vergleichen: *"Lebensgefahr! Betreten verboten, bei Zuwiderhandlung droht sofortiger Tod"*. Die am besten dokumentierten Zeugnisse über den Umgang mit den biblischen Todesstrafen (ab den ersten Jahrhunderten n. Chr.) belegen: Die rabbinischen Gelehrten (die Mischna) haben die biblischen Gesetze extrem kritisch und restriktiv weiterentwickelt. Es ist der berühmte Satz über ein Gericht, das die Todesstrafe verhängte: „*Ein Sanhedrin (Gerichtshof), der alle sieben Jahre einen Menschen hinrichtet, wird als ‚mörderisch' bezeichnet*." [46] Diese spätere Praxis zeigt, dass die jüdische Rechtstradition selbst einen extremen Abscheu vor der tatsächlichen Vollstreckung der biblischen Todesstrafen entwickelte. Eine formale Außerkraftsetzung dieser Texte konnte nicht stattfinden, da die Autorität des biblischen Textes und der Tradition bewahrt werden sollte. Doch sie bauten so viele juristische Hürden ein (wie die zwingende Vorwarnung unmittelbar vor der Tat im Beisein von zwei Zeugen), dass die Todesstrafe faktisch unmöglich gemacht wurde. Man schloss daraus, dass diese Gesetze schon in früher Zeit eher als Warnschüsse verstanden wurden, deren reale Umsetzung man tunlichst vermied.

Genau hier liegt der Schlüssel für ein faires, differenziertes Urteil: Man begreift die biblische Gesetzgebung nicht als einen fertigen Endzustand, sondern als einen **Wachstumsprozess**. Sie markiert den Beginn eines langen, mühsamen Weges, in dessen Rahmen sich – gegen den Widerstand der antiken Barbarei – Schritt für Schritt

46 Das berühmteste Zitat aus der Mischna zeigt, wie rabbinische Richter dachten, wenn es um die reale Vollstreckung von biblischen Todesstrafen ging: "„E*in Sanhedrin (Gerichtshof), der alle sieben Jahre einen Menschen hinrichtet, wird als ‚mörderisch' bezeichnet*. Rabbi Elasar ben Asaria sagt: ‚*Sogar [wenn er einen Menschen] in siebzig Jahren [hinrichtet]*'. Rabbi Tarfon und Rabbi Akiba sagten: ‚*Wären wir im Sanhedrin gewesen, wäre niemals ein Mensch hingerichtet worden*.' Rabban Schimon ben Gamliel sagte: ‚Auch sie würden die Zahl der Gewalttäter in Israel vermehren.'" (Mischna, Traktat Makkot 1,10) Der Hintergrund: Die Rabbiner bauten das biblische Recht durch unzählige prozessuale Hürden (wie zwingende Zeugen und Vorwarnungen direkt vor der Tat) so stark um, dass die Anwendung der Todesstrafe praktisch ausgeschlossen war. Sie verstanden das Gesetz als moralische Richtschnur und Schutzwand, nicht als Instrument für blutige Alltagsjustiz.

die Idee der menschlichen Würde und des Schutzes des Schwachen entfalten konnte. In diesem inneren Wandlungspotenzial liegt die historische Chance und Faszination dieses Textes, die auch für eine säkulare Pädagogik von Bedeutung ist.

[5] "Auge um Auge" im iranischen Scharia-Recht

1. Die physische Wiedervergeltung nach klassisch-islamischem Recht

Das Prinzip "*Auge um Auge*" existiert auch im Koran, der zwischen 610 und 632 n.Chr. entstand. „*Wir haben die Tora hinabgesandt, in der Rechtleitung und Licht ist. Nach ihr urteilten die Propheten, die ergeben waren, für die, die dem Judentum angehörten, und (ebenso) die Rabbiner und die Gelehrten, da ihnen der Schutz von Gottes Buch anvertraut war und sie Zeugen darüber waren.... Und wir haben ihnen darin vorgeschrieben: Leben um Leben, Auge um Auge, Nase um Auge, Ohr um Auge, Zahn um Zahn, und für Verwundungen Vergeltung. Wer aber darauf verzichtet, dem gereicht es zur Sühne. Wer nicht nach dem urteilt, was Gott hinabgesandt hat, das sind die Ungläubigen.*" (Sure 5, Vers 45)

Im klassisch-islamischen Recht (*Fikh*) wird zwischen Verbrechen des staatlichen Rechts und Verbrechen gegen die Person unterschieden. Bei Körperverletzung oder Totschlag sieht die Scharia vor, dass das Opfer (oder dessen Familie) das Recht auf physische Wiedervergeltung (*Qisas)* hat. Warum lehnte das Gericht das Geld ab? Nach klassischem Recht gehört das Recht auf Vergeltung primär dem Opfer, nicht dem Staat. Wenn das Opfer (oder dessen Angehörige) auf der physischen Bestrafung („*Auge um Auge*“) beharrt und sich weigert, Geld (*Diyya* / Blutgeld) anzunehmen, sieht die orthodoxe Rechtslehre vor, dass der Staat diesen Wunsch im Rahmen des Qisas grundsätzlich vollstrecken kann. Das Gericht lehnte das Geldangebot also ab, weil das Opfer auf dem Recht auf körperliche Vergeltung bestand und das Gesetz diese Option offenhält.

Während die rabbinische Tradition (der Talmud) die körperliche Vergeltung bereits in der Antike kategorisch durch Geldersatz ersetzte, halten bestimmte islamische Rechtsschulen (wie die der Ja'fariten, deren Bestimmungen im Iran als Staatsrecht gelten) an der theoretischen Möglichkeit der körperlichen Strafe fest – sofern das Opfer nicht freiwillig auf sein Recht verzichtet.

Solche Urteile (häufig im Kontext von Säureangriffen oder schweren Gewalttaten) sorgten international immer wieder für Entsetzen – unter anderem der bekannte Fall von Ameneh Bahrami (2008/2011), die nach einem verheerenden Säureangriff, der sie blind machte, vor Gericht exakt die Anwendung der körperlichen Vergeltung (*Qisas*) forderte, bis sie dem Täter in letzter Sekunde doch noch und gegen viel Druck vergab.

2. Wie reagierte die übrige muslimische Gemeinschaft?

Die Reaktion außerhalb des Iran – sowohl unter islamischen Rechtsexperten als auch in der breiteren muslimischen Welt – ist tief gespalten und von heftiger Kritik geprägt: Viele moderne islamische Theologen, Juristen und Philosophen in aller Welt kritisieren solche Urteile scharf. Sie argumentieren, dass die klassischen Scharia-Regeln zum *Qisas* historisch im 7. Jahrhundert als Eindämmung von Stammesfehden gedacht waren (damals ein Fortschritt), aber dass ihre wörtliche Anwendung im 21. Jahrhundert den übergeordneten Geist des Islam – der Barmherzigkeit, Vergebung und Menschenwürde (Karama) betont – verrät.

Das Recht auf Begnadigung wird betont: In vielen anderen muslimisch geprägten Ländern (wie Ägypten, Jordanien oder Marokko) sind solche Urteile (körperliche Verstümmelung als Gerichtsurteil) entweder rechtlich abgeschafft oder sie werden faktisch nicht angewandt. Islamische Gelehrte außerhalb des Iran betonen oft, dass der Islam Vergebung (*Afw*) über die harte Vergeltung stellt. Wenn ein Täter Geld bietet oder Reue zeigt, gilt es nach mainstream-islamischer Ethik als tugendhafter

und edler, die Hand der Barmherzigkeit zu reichen, als auf körperliche Verstümmelung zu drängen.

„...*Wer aber darauf verzichtet* [auf die Vergeltung/das Recht], *dem dient es als Sühne* [für seine eigenen Sünden]“ (Sure 5, Vers 45). „*Die Vergeltung für eine böse Tat ist eine böse Tat, die ihr gleicht. Wer aber verzeiht und Besserung bringt, dessen Lohn obliegt Allah. Wahrlich, Er liebt die Ungerechten nicht*“ (Sure 42, Vers 40).

Zahlreiche islamische Menschenrechtsaktivisten kämpfen im Iran selbst (oft unter hohem persönlichem Risiko) gegen diese Urteile. Sie weisen darauf hin, dass die staatlich angeordnete Amputation oder das Ausstechen von Augen durch medizinisches Personal einen direkten Verstoß gegen den Eid des Hippokrates und gegen universelle Menschenrechte darstellt.

Fazit: Der Fall zeigt den tiefen Riss zwischen einer legalistisch-wörtlichen Fixierung auf mittelalterliche Gesetzestexte (wie sie das iranische Mullah-Regime praktiziert) und der ethischen Gesamtrichtung des Islam, die von den meisten Muslimen weltweit eher in Vergebung, Schadensersatz und Barmherzigkeit gesucht wird. Während das iranische Gericht formal auf einer extremen Auslegung des *Qisas*-Rechts beharrte, empfinden weite Teile der globalen muslimischen Gemeinschaft solche Urteile als grausam und dem Geist der Religion widersprechend.

Der Koran beschreibt den Zweck der Offenbarung und den Charakter des Propheten Muhammad explizit als Manifestation von Barmherzigkeit: " „*Und Wir haben dich nur als Barmherzigkeit für die Welten entsandt*“ (Sure 21, Vers 107). Gottes eigene Eigenschaft wird so definiert: „...*Meine Barmherzigkeit umfasst alle Dinge*“ (Sure 7, Vers 156). „...*und Er hat euch in der Religion keine Enge auferlegt*...“ (Sure 22, Vers 78)

[6] Einzigartige Tierethik

1. Mitgefühl mit Tieren als mroralische Pflicht

Der Umgang mit Tieren ist einzigartig in der altorientalischen jüdischen Kultur: **Nur im Alten Testament wird göttliches Mitleid mit Tieren ausdrücklich formuliert.**

„*Da sprach Gott, der Herr: … und mir sollte nicht diese große Stadt Ninive leidtun, in der mehr als 120.000 Menschen leben, die rechts und links nicht unterscheiden können, und dazu noch das viele Vieh*“ (Jona 4,1)?

Mitleid mit Tieren gibt es auch in anderen Kulturen wie z.B. im persischen Zoroastrismus. Hier kommt man dem biblischen Gedanken am nächsten. Avesta (zoroastrische Texte): Tiere gelten als Teil der guten Schöpfung Ahura Mazdas. Es gibt Gebote, Tiere zu schützen und nicht unnötig zu töten. Besonders Hunde und Nutztiere: Der Hund gilt als „heiliges Tier“, das man nicht quälen darf. Aber: Es ist keine Mitleidstheologie, sondern ein Kampf zwischen Gut und Böse: Tiere gehören zur guten Schöpfung und müssen geschützt werden. Hethiter hatten die besten Tierschutzgesetze des Orients – aber keine religiöse Begründung wie im Alten Testament.

Die Bibel verbindet Tierethik mit Gottes Charakter – das ist im Orient einzigartig. „*Du hilfst Menschen und Tieren, Herr*“ (Psalm 36,7). „*Da tat der HERR den Mund der Eselin auf, und sie sprach zu Bileam: Was hab ich dir getan, dass du mich so schlägst*“ (4Mo 22,28–30)? Gott gibt dem gequälten Tier eine Stimme. Gewalt gegen Tiere wird vor Gott thematisiert.

Nur im Alten Testament wird Gottes Fürsorge für Tiere als Argument für menschliche Barmherzigkeit genutzt. „*Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs; aber das Herz der Gottlosen ist unbarmherzig*“ (Sprüche 12,10).

Nur im Alten Testament wird Tierbarmherzigkeit als moralische Pflicht des Menschen dargestellt. „*Du sollst dem Ochsen nicht das Maul verbinden, wenn er drischt*“ (5Mo 25,4). Das Tier soll während der Arbeit essen dürfen. Schutz vor Ausbeutung. *„Wenn du den Ochsen oder Esel deines Bruders siehst, dass sie gefallen sind… so sollst du ihnen helfen*.“ (5Mo 22,4). Pflicht zur Hilfe – Das Leid des Tieres darf nicht ignoriert werden. „*Wenn du den Esel deines Feindes unter seiner Last liegen siehst, so lass ihn nicht liegen, sondern hilf ihm auf*“ (2Mo 23,5). Hilfe gilt sogar dem Tier des Feindes. Moralische Pflicht zur Tierhilfe.

2. Das strikte Verbot von einem lebenden Tier zu essen

Warum mussten Noah und die Menschheit nach der Sintflut explizit daran erinnert werden, kein lebendes Fleisch zu essen? In der frühen antiken Welt (bei vielen Nomaden- und Jägervölkern) war es durchaus üblich, bei großen Weidetieren (wie Rindern, Schafen oder Ziegen) in der Wüste oder auf langen Reisen nicht das ganze Tier auf einmal zu schlachten, da Fleisch ohne Kühlung schnell verdarb. Stattdessen schnitt man dem lebendigen Tier einzelne Teile (wie ein Stück Fleisch oder ein Bein) ab, um es sofort zu verarbeiten, und ließ das Tier weiterleben, um am nächsten Tag den nächsten Teil abzuschneiden. („Schlachten auf Raten“)

Diese Praxis bedeutete extreme, oft tagelange Qualen für das Tier. Die biblische Gesetzgebung verbietet dies absolut. Ein Tier musste erst vollständig getötet (geschlachtet) werden, bevor man auch nur einen Teil davon als Nahrung verwendete.

„*Alles, was sich regt, das da lebt, soll euch zur Speise sein... Nur das Fleisch mit seiner Seele – seinem Blut – sollt ihr nicht essen*“ (Gen 9,3–4). Wenn man einem lebendigen Tier Fleisch mitsamt dem Blut (bzw. während das Leben noch im Tier pulsiert) entnimmt und verzehrt, greift der Mensch respektlos in die Sphäre des Schöpfers ein. Das Leben gehört Gott. Das Tier darf zwar nach der Sintflut als

Nahrung genutzt werden, aber dieser Akt erfordert eine klare Grenze: Das Leben muss im Tod beendet sein, bevor der Mensch darüber verfügt.

In der späteren rabbinischen Tradition wurde dieses Verbot als eines der sieben Grundgesetze für die Menschheit (Noachidische Gebote) festgeschrieben. [47]

2. Spezielle Schutzgesetze gegen maßlose Ausbeutung der Schöpfung

„*Du sollst die Mutter nicht nehmen mit den Jungen… auf dass dir's wohl gehe*" (5Mo 22,6–7). Was bedeutet das? Es geht um eine Jagd- bzw. Sammelsituation: Ein Mensch findet ein Vogelnest und möchte die Jungen oder Eier als Nahrung mitnehmen. Das Gesetz erlaubt das – aber verbietet ausdrücklich, die Mutter mitzunehmen.

Das ist bemerkenswert, denn im Alten Orient war Jagd oft rücksichtslos. Hier aber wird ein Schutzgebot eingeführt. Gründe:

a) Schutz vor Grausamkeit: Die Mutter sitzt schützend über den Jungen. Sie zu töten wäre ein Akt unnötiger Härte. Das Gesetz verhindert eine emotionale Grausamkeit: das Töten eines Tieres, das gerade seine Jungen wärmt.
b) Erhalt der Lebensgrundlage: Wenn die Mutter überlebt, kann sie weiter brüten und die Art erhalten. Das ist ein frühes Prinzip von Nachhaltigkeit.
c) Der Mensch soll lernen, nicht alles zu nehmen. Das Gesetz begrenzt Besitznahme: Der Mensch darf etwas nehmen – aber nicht alles, was möglich wäre. Das ist ein moralisches Training in Selbstbegrenzung.

47 Babylonischer Talmud, Traktat Sanhedrin, Blätter 56a und 56b. Später hat der berühmte jüdische Philosoph und Kodifikator Maimonides (Rambam) diese talmudische Stelle in seinem Gesetzeswerk Mischne Tora (im Buch Schofetim, Gesetze der Könige und ihrer Kriege, Hilchot Melachim, Kapitel 9 und 10) systematisch zusammengefasst.

Die Formel „*Auf daß dir's wohl gehe und du lange lebest*“ zeigt: Dieses Gebot ist nicht nebensächlich, sondern gehört zu den Lebensordnungen, die Gott als heilsam für Mensch und Welt ansieht. **Wer barmherzig handelt, lebt besser**. **Wer die Schöpfung nicht ausbeutet, hat Zukunft.**

Dieselbe Intention zeigt das Verbot der totalen Auslöschung einer Tierfamilie – „*Ihr sollt nicht an einem Tag das Tier und sein Junges schlachten*“ (3Mo 22,28). Ähnlich auch das Gebot in 3Mo 19,9–10 – „*Lass Reste für die Armen und Fremden*“, das zur Selbstbegrenzung und zum Schutz der Schwachen auffordert. Nicht alles nehmen, was man nehmen könnte! Der Mensch darf nicht alles an sich reißen.

4. Vom Umgang mit Gefahr in archaischer Zeit

Im krassen Gegensatz zur humanen Tierethik des Alten Testaments steht die bizarre Vorschrift, dass ein Tier (genauer: ein stößiger Stier), das einen Menschen getötet hat, gesteinigt werden muss (Exodus 21,28–32). Wie lässt sich dieses Gesetz historisch und rechtshistorisch erklären, ohne in naive Schönfärberei zu verfallen? Hier sind die drei entscheidenden Schlüssel dazu:

4.1. Der archaische Rechtsgedanke: Tiere als moralische „Akteure“

In der Gedankenwelt der frühen Antike (nicht nur in Israel, sondern im gesamten Alten Orient) war die Grenze zwischen Mensch, Natur und Tier fließender als heute. Ein Tier, das einen Menschen tötete, wurde nicht als bloße „Sache“ oder „Maschine“ angesehen, die halt defekt ist. Es galt als blutschuldig. Das Leben eines Menschen war so unantastbar und heilig, dass ein gewaltsamer Tod – selbst durch ein Tier – kosmische Unordnung schuf, die gesühnt werden musste. Die Steinigung des Tieres war daher ein symbolischer Akt der Rechtswiederherstellung und des Schutzes des menschlichen Lebens.

•

4.2. Der Ausschluss des Fleisches: Ein anti-heidnisches Hygiene-Signal

Das Gesetz fügt hinzu: „*...und niemand darf von seinem Fleisch essen“* (Ex 21,28). Das ist ein entscheidendes Detail! In vielen antiken und heidnischen Kulturen wurden getötete Tiere (besonders solche, die gefährlich waren oder bei opferähnlichen Kontexten starben) rituell verzehrt oder in einem quasi-religiösen Kontext weiter-verwendet.

- Durch das Verbot, das Fleisch zu essen, wird kein wirtschaftlicheroder kulinarischerNutzen aus dem Tod des Menschen gezogen : Das Rind hatte einen Menschen getötet. Sein Fleisch zu essen, hätte bedeutet, einen Nutzen aus diesem Todesfall zu ziehen.

  Das Tier war durch den getöteten Menschen sozusagen „unrein“ oder mit Blutschuld belastet. Es durfte nicht als normaler Nahrungs- oder Handelsgegenstand behandelt werden.
- Die Steinigung als Vernichtung: Durch die Steinigung und das strikte Verbot des Fleischverzehrs (das Fleisch musste weggeworfen oder vernichtet werden) wurde das Tier komplett entwertet. Dieser Kontrast macht deutlich wie wertvoll vergleichsweise menschliches Leben ist.

4.3. Der radikale Schutz des Menschen und die Haftung des Halters

Das Bemerkenswerteste an diesem Gesetz ist im Grunde nicht die Steinigung des Tieres, sondern was für den Halter daraus folgt. Zwei Fälle sind zu unterscheiden. Der unverschuldete Unfall: Wenn der Stier bisher friedlich war (der Halter also von der Aggression *nichts wusste*), wird nur das Tier getötet – der Besitzer bleibt straffrei (Ex 21,28).

Die Fahrlässigkeit: Wusste der Halter jedoch, dass der Stier stößig war, und hat ihn trotzdem nicht weggesperrt, dann wird der Halter ebenfalls getötet (oder kann sich freikaufen) (Ex 21,29–30).

4.4. Wie passt dieser Regelung zur „humanen Tierethik“?

Eine moderne, tierschützerische Ethik (im Sinne von Tierschutzrechten oder dem Respekt vor dem Eigenwert des Tieres) sucht man hier vergebens. Das Gebot zeigt, wie eine archaische Kultur versuchte, das unberechenbare Risiko von Tieren in geordnete rechtliche Bahnen zu lenken, bei denen das Menschenleben den höchsten Schutzfaktor darstellte, aber Willkür gegenüber dem Halter ausgeschlossen wurde.

Die Rabbiner haben die alten, roh wirkenden Texte nicht einfach ignoriert (das konnten und wollten sie als Schriftgelehrte, die den biblischen Text als Autorität achteten, nicht), aber sie haben sie durch ihre Auslegung komplett transformiert. Sie nutzten die antiken Worte als heilige Hülle, füllten sie aber mit einem Geist der Vernunft, der Verhältnismäßigkeit und des zivilen Schadensersatzes. Aus dem archaischen Schockmoment (ein wütendes Tier wird rituell gesteinigt) machten sie das Fundament eines funktionierenden, modernen Nachbarschafts- und Schadensrechts.

Im Vordergrund steht die Absicht, möglichst umfassend Schadenersatz für eine schweren Verlust zu leisten. Da ein Rind in der antiken Agrargesellschaft viel zu wertvoll war, um es rituell im Sand zu vergraben oder verkommen zu lassen, entschieden die Rabbiner etwas sehr Vernünftiges: dass Tier durfte geschlachtet und gegessen werden! Das Fleisch blieb koscher (sofern es normal geschlachtet wurde), und der Besitzer durfte das Fleisch oder das Leder auf dem Markt verkaufen, um wenigstens den wirtschaftlichen Schaden zu minimieren. Da das Tier nicht mehr „hingerichtet“ wurde, verlagerte sich die gesamte juristische Last auf den Besitzer: er musste - entsprechend seiner Mitverantwortung - eine Schadenersatzleistung an die Hinterbliebenen des Opfers zahlen. Es wird differenziert zwischen "zum ersten Mal auffällig" (*tam*) und „vorhersehbar gefährlich“ (*Mu’ad*): Wenn ein Tier zum ersten Mal jemanden verletzt (Status *Tam*), haftet der Besitzer nur im Rahmen des Wertes des Tieres selbst (bzw. zahlt die Hälfte des Schadens). Erst wenn das Tier *dreimal*

auffällig geworden ist und der Besitzer gewarnt wurde (Status *Mu'ad* = „bereit"), haftet der Halter voll für den Schaden aus seinem Privatvermögen. In Exodus 21 heißt es, dass auch der Halter getötet werden muss, wenn sein Stier notorisch gefährlich war, er ihn aber nicht eingesperrt hat („auch der Besitzer soll getötet werden") Sie interpretierten das biblische „*Er soll getötet werden*" um in das Recht des Opfers bzw. der Hinterbliebenen, eine astronomisch hohe Geldsumme (einen „Sühnepreis" oder Marktwert des Lebens) vom Halter einzufordern. Damit wurde aus der archaischen Blutrache-Logik („Leben für Leben") ein zivilrechtlicher Schadensersatzanspruch. Während also die frühen Texte den Schutz des Lebens noch in eine sehr harte, archaische Sprache und Schutzmaßnahmen kleideten, zeigt die jüdische Tradition in ihrer späteren Auslegung, wie diese Gesetze im Sinne eines immer feineren Gerechtigkeits- und Haftungsrechts weiterentwickelt wurden. Die Bibel wird hier nicht als starrer, unanwendbarer Gesetzestext gelesen, sondern als ein ethischer Kompass, der den Menschen in die Verantwortung nimmt.

Dass die biblischen Gesetze im Laufe der Zeit durch die jüdische Tradition weiterverfeinert, entschärft und in ein modernes Haftungsrecht übersetzt wurden, ist kein Bruch mit der Schrift. Es ist die **Erfüllung des Auftrags** aus dem Deuteronomium (Dtn 4,5ff. / s.a. Hos 14,10), **nach ‚gerechten Satzungen' zu forschen und Weisheit zu beweisen**. Die Härte der frühen Notordnungen war der Startpunkt; der Auftrag aber hieß, diese Gesetze so zu leben, dass sie für die Welt als gerecht und menschenschützend erkennbar werden.

Literaturliste

Allgemeine Forschung zum Alten Orient und zur jüdischen Ethik

• Jan Assmann: Die Mosaische Unterscheidung. München 2003.

• Yehezkel Kaufmann: The Religion of Israel. Chicago 1960.

• Moshe Weinfeld: Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East. Jerusalem 1995.

• Eckart Otto: Rechtsgeschichte der Menschheit. München 2011.

Imago-Dei-Konzeption und Würde-Idee

• Claus Westermann: Genesis 1–11. Neukirchen-Vluyn 1974.

• J. Richard Middleton: The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1. Grand Rapids 2005.

• John Walton: Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Grand Rapids 2006.

Menschenopfer und ethische Grenzziehungen

• Karel van der Toorn: Child Sacrifice in Ancient Israel. Leiden 1995.

• Mark S. Smith: The Early History of God. Grand Rapids 2002.

• Susan Niditch: War in the Hebrew Bible. Oxford 1993.

Sabbat und Sozialgesetzgebung

• Abraham Joshua Heschel: The Sabbath. New York 1951.

• Tikva Frymer-Kensky: Reading the Women of the Bible. New York 2002.

Schutz der Schwachen und Sozialrecht

• Raymond Westbrook: Property and the Family in Biblical Law. Sheffield 1991.

• Roland de Vaux: Ancient Israel. London 1961.

• Eckart Otto: Das Deuteronomium im Pentateuch. Tübingen 2012.

Prophetische Gerechtigkeitsethik

• Abraham J. Heschel: The Prophets. New York 1962.

• Walter Brueggemann: The Prophetic Imagination. Minneapolis 1978.

• Hans Walter Wolff: Amos. Neukirchen-Vluyn 1969.6

Wirkungsgeschichte: Christentum, Aufklärung, Moderne

• Jonathan Israel: Radical Enlightenment. Oxford 2001.

• Charles Taylor: Sources of the Self. Cambridge 1989.

• Hans Joas: Die Sakralität der Person. Berlin 2011

Literatur zu nicht-jüdischen universellen Würde-Ideen

Hans Küng: Spurensuche. Die Weltreligionen auf der Suche nach ihren Ursprüngen

1. Das Alte Ägypten (Ma’at)

Jan Assmann: Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten

Erik Hornung: Einführung in die Ägyptologie

2. Alt-Indien (Dharma, Jainismus & Buddhismus)

Klaus-Josef Notz: Herder Lexikon Buddhismus

Helmuth von Glasenapp: Die Religionen Indiens

3. Alt-Persien (Zoroastrismus)

Michael Stausberg: Zarathustra und seine Religion

Josef Wiesehöfer: Das antike Persien

4. Antikes China (Konfuzianismus & Mohismus)

Helwig Schmidt-Glintzer: Geschichte der chinesischen Philosophie

Konfuzius: Gespräche (Analekten) (Übersetzt von Ralf Moritz)

5. Die Stoa (Hellenismus & Römische Kaiserzeit)

Fritz-Gregor Herrmann: Die Stoa – Philosophie für den Alltag

Epiktet: Handbüchlein der Moral / Marc Aurel: Selbstbetrachtungen

Korrektur

Anregungen?

Ergänzungen?

Bitte schreiben Sie an:

matth2323.de/kontakt

I

Jüdische Wurzeln
der Menschenwürde

II

Würde für alle
Wie das Christentum die jüdische Würde-Idee
zur vollen Wirkung brachte

III

Gewalt und Gegenmacht:
Europas Weg
zur unverlierbaren Würde

wurzelderwuerde.de