

# Vom Wesen der alttestamentlichen Ethik

MARKUS WITTE

„Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert, bis zum Überlätigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns für schon moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel.“ (Immanuel Kant, 1784).<sup>1</sup>

## 1. Ethik und Kultur

Kultur als bewusste Gestaltung von vorgefundenem Lebensraum ist abhängig von Normen, die den gestalteten Lebensraum nach innen und nach außen schützen und damit gestaltbares Leben in diesem Raum erst ermöglichen. Umgekehrt wirkt die Gestaltung des konkreten Lebensraums auf die Regeln, die in ihm gelten sollen. Gestaltung und Schutz des Lebensraums stehen so in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis. Recht als ein mittels der Sanktion wirkendes Normensystem bzw. Ethik als ein an die Gesinnung des Menschen appellierendes Verhaltensmuster sind eine Funktion von Kultur. Kultur ohne Recht bzw. Kultur ohne Ethik ist Un-Kultur. Insofern Kultur *Lebensgestaltung* ist, also etwas Dynamisches darstellt, unterliegen auch die jeweils geltenden Normensysteme steten lebensbedingten Veränderungen. Die Geschichtlichkeit jeder Kultur spiegelt sich wider in der Geschichtlichkeit ihres Rechts und ihrer Ethik. Die Vielfalt des Lebens findet ihr Gegenüber in der Pluralität der Kulturen und deren Normen. Die Segmentierung der modernen Kulturen in zahlreiche Subkulturen produziert eigene Normensysteme und Verhaltensmuster. Die geschichtliche Wandelbarkeit jeder Kultur und damit verbunden jeder Norm, die intensivierte Begegnung unterschiedlicher Kulturen und deren Normen sowie die Vielfalt z.T. scharf voneinander abgegrenzter Lebensräume, in denen sich der Mensch in den modernen Industrienationen bewegt, provoziert die Frage nach zeitübergreifenden und die unterschiedlichen Lebensräume miteinander verbindenden Elementen und Strukturen.

Im Folgenden wird die Ethik des AT, und zwar nicht nur wegen dessen kulturgeschichtlichen Bedeutung,<sup>2</sup> darauf hin befragt, ob sie von ihrem

---

1 I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in: Werke, Bd.9, hg. v. W. Weischedel, 1964 (Nachdr. 1983), S.44.

2 E. Otto, Art. Ethik, III. Biblisch 1. Altes Testament, in: RGG<sup>4</sup> II (1999), Sp.1604.

Wesen her zeit- und kulturübergreifende Potentiale zur Lebensdeutung und Lebensgestaltung enthält. Dabei werden zunächst prinzipielle Fragen der Darstellungsweisen der atl. Ethik angesprochen (2.), sodann wesentliche Aspekte der theologischen und anthropologischen Rahmenbedingungen geklärt (3.-4.), danach die „Zehn Gebote“ als Paradigma<sup>3</sup> der theologischen Ethik des AT ausgelegt (5.) und ihr gesamtbiblischer Ort angesichts der ntl. Rede vom „Ende des Gesetzes“ beschrieben (6.), bevor abschließend exemplarisch auf die kulturkritische Bedeutung der atl. Ethik hingewiesen wird (7.).

## **2. Zugänge zur alttestamentlichen Ethik**

Das AT als der literarische Reflex eines fast tausendjährigen Sichtung-, Sammlungs und Redaktionsprozesses priesterlicher, prophetischer, rechtlicher, historiographischer und weisheitlicher Texte spiegelt nicht nur die Geschichte der Literatur und der Religion Israels wider, sondern auch eine Vielfalt ethischer Entwürfe. Wie sich angesichts historisch, literaturgeschichtlich und inhaltlich zu unterscheidender Redeweisen von Gott im AT die Frage nach der Einheit der Theologie des AT stellt,<sup>4</sup> so erhebt sich im Blick auf die literarhistorische Verortung und die spezifische Begründung der einzelnen ethischen Konzeptionen die Frage nach der Einheit der atl. Ethik. Ist die Einheit der atl. Ethik lediglich ihre Geschichte,<sup>5</sup> oder besitzt die atl. Ethik auch in ihrer Pluralität eine innere Mitte?<sup>6</sup> Die Beantwortung dieser Frage entscheidet zugleich über die Darstellung der atl. Ethik.

Wird die Einheit der Ethik des AT allein in der Geschichte der atl. Rechtsbücher und ethischen Konzeptionen gesehen, liegt eine historisch-diachrone Darstellung nahe: atl. Ethik begegnet dann als deskriptive Ethik.<sup>7</sup>

---

3 Zur literar- und überlieferungsgeschichtlichen Problematik der Bezeichnung des Dekalogs als „Summe einer alttestamentlichen oder biblischen Ethik“ siehe E.-J. Waschke, „Es ist die gesagt, Mensch, was gut ist ...“ (Mi 6,8). Zur Frage nach dem Begründungszusammenhang einer biblischen Ethik am Beispiel des Dekalogs (Ex 20 / Dtn 5), in: ThLZ 118 (1993), S.379-388, hier: S.386.

4 Zur analogen Problematik im Blick auf die Theologie des NT siehe den Beitrag von Stephan Alkier in diesem Band.

5 So dezidiert E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, ThW 3,2, 1994, S.12.

6 Vgl. dazu E. Würthwein (u. O. Merk), *Verantwortung*, BiKon 1009, 1982.

7 Konsequenter wird dieser Ansatz von E. Otto, *Art. Ethik, III.*, Sp.1604, postuliert und exemplarisch in seiner *Theologischen Ethik* (1994) durchgeführt.

Das Problem dieses Ansatzes liegt nicht darin, dass literargeschichtliche Entscheidungen zugleich die Interpretation bedingen – Interpretationen sind stets revisionsbedürftig, seien sie auf historischer oder systematischer Basis –, sondern in einer Überzeichnung des historischen Abstandes, so dass es nicht mehr möglich ist, die Brücke zur Gegenwart zu schlagen.

Erkennt man hingegen in den einzelnen rechtlichen und ethischen Entwürfen des AT eine die Einzeltexte verbindende inhaltliche Struktur und gemeinsame grundlegende inhaltliche Bausteine, so liegt eine systematisch-synchrone Darstellung nahe. Atl. Ethik kann dann auch einen normativen Charakter annehmen.<sup>8</sup> Die Gefahr dieses Zugangs besteht darin, geschichtliche Entwicklungen zu nivellieren und den historischen Graben, der zwischen diesen Texten und der je eigenen Gegenwart liegt, zu negieren. Diese Gefahr kann aber vermieden werden, wenn nicht einfach „frühere Äußerungen zu modernen Stichworten“ nachgeschlagen werden,<sup>9</sup> sondern wenn sich die systematisch-synchrone Darstellung an (gleichwohl geschichtlich gewordenen und kulturell bedingten) Strukturen und Elementen orientiert, die den einzelnen Texten selbst entnommen sind. Der Hinweis auf eine in der Gestalt des biblischen Kanons gegebene Einheit der atl. Ethik reicht angesichts der Geschichte des Kanons und angesichts der unterschiedlichen Bestimmung seines Umfangs und der Anordnung seiner einzelnen Schriften in den christlichen Konfessionen für den Nachweis der Kohärenz der atl. Ethik noch nicht aus.<sup>10</sup> Zur kanongeschichtlich beding-

---

8 Zur entschiedenen Forderung der Normativität atl. Ethik im Verbund gesamtbiblischer Ethik vgl. z.B. W. Schottruff, Thesen zur Aktualität und theologischen Bedeutung sozialgeschichtlicher Bibelauslegung im Kontext christlicher Sozialethik, in: W.-L. Federlin u. E. Weber (Hgg.), Unterwegs für die Volkskirche, FS D. Stoodt, 1987, S.485-488, oder H.-Chr. Schmitt, Die Gegenwartsbedeutung der Ethik des Alten Testaments, in: ZThK 95 (1998), S.295-312.

9 Darin sieht P. Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, edition suhrkamp Sonderdr. 1999, S.56, die Aufgabe von Textarchivaren, die die Nachfolge der Humanisten angetreten hätten.

10 Dem Judentum ist der Begriff des „Kanons“ als Bezeichnung der für eine bestimmte (Glaubens-)Gemeinschaft fest umrissenen normativen Schriftensammlung fremd. Allerdings zeigt die Redaktionsgeschichte der atl. Schriften, dass sich seit dem 5. Jh. v. Chr. zunächst mit dem Pentateuch, sodann dem *Corpus Propheticum* und schließlich den Weisheitsbüchern und den Psalmen drei Blöcke von Traditionsschriften herauskristallisierten. Diese galten im antiken Judentum, wie der Schriftgebrauch des um 180 v. Chr. entstandenen Sirachbuchs und sein um 117 v. Chr. angefertigter Prolog des griechischen Übersetzers belegen, spätestens im 2. Jh. v. Chr. als besondere Traditionsliteratur, ohne dass ihr Textbestand im einzelnen bereits fest fixiert und quasikanonisch normiert gewesen wäre. Zu den Einzelproblemen der Geschichte des Kanons der hebräischen Bibel siehe O. Kai-

ten Einheit müssen systematisch-strukturelle Gemeinsamkeiten treten, die die einzelnen ethischen Entwürfe miteinander teilen. Diese werden im folgenden in bestimmten theologischen und anthropologischen Grundelementen erblickt.<sup>11</sup> Die Gegenwartsbedeutung der atl. Ethik wird sich dann nicht einfach aus der Nachzeichnung ihrer Geschichte ablesen lassen. Vielmehr muss es darum gehen, die in den ethischen Entwürfen des AT explizit oder implizit geäußerten Deutungen menschlichen Lebens und Orientierungsmöglichkeiten menschlicher Lebensgestaltung darzustellen und das ihnen innewohnende zeitübergreifende Deutungspotential zu benennen. Die Überführung dieser Deutungspotentiale in eine Gegenwartsethik und ihre materiale Entfaltung im Blick auf die gegenwärtig drängenden ethischen Fragen zur Gentechnik, zur Euthanasie oder zu den wirtschaftlichen Folgen der Globalisierung ist dann die Aufgabe einer christlichen Sozialethik.<sup>12</sup>

### **3. Der Gott des Alten Testaments – der theologische Rahmen der alttestamentlichen Ethik**

Grundmerkmal der Ethik des AT ist ihre konsequente Begründung durch ein Handeln des Gottes Jahwe. D.h. atl. Ethik ist eine konsequent *theonome Ethik*. Der für jede Ethik zentrale Begriff des Guten ist im AT allein aus seiner Beziehung zu Jahwe zu verstehen (vgl. Mi 6,8; Am 5,4+14f.).<sup>13</sup> Die schöpfungstheologische Begründung der Ethik in den Weisheitsschriften,<sup>14</sup> die heilsgeschichtliche Legitimation der Ethik in der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur<sup>15</sup> und die spätpriesterliche Begründung der Ethik mit der Teilhabe Israels an der Heiligkeit Gottes<sup>16</sup> konvergieren, unbeschadet ihrer geschichtlichen Bedingtheit und ihrer je eigenen kulturhistorischen Entwicklung, in ihrer Rückführung auf den Willen Jahwes zur Gemeinschaft mit dem Menschen. Die Gemeinschaft zwischen Gott und

---

ser, Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, 1984, S.403-416.

11 Zu einer knappen Darstellung der geschichtlichen Bedingungen, unter denen die atl. Ethik entstanden ist, siehe R. Smend, Art. Ethik, III. Altes Testament, in: TRE X (1982), S.424f.

12 Vgl. dazu den Beitrag von Eva Pelkner in diesem Band sowie prinzipiell U.H.J. Körtner, Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, 1999.

13 Vgl. dazu R. Smend, Art. Ethik, III., S.428.

14 Vgl. exemplarisch für unterschiedliche Epochen der Weisheitsliteratur Prov 17,5; 19,17; 22,2; Hi 31,13-15.

15 Vgl. bes. Dtn 4,9ff.; 6,20-25; 15,12-15; 26,5-15.

16 Vgl. Lev 18,24-30; 19,2; 22,31-33.

Mensch bildet den Ausgangspunkt und den Orientierungspunkt atl. Ethik. Das Wesen atl. Ethik erklärt sich somit aus dem Wesen des atl. Gottes selbst.

Jahwe ist ein *personaler Gott* – ein Gott, der redend zum Menschen in Beziehung tritt. Jahwes Gottheit erweist sich nicht in seinem bloßen Sein, sondern immer in einem konkreten Dasein für den Menschen (Ex 3,14f.). Dieses Dasein realisiert sich in der Stiftung einer personalen Beziehung. Atl. Ethik ist daher genuin personal und gemeinschaftsorientiert.

Jahwe ist ein *in der Geschichte wirkender Gott* – ein Gott, der jenseits von naturhaften Zyklen punktuell in zeitliches Geschehen eingreift, dieses strukturiert und qualifiziert. Jahwe ist ein Gott, der hinter individueller und kollektiver Lebensgeschichte steht. Atl. Ethik ist nicht unabhängig von geschichtlichen Entwicklungen. Die ethischen Konkretionen des AT sind wie die Konkretionen jeder anderen Ethik historisch und kulturell begrenzt. Das AT sieht aber hinter den geschichtlichen und kulturellen Entwicklungen Jahwe selbst am Werk, so dass die Geschichte und die Kultur ihre Einheit in Jahwe selbst finden.

Jahwe ist ein *befreiender Gott*. Im Zentrum des atl. Credo steht das Bekenntnis zu Jahwe als dem Gott des Exodus.<sup>17</sup> Jahwe ist ein Gott, der aus physischer und psychischer Gefangenschaft herausführt und damit Freiheit stiftet. Atl. Ethik ist auf die Ermöglichung von individueller und kollektiver Freiheit ausgerichtet. Dabei ist Freiheit atl. nur in Bindung an Jahwe denkbar, weil allein Jahwe Freiheit schenkt.<sup>18</sup>

Jahwe ist ein *erwählender und ein verpflichtender Gott*. Indem Jahwe einen einzelnen Menschen oder eine Gemeinschaft zur Freiheit ausersieht, versieht er zum Gehorsam. Indem Jahwe einen einzelnen Menschen oder eine Gemeinschaft begabt, beauftragt er. Dabei geht Jahwes verpflichtendem und beauftragendem Handeln stets sein erwählendes und begabendes Handeln voraus. Für die atl. Ethik bedeutet das: Vor dem Imperativ steht der Indikativ, vor dem Gebot „du sollst lieben“ steht die Zusage „du bist geliebt“.

Aus der Theonomie ergibt sich der für die atl. Ethik charakteristische Zusammenhang von Glaube und Ethos. Ethisches Handeln ergibt sich aus

---

17 Vgl. Ex 12,25-27; 20,2; Lev 25,42; Dtn 5,6; Jos 2,10; Jdc 6,13; 1 Reg 12,28; Jes 63,11ff.;

Jer 2,6; Ez 20,5; Hos 11,1; 13,4; Am 2,10; Ps 80,9; 136,10ff.; Jdt 5,10ff.; Weish 10,15 u.ä.  
18 Zum Begriff der Freiheit im AT siehe O. Kaiser, Art. Freiheit, I. AT, in: RGG<sup>4</sup> III (2000), Sp.304-306.

dem Vertrauen auf Jahwe und gründet in diesem Vertrauen auf Jahwe. Das Vertrauen auf Jahwe impliziert ein ethisches Handeln und ermöglicht ein solches.

#### 4. Der Mensch des Alten Testaments – der anthropologische Rahmen der alttestamentlichen Ethik

Die atl. Ethik ist wie jede andere Ethik abhängig von einem bestimmten Menschenbild.<sup>19</sup> Insofern läßt sich auch die atl. Ethik nur sachgemäß beschreiben, wenn zuvor Grundzüge der Anthropologie des AT skizziert sind. Wie die Ethik des AT eine theologische Ethik darstellt, so handelt es sich bei der atl. Anthropologie um eine theologische Anthropologie. Die Reflexionen des AT über den Menschen sind stets Reflexionen über das Verhältnis des Menschen zu Gott und über seine Position vor Gott. Zugleich impliziert aber auch jede atl. Aussage über Gott eine Aussage über den Menschen.

Das AT kennt den Menschen nur als individuell unverwechselbares *Geschöpf Gottes*. D.h. menschliche Existenz ist weder zufällig noch selbstgewirkt. Als Geschöpf Gottes ist prinzipiell jeder Mensch vor Gott und vor dem Mitmenschen gleich. Wenn auch nur an vier literargeschichtlich jungen Stellen ausdrücklich formuliert (vgl. Gen 1,26; 5,1f.; 9,6; Ps 8,5), so gehört doch in der Endgestalt des AT, allein aufgrund seiner herausgehobenen Position im ersten Kapitel der Bibel, das Motiv von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zu den wesentlichen Elementen atl. Anthropologie. In einer die Fähigkeit zur Selbstreflexion einschließenden Beschreibung des Menschen wird diesem, unabhängig von Geschlecht, Rasse, Nation oder Religion, die Aufgabe zugewiesen, Gott in dieser Welt zu repräsentieren und die Welt in Verantwortung gegenüber Gott und dem Mitmenschen zu gestalten. So beschreibt das Motiv der Gottesebenbildlichkeit den Menschen hinsichtlich seines Wesens *und* seiner Funktion. Die aus dem Gedanken der Gottesebenbildlichkeit erhebbare geschöpfliche Würde des Menschen basiert auf der Relation des Menschen zu Gott. Zur Geschöpflichkeit des Menschen tritt die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft. Das AT betrachtet den Menschen immer vor dem Hintergrund

---

19 Zur Bedeutung des Menschenbildes für die Ethik siehe zuletzt H. Bedford-Strohm, *Biotechnologie und christliches Menschenbild*, in: *DtPfrBl* 100. Jg., Heft 12 (2000), S.669-672.

einer konkreten Gemeinschaft. Atl. Ethik ist daher eine am Leben der Gemeinschaft orientierte Ethik.

Die Geschöpflichkeit des Menschen beinhaltet die *Sterblichkeit*. Der Mensch ist ein endliches Wesen. Eine Überwindung der Todesgrenze kennt das AT nur in vereinzelt, literatur- und religionsgeschichtlich späten Stimmen. Dabei begegnen fünf Motivkomplexe: 1.) „die Entrückung“, d.h. die Herausnahme aus der Gemeinschaft der Lebenden unter Umgehung der Todeserfahrung und die direkte Aufnahme in die himmlische Welt (vgl. Gen 5,24; II Reg 2,3); 2.) „die den Tod überdauernde Gottesgemeinschaft“, d.h. die Hoffnung darauf, dass der Tod nicht von Jahwe trennt, dass am Ende des Lebens nicht die Gottesferne steht, sondern die Aufnahme in die unmittelbare Gottesnähe (vgl. Ps 73,23-24); 3.) „die Auferstehung“, d.h. die Erfahrung neuen Lebens nach dem Erleiden des Todes (vgl. Ez 37,9-10; Dan 12,1-3); 4.) „die Unsterblichkeit der Seele“, d.h. die Aufnahme des dem Tod und dem Totenreich entrissenen, aber vom Leib getrennten Personenkerns des Menschen bei Gott (vgl. I Hen 22; Ps 49,16; Weish 3,1); 5.) „die endzeitliche Entmachtung des Todes bei Jahwes Antritt der universalen Königsherrschaft“ (vgl. Jes 25,8; 26,19). Für die überwiegende Zahl der atl. Schriften gilt, dass nur das irdische Leben wirkliches Leben ist. Zwar lebt der Mensch bzw. seine Totenseele nach dem Tod in der Unterwelt, der Scheol, als schattenhaftes Wesen fort, doch ist das Dahinvegetieren in der Unterwelt in keiner Weise vergleichbar mit dem irdischen Leben.<sup>20</sup> So fehlt den Toten die Beziehung zu Gott, die nach atl. Verständnis den Mittelpunkt erfüllten und gelingenden Lebens darstellt. Der Mensch, der um den Tod als absolute Grenze weiß, mißt diesem Leben einen besonderen Wert zu. Kennzeichnend für die atl. Ethik ist daher ihre Würdigung dieses Lebens. Atl. Ethik ist eine diesseitskonzentrierte Ethik. Aufgrund ihrer Diesseitsorientierung und aufgrund ihrer Bindung an Jahwe, den Schöpfer allen Lebens, kreist atl. Ethik um den unbedingten Schutz des Lebens und um die Wahrung der Würde des Lebens.<sup>21</sup>

---

20 Vgl. Jes 14,9-11; Ps 88,5-11; Sir 14,11-19.

21 Dem unbedingten Schutz des Lebens dient auch die so häufig missverstandene Vergeltungsformel („Talion“) in Ex 21,22-25 (Dtn 19,21; Lev 24,20), die einerseits auf die Eindämmung der Blutrache zielt, andererseits durch die Forderung nach einem äquivalenten Ausgleich die Achtung vor der körperlichen Integrität des Nächsten unterstreicht. Die Talion als Äquivalenzrechtsprinzip hat eine lange Vorgeschichte im altorientalischen Recht (vgl. dazu E. Otto, Theologische Ethik, S.73ff.) und begegnet beispielsweise auch im altrömischen Recht (vgl. das um 450 v. Chr. abgeschlossene Zwölf Tafelgesetz, Tafel VIII,2, in: Das Zwölf Tafelgesetz. Texte, Übersetzungen und Erläuterungen v. R. Düll, 1995, S.46f.: „Wenn jemand (einem anderen) ein Glied

Das AT kennt den Menschen nur als *ein fehlbares Wesen*. So bleibt der Mensch nach dem AT stets hinter den Ansprüchen zurück, die 1.) er sich selbst setzt, die 2.) die ihn umgebende Gemeinschaft setzt und die 3.) Gott ihm setzt. In seinen unterschiedlichen literarischen Schichten beschreibt das AT das Phänomen der Sündhaftigkeit des Menschen nach verschiedenen Aspekten und in unterschiedlicher Intensität. Die einzelnen atl. Reflexionen über die Fehlbarkeit des Menschen – vor allem im Bereich der biblischen Urgeschichte, der Schriftprophetie, der Weisheit und kultischer Texte<sup>22</sup> – treffen aber zusammen in der Überzeugung von der sittlichen Entscheidungsfähigkeit des Menschen und in der Bestimmung der Grundstruktur der Sünde. So wurzelt die Sünde des Menschen wie die Sünde einer Gemeinschaft in der Verkenning der eigenen geschöpflichen und geschichtlichen Gottbezogenheit. Sünde eines einzelnen Menschen wie einer Gemeinschaft äußert sich als von Gott gelöste Ichbezogenheit. Diese leugnet die eigene Geschöpflichkeit und Endlichkeit, verabsolutiert die eigene Person und den eigenen Lebensentwurf und nivelliert damit das Recht des anderen auf Schutz seines Lebens und Wahrung seiner Würde. Sünde ereignet sich dort, wo der Mensch oder eine Gemeinschaft die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf missachtet bzw. wo der Mensch vergisst, selbst Geschöpf Gottes zu sein. Sünde realisiert sich weiterhin dort, wo der Mensch oder eine Gemeinschaft die eigene von Gott gewirkte Geschichte vergisst und sich selbst als geschichtsmächtig ansieht. Sünde bleibt dabei nicht ein punktuelles Ereignis, sondern bildet einen Raum bzw. ein Kraftfeld, das über den einzelnen Sünder hinaus auf die ihn umgebende Welt wirkt (vgl. Jos 7). Insofern trägt Sünde immer auch überindividuelle Züge (vgl. Lev 22,14-16). Den Erfahrungen von Sünde und Schuld stehen im AT aber auch die Erfahrungen von Umkehr, Vergebung und Sühne gegenüber. Im Blick auf das atl. Gottesverständnis ist charakteristisch, dass Gottes Gnade jeweils seinen Strafwillen übersteigt: Gott gilt als „barmherzig und gnädig, geduldig und von großer Güte und Treue“ (vgl. Ex 34,6f.; Ps 103,8-13).

Charakteristisch für die Anthropologie des AT ist die Spannung zwischen der Betonung der geschöpflichen Würde des Menschen und der Sündhaftigkeit des Menschen. Der Mensch bewegt sich gemäß der im AT erkennbaren positiven und negativen Anthropologie zwischen den Polen

---

S.46f.: „Wenn jemand (einem anderen) ein Glied verstümmelt, soll Vergeltung [*talio*] sein, wenn er sich nicht mit ihm (dem Verletzten) gütlich einigt.“)

22 Vgl. exemplarisch Gen 2,16f. + 3,1ff.; 4,6f.; 6,5; 8,21; Jes 5,18-20; 30,12ff.; 59,1f.; Jer 2,13; 13,20ff.; 17,5ff.; Ez 18,2-9; Ps 32; 51; 143.

eines gottebenbildlichen Königs (Ps 8,5) und einer von Leid und Fehlbarkeit gekennzeichneten Made (Hi 25,6). Leiden, sei es in physischer, psychischer oder ökonomischer Hinsicht, gehört nach dem AT zum Menschsein.<sup>23</sup> Dabei hält das AT zur theologischen Interpretation des Leidens fünf Antworten bereit, die sich exemplarisch in unterschiedlichen literarischen Schichten des Hiobbuches niedergeschlagen haben. So kann Leiden theologisch 1.) als Strafe Gottes für offensichtliche oder verborgene Sünden (vgl. Hi 8,3ff.), 2.) als göttliche Erziehungsmaßnahme (vgl. Hi 33,15ff.), 3.) als Bewährung des Frommen (vgl. Hi 1,21f.), 4.) als Geheimnis, das in Gottes rätselhafte Weltlenkung eingebunden ist (vgl. Hi 38,2ff.), und 5.) als ein im geschöpflichen Sündersein begründetes Geschick (vgl. Hi 25,4-6) gedeutet werden. Entscheidend für die *individuelle* Bewältigung des Leidens ist die Frage, inwieweit das Leiden in das Gespräch mit Gott führt, wozu auch die Klage und Anklage Gottes gehören kann (vgl. Ps 13). Aufgabe der den Leidenden umgebenden Gemeinschaft ist es, neben der Beseitigung der materiellen Not den Leidenden auf dem Weg dieses Dialogs mit Gott zu begleiten.

Im Wissen um seine von Gott gesetzten Grenzen ist der Mensch des AT zur Übernahme von Verantwortung und damit zu einem Handeln in gottgegebener Freiheit sowie zu einer sittlichen Entscheidung im individuellen und gesellschaftlichen Bereich befähigt und gefordert.

### **5. Die „Zehn Gebote“ als Paradigma alttestamentlicher Ethik**

Die „Zehn Gebote“ oder der Dekalog gehören in den beiden im AT belegten Textfassungen in Ex 20 und in Dtn 5 nicht zu den ältesten Rechtstexten und ethischen Entwürfen des AT. In seiner Endgestalt, die auf ein bewusstes Auswählen und literarisches Redigieren traditioneller Gebote und Verbote aus dem Bereich des Familienrechts, des Sippenrechts und des Kultrechts zurückgeht, stammt die in Dtn 5 belegte Fassung vielmehr erst aus dem 7./6. Jh. v. Chr.; die in Ex 20 belegte Version steht unter dem Einfluss der Priesterschrift und ist frühestens im 6. Jh. v. Chr. entstanden.<sup>24</sup> Gleich-

---

23 Dabei sind natürlich auch die konkreten Lebensbedingungen im antiken Israel zu bedenken. Angesichts einer durchschnittlichen Lebenserwartung von ca. 40 Jahren erhält z.B. eine Vergänglichkeitsklage wie Ps 39 oder Ps 90 eine besondere Schärfe. Vgl. dazu H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 1973, S.177f.

24 Vgl. dazu L. Perlitt, Art. Dekalog, I. Altes Testament, in: TRE VIII (1981), S.408-413; E. Otto, Art. Dekalog, in: RGG<sup>4</sup> I (1998), Sp.625-628. Dagegen sieht W.H. Schmidt in Ex 20 prinzipiell die ältere Fassung als in Dtn 5 (vgl. W.H. Schmidt in Zusammenarbeit mit

wohl bietet der Dekalog in seinen beiden Gestalten in konzentriertester Form Gottesrecht und Menschenrecht, so dass er – wie nicht zuletzt seine inner- und außerbiblische Wirkungsgeschichte zeigt – als Paradigma atl. Ethik verstanden werden kann.

Die beiden Dekalogfassungen in Ex 20,2-17 und Dtn 5,6-21 stimmen im wesentlichen überein. Charakteristische Differenzen finden sich 1.) beim Sabbatgebot (Ex 20,11; Dtn 5,15), 2.) beim Elterngebot (Ex 20,12; Dtn 5,16), 3.) beim Verbot des falschen Zeugnisses (Ex 20,16; Dtn 5,20) und 4.) beim Begehrrverbot (Ex 20,17; Dtn 5,21). Die Bezeichnung der beiden Gebotsreihen in Ex 20,2-17 und Dtn 5,6-21 als „Zehn Worte“ (Dekalog) ergibt sich erst kontextuell aus Ex 34,28 und Dtn 4,13; 10,4. Während sich Ex 34,28 aber auf den sogenannten „Kultischen Dekalog“ bezieht, spricht Dtn 4,13 explizit von den „zwei steinernen Tafeln“, auf denen die als „Bund Jahwes“ interpretierten „Zehn Worte“ aufgezeichnet sind. Nach diesem Verständnis gliedert sich der Dekalog in eine erste *theologische Tafel*, die das Gebot im Blick auf die Gottesgemeinschaft thematisiert, und eine zweite *ethische Tafel*, die das Gebot im Blick auf die menschliche Gemeinschaft entfaltet. Beide Tafeln, d.h. die religiösen und die menschlichen Gebote, lassen sich nicht voneinander trennen. Wie exemplarisch Lev 19,2-4 oder Lev 19,18 zeigen, bedingen sich das Gebot der Gottesliebe und das Gebot der Nächstenliebe gegenseitig. Die *Zählweise* der Gebote des Dekalogs differiert im Judentum und in den christlichen Konfessionen. Das *orth. Judentum* zählt die Einleitung des Dekalogs (Ex 20,2; Dtn 5,6) als erstes Gebot; das Fremdgöttergebot (Ex 20,3; Dtn 5,7) und das Bilderverbot (Ex 20,4-6; Dtn 5,8-10) zusammen bilden das zweite Gebot. Die *röm.-kath. und die luth. Tradition* lassen die Dekalogueinleitung und das Bilderverbot aus. Als erstes Gebot erscheint das Fremdgötterverbot, als zweites das Verbot, den Namen Gottes zu missbrauchen (Ex 20,7; Dtn 5,11). Um die Zehnzahl beizubehalten, ist das Begehrrverbot (Ex 20,17; Dtn 5,21) in zwei Gebote geteilt. Die *griech.-orth., die ev.-ref. und die anglikanische Tradition* haben das Bilderverbot als eigenständiges (zweites) Gebot bewahrt und kennen daher keine Aufteilung des Begehrrverbotes. Strukturell näher liegt aber eine Gliederung des Dekalogs in einen Prolog (Ex 20,2; Dtn 5,6) und in fünf Abschnitte, in deren Mitte das Sabbatgebot steht

---

H. Delkurt u. A. Graupner, Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik, EdF 281, 1993, S.30).

(I: Ex 20,3-6; Dtn 5,7-10; II: Ex 20,7; Dtn 5,11; III: Ex 20,8-11; Dtn 5,12-15; IV: Ex 20,12; Dtn 5,16; V: Ex 20,13-17; Dtn 5,17-21).<sup>25</sup>

Im Aufbau des Buches Exodus ist die Verkündigung der „Zehn Gebote“ in Ex 20 der Erzählung über die Herausführung Israels aus Ägypten durch Jahwe (Ex 1-15), der Bewahrung Israels in der Wüste (Ex 16-18) und der Erscheinung Jahwes am Sinai (Ex 19) nachgeordnet.<sup>26</sup> Dem Gebot Jahwes gehen erzählerisch die Befreiungstat und Selbstoffenbarung Jahwes voraus. Aus dieser kompositionellen Verbindung von Exodus, Gotteserscheinung und einzelner Gebotsmitteilung spricht das Bewusstsein um das Angewiesensein des Menschen auf eine konkrete Gotteserfahrung und auf ausdrückliche Gottesgebote. Aus der Anordnung der Mitteilung des Dekalogs im Anschluss an die Erzählung vom Exodus läßt sich aber auch dessen grundlegende Absicht ablesen. Die Israel im Exodus durch Jahwe geschenkte Freiheit soll durch die Einzelgebote geschützt und bewahrt werden. Der Dekalog zielt auf die Gestaltung von Freiheit im Rahmen von Jahwe geschenkter Freiheit. Dabei ist gemäß der atl. Anthropologie die individuelle Freiheit eingebettet in die Freiheit der Gemeinschaft.

Formal ist der Dekalog Gottesrede. In seiner verdichteten Form erscheint er als Summe des Gotteswillens. Dieses Gotteswort hat verpflichtenden Charakter. Es zielt auf den Gehorsam des Menschen gegenüber dem Gotteswort. Der Gehorsam des Menschen ist die Antwort auf das Gotteswort. Weil ethisches Handeln als Antwort auf das Wort Gottes bezogen ist, kann atl. Ethik unter dem Begriff „Verantwortung“ zusammengefasst werden.<sup>27</sup> Die Verantwortung gründet in der Gemeinschaft mit Gott und erstreckt sich auf die Gestaltung dieser von Gott begründeten Gemeinschaft. Grundnormen der Gemeinschaft mit Gott sind 1.) „Gerechtigkeit“ (*sedaqa*) als ein von Solidarität und Loyalität geprägtes Verhalten, 2.) „Beständigkeit“ (*ämät* und *ämāna*) als ein verlässliches Handeln und Verhalten, 3.) „Verbundenheit“ (*chäsäd*) als ein solidarisches Handeln und Verhalten, 4.) „Recht“ (*mischpat*) als Wahrung der Unversehrtheit (*schalom*) der Gemeinschaft, 5.) „Gotteserkenntnis“ (*da'at älohim*) und „Gottesfurcht“ (*jir'at älohim*) als ein den ganzen Menschen betreffendes Wissen um und Verehren

---

25 E. Otto, Theologische Ethik, S.215.

26 Auch redaktionsgeschichtlich handelt es sich bei Ex 20 (in Verbindung mit dem wohl ältesten Rechtscorpus des AT, dem sogenannten Bundesbuch in Ex 20,22-23,33) um einen sehr späten Einsatz in den jetzigen Erzählkontext.

27 E. Würthwein, Verantwortung, S.9-20.

von Gott.<sup>28</sup> Die ethische Forderung, vor die sich der atl. Mensch von Gott gestellt sieht, ist die Konkretion der Gottesbeziehung im zwischenmenschlichen Bereich. *sedaqa, ämät, ämuna, chäsäd, mischpat*, und *jir'at älohim* beschreiben somit nicht nur das religiös geforderte Verhalten gegenüber Gott, sondern zugleich das ethische Handeln am Mitmenschen. Die Beziehung des Menschen zu Gott und die Beziehung zum Mitmenschen stehen in einem gegenseitigen Wechselverhältnis. Zerstörung von mitmenschlicher Gemeinschaft bedeutet Zerstörung der Gottesgemeinschaft und umgekehrt.

Im Dekalog ist nun das gesamte Leben des atl. Menschen mit seinen drei wesentlichen Relationen im Blick: 1.) der Beziehung zu Gott, 2.) der Beziehung zur Familie, 3.) der Beziehung zur Gemeinschaft.<sup>29</sup> Dabei steckt jedes Einzelgebot einen Raum ab für ein Handeln, das sich der Freiheit Jahwes, der Freiheit des Mitmenschen und der eigenen Freiheit verpflichtet weiß.

Das *erste Gebot* (Ex 20,2; Dtn 5,6) umfasst die Ausschließlichkeit der Jahweverehrung. Die Alleinverantwortlichkeit Jahwes für die Befreiung Israels aus Ägypten zieht die Alleinverehrung Jahwes als Gott Israels nach sich. In der Fluchtlinie des ersten Gebots stehen die Betonung der personalen Einheit und Einzigartigkeit Jahwes (Dtn 6,4f.) sowie die systematische Reflexion über den alleinigen Anspruch Jahwes auf die Bezeichnung als Gott in der exilisch-nachexilischen Theologie (vgl. Dtn 4,39; Jes 44,6).

Das *zweite Gebot* (Ex 20,3-6; Dtn 5,7-10) unterstreicht die Ausschließlichkeit der Jahweverehrung, indem es die kultische Verehrung eines jeden materiellen Gottesbildes (*päsäl*) verbietet. In seiner Konsequenz bestreitet das Bilderverbot die Gottheit anderer Götter (vgl. Jes 40,18ff.) und wahrt die Transzendenz des einen Gottes Jahwe. Keine irdische Größe kann Gott vollständig darstellen. Gott ist unverfügbar und stets wandelbar. Gott ist allein im Wort erfahrbar, nicht in einem Bild (vgl. Dtn 4,12). Wie beispielsweise die metaphorischen Anreden Jahwes in der atl. Gebetsprache zeigen,<sup>30</sup> unterliegen sprachliche Bilder nicht dem Bilderverbot.

Neben den theologischen Aspekt des Bilderverbots tritt ein anthropologischer. Nach Gen 1,26 werden Mann *und* Frau als Gottes Ebenbild (*sä-*

---

28 Vgl. dazu ausführlich E. Würthwein, Verantwortung, S.37ff., und in Weiterführung von Würthweins Ausführungen H.-Chr. Schmitt, Gegenwartsbedeutung, S.304.

29 Vgl. zum Folgenden ausführlich W.H. Schmidt, Zehn Gebote, S.39-141.

30 Vgl. nur Ps 23,1; 27,1; 84,10; Jes 12,2.

*lām*) geschaffen. Das einzige Gottesbild, das das AT kennt, ist der Mensch. Unter allen Geschöpfen repräsentiert allein der Mensch Gott in dieser Welt. Aus der Bezeichnung des Menschen als Gottesbild spricht weiterhin die Vorstellung, dass 1.) allein Gott sich selbst, und zwar immer wieder neu, sein Bild erschafft, und dass 2.) das Bild Gottes keine statische Größe darstellt, sondern eine dynamische, stets im Werden begriffene. Aus dem Bilderverbot und dem Verständnis des Menschen als Gottesebenbild fließt die Forderung, jeden Menschen gleich zu achten. Die Achtung vor dem Nächsten, wie sie sich aus der Bezeichnung des Menschen als Gottesbild ergibt, ist die Kehrseite der Alleinverehrung Jahwes, wie sie aus dem Bilderverbot ablesbar ist. Gleichsam steht dem Verbot, sich von Gott ein Bild zu machen, das Verbot zur Seite, sich von einem Menschen ein Bild zu machen. Allein in dem Verzicht, sich ein Bild von Gott und vom Menschen zu machen, bleiben die Personalität und die Freiheit Gottes und des Menschen gewahrt.

Das *dritte Gebot* (Ex 20,7; Dtn 5,11) verbietet den Missbrauch des Gottesnamens. Der Name ist nach antikem Verständnis untrennbar vom Wesen des entsprechenden Namensträgers und eröffnet einen Zugang zu seinem Träger. Der Schutz des Gottesnamens versucht daher, wie das erste und das zweite Gebot, die Einzigartigkeit, Heiligkeit, aber auch die Personalität Jahwes zu wahren. Konkret verbietet das Namensgebot den Gebrauch des Jahwenamens in der Orakel- und Wahrsagepraxis hinsichtlich lebensschädlicher Beschwörungen und im juristischen Bereich hinsichtlich des Meineides (vgl. Lev 19,12). Umgekehrt zielt das Verbot des Missbrauchs des Namens Jahwes auf den rechten Gebrauch im Gebet, sei es in Lob, Bitte, Dank oder Klage.

Das *vierte Gebot* (Ex 20,8-10; Dtn 5,12-15) mit seinem Aufruf, des Sabbats zu gedenken (*zakar*, Ex 20,8) bzw. den Sabbat zu halten (*schamar*, Dtn 5,12), ist das am stärksten bezeugte atl. Gebot überhaupt. Es impliziert, Jahwe als dem Herrn der Zeit ein Stück der dem Menschen geschenkten Zeit zurückzugeben. Im Halten des Sabbats erkennt der Mensch Jahwe als den Gott an, der sowohl über die menschliche Lebens- und Handlungszeit (*et*) als auch über die dem Menschen entzogene Zeit, die „Ewigkeit“ (*o-lam*), verfügt. Die unterschiedlichen Begründungen des Sabbats, die zugleich exemplarisch für unterschiedliche Legitimationen ethischer Entwürfe im AT sind, heben die Bedeutung des Sabbats hervor. Nach Ex 20,11 (vgl. Ex 31,17) basiert der Sabbat auf der Ruhe Jahwes nach der Schöpfung (vgl. Gen 2,1-3). Im Gedenken des Sabbats wird einerseits Jahwe als der Schöpfer bekannt, andererseits erfolgt im Gedenken des Sabbats

allwöchentlich eine Teilhabe an der Schöpfungsrufe Jahwes. Nach der heilsgeschichtlichen Begründung in Dtn 5,14f. (vgl. Ex 23,12) wurzelt der Sabbat in der Erfahrung, dass der Mensch zum Leben Ruhe von der Arbeit braucht. Der Sabbat ist demnach ein Geschenk Jahwes an den Menschen als einem zu bestimmten Zeiten immer wieder Ruhe benötigenden Wesen. Weil Jahwe dem Menschen immer wieder Ruhezeiten schenkt, soll auch der Mensch seinem Mitmenschen und der ihn umgebenden Welt lebensnotwendige Auszeiten gewähren. Das Sabbatgebot und nicht zuletzt das aus diesem entfaltete spätpriesterliche Programm eines Menschen, Tiere und Natur umfassenden Sabbatjahres (Lev 25)<sup>31</sup> zeigen in besonderer Weise, dass die Gebote Leben ermöglichen und nicht einschränken wollen.

Mit dem *fünften Gebot*, der Aufforderung Vater und Mutter zu ehren (Ex 20,12; Dtn 5,16), beginnt die Reihe der sogenannten Sozialgebote. Im Gegensatz zu den folgenden Geboten ist es positiv formuliert und eigenständig motiviert.<sup>32</sup> Das Elterngelot richtet sich ursprünglich (wie die anderen Gebote auch) an die erwachsenen Israeliten. Es fordert eine soziale und gesellschaftliche Absicherung der alten Eltern. Dazu gehören 1.) die wirtschaftliche Versorgung der Eltern, 2.) die Achtung vor dem alten Menschen, der auch bei abnehmender Lebenskraft gegenüber dem Jüngeren die größere Lebenserfahrung und damit gewichtigere Autorität besitzt, 3.) die Sorge für eine ordentliche Bestattung. Das Elterngelot gründet in dem Wissen um die gesellschaftliche Bedeutung der Eltern als dem Zentrum der Lebenskraft der Familie und steht somit einem von den Gesetzen der Ökonomie bestimmten Umgang der Generationen entgegen. Die vermutlich erst durch eine in der Exilszeit (587-537 v. Chr.) erfolgte redaktionelle Vorordnung<sup>33</sup> des Elterngelots vor das Tötungsgebot unterstreicht die wichtige Funktion der Eltern in einer Gesellschaft, deren staatliche und offizielle religiöse Ordnungsinstanzen zusammengebrochen sind bzw. versagen.

---

31 Vgl. zum Rekurs auf diese biblische Tradition in modernen sozialetischen Stellungen R. Kessler, Prinzip: Wirtschaftliche Gerechtigkeit. Positionen der evangelischen Ökumene zur internationalen Verschuldung, in: „Es gelte euch als Jubeljahr“. Biblische Erlasstraditionen und kirchlich-theologische Positionen zum Schuldenerlass. Misereor-Berichte und Dokumente 12 (1999), S.46-55.

32 Ältere Vorstufen des Elterngelots stellen die Todesrechtssätze in Ex 21,15.17 dar, die aus dem (möglicherweise noch in die vorstaatliche Zeit zurückreichenden) Familienrecht stammen.

33 Vgl. E. Otto, Art. Dekalog, Sp.627.

Das *sechste Gebot*, das Verbot der Tötung (Ex 20,13; Dtn 5,17),<sup>34</sup> eröffnet die Reihe der drei objektlosen, nur aus zwei Worten bestehenden Gebote des Dekalogs. Vermutlich stellt die Kurzform dieser drei Gebote eine sekundäre Verdichtung zwecks Verallgemeinerung dar. Kern des sechsten Gebotes ist das Verbot, unschuldig Blut zu vergießen bzw. ohne Grund einen Menschen zu töten<sup>35</sup>. Die Tötung von Tieren, Töten im Krieg und der Vollzug der Todesstrafe fallen ursprünglich nicht unter das Tötungsverbot. Wie 1.) die objektlose, verallgemeinernde Formulierung, 2.) die gesamt-atl. Tendenz, Leben zu schützen (vgl. Gen 4,7; 9,6), 3.) das Motiv der Gottes Ebenbildlichkeit (vgl. Gen 9,4-6) und 4.) die in spätprophetischen Texten thematisierte Hoffnung auf eine endzeitliche Überwindung des Krieges (Jes 2,2-4; Mi 4,1-3) und der Feindschaft zwischen Mensch und Tier (Jes 11,6-8) zeigen, besitzt das Tötungsverbot ein die Grenzen des Dekalogs überschreitendes Potential.

Das *siebte Gebot*, das Verbot des Ehebruchs (Ex 20,14; Dtn 5,18),<sup>36</sup> untersagt dem strengen Wortlaut nach nur dem Mann, die Ehe zu brechen. Nun ist nach dem atl. (und altorientalischen) Eheverständnis für den Mann aber nur der Geschlechtsverkehr mit einer verheirateten oder verlobten Frau Ehebruch; für die verheiratete oder verlobte Frau hingegen ist jeder außereheliche sexuelle Kontakt Ehebruch. Intention des Ehebruchsverbotes ist die besitzrechtliche Unterordnung der Frau unter ihren Mann.<sup>37</sup> Die Frau gehört zum Besitz, d.h. zur Lebenssicherung des Mannes. In die individuelle Lebenssicherung der Familie soll aber nicht eingegriffen werden. So hat das Ehebruchsverbot zunächst eine soziale Sicherungsfunktion. Vier Erwägungen können die übergreifende Relevanz des siebten Gebots verdeutlichen: 1.) ist das siebte Gebot wie das Tötungs- und das Diebstahlsgebot objektlos und verallgemeinernd formuliert. Es ist somit offen für eine Deutung, die den ursprünglichen besitzrechtlichen Rahmen überschreitet. 2.) wird das auf Treue basierende Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk gelegentlich mit der Metapher der Ehe beschrieben (vgl. Hos 1-3). Die Beziehung zwischen Jahwe und seinem Volk ist geprägt von einer doppelseitigen Ausschließlichkeit. Auf die Ehe übertragen impliziert dann das Ehebruchsverbot, eine, wenn auch atl. noch nicht thematisierte Vorstellung der

---

34 Zu seinen überlieferungsgeschichtlichen Vorläufern vgl. Ex 21,12.

35 Vgl. dazu den atl. Wortgebrauch des hier für „töten“ verwendeten Verbs *rasach*.

36 Vgl. Lev 20,10; Dtn 22,22.

37 E. Otto, *Theologische Ethik*, S.39ff.

Unauflöslichkeit der Ehe (vgl. dann aber Mk 10,9). 3.) sind Mann und Frau, schöpfungstheologisch betrachtet, zu einer umfassenden, personalen, gleichberechtigten und auf Dauer angelegten Gemeinschaft geschaffen (vgl. Gen 1,26-30; 2,18-24). 4.) kennzeichnet das gesamte AT ein sich von der kanaanäischen, aber auch ägyptischen und griechisch-hellenistischen Umwelt unterscheidendes rigoroses Sexualethos (vgl. Lev 18,3-4).

Das *achte Gebot* (Ex 20,15; Dtn 5,19) bezieht sich ursprünglich nur auf das Verbot des Raubs eines freien israelitischen Mannes.<sup>38</sup> Durch die Auslassung des Objekts hat das Diebstahlgebot einen weiteren Horizont bekommen. Das im achten Gebot gebrauchte Verb für „stehlen“ (*ganab*) bezieht sich nicht nur auf Personen (vgl. Gen 40,15; Ex 21,16; Dtn 24,7), sondern zumeist auf Vieh (vgl. Ex 21,37 u.ö.) oder Sachen (vgl. Ex 22,6 u.ö.). Nach Hos 4,2 und Jer 7,9 ist Diebstahl insgesamt untersagt. So beinhaltet auch das achte Gebot eine über den historischen Horizont des AT hinausreichende Bedeutung.

Das *neunte Gebot* (Ex 20,16; Dtn 5,20) verbietet, dem Wortlaut nach, die falsche Zeugenaussage vor Gericht.<sup>39</sup> Insofern vor dem Gericht über das Recht, die Ehre oder möglicherweise das Leben des Nächsten verhandelt wird, erfüllt das neunte Gebot, wie die anderen Gebote auch, eine konkrete Schutzfunktion.

Das *zehnte Gebot* (Ex 20,17; Dt 5,21) blickt summarisch auf den Besitz des Mannes. Haus und Ehefrau bzw. Ehefrau, Haus und Acker, Sklave und Skavin sowie Viehbesitz des einzelnen sind vor dem unrechtmäßigen Zugriff des anderen geschützt. In den entsprechenden hebräischen Verben für „begehren“ (*chamad, awah*) sind die Momente der Gesinnung und der Tat verknüpft. Damit zeigt dieses Gebot einerseits die für das atl. (wie auch für das altvorderorientalische) ganzheitliche Denken typische Zusammengehörigkeit von Denken und Handeln, Tat und Folge. Andererseits spricht aus diesem Gebot das bereits in den ältesten Rechtstexten des AT (vgl. Ex 21,33-22,14) angelegte und vor allem in der prophetischen Kritik auf die sozialen Umbrüche in der israelitischen Gesellschaft der Königszeit und der nachexilischen Zeit geltend gemachte Bewusstsein für den Anspruch

---

38 Vgl. Ex 21,16; Dtn 24,7.

39 Zu seiner ursprünglich prozessrechtlichen Verankerung vgl. Dtn 19,15-21.

des Menschen auf Schutz seines Eigentums und für die gesellschaftliche Notwendigkeit umfassender gerechter ökonomischer Verhältnisse.<sup>40</sup>

## 6. Der Dekalog und das neutestamentliche Ende des Gesetzes

Der Dekalog erscheint vor allem in seinem kompositionellen und redaktionellen Verständnis des Deuteronomiums als Zusammenfassung der Tora oder in Weiterführung der griechischen Übersetzung des Begriffes *tora* mit *nómos* als Zusammenfassung des Gesetzes. Nach Röm 10,4 stellt nun Christus das Ende des Gesetzes dar. Der Interpretation des Dekalogs kommt damit eine zentrale Bedeutung bei der Bestimmung des Verhältnisses von AT und NT bzw. von atl. und ntl. Ethik zu. Beinhaltet die paulinische Deutung des Christuseignisses als Ende der Tora eine Außerkraftsetzung des Dekalogs? Ist das AT mit seiner Ethik als *Gesetz* dem NT als *Evangelium* nicht nur zeitlich vorgeordnet, sondern sachlich auch untergeordnet? Bei einer Verhältnisbestimmung von AT und NT, wie sie sich exemplarisch am Dekalog durchführen läßt, sind vier Rahmenlinien zu beachten: 1.) der atl. Sprachgebrauch des Begriffs *Gesetz*, 2.) die inner-atl. Auseinandersetzung mit dem Gesetz, 3.) der Umgang Jesu mit dem Gesetz, 4.) die christuszentrierte paulinische Interpretation des Gesetzes.

Zu 1.) Die Bezeichnung der Gebote Jahwes mit dem Begriff *Gesetz* stellt eine einseitige bzw. missverständliche Übertragung des hebräischen Begriffs *tora* dar. So bedeutet *tora* grundsätzlich *Weisung*, *Unterweisung* im Sinne einer *Wegweisung*. Konkret bezeichnet *tora* ursprünglich die von einem *Priester* vermittelte Weisung in kultischen, rechtlichen und moralischen Dingen (vgl. Dtn 17,11; Jer 18,18). Daneben erscheint der Begriff in *weisheitlichem* Kontext als Belehrung durch einen Weisen (vgl. Prov 13,14), durch den Vater (vgl. Prov 4,1f.) oder durch die Mutter (vgl. Prov 1,8). Als *Inbegriff* bzw. als *Zusammenfassung* aller Weisungen begegnet der Begriff dann in Verbindung mit dem Gottesnamen als „Tora Jahwes“ (vgl. Ex 13,9). In dieser Linie liegt die Anwendung des Begriffs *tora* auf

---

40 Vgl. Jes 5,8; Mi 2,1f.; Am 2,6; 4,1; 5,10-12; 8,4-6 u.a.; siehe dazu R. Kessler, *Arbeit, Eigentum und Freiheit. Die Frage des Grundeigentums in der Endgestalt der Prophetenbücher*, in: ders. u. E. Loos (Hgg.), *Eigentum: Freiheit und Fluch. Ökonomische und biblische Entwürfe*, 2000, S.64-88. Zur literargeschichtlichen Einordnung der entsprechenden Amos-Texte siehe aber auch Chr. Levin, *Das Amosbuch der Anawim*, in: ZThK 94 (1997), S.407-436.

die Weisungen Jahwes im Kontext der Sinaioffenbarung und auf den Pentateuch als Ganzes.<sup>41</sup>

Zu 2.) Nach der *deuteronomisch-deuteronomistischen Interpretation* der Offenbarung Jahwes am Gottesberg und der Mitteilung der Gebote an Israel hat die Tora als Zusammenfassung des Willens des einen Gottes Jahwe (Dtn 6,4f.) eine heilsentscheidende Bedeutung für Israel. Vom Halten der Tora hängen Leben und Tod Israels ab (Dtn 28,58-61). Das Halten der Tora bedeutet Leben, das Missachten Tod (Dtn 32,46f.). Hinter diesem Verständnis steht die von den Deuteronomisten vertretene geschichtstheologische Deutung des Babylonischen Exils (587-537 v. Chr.) als ein von Jahwe verhängtes Strafgeschick. Weil Israel sich nicht an die lebensweisenden Worte Jahwes gehalten hat, hat es sein Land, seinen Tempel und seine staatliche Selbständigkeit verloren. Umgekehrt binden die deuteronomistischen Theologen zukünftiges Heil an den Gehorsam gegenüber der Tora, der sich in unbedingter Liebe zu Jahwe realisiert (Dtn 6,4f.). Die Forderung nach Gehorsam gegenüber der Tora Jahwes ist ein Versuch, die Katastrophe des Exils theologisch zu bewältigen. In exilisch-nachexilischer Zeit erhält die Tora in diesem deuteronomistischen Sinn eine immer stärkere Bedeutung für die Sicherung der Identität des von einem fortwährenden Exils- und Diasporageschick betroffenen Israel.

Nun finden sich innerhalb des AT zwei Linien hinsichtlich der Frage, ob die Tora überhaupt eingehalten werden kann. Die deuteronomistische Toratheologie (vgl. Dtn 30,11-14) und die sich in den spätnachexilischen Torapsalmen (Ps 1; 19; 119) niederschlagende weisheitliche Torafrömmigkeit bejahen diese Frage. Hingegen bestreitet die späte Prophetie die Fähigkeit Israels, die Tora halten zu können. Nach der postjeremianischen Fortschreibung in Jer 31,31ff. muss Jahwe selbst erst das Verhältnis zwischen sich und Israel wieder in Ordnung bringen, damit Israel die Tora halten kann. Erst wenn Jahwe selbst seine Tora Israel in das Herz eingeschrieben haben wird (vgl. Ez 36,26f.), wird Israel die Tora halten können und damit das volle Leben haben.

Zu 3.) In der spätnachexilischen Frömmigkeit hat sich vor allem die Überzeugung von der prinzipiellen Möglichkeit, die Tora halten zu können, durchgesetzt. Allerdings sind immer weitergehende kasuistische Bestimmungen zur Tora hinzugetreten, die dem einzelnen Frommen Sicherheit

---

41 Vgl. Jos 8,31; 23,6; II Reg 14,6; Neh 8,8; II Chr 34,14 sowie Mt 5,17; 7,12; 11,13; Röm 3,21.

geben sollen, damit er die Tora nicht unwissentlich übertritt. Die im Rahmen des Exoduserlebnisses als Ermöglichung und Realisierung von Freiheit erlassene Tora nimmt damit immer stärker Züge des die Freiheit einschränkenden Gesetzes an.

An diesem Punkt der Fehlinterpretation der Tora setzt *die Kritik Jesu* an. Jesus erkennt einerseits die Tora ausdrücklich als Willen Gottes an (Mt 5,17). Andererseits setzt er einzelne Gebote der Tora außer Kraft.<sup>42</sup> Ausgangspunkt der Kritik Jesu am Verständnis der Tora als Gesetz ist die Interpretation der Tora als Hinweis auf Gott den Schöpfer. Wo die Tora den Willen des Schöpfers, d.h. den Willen Gottes zur Gemeinschaft mit dem Menschen, zum Schutz des Lebens und zur Wahrung der Freiheit des Menschen, verdeutlicht, hat sie für Jesus ausdrücklich Geltung. Wo hingegen die Tora diesen Willen Gottes einschränkt und zum Mittel menschlicher Selbstdarstellung vor Gott wird, erklärt Jesus die Tora für überholt. D.h. ein entscheidendes Kriterium zur Beurteilung der Tora und des Dekalogs ist die Schöpfungstheologie.

Zu 4.) Die ambivalente Beurteilung der Tora, wie sie sich bei Jesus zeigt, zieht sich auch durch *die paulinischen Briefe*. So beurteilt Paulus die Tora einerseits als von Gott gegeben (vgl. Röm 7,12), andererseits als durch Christus überwunden (vgl. Röm 10,4). Ausgangspunkt der paulinischen Beurteilung der Tora ist die Frage nach der Bedeutung des Christusgeschehens. Warum musste Christus kommen, wenn doch die Tora bereits volles Leben verspricht? Die Antwort findet sich für Paulus in einer geschichtlichen Fehlinterpretation der Tora. Die Tora wurde nach Paulus von Israel als Heilsweg mißbraucht, d.h. als Mittel, sich vor Gott Heil zu erwirken. Im Halten der Tora aber kann sich der Mensch nicht Heil erwirken, sondern nur von Gott geschenktes Heil erleben. Als Heilsweg missverstanden, bedeutet die Tora den Tod: denn die Tora ist, so Paulus in gedanklicher Weiterführung von Jer 31,31ff., gar nicht vollständig zu halten. Aus dem Dilemma, einerseits die Tora halten zu wollen, weil sie das Leben verspricht, andererseits die Tora nicht halten zu können, und daher unter dem Urteil des Todes zu stehen, führt nach Paulus nur Christus heraus (Röm 7). Die Gemeinschaft mit Gott als Inbegriff von Leben verwirklicht sich im uneingeschränkten Vertrauen auf Gott. Das der Gemeinschaft mit

---

42 So die Reinheitsgebote von Lev 11 und Lev 15 (vgl. Mk 7,15), die radikalisierten Sabbat-Gebote (vgl. Num 15,32-36 und dazu Mk 2,23-3,6) und die Bestimmungen über die Ehescheidung (vgl. Mk 10,2-9).

Gott entsprechende Verhalten des Menschen (Phil 2,5), mit anderen Worten die „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“, erweist sich nicht im Halten der Tora, sondern im Vertrauen auf Gott (Röm 1,16f.). Nicht die Tora schenkt das Leben, sondern Gott vermittelt durch Jesus Christus. Die Vermittlung des Lebens durch Jesus Christus hebt nun allerdings die Verantwortlichkeit des Menschen nicht auf. Im Gegenteil: die durch Christus erwirkte Gottesgemeinschaft fordert ein dieser Gemeinschaft entsprechendes Verhalten, das durch die Liebe zu Gott und zum Nächsten gekennzeichnet ist. Kriterium der Tora ist daher die Gottesliebe (Dtn 6,4f.) und die Nächstenliebe (Lev 19,18). Wo die Einzelgebote der Tora dieser Liebe entsprechen, haben sie bleibende Gültigkeit – wo sie der Liebe zu Gott und zum Nächsten widersprechen, sind sie aufgehoben. Entscheidend ist also die Berücksichtigung der hinter den konkreten ethischen Einzelforderungen des AT stehenden theologischen und anthropologischen Grundstrukturen des atl. Ethos, d.h.: 1.) die Bindung des Einzelgebotes an den Willen Gottes zur Gemeinschaft mit dem Menschen, 2.) die Interpretation des Einzelgebotes als Schutz des Lebens des Einzelnen und als Ermöglichung der Freiheit des Subjekts.

Die atl. Ethik ist Gesetz, insofern sie sich als von Gott gesetzt versteht. Wo das konkrete Einzelgebot das Leben als Last erscheinen läßt und wo das konkrete Einzelverbot Sünde definiert, wird atl. Ethik zum Gesetz im eigentlichen theologischen Sinn. Wo die atl. Ethik ein Leben in Gott geschenkter Freiheit eröffnet und das Leben als Geschenk Gottes erfahren läßt, trägt sie Züge des Evangeliums. Mit diesem Doppelgesicht von Gesetz und Evangelium spiegelt die atl. Ethik in konzentrierter Form einen wesentlichen Aspekt der Theologie des AT wider.<sup>43</sup> Denn für das gesamte AT gilt, dass es sowohl Gesetz als auch Evangelium enthält, dass es sowohl als Gesetz als auch als Evangelium wirkt. Die Besonderheit des NT liegt nicht darin, ausschließlich Evangelium zu sein, sondern darin, Jesus Christus als den in der Schöpfung und der Befreiung Israels aus Ägypten angelegten menschengewordenen Willen Gottes zur Leben und Tod überdauernden Gemeinschaft mit dem Menschen zu verkündigen und zu erfahren. Die heilsgeschichtliche und die auf der Institution des israelitischen Sühnekultes und der Heiligkeit Jahwes basierende Begründung der atl. Ethik wird im NT aus ihrer Beschränkung auf Israel herausgeholt. Das ge-

---

43 Zum theologischen Motiv von „Gesetz und Evangelium“ siehe auch den Beitrag von Edmund Weber in diesem Band.

schichtliche Handeln Gottes in Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi begründet eine die Grenzen Israels überschreitende Erwählung zum heiligen Volk Gottes und eine daraus fließende, der Heiligkeit Gottes entsprechende Verpflichtung der in Christus zum Volk Gottes gehörenden Mitglieder. Die schöpfungstheologische Legitimation der atl. Ethik wird mittels der Anwendung des Motivs von der Gottesebenbildlichkeit auf den leidenden Gottesknecht (Kol 1,15ff.) offen für eine leidenstheologische Bewältigung der Frage nach der Theodizee. So steht nun einer an der Entsprechung von ethischem Handeln und gelingendem Leben orientierten Ordnungsethik, die angesichts des Unglücks des gerechten Menschen in die Krise gerät, eine Ethik gegenüber, die aus der Gemeinschaft mit Christus erwächst: diese Gemeinschaft schließt eigenes Leiden nicht aus, macht es aber nicht zum Maßstab gelingenden Lebens, sondern kann es je persönlich als Teilhabe am leidenden Gott verstehen. Dabei bewahrt das NT die im Hiobbuch gewonnene Erkenntnis, dass die Annahme von Leid und das Festhalten an der eigenen ethischen Integrität nur vom jeweils betroffenen Menschen in der konkreten Begegnung mit Gott erfolgen kann, und unterstreicht die prophetische Forderung, dass zu einem von Empathie bestimmten Mitleiden ein Lindern und Beseitigen konkreter ökonomischer und sozialer Not gehört.

### 7. Alttestamentliche Ethik und Gegenwartskultur

Das NT führt die schöpfungstheologisch, heilsgeschichtlich und sühnetheologisch argumentierende Ethik des AT fort und interpretiert sie aus der Perspektive des leidenden Gottessohnes, mit dem die Endzeit bereits angebrochen ist, neu. Dabei behalten zentrale theologische und anthropologische Motive der atl. Ethik nicht nur eine bleibende gesamtbiblische Bedeutung. Aus dem Anspruch des Gottes des AT, Schöpfer der Welt, gestaltende Kraft der Geschichte und allein Sühne wirkende Größe zu sein, erwächst ein zeit- und raumübergreifender Anspruch der atl. Ethik. Atl. Ethik *richtet* sich zwar primär *an* die, die sich zur Gemeinschaft mit dem vom AT und NT bezeugten Gott bekennen und damit zeichenhaft und stellvertretend ein dieser Ethik entsprechendes Leben führen. Sie *richtet* aber zugleich *über* andere Normen und Gesetze, nach denen Leben und Lebensräume gestaltet werden. So besitzt die atl. Ethik ein zeitübergreifendes kulturkritisches und kulturgestaltendes Potential.

Die Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, also die Bestimmung jedes Menschen zu einem personalen Gegenüber Gottes und zu einem Gott in dieser Welt repräsentierenden Bild und Organ Gottes,

impliziert, dass prinzipiell jedem Menschen die Gabe geschenkt und die Aufgabe verliehen ist, ein ethisches Subjekt zu sein. Von dieser Aufgabe, die die Momente der Freiheit und des Subjektseins notwendig einschließt, kann der Mensch sich weder selbst entbinden noch kann er sie einem anderen Menschen bestreiten. Die Gottesebenbildlichkeit des leidenden Gottesknechts schließt die Gottesebenbildlichkeit auch des kranken und schwachen Menschen ein und zeigt, dass diesem dieselbe Gabe, Gott in dieser Welt zu bezeugen, zugewiesen ist und ihm dasselbe Lebensrecht und dieselbe Liebe geschuldet werden.

Die Vorstellung von der Teilhabe des Menschen an der Welt Gottes und an der Geschichte Gottes mit seinem Volk ermöglicht, Erfahrungen von Vereinsamung und Verunsicherung in einer Gesellschaft, die sowohl geprägt ist von radikaler Uniformität als auch von radikaler Individualität, in die eigene Lebensgeschichte zu integrieren und auf die lebenswichtige Bedeutung einer von gemeinsamer Geschichte und gemeinsamen Normen geprägten Gemeinschaft hinzuweisen.<sup>44</sup> Dabei betont atl. Ethik den Gedanken, dass eine konkrete ethische Entscheidung immer eine überindividuelle Auswirkung hat und dass umgekehrt ein ethischer Appell nie nur an die Gesinnung des einzelnen zu richten ist.

Die hinter dem atl. Ethos stehenden Grundnormen des gemeinschaftsfördernden Verhaltens, der Solidarität mit allen Gliedern der Gemeinschaft, des lebendigen Bewusstseins um die eigene Geschichte, die nur unter Verlust der individuellen und kollektiven Identität negiert oder ignoriert werden kann, markieren notwendige Rahmenelemente zur Ausbildung und Entfaltung des ethischen Subjektseins. Dazu tritt die Vorstellung vom Leben, das auch in seinem fragmentarischen Charakter eine unbedingt zu schützenden Gabe ist. Die schöpfungstheologische Begründung atl. Ethik sowie die Integration des Phänomens des Leidens und der Sünde in die Ethik erweisen sich dabei als ein kritisches Korrektiv gegen die Priorität des Humanen, der Natürlichkeit<sup>45</sup> oder des Therapeutischen<sup>46</sup> in der Ethik. An-

---

44 Zur Vorstellung vom „Eigentumsvolk Jahwes“ als ethischem Gegengewicht zur Erfahrung der Lebensunsicherheit vgl. bereits J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*, BZAW 67, 1964, S.201.

45 Vgl. dazu vor allem den Entwurf von P. Singer, *Praktische Ethik*. Aus dem Engl. übers. v. O. Bischoff, J.-C. Wolf u. D. Klose, 1994.

46 Vgl. das Schlagwort vom „therapeutischen Klonen“, siehe dazu z.B. N. Knoepfler, *Befürchtungen und Hoffnungen. Die Zweischnidigkeit des bio- und gentechnischen Fortschritts*, in: *Forschung & Lehre Heft 1* (2001), S.12f.

gesichts der Todverfallenheit des Menschen bleibt die Rede vom „humanen Sterben“ fragwürdig. Vor dem Vorstellungshintergrund, dass auch der Leidende in seinem Leiden an Gott teilhat und nicht aus der Gemeinschaft mit Gott herausfällt, bedeutet Sterbehilfe eine von der Liebe zu Gott und dem Nächsten geprägte Hilfe und Begleitung im Sterben. Die Betonung der Personalität und der Subjekthaftigkeit des Menschen steht einer Menschen bzw. Leben nach „Wert“ beurteilenden Ethik gegenüber und beinhaltet ein kritisches Potential gegen ein reines Kosten-Nutzen-Denken und gegen eine Objektivierung und Vergegenständlichung des Menschen, das seine geistige und körperliche Freiheit und Integrität bedroht. Das vor allem von den sühnetheologischen Begründungen der atl. Ethik entfaltete Motiv vom Menschen, dessen Handeln stets der von außen gewirkten und von außen zugesprochenen Vergebung bedarf, eröffnet auch da einen Lebensraum, wo jede konkret zu fällende ethische Entscheidung falsch zu sein scheint.

Der grundsätzliche Beitrag der atl. Ethik zur gegenwärtigen Gestaltung von Lebensraum (Kultur) besteht darin, 1.) den umfassenden Schutz von Leben in seiner Individualität und Originalität zu gewährleisten („das schöpfungstheologische Erbe“), 2.) individuelle und kollektive Lebensgeschichten zu würdigen („das heilsgeschichtliche Erbe“), 3.) die überindividuelle Verantwortlichkeit des Menschen und sein Angewiesensein auf Entschuldung, die er sich nicht selbst zusprechen kann, zu betonen („das sühnetheologische Erbe“) und 4.) die Frage nach dem Umgang mit dem Leiden – sei es in physischer, psychischer oder ökonomischer Hinsicht – nicht zu einer gesellschaftlichen Randfrage werden zu lassen.

Einer Kultur, die sich und ihre (Leit-)Bilder zu Göttern erklärt, vermag atl. Ethik, wie das römische *memento mori*, die Fragilität alles Menschenwerkes in Erinnerung zu rufen und auf die nicht überschreitbare Grenze zwischen Gott und Mensch hinzuweisen. Partizipation an Gott, wie es die atl. Ethik in ihren literaturgeschichtlich jüngsten Stücken in Lev 19,2 – und zwar im Blick auf die Liebe des Nächsten und des Fremden (Lev 19,18.34)! – fordert und verheißt, bedeutet nicht Identifikation mit Gott. Keine Kultur, auch nicht die ethischste und religiöseste, kann Gott ersetzen. Welt und Gott sind aufeinander bezogen, doch ist Gott stets mehr als diese Welt – daran erinnert nicht zuletzt die „erste Tafel“ des Dekalogs.