

Was ist und wozu brauchen wir eine Ethik des Alten Testaments?¹

Rainer Kessler

Abstract

Der Aufsatz behandelt Grundfragen einer Ethik des Alten Testaments: ihren Charakter als Rekonstruktion, die immer unter dem Horizont moderner Fragestellungen steht; die Frage nach der Einheit einer Ethik des Alten Testaments, die im Kanon gesehen wird; die spannungsvolle Problematik von Vielfalt und Einheit innerhalb des Kanons. Nach diesen eher historischen Perspektiven geht es um die Frage, wozu es überhaupt sinnvoll ist, die Ethik des Alten Testaments zu rekonstruieren: aus Gründen des historischen Interesses, aus apologetischen Gründen, um uns als Glaubensgemeinschaft selbst zu verständigen und schließlich, um so in den gesellschaftlichen Diskurs eintreten zu können. Um dies ausführen zu können, sind drei Schritte vonnöten: der von der Hebräischen Bibel des Volkes Israel zum Alten Testament der Kirche, der von Texten einer antiken Kultur in unsere Gegenwart und der von den Vorgaben der Schrift zu einem Urteil, das heute zu verantworten ist.

Dass es so etwas wie eine »Ethik des Alten Testaments« gibt, lässt sich empirisch belegen. Es werden Vorlesungen mit diesem Titel gehalten. Es gibt entsprechende Bücher, auf Deutsch zuletzt die »Theologische Ethik des Alten Testaments« von Eckart Otto, 1994 erschienen.² Auch ältere Bücher tragen diesen Titel, so Hendrik van Oyens »Ethik des Alten Testaments« von 1967.³ Vor allem im angelsächsischen Bereich sind in jüngerer Zeit zahlreiche Bücher erschienen, die im Titel oder Untertitel heißen: »Understanding Old Testament Ethics«⁴ oder nur »Old Testament Ethics«⁵, oder auch: »Studies in Old Testament Ethics«⁶ oder »Old Testament Ethics for the People of God«⁷, um nur eine Auswahl zu nennen.⁸

Mit dem Faktum, dass es Ethik des Alten Testaments empirisch vorfindbar gibt, ist aber noch nicht geklärt, was wir meinen, wenn wir »Ethik des Alten Testaments« sagen. Als erstes muss man fragen, welcher Art der Genitiv in dem Ausdruck »Ethik

1. Abschiedsvorlesung am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg am 11.2.2010, für den Druck leicht bearbeitet.
2. E. Otto, Theologische Ethik des Alten Testaments (Theologische Wissenschaft 3,2), Stuttgart u. a. 1994.
3. H. van Oyen, Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 1967.
4. J. Barton, Understanding Old Testament Ethics. Approaches and Explorations, Louisville u. a. 2003.
5. W. Janzen, Old Testament Ethics. A Paradigmatic Approach, Louisville 1994.
6. C. S. Rodd, Glimpses of a Strange Land. Studies in Old Testament Ethics, Edinburgh u. a. 2001.
7. Chr. J. H. Wright, Old Testament Ethics for the People of God, Leicester 2004.
8. Zur neueren angelsächsischen Literatur zur Ethik des Alten Testaments vgl. R. Kessler, A Strange Land. Alttestamentliche Ethik beiderseits von Ärmelkanal und Atlantik, in: ThLZ 135, 2010, 1307–1322.

des Alten Testaments« ist. Zum Vergleich: Es gibt eine Ethik des Aristoteles oder eine Ethik Kants. Aristoteles oder Kant sind die Autoren von Büchern, die solche Titel wie »Nikomachische Ethik« oder »Metaphysik der Sitten« bekommen haben. In diesem Fall handelt es sich beim Genitiv um einen *genitivus subiectivus*; Aristoteles oder Kant sind Subjekt der von ihnen verfassten Ethiken. Und diese Ethiken sind ihrerseits Reflexionen darüber, wie wir handeln sollen und wie es zu begründen ist, dass wir so handeln sollen, wie wir handeln sollen. Es sind wissenschaftliche Abhandlungen über das rechte Handeln.

Das wird man so vom Alten Testament nicht sagen können. Das Alte Testament ist kein Autor. Es ist nicht das Subjekt einer von ihm verfassten Ethik. Und was im Alten Testament steht, ist keine wissenschaftliche Abhandlung darüber, wie wir handeln sollen und wie das zu begründen ist. Damit stellt sich die Frage, ob in dem Ausdruck »Ethik des Alten Testaments« vielleicht ein *genitivus obiectivus* vorliegt. Für die Theologie des Alten Testaments, die vor demselben Problem wie eine Ethik des Alten Testaments steht, formuliert dies Klaus Koch ganz eindeutig: »Theologie des Alten Testaments als Titel einer wissenschaftlichen Disziplin lässt sich nur als *Genetivus obiectivus* begreifen, als Gegenstand einer Zusammenfassung dessen, was in diesen Schriften *unter dem Horizont moderner Fragestellungen* durch den Exegeten als theologisch wesentlich herausgearbeitet wird. Was heutzutage unter dem Titel Theologie des Alten Testaments gedruckt wird, erweckt zwar oft den Eindruck, eine Theologie zu beschreiben, die das Alte Testament als solches darbietet, was also als *Genetivus subiectivus* zu betrachten und nachzuerzählen sei.« Dies aber, so Koch, sei eben eine Vortäuschung falscher Tatsachen.⁹

Doch so einfach liegen die Dinge nicht. Richtig an Kochs Bemerkung ist, dass jede Darstellung einer Ethik des Alten Testaments immer eine Darstellung dessen ist, »was in diesen Schriften *unter dem Horizont moderner Fragestellungen* durch den Exegeten als theologisch wesentlich herausgearbeitet wird.« Anders gesagt: Jede Darstellung einer Ethik des Alten Testaments ist immer die Konstruktion dessen, der diese Darstellung gibt. Aber das hebt nicht auf, dass er oder sie etwas darstellt, was im Alten Testament selbst auch enthalten ist. Man kann das die implizite Ethik des Alten Testaments nennen. Vielleicht müsste man präziser gar von Re-Konstruktion statt nur von Konstruktion sprechen. Denn das, was die Ethik des Alten Testaments darstellt, ist ja keine willkürliche Erfindung, sondern eben Rekonstruktion dessen, was im Alten Testament implizit enthalten ist. Aber: Auch eine Re-Konstruktion ist eine Konstruktion. Mit der einfachen Gegenüberstellung von *genitivus subiectivus* und *genitivus obiectivus* ist dem Problem jedenfalls nicht beizukommen.

Es ist bei der Darstellung der Ethik des Alten Testaments wie bei der Darstellung der Geschichte Israels. Israel – wer immer dieses Subjekt in den verschiedenen Phasen seiner Geschichte ist – hat seine Geschichte erlebt, erlitten, gestaltet. Es ist in diesem Sinn Subjekt seiner Geschichte. Aber zugleich ist die Darstellung der Geschichte Israels immer die Konstruktion dessen, der diese Darstellung gibt. Es gibt keine »wirkliche« Geschichte Israels hinter der erzählten Geschichte Israels. Ebenso wenig gibt es eine wirkliche Ethik des Alten Testaments hinter der rekonstruierten.

9. K. Koch, Der hebräische Gott und die Gotteserfahrungen der Nachbarvölker. Inklusiver und exklusiver Monotheismus im Alten Testament, in: ders., Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II (FRLANT 216), Göttingen 2007, 9–41, Zitat 10 Anm. 2.

Ich halte als erste Antwort auf die Frage, was eine Ethik des Alten Testaments sei, fest: *Eine Ethik des Alten Testaments ist eine Rekonstruktion dessen, was im Alten Testament an ethischen Vorstellungen enthalten ist.*

Doch was ist das, was im Alten Testament an ethischen Vorstellungen enthalten ist? Es ist allgemein bekannt, dass es nicht die eine, sondern eine Vielzahl von Ethiken im Alten Testament gibt. Ich zitiere nur Otto, der von »der Vielzahl von ›Ethiken‹ im AT – nicht nur diachron in historischer Entwicklung, sondern auch synchron in differenten Gesellschaftsinstitutionen und -schichten« spricht.¹⁰ Die Evidenz dieser Aussage zeigt sich bei einem einfachen Durchgang durch die Hebräische Bibel. Da stoßen wir auf drei große Gesetzessammlungen im Pentateuch, die wir als Bundesbuch, Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium zu bezeichnen pflegen. Sie stammen nicht nur aus verschiedenen Epochen, sondern vertreten auch unterschiedliche gesellschaftliche Perspektiven. Sodann haben wir eine Fülle impliziter ethischer Vorstellungen bei den Schriftpropheten, bei jedem Einzelnen noch einmal anders akzentuiert. Schließlich gibt es das weisheitliche Schrifttum, das in sich aber auch nicht einheitlich ist, wenn man etwa die Weisheit der Sprichwörter mit den Reflexionen Kohelets vergleicht.

Eine Konsequenz aus dieser Beobachtung könnte es sein, auf die Einheit der Ethik des Alten Testaments ganz zu verzichten. Man könnte die Darstellung »Ethiken im Alten Testament« im Plural nennen, so wie Erhard Gerstenberger ein Buch mit dem Titel »Theologien im Alten Testament« geschrieben hat.¹¹ Gewiss ist dies ein möglicher Weg. Dennoch möchte ich ihn nicht gehen.

Um dies zu begründen, muss ich zugleich erklären, worin ich die Einheit einer Ethik des Alten Testaments konstituiert sehe. Ich grenze mich damit in aller Deutlichkeit von Eckart Otto ab. Otto deklariert in apodiktischer Form: »Die Einheit der Ethik des AT ist ihre Geschichte. Die Darstellung kann keine andere als die ihrer inneralttestamentlichen Rezeptionsgeschichte sein.«¹² Otto handelt sich damit eine Verdopplung des Konstruktionsproblems ein. Wir haben bereits gesehen, dass jede Darstellung der Ethik des Alten Testaments notwendigerweise eine Konstruktion ist. Wenn ich nun auch noch die Geschichte bzw. Rezeptionsgeschichte zum Kriterium der Einheit und zur alleinigen Möglichkeit der Darstellung erhebe, verdoppelt sich das Problem. Denn auch die Geschichte ihrerseits ist konstruiert bzw. rekonstruiert. Nur wer zunächst die geschichtliche Rekonstruktion plausibel findet, kann sich überhaupt in einem zweiten Schritt auf die Darstellung der Ethik einlassen.

Um diesem Dilemma zu entgehen und aus zwei positiven Gründen, die ich gleich darlegen will, plädiere ich für einen anderen Weg. Nicht die Geschichte, sondern der Kanon konstituiert die Einheit der Ethik des Alten Testaments. Ich führe dafür, wie gesagt, zwei positive Gründe an.

Erstens. Die Kanonwerdung der Hebräischen Bibel und später des Neuen Testaments ist ein Vorgang der Rezeption durch die jüdische bzw. später die christliche Gemeinschaft. Dabei ist Kanon zu sein, »Richtschnur« zu sein – um es wörtlich zu übersetzen –, nichts, was den unterschiedlichen Schriften, die im Kanon versammelt sind, bloß von außen aufgezungen wurde. Der Kanon der Hebräischen Bibel wur-

10. Otto a. a. O. 12.

11. E. S. Gerstenberger, Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart u. a. 2001.

12. Otto a. a. O. 12.

de auf keiner »Synode von Jamnia« lehramtlich festgestellt.¹³ Die Rezeption dieser Schriften hat sich vielmehr aus dem Wechselspiel zwischen der Überzeugungskraft der Schriften und der Gemeinschaft, die sich von ihnen überzeugen ließ und sie deshalb im Gebrauch hielt, ergeben. Karl Barth drückt die eine Seite des Vorgangs pointiert so aus: »... die Bibel macht sich selbst zum Kanon. Sie ist Kanon, weil sie sich als solcher der Kirche imponiert hat und immer wieder imponiert.«¹⁴ Aber die andere Seite, die der jüdischen und christlichen Gemeinschaft, die sich von diesen Schriften imponieren lässt, ist genauso wichtig. Es ist »die Erinnerung der Kirche an Gottes geschehene Offenbarung«, die »die Bibel zum konkreten Gegenstand« hat.¹⁵ In 2000 Jahren Kirchengeschichte ist die Bibel immer in ihrer kanonischen Gestalt präsent, auch wenn der Umfang des Kanons, dessen Stellenwert für die Lehrbildung und ethische Entscheidung, dessen innere Gewichtung und vieles mehr oft strittig sind. Auch heute ist Gegenstand des Gebrauchs der Bibel in systematisch-theologischer und praktisch-theologischer sowie in praktischer Hinsicht der Kanon und nicht die Geschichte seiner Entstehung.

Dieses erste Argument dafür, im Kanon die Einheit einer Ethik des Alten Testaments zu sehen, möchte ich das *Rezeptionsargument* nennen. Daneben tritt ein zweites. Es ist das innere oder *Kohärenzargument*. Die Hebräische Bibel stellt zwar eine Sammlung der unterschiedlichsten Bücher dar. Aber sie ist kein Sammelsurium. Sie folgt auch nicht eher äußerlichen Kriterien der Anordnung. Ihre Schriften sind also nicht nach dem Alphabet angeordnet, wie beim Telefonbuch als Sammlung von Inhabern von Telefonanschlüssen. Sie sind mit wenigen Ausnahmen nicht nach der Chronologie aneinandergereiht, wie meist in Anthologien deutscher Lyrik, und auch nicht nach der Länge der einzelnen Texte, wie im Koran. Es gibt eine sachliche Anordnung der Texte, und diese wird in den Texten selbst deutlich markiert. Solche sachlichen Marker sind, um nur einige wichtige zu nennen: der Beginn in Gen 1 mit der Welt- und Menschenschöpfung; der Abschluss des Pentateuchs mit der Notiz in Dtn 34,10–12, dass hinfort nie mehr ein Prophet wie Mose aufgetreten ist; der Beginn des Prophetenkanons mit der Mahnung an Josua, die ganze Tora des Mose zu halten (Jos 1,7); der Abschluss des Prophetenkanons in Mal 3,22 mit den Worten: »Denkt an die Tora des Mose, meines Dieners«; der Beginn des direkt anschließenden Schriftenteils mit Ps 1: »Wohl dem, der seine Lust hat an der Tora JHWHs und sinnt über seiner Tora Tag und Nacht ...«; und schließlich der Abschluss des Kanons mit der Inkraftsetzung der Tora durch Esra und ihrer vorausgesetzten Geltung in der Chronik. Allein aus diesen wenigen Hinweisen geht hervor, dass die Anordnung der Schriften des Alten Testaments auf eine innere Kohärenz zielt. Und so viel kann an

13. Diese »Synode« spielt noch in der Darstellung des »wirklichen Hergangs der Kanonwerdung« bei O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrân-Schriften, Tübingen ³1964, 765–770 eine entscheidende Rolle. D. E. Aune, On the Origins of the »Council of Yavneh« Myth, in: JBL 110, 1991, 491–493 zeigt, dass die Vorstellung bis auf Baruch de Spinoza zurückgeht, der im Theologisch-Politischen Traktat den alttestamentlichen Kanon auf eine »Versammlung der Pharisäer« (*concilium Phariseorum*) zurückführt; B. de Spinoza, Tractatus theologico-politicus. Theologisch-Politischer Traktat, hg. v. G. Gawlick/F. Niewöhner (Opera. Werke. Erster Band), Darmstadt 2008, 368f. (editio princeps: 136).

14. K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik I/1. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Zollikon-Zürich 1955, 110.

15. Ebd.

dieser Stelle schon gesagt werden: Die Tora, also die ersten fünf Bücher der Bibel, bildet die Basis, auf der alles andere aufruht.

Ich halte also als weitere Zwischenbilanz fest: Die Ethik des Alten Testaments im Sinn einer Rekonstruktion dessen, was im Alten Testament an ethischen Vorstellungen enthalten ist, findet ihre Einheit im Kanon des Alten Testaments.

Diese Aussage ist freilich gegen zwei mögliche Vorwürfe abzusichern. Sie könnten lauten: Hier wird die fast 1000-jährige Entstehungsgeschichte des Alten Testaments auf eine ungeschichtliche Gleichzeitigkeit reduziert, und: Hier werden die offenkundigen Widersprüche der einzelnen Ethiken im Alten Testament harmonisiert. Beides ist nicht der Fall. Im Gegenteil. Der Vorgang der Kanonisierung bedeutet gerade nicht, dass Widersprüche harmonisiert, sondern dass sie nebeneinander stehen gelassen und in Beziehung zueinander gesetzt werden. Der Kanon ist, man kann es so zugespitzt sagen, kanonisierte Widersprüchlichkeit.¹⁶

Ich nehme zur Illustration ein Beispiel, das nur scheinbar wenig Aktualität hat. In Esr 9–10 findet sich ein Passus, der eine scharfe Ablehnung so genannter Mischehen zwischen jüdischen Männern und nichtjüdischen Frauen formuliert, ja sogar die Scheidung bereits geschlossener Mischehen fordert. Daneben steht in demselben Kanon das Buch Rut, in dem eine moabitische Frau nach Juda einheiratet, ein Vorbild an Solidarität und Treue ist und zudem durch ihre Heirat mit einem Mann aus Betlehem zur Großmutter des Königs David wird. Gerade für ethische Urteilsbildung ist dieses Nebeneinander so widersprüchlicher Positionen höchst belangvoll. In Esr 9–10 geht es vorrangig um die Identität Israels. Sie wird durch Ehen mit nichtjüdischen Menschen als bedroht angesehen. Im Rut-Büchlein geht es um die Offenheit der JHWH-Verehrung, die die Überwindung von Grenzen der Ethnien, der Geschlechter und der sozialen Schichten ermöglicht. Um die gegensätzlichen Positionen der beiden Texte zu verstehen, ist es nötig, sie möglichst genau historisch zu verorten. Das betrifft nicht nur ihre literarische Entstehung, mit der sich die traditionelle historisch-kritische Forschung befasst. Vor allem muss der sozialgeschichtliche Hintergrund der Texte aufgehellt werden. Denn beide Prinzipien, das der Identitätswahrung und das der Offenheit, haben ihr Recht. Welches Gewicht sie aber haben, wenn unterschiedliche Normen aufeinander stoßen, lässt sich nur in Kenntnis ihres geschichtlichen Ortes beurteilen. Ethische Entscheidungen werden immer gerade dann nötig, wenn berechnete Prinzipien aufeinander stoßen. Um nichts anderes als um derartige Normenkonflikte geht es auch heute, wenn über den geplanten Bau einer Moschee in einer deutschen Kleinstadt oder die Frage diskutiert und entschieden werden muss, ob muslimische Mädchen gezwungen werden sollen, am geschlechtergemischten Schwimmunterricht teilzunehmen. Auch dies sind Konflikte um Identität und Offenheit. Und auch sie können angemessen nur bewertet werden, wenn die soziale, kulturelle und mentale Lage der am Konflikt Beteiligten in Betracht gezogen wird.¹⁷

16. Vgl. die entsprechenden Aussagen bei R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Band 1: Kanonische Grundlegung*, Neukirchen-Vluyn 1999, 3: »Es wäre ein völliges Mißverständnis dieses Ansatzes, wollte man darin den Versuch einer Glättung von Widersprüchen oder einer Harmonisierung der biblischen Texte sehen.« Statt Widersprüche »durch kritische Zergliederung der Texte in widerspruchsfreie ›ursprüngliche‹ Textelemente zu beseitigen und so die Texte für uns zu glätten« – das herkömmliche Verfahren diachron arbeitender historisch-kritischer Exegese –, sollten wir »uns bemühen, die spannungsvollen Beziehungen innerhalb der Texte zu interpretieren. Erst damit käme die historisch-kritische Exegese zu ihrem eigentlichen Ziel: die Texte zu verstehen.«

17. Zu den Texten über die so genannten Mischehen vgl. R. Kessler, *Die interkulturellen Ehen im perserzeitlichen Juda*, in: A. Herrmann-Pfandt (Hg.), *Moderne Religionsgeschichte im Gespräch. Interreligiös – Interkulturell – Interdisziplinär*, FS Ch. Elsas, Berlin 2010, 276–294.

Ich will hier der Frage der Relevanz einer Ethik des Alten Testaments für heutige ethische Entscheidungen nicht vorgreifen. Das Beispiel soll aber illustrieren, dass die Bindung der Ethik des Alten Testaments an den Kanon keineswegs zu unhistorischer Flächigkeit und zur Harmonisierung von Widersprüchen führt, sondern im Gegenteil diese Widersprüche in ihren jeweiligen historischen Kontexten allererst zur Sprache bringt.

Mit der Entscheidung für den Kanon als Einheit stiftendes Element einer Ethik des Alten Testaments ist zugleich die Frage beantwortet, welches die Quellen sind, auf die sich die Rekonstruktion der alttestamentlichen Ethik stützen kann. Auch hier muss ich Otto widersprechen. Otto erklärt: »Will die Ethik nicht das Geschäft einer Theologie des AT betreiben, hat sie ihr Thema in den expliziten Normensystemen des AT und ihrer Geschichte.«¹⁸ Folglich behandelt er in seiner Darstellung ausschließlich die Gesetzessammlungen und die Weisheitstexte.

Dass das erheblich zu kurz greift, zeigt ein Blick auf zwei Textbereiche. Bei dem ersten handelt es sich um erzählende Texte. Wie will man eine Ethik des Alten Testaments entfalten, ohne etwas über die in Gen 1 dargelegte Vorstellung zu sagen, der Mensch sei als Mann und Frau das Ebenbild Gottes und von ihm mit einem Mandat in der Welt versehen?¹⁹ Wie kann man über die für jede Ethik zentrale Frage der Freiheit der ethischen Entscheidung nachdenken, ohne Gen 2 und 3 genau zu studieren, wo das erste Menschenpaar Gottes Gebot überhaupt nur übertreten kann, weil es als frei gedacht ist? Wie kann man auf die Frage von rechtem Handeln und Sünde eingehen, ohne auf die Erzählung von Kain und Abel zu schauen, wo Kain der Macht der Sünde erliegt? Wir haben jetzt gerade einmal das 4. Kapitel der Bibel erreicht. Nun sind nicht alle Erzählungen von solch hoher Relevanz für die Ethik des Alten Testaments wie Gen 1–4. Aber belanglos sind sie wahrlich auch nicht: die Erzählungen von Jakob und Esau mit ihrem Motiv der Versöhnung zwischen den tödlich verfeindeten Brüdern;²⁰ die Exoduserzählungen mit ihrem Befreiungspathos; oder die Erzählungen von der Einrichtung des Königtums im 1. Samuelbuch mit ihrer staatsethisch so bedeutsamen Diskussion um die rechte Form von Herrschaft. Es fällt schwer einzusehen, dass all diese erzählenden Überlieferungen in einer Ethik des Alten Testaments keinen Platz haben sollten.²¹

Das gilt nun auch für die Texte der Schriftpropheten, auf die unser zweiter Blick fällt. Sie sind voll der Anklagen gegen religiöses, politisches und soziales Fehlverhalten. Auch wenn sie ihre Maßstäbe nicht entfalten, setzen sie sie doch voraus. Sie kritisieren verfehltes Handeln, weil sie eine Vorstellung vom rechten Handeln haben. Und sie entwerfen – zumeist in den Fortschreibungsschichten – Bilder einer Zukunft, in der die Maximen rechten Handelns umgesetzt sein werden. In Jes 33 lesen wir:

18. Otto a. a. O. 10.

19. Es ist eine sympathische Inkonsequenz, dass Otto a. a. O. 92–94 trotz seines Verdikts gegen theologische Themen auf mehreren Seiten eine Auslegung von Ps 8 vorlegt.

20. Vgl. dazu F. Crüsemann, Herrschaft, Schuld und Versöhnung. Der Beitrag der Jakobgeschichte der Genesis zur politischen Ethik, in: Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament, Gütersloh 2003, 80–87.

21. J. Barton, Understanding Old Testament Ethics. Approaches and Explorations, Louisville/London 2003, 2 notiert zu Ottos Textauswahl: »But Law and Wisdom, even if we include psalmody in the latter, makes up less than half of the Old Testament. It puzzles me that Otto says almost nothing about the Prophets, who have traditionally figured largely in discussion of biblical ethics, or about narrative.«

»Wer der Gerechtigkeit entsprechend seinen Weg geht und Rechtes redet, wer erpressten Gewinn verwirft, wer eher die eigene Hand preisgibt als Bestechungsgeld anzufassen, wer eher die eigenen Ohren verstopft als Blutreden anzuhören, und wer eher die eigenen Augen schließt als Böses anzusehen: Sie werden in den Höhen wohnen, Felsfestungen werden ihre Zuflucht, sie bekommen ihr Brot, sie haben beständig Wasser« (V. 15 f.). Das soll ethisch bedeutungslos sein? Oder Jes 58: »Ist nicht dies ein Fasten, wie es mir gefällt: Unrechtsfesseln öffnen, Jochstricke lösen, Misshandelte als Freie entlassen, jedes Joch zerbricht ihr! Geht es nicht darum? Mit Hungrigen dein Brot teilen, umherirrende Arme führst du ins Haus! Wenn du Leute nackt siehst, bekleidest du sie, vor deinen Angehörigen versteckst du dich nicht. Dann wird dein Licht wie die Morgenröte hervorbrechen ...« (V. 6–8).

Ich halte also fest: *Indem die Einheit der Ethik des Alten Testaments im Kanon gesehen wird, haben prinzipiell alle Texte des Alten Testaments Relevanz für eine Darstellung der Ethik.*

Wie eine solche Ethik des Alten Testaments, die sich am Kanon orientiert, aussehen könnte, kann hier nur in Gestalt einer kurzen Skizze angedeutet werden. Sie müsste mit der Tora anfangen, und zwar mit Gen 1. Sie tut dies aus dem sachlichen Grund, dass die Tora das Fundament jeder alttestamentlichen Ethik ist.

Dabei ist es eine bekannte Tatsache, dass die Tora im Sinn der fünf Mosebücher nicht mit den Geboten beginnt. Die jüdische Tradition erzählt auf die Frage: »Warum sind die zehn Worte nicht am Anfang der Thora gesagt worden?«, das Gleichnis von dem König, der zuerst für das Volk eine Mauer errichtet, eine Wasserleitung baut und erfolgreich Krieg führt, bevor er sich als König und Gesetzgeber anerkennen lässt. »So führte Gott die Israeliten aus Aegypten, spaltete ihnen das Meer, ließ ihnen das Manna herabkommen, ließ ihnen den Brunnen emporsteigen, trieb ihnen die Wachteln zu, führte für sie den Krieg mit 'Amaleq. (Darauf) sprach er zu ihnen: Ich will über euch König sein.«²²

Ich selbst sehe im Wesentlichen *zwei Säulen*, auf denen die eigentlichen Gebote aufruhren. Die erste Säule wird in der Genesis errichtet. Sie trägt das *Stichwort* »Segen«. Schon die soeben erschaffenen Wassertiere werden gesegnet (Gen 1,22), so dann auch das erste Menschenpaar (1,28). Ausdrücklich wird festgehalten, dass nach der Sintflut der Segen weiter besteht. Indem Gott Noah und seine Söhne segnet, segnet er die gesamte Menschheit (Gen 9,1). Nach Noah verengt sich der Blick auf ein einzelnes Paar, auf Abraham und Sara. Auch Abraham erhält einen Segen. Aber auch dieser Segen hat sogleich eine Perspektive auf die gesamte Menschheit hin: »Werde so selbst ein Segen!«, sagt Gott zu Abraham. »Ich will segnen, die dich segnen; wer dich erniedrigt, den verfluche ich. In dir sollen sich segnen lassen alle Völker der Erde« (Gen 12,2f.). Immer wieder variiert wird dieser Segen für alle Menschen in den Genesiserzählungen vielfach wiederholt.²³

22. Mechilta. Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus, übers. v. J. Winter und A. Wünsche, Hildesheim u. a. 1990 [Nachdruck von 1909], 206.

23. Gegen eine kirchliche Vereinnahmung von Abraham als »Segensmittler«, gegen die Vorstellung, in den Segensaussagen der Genesis gehe es um einen »Segen für andere«, formuliert E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, 352: »... unserer Aussage geht es nicht um den Segen, den die Völker möglicherweise gewinnen werden, sondern um das Gesegnetsein *Abrahams/Israels*« (Hervorhebung im Original). Die Exklusivität dieser Aussage (»nicht – sondern«), ist kaum haltbar, so sehr zu unterstreichen ist, dass es für die Völker keinen Segen an Abraham/Israel vorbei geben kann. Vgl. dazu jetzt K. N. Grüneberg, Abraham, Blessing

Die zweite Säule, auf der die eigentlichen Toraforderungen aufruhend, trägt das *Stichwort* »Befreiung«. Worum es geht, wird in der Erzählung vom Aufenthalt Israels in Ägypten, von der Unterdrückung durch das pharaonische System und der schlussendlichen Befreiung Israels aus der Sklaverei entfaltet. Die, denen die Gebote am Sinai offenbart werden, sind die aus der Sklaverei Befreiten. Deshalb beginnt der Dekalog, dieses Eingangsportal in die Tora, mit den Worten: »Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich – oder: weil ich dich – aus Ägyptenland, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt habe« (Ex 20,1).

Auf diesen beiden Säulen, dem Segen und der Befreiung, ruht die *Forderung nach Gerechtigkeit* auf, die in den *Geboten* entfaltet wird, insbesondere im Dekalog, dem Bundesbuch, dem Heiligkeitgesetz und dem Deuteronomium. Dabei ist auf zweierlei hinzuweisen. Das eine ist die Tatsache, dass beide Fundamente, der Segen und die Befreiung, immer wieder innerhalb der konkreten Gebotsbestimmungen in Erinnerung gerufen werden. Gesetze zugunsten sozial Schwacher werden häufig mit dem Hinweis versehen, man solle sich an die eigene Vergangenheit als Sklave oder rechtloser Fremder erinnern (Ex 22,20; Lev 19,34; Dtn 15,15 u. ö.). Und das Segensmotiv spielt vor allem im Deuteronomium eine zentrale Rolle. Nach seiner Theologie ruht alles menschliche Handeln auf dem vorgängigen Segen Gottes auf. Er kann nur erhalten bleiben, wenn ihm soziale Gerechtigkeit entspricht (exemplarisch entfaltet etwa in Dtn 15,12–18). So entsteht ein fortwährender Kreislauf vom Segen über die soziale Gerechtigkeit zu erneutem Segen. Er wird nur unterbrochen, wenn die soziale Gerechtigkeit auf der Strecke bleibt.²⁴

Damit ist schon das zweite Wesensmerkmal der Gesetzessammlungen angedeutet. Es besteht darin, dass sich Gerechtigkeit nach dem Alten Testament nicht in dem Prinzip »Jedem das Seine« erschöpft. Gerechtigkeit hat im Alten Testament immer ihren Maßstab an der Position der Schwachen in der Gesellschaft. Die »vorrangige Option für die Armen«, die inzwischen Eingang in kirchliche Dokumente gefunden hat, erschöpft sich dabei nicht in der Einrichtung von Suppenküchen oder Tafeln, so wertvoll diese sind. Nach der Tora besteht Gerechtigkeit in Rechten für die Armen oder besser noch im »Recht der Armen«, um den Titel der Dissertation von Milton Schwantes zu zitieren.²⁵

Wie kommt nun der zweite Kanonteil, die *Prophetie*, nach der Tora zu stehen? Ich lasse hier die vorderen Propheten, also die Bücher von Josua bis Könige, aus, auch wenn sie, wie oben erläutert, durchaus ethisch Relevantes enthalten. Die Sozialkritik der Propheten des 8. und 7. Jh., zu der ich direkt übergehe, entsteht aus dem Erschrecken über die soziale Ungerechtigkeit, die sich breit macht, ohne dass sie deshalb eine Sammlung schriftlich fixierter Gebote voraussetzen müsste. Hier ist ein Gedanke wichtig, den Peter Dabrock so formuliert: »Die Vision von Gerechtigkeit bricht sich an erfahrener Unrecht Bahn. Mit Adorno gesprochen: »Ungerechtigkeit ist das

and the Nations. A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in its Narrative Context (BZAW 332); Berlin/New York 2003; A. Flury-Schölch, Abrahams Segen und die Völker. Synchrone und diachrone Untersuchungen zu Gen 12,1–3 unter besonderer Berücksichtigung der intertextuellen Beziehungen zu Gen 18; 22; 26; 28; Sir 44; Jer 4 und Ps 72 (fzb 115), Würzburg 2007.

24. Vgl. dazu F. Crüsemann, Gottes Fürsorge und menschliche Arbeit. Ökonomie und soziale Gerechtigkeit in biblischer Sicht, in: ders., Maßstab: Tora. Israels Weisung und christliche Ethik, Gütersloh 2003, 190–207.

25. M. Schwantes, Das Recht der Armen (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 4), Frankfurt am Main u. a. 1977.

Medium wirklicher Gerechtigkeit«. Ohne den Sinn für Ungerechtigkeit ... kann auch keine nachhaltige Theorie der Gerechtigkeit entwickelt werden.«²⁶ Wenn dann aber – wie in der Tora – so etwas wie eine »Theorie der Gerechtigkeit« formuliert ist, hört die Aufgabe der Prophetie nicht auf. Noch einmal Dabrock: »Dabei benötigt ein gehaltvolles Verständnis von Gerechtigkeit nicht nur anfänglich den Sinn für Ungerechtigkeit und kann ihn dann ..., wenn es einmal das Systemgebäude erklommen hat, wegwerfen. Nein, der Sinn für Ungerechtigkeit, dieses beunruhigt-beunruhigende Gespür für Nicht-Richtiges, für Unfares, für Unabgeholtenes, für Empörendes, das immer wieder neu Etabliertes und eben auch etablierte Theorien auf ihre Lebensdienlichkeit befragt, muss immer wieder neu entdeckt und in Theorien konkreter Gerechtigkeitssuche integriert werden.«²⁷

Auf diesem Hintergrund verstehe ich auch die Abfolge von Tora und Prophetie im Kanon. Entstehungsgeschichtlich gesehen setzt die Prophetie nicht die Tora voraus. Beide sind Reaktionen auf die religiöse, soziale und außenpolitische Krise seit dem 9./8. Jh. und beeinflussen sich in ihrer Ausbildung gegenseitig.²⁸ Das Nacheinander von Tora und Prophetie im Kanon besagt aber, dass es mit der Tora eine Basis für rechtes Verhalten gibt, dass aufgrund dieser Basis beständig die gesellschaftlichen Realitäten zu beurteilen sind, dass die gesellschaftlichen Realitäten aber auch beständig auf die Auslegung der Tora zurückwirken.

So entsteht ein durchaus spannungsvolles Verhältnis zwischen Tora und Prophetie. Dieses spannungsvolle Wechselverhältnis ist nur möglich, weil Tora und Prophetie in ihrer Grundausrichtung übereinstimmen. Maßstab für das rechte Verhalten ist »Recht und Gerechtigkeit«. Und dass inhaltlich »Recht und Gerechtigkeit« zu messen sind an den Schwachen in der Gesellschaft, habe ich für die Torabestimmungen schon ausgeführt und ließe sich für die Worte der Propheten unschwer ausführen.

Wir kommen zum dritten Kanonteil. Der dritte Kanonteil, die Schriften, wird in ethischer Hinsicht geprägt von der *Weisheit*. Wir haben schon gehört, dass weisheitliche Texte sogar in den Augen von Eckart Otto Gnade finden und in seine Darstellung der Ethik des Alten Testaments aufgenommen werden. Die Weisheit des Sprüchebuches verfolgt – ohne dass es dafür schon den Begriff gäbe – eine eudaimonistische Ethik. Ihr Ziel ist das Glück, auf Griechisch eben die *eudaimonía*. Im Hebräischen heißt es einfach »das Gute«. Wir können es auch mit »gutem« oder »gelingendem Leben« wiedergeben. In der deutschen philosophischen Tradition würde man von »Glückseligkeit« sprechen. In Spr 16,20a wird es fast auf den Begriff gebracht: »Wer verständig auf das Wort achtet, findet das Gute«, oder – wie Luther übersetzt – »findet Glück«. Aufgabe der Weisheit ist es, diejenigen Tugenden zu lehren, die zum Glück führen. Es sind dies Tugenden wie Fleiß, die Kunst des rechten Redens und Schweigens, Langmut, Selbstbeherrschung, Demut und Bescheidenheit. Vor allem aber gehört zu diesen Tugenden das Erbarmen mit den Armen und Schwachen, das schöpfungstheologisch begründet wird. »Wer einen Geringen unterdrückt,

26. P. Dabrock, »Gerechtigkeit erhöht ein Volk«. Ethische und ökumenische Anmerkungen aus evangelisch-theologischer Perspektive zu einem sozialtheoretischen Zentralbegriff, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 59 (2008), Heft 3, 71–78, Zitat 71.

27. Ebd.

28. Den Prozess gegenseitiger Beeinflussung von Prophetie und Gesetzesüberlieferung habe ich an verschiedenen Texten, insbesondere an Micha, nachzuzeichnen versucht in R. Kessler, Zwischen Tempel und Tora. Das Michabuch im Diskurs der Perserzeit, in: Gotteseerdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel (BWANT 170), Stuttgart 2006, 116–128.

schmäht den, der ihn gemacht hat, aber es ehrt ihn, wer sich des Armen erbarmt«, heißt es in Spr 14,31.

Wir ahnen schon, dass sich mit diesem Eintreten für die Armen die Brücke zu Tora und Prophetie schlagen lässt. Wichtiger aber noch ist, dass in der Weisheit wie in Tora und Prophetie das Konzept der Gerechtigkeit im Zentrum steht. »Auf dem Pfad der Gerechtigkeit ist Leben«, heißt es in den Sprichwörtern (12,28). Und im Einleitungsgedicht zum ganzen Sprüchebuch wird programmatisch festgehalten, die Sprüche lehrten Weisheit, um »Unterweisung anzunehmen, die verständig macht, Gerechtigkeit, Recht und Geradheit« (1,3).

Das Konzept der Gerechtigkeit, verstanden als eine Gerechtigkeit zugunsten der Schwachen, verbindet also, wie angedeutet, Tora, Prophetie und Weisheit. Worin besteht dann aber das Eigene der Weisheit? Ich sehe es hauptsächlich in zweierlei. In der Tora geht es um rechtliche Regelungen. Aber rechtliche Regelungen können nicht unser gesamtes Verhalten leiten. In vielen Bereichen, vor allem in der Familie und in der Nachbarschaft, ist es in der Regel schon zur Katastrophe gekommen, wenn es erst einmal vor Gericht geht. Hier findet die weisheitliche Unterweisung ihren Platz. Sie empfiehlt Verhaltensweisen, die vor und jenseits rechtlicher Bestimmungen wirken sollen. Sie können das Recht nicht ersetzen. Deshalb steht die Tora vor der Weisheit. Aber ohne Einbettung in ein bestimmtes ethisch geleitetes Verhalten wäre das Recht schlicht überfordert. So sehr Rechte grundlegend für das menschliche Zusammenleben sind, so wenig lässt sich das gesamte menschliche Leben in rechtliche Bestimmungen fassen.

Dieses Proprium der Weisheit könnte man die *ethische Einbettung* nennen. Neben ihm steht als zweites der *pädagogische Grundzug* der Weisheit. Die Weisheit entstammt der Erziehung, sei es in den Familien, sei es in Schulen, sei es bei Hof in der Beamtenausbildung. Weisheit will belehren: »Höre, mein Kind, auf die Unterweisung durch deinen Vater und verwirf nicht die Weisung deiner Mutter«, so lautet die erste Mahnung im Sprüchebuch (1,8). Weisheit will ein bestimmtes tugendhaftes Verhalten internalisieren. Sie hat damit eine wichtige Funktion für die Ethik. Ethisches Verhalten muss habitualisiert werden. Es muss sich vom moralischen Gefühl und vom Gewissen lenken lassen. Für die Entscheidung, ob ich einem Blinden bei ausgefallener Verkehrsampel über die Straße helfe oder aber zu dem Termin eile, zu dem ich ohnehin fast zu spät komme und bei dem andere von meinem pünktlichen Erscheinen abhängig sind, kann ich nicht ein umständliches Verfahren ethischer Urteilsbildung in Gang setzen. Bis dahin wäre der Blinde schon überfahren. Ich muss sofort handeln, und zwar ethisch verantwortbar. Dazu brauche ich ethische Bildung. Und eben diese ist das Ziel weisheitlicher Lehre.²⁹

Ich beende hier meinen skizzenhaften Schnelldurchgang durch den Inhalt einer Ethik des Alten Testaments in kanonischer Perspektive. Ich wende mich abschließend noch einer Doppelfrage zu: Warum unterziehen wir uns überhaupt der Mühe, eine Ethik des Alten Testaments darzustellen? Und wie gelangen wir von der Ethik des Alten Testaments zu einer für uns heute verbindlichen ethischen Urteilsbildung?

29. J. Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München ²1995 spricht im Blick auf die ägyptische Ma'at davon, dass sie »durch Erziehung im Herzen eingepflanzt wird« (90), dass es bei ihr »um die Einübung eines ... Ethos« geht (277). Genauso ist es mit der israelitischen Weisheit, die ohnehin durch starke Wurzeln mit der älteren ägyptischen Weisheit verbunden ist.

Der erste Teil der Frage also ist: Warum überhaupt eine Ethik des Alten Testaments? Ich gebe eine vierfache Antwort:

1.) Aus *historischem Interesse*. Wie immer wir zum Alten Testament stehen, wir müssen erst einmal wissen, was in ihm steht. Man kann das als »historische Ethik« bezeichnen.³⁰

2.) Zweitens und eng damit verbunden: aus *apologetischen Gründen*. Man ahnt ja kaum, was alles über das Alte Testament gedacht wird, besonders bei den neuen Atheisten. Ich erlaube mir, auch wenn es unappetitlich ist, aus dem Bestseller von Richard Dawkins, »Der Gotteswahn«, zu zitieren: »Der Gott des Alten Testaments ist – das kann man mit Fug und Recht behaupten – die unangenehmste Gestalt in der gesamten Literatur: Er ist eifersüchtig und auch noch stolz darauf; ein kleinlicher, ungerechter, nachtragender Überwachungsfanatiker; ein rachsüchtiger, blutrünstiger ethnischer Säuberer; ein frauenfeindlicher, homophober, rassistischer, Kinder und Völker mordender, ekliger, großwahn sinniger, sadomasochistischer, launisch-boshafter Tyrann.«³¹ Es ist erstaunlich, wie unverfroren der angeblich aufgeklärte Atheismus in die tiefste Gruselkammer des Antisemitismus greift und antijüdische Vorurteile, die die Christenheit allmählich überwindet, am Leben erhält. Eine unaufgeregte, sachliche und historisch informierte Darstellung ist das einzige, was man dem entgegenhalten kann. Ob sie gegen derartigen Fundamentalismus allerdings wirkt, wird man bezweifeln dürfen.

3.) Die Mühe, die Ethik des Alten Testaments zu rekonstruieren, ist drittens notwendig, weil wir uns *innerkirchlich* darüber *verständigen* müssen, was unserer Auffassung nach gilt. Welchen Wert messen wir als Christen dem menschlichen Leben bei, das mit schwersten Einschränkungen, z. B. Demenz, oder gar mit Schmerzen dem Ende entgegen geht? Was halten wir als Christen und Kirchen von einer Wirtschaftsordnung, in deren Zentrum nicht die Mehrung des von Gott geschenkten Segens zugunsten aller, sondern die Maximierung des Profits der am Wirtschaftsleben Beteiligten steht? Aber auch ganz praktisch: Wie gehen wir als Kirchen angesichts des alttestamentlichen Zinsverbots mit der Anlage unserer Geldmittel um? Jeder kann die Beispiele beliebig vermehren. Hier müssen wir zu einer Verständigung darüber kommen, was wir für richtig halten. Und dazu müssen wir die Ethik des Alten Testaments kennen, nicht nur sie, aber sie auch.

4.) Und schließlich und viertens befinden wir uns als einzelne Christinnen und Christen sowie als Kirchen immer in einem *gesellschaftlichen Diskurs* über das, was in unserer Gesellschaft gelten soll. Unsere Gesellschaft ist plural. Es bestehen nebeneinander verschiedene Lebensstile, Weltanschauungen, Religionen, politische Überzeugungen usw. Es besteht kein Zwang zu deren Vereinheitlichung. Aber es besteht ein Zwang zum friedlichen Zusammenleben. Gerade hier spielt die Ethik eine entscheidende Rolle, besonders dann, wenn aus ihr rechtlich verbindliche Entscheidungen hervorgehen. Um zu solchen Entscheidungen zu kommen, müssen sich alle zu Wort melden, die eine Position vertreten. Sie müssen ihre Position, auch ihre partikularen Interessen, in den Diskurs einbringen. Dabei geht es keineswegs immer herrschaftsfrei zu. Allemal geht es um Machtpositionen. Aber das kann kein Grund

30. D. A. Knight, Introduction: Ethics, Ancient Israel, and the Hebrew Bible, in: Semeia 66 (1995) 1–8, spricht von »historical ethics« (1).

31. R. Dawkins, Der Gotteswahn, übers. v. S. Vogel, Berlin 2007, Zitat 45.

sein, sich an diesem Prozess des Aushandelns dessen, was gelten soll, nicht zu beteiligen.

Ich nenne als immer noch aktuelles Beispiel den Kampf dafür, dass der Sonntag als gemeinsamer Ruhetag erhalten bleibt und nicht der völligen Kommerzialisierung aller Bereiche des Lebens unterworfen wird. Diesen Kampf führen die Kirchen, häufig in einer Koalition mit den Gewerkschaften. Die Gewerkschaften werden ihre Interessen und Gründe in die Auseinandersetzung einbringen. Wie könnten wir als Kirchen in diese Auseinandersetzung eintreten, wenn wir nicht wüssten, was in der Schrift über den Sabbat gesagt wird? Wir brauchen die Ethik des Alten Testaments, um für die gesellschaftlichen Diskurse gerüstet zu sein.

Ich fasse zum vorletzten Mal zusammen: *Der Mühe, die Ethik des Alten Testaments zu rekonstruieren, sollten wir uns nach meinem Verständnis aus vier Gründen unterziehen: aus Gründen des historischen Interesses, aus apologetischen Gründen, um uns als Glaubensgemeinschaft selbst zu verständigen und schließlich, um so in den gesellschaftlichen Diskurs eintreten zu können.*

Die zwei letztgenannten Gründe verlangen allerdings die Beantwortung der schon erwähnten zweiten Frage: Wie gelangen wir von der Ethik des Alten Testaments zu einer für uns heute verbindlichen ethischen Urteilsbildung? Ich halte zur Beantwortung dieser Frage drei Schritte für notwendig.

Der erste Schritt ist der Schritt *von der Hebräischen Bibel zum Alten Testament*. Die Hebräische Bibel ist ein jüdisches Buch. Sie ist die Bibel des Judentums. Erst indem die Hebräische Bibel zum ersten Teil der christlichen Bibel wird, wird sie zum Alten Testament. Damit aber stehen wir vor einem grundsätzlichen Problem. Die Tora ist nicht für die Menschheit formuliert, sondern für Israel. Nie würde man jüdischerseits auf den Gedanken kommen, nichtjüdische Menschen müssten alle Gebote der Tora übernehmen. Auch die frühe Christenheit hat sich nicht so entschieden, sondern gesagt: Man muss nicht erst Jude oder Jüdin werden, um an Jesus Christus glauben zu können.³² Was aber heißt das im Einzelnen? Es heißt: Christliche Männer müssen sich nicht beschneiden lassen. Aber heißt es, wie in der Kirche faktisch praktiziert: Von der ganzen Tora bleiben nur noch die Zehn Gebote übrig? Hier gilt nach meiner Überzeugung ein klares Nein. Im Prinzip ist es so, wie Frank Crüsemann am Schluss seines Tora-Buches formuliert hat, »daß ... allein die Tora die Grundlage einer biblisch orientierten christlichen Ethik sein kann.«³³ Was das heißt, muss in jedem einzelnen Fall durchbuchstabiert werden.

Ich erinnere noch einmal an die Diskussion um den Sonntag, wo so etwas faktisch geschieht, wenn nämlich mit den alttestamentlichen Sabbat-Stellen für die Erhaltung des christlichen Sonntags argumentiert wird. Man kann bei der Übernahme des Alten Testaments für eine biblisch orientierte christliche Ethik durchaus an Motive des Alten Testaments selbst anknüpfen. Es handelt sich um Motive, bei denen das in der Tora für Israel Bestimmte auf die Menschheit ausgeweitet wird. Ich nenne nur die

32. Nach K. Wengst, Was ist das Neue am Neuen Testament?, in: F. Crüsemann / U. Theissmann (Hg.), Ich glaube an den Gott Israels. Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt (KT 168), Gütersloh 1998, 25–28 ist das »das Neue am Neuen Testament: daß wir Menschen aus den Völkern – ohne jüdisch werden zu müssen – durch Jesus Christus im heiligen Geist uns von den Götzen abwenden können und dem *einen* Gott, dem Gott Israels, zuwenden dürfen ...« (28).

33. F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh² 1997, 424f.

Universalität des Segens für die ganze Menschheit. Ich denke an das Staunen der Völker vor der Tora, wie es Dtn 4 formuliert: »Welches große Volk hat so gerechte Bestimmungen und Rechtssätze wie diese ganze Tora, die ich heute vor euch darlege?« (V. 8). Ich erinnere an das Motiv der Wallfahrt der Völker zum Zion, woher sie Tora empfangen sollen (Jes 2,2–4 par. Mi 4,1–4), oder an den deuterojesajanischen Gottesknecht, der das Recht zu den Nationen bringt und zum Licht der Völker wird (Jes 42,1.4.6 u. ö.). All das sind Anknüpfungspunkte. Aber es bleibt die Aufgabe einer christlichen Ethik, im ständigen Bezug auf die Tora und das ganze Alte Testament dessen Geltung für die christliche Ethik ständig neu auszuloten.

Ein zweiter Schritt schließt sich an. Ich nenne ihn den Schritt *von der antiken Gesellschaft in die Gegenwart*. Um seine Notwendigkeit zu illustrieren, genügt ein Zitat aus Lev 25,44: »Die Sklaven und Sklavinnen aber, die du besitzen darfst, sollt ihr von den Völkern kaufen, die rings um euch leben.« Soll das heute gelten? Wir werden das verneinen. Das Alte Testament ist ein Buch der Antike und ist in dessen sozialen Verhältnissen beheimatet. Zu ihnen gehört die Sklaverei. Wenn wir den Schritt von der Ethik des Alten Testaments zu unserer eigenen ethischen Urteilsbildung gehen wollen, müssen wir die unterschiedlichen sozialen Bedingungen berücksichtigen, so wie wir bei jeder Auslegung der Bibel den historischen Abstand – den »garstigen tiefen Graben«, wie Lessing das nannte³⁴ – in Anschlag bringen. Das geht nur, wenn wir Sozialgeschichte betreiben. Dann sehen wir zwar, dass die Tora wie die Weisheit die Existenz der Sklaverei selbstverständlich voraussetzt. Eine Gesetzgebung und Ethik, die das nicht täte, wäre in ihrer Zeit auch gar nicht verstanden worden. Aber wir sehen eben auch, dass die Tora mit einem Teil ihrer Bestimmungen wie mit ihrer befreiungstheologisch grundierten Gesamthaltung zu Positionen gelangt, die fast schon die Aufhebung der Sklaverei implizieren. Insbesondere ist hier an Dtn 23,16f. zu erinnern, wonach geflohene Sklaven und Sklavinnen nicht zu ihren Herrschaften zurückgebracht werden, sondern ihnen ein Aufenthaltsrecht am Ort ihrer Wahl zugebilligt werden soll. Eine solche Bestimmung »ist in der gesamten Antike einmalig. Bei ihrer Befolgung käme sie faktisch einer Aufhebung der Sklaverei gleich.«³⁵ Auch hier gilt: Wir müssen in jedem einzelnen Fall prüfen – prüfen durch genaue sozialgeschichtliche Verortung –, wie einzelne Bestimmungen damals gewirkt haben und was das unter heutigen Bedingungen bedeuten könnte. Auch bei diesem Schritt stehen am Ende nicht die Antworten, sondern die Arbeitsaufträge.

Das ändert sich auch nicht beim dritten und letzten Schritt. Den nenne ich den Schritt *von der Norm der Schrift zum verantworteten ethischen Urteil*. Ich wiederhole noch einmal das Zitat von Crüsemann, »daß ... allein die Tora die Grundlage einer biblisch orientierten christlichen Ethik sein kann.«³⁶ Anders gesagt: Die Schrift, und zwar die ganze Schrift, muss die Norm auch unserer Ethik sein. Das im Protestantismus so hoch gehaltene Schriftprinzip gilt nicht nur für die Dogmatik, es gilt auch für die Ethik.

34. G. E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft [1777], in: ders., Werke in sechs Bänden, F. Fischer (Hg.), Band 6. Philosophie / Theologie, Zürich u. a. 1965, 283–288, Zitat 287.

35. S. Kreuzer/L. Schottroff, Art. Sklaverei, in: F. Crüsemann u. a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 524–530, Zitat 526.

36. Crüsemann a. a. O. 424f.

Allerdings bringt die Forderung, dass das Schriftprinzip auch für die Ethik gelten soll, in eine Situation, die ich fast ironisch nennen möchte. Denn ich kann diese Forderung nicht erheben, ohne zugleich das anzuerkennen, was Wolfhart Pannenberg schon vor 50 Jahren als die »Krise des Schriftprinzips« diagnostiziert hat.³⁷ Ich erinnere nur an die eben angeführten ersten beiden Schritte. Wir müssen anerkennen, dass die Hebräische Bibel zunächst ein jüdisches Buch ist. Und wir müssen sehen, dass wir in stark veränderten sozialen Verhältnissen leben. Was heißt angesichts dieser Tatsachen, das Schriftprinzip müsse auch für die Ethik gelten? Oder anders gefragt, wie kann ich den Schritt von der Norm der Schrift zum heute zu verantwortenden ethischen Urteil gehen?

Ich erlaube mir, zum Vergleich das vielleicht banal erscheinende Beispiel der Kochkunst als Vergleich heranzuziehen. Es gibt zwei Modelle ethischer Urteilsbildung, ausgedrückt am Beispiel der Kochkunst, die ich ablehne. Modell 1 ist das so genannte Petersilienprinzip.³⁸ Da richtet man den ethischen Braten nach irgend einem Rezept an, das man sonst wo hernimmt. Und am Schluss streut man biblische Zitate wie die Petersilie über den Braten, zur Garnitur gehörig, nicht zum Rezept. Es gibt etliche Denkschriften der EKD, die nach diesem ethischen Petersilienprinzip zubereitet sind.

Bei Modell 2 wird die Bibel als ein Kochbuch genommen, das man sklavisch nachkochen muss. Alles, was da steht, muss man eins zu eins heute umsetzen. Das ist übrigens schon bei richtigen Kochbüchern kein angemessenes Verfahren. So verhalten sich allenfalls Anfänger, die noch keine Ahnung vom Kochen haben und sich in ihrer Unsicherheit wörtlich an alles halten. Gute Köchinnen und Köche lassen sich vom Kochbuch inspirieren. Sie werden seine Mengenangaben, Garzeiten und Gewürzzusammenstellungen durchaus ernst nehmen. Aber sie werden sie doch als Vorschläge ernst nehmen und ansonsten durchaus kreativ mit ihnen umgehen.

So ungefähr stelle ich mir den Umgang mit der Schrift als Norm bei der ethischen Urteilsbildung vor. Es geht nicht um das Nachkochen der Tora. Wir haben die Tora und die ganze Schrift nie anders denn als ausgelegte Schrift. Mir ist dabei der Gedanke von Jörg Lauster wichtig geworden, der in seiner Behandlung der Transformation des Schriftprinzips den Gedanken der »Erinnerungskultur« stark macht.³⁹ Erinnerung verweist auf das, was mir unhintergebar vorgegeben ist. Im individuellen Leben ist das die Herkunft von meinen Eltern, ist es meine Muttersprache, mein ganzes bisheriges Leben. Ich kann hinter all dies nicht zurück. Ich muss mich all dessen erinnern, um heute leben zu können. Erinnern heißt gerade nicht, in einer Art Wiederholungszwang das Vergangene zu wiederholen. Erinnern heißt, sich kritisch mit der Vergangenheit auseinandersetzen.

Was für das Individuum gilt – vom normalen Alltag bis zur Psychoanalyse –, gilt auch für Kollektive. Bei ihnen ist Erinnerung immer kulturell vermittelt. Die Bibel ist grundlegender Teil des kulturell vermittelten kollektiven Gedächtnisses der Kirche. Die Kirche kann ohne Erinnerung nicht Kirche sein. Sie verliert dann ihre Identität, so wie das Individuum, das sich seines bisherigen Lebens nicht mehr erinnert, seine Identität verliert. »Biblische Erinnerungen«, um diesen von Jürgen Ebach immer

37. W. Pannenberg, Die Krise des Schriftprinzips [1962], in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 11–21.

38. Den Ausdruck verdanke ich meinem Kollegen Franz Segbers.

39. J. Lauster, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (HUTh 46), Tübingen 2004, Zitat 454.

wieder verwendeten Ausdruck aufzugreifen,⁴⁰ sind notwendig, um von der Schrift zur ethischen Urteilsbildung zu gelangen. Und auch bei diesem Schritt wird es nicht so sehr Antworten, sondern Fragen und Arbeitsaufträge geben. Ich schließe mit den Worten von Peter Haas. Er hat in einem amerikanischen Sammelband über »Ethik und Politik in der Hebräischen Bibel« den jüdischen Respons gegeben. Er hält fest: »In der Bibel geht es nicht um Antworten, sondern, wie die jüdische Tradition es sieht, darum, welche Fragen noch gestellt werden müssen.«⁴¹

Ich fasse ein letztes Mal zusammen: *Eine Ethik des Alten Testaments ist die Rekonstruktion dessen, was im Alten Testament an ethischen Vorstellungen enthalten ist. Sie findet ihre Einheit im Kanon des Alten Testaments. Deshalb haben prinzipiell alle Texte des Alten Testaments Relevanz für eine Darstellung der Ethik. Der Mühe, die Ethik des Alten Testaments zu rekonstruieren, sollten wir uns aus vier Gründen unterziehen: aus Gründen des historischen Interesses, aus apologetischen Gründen, um uns als Glaubensgemeinschaft selbst zu verständigen und schließlich, um so in den gesellschaftlichen Diskurs eintreten zu können. Dazu müssen wir allerdings drei Schritte tun: den von der Hebräischen Bibel des Volkes Israel zum Alten Testament der Kirche, den von Texten einer antiken Kultur in unsere Gegenwart, und den von den Vorgaben der Schrift zu einem Urteil, das heute zu verantworten ist.*

Das sind zwar keine leichten Aufgaben, aber es sind lohnende Aufgaben.

40. Ich nenne nur den Sammelband: J. Ebach, *Biblische Erinnerungen. Theologische Reden zur Zeit*, Bochum 1993, sowie die Studie: ders., *Leviathan und Behemoth. Eine biblische Erinnerung wider die Kolonisierung der Lebenswelt durch das Prinzip der Zweckrationalität (Philosophische Positionen 2)*, Paderborn u. a. 1984.
41. P. J. Haas, *The Quest for Hebrew Bible Ethics: A Jewish Response*, in: *Semeia* 66 (1995) 151–159, Zitat 159 (»The Bible is not about answers but, as the Judaic tradition would have it, about what questions still need to be asked«.).