

## Orientierung! Grundfragen einer Ethik des Alten Testaments

Christian Frevel<sup>1</sup>

Das erste, was einem bei Beiträgen über das Thema *Altes Testament und Ethik* auffällt, ist, dass sie oft mit einem Lamento beginnen. Irgendetwas „ist faul im Staate Dänemark“ (Hamlet), sei es auf Seiten der Bibel und ihrem zum Teil radikalen ethischen Anspruch oder auf Seiten der Gegenwart, die diesem ethischen Anspruch nicht gerecht wird oder mit ihm nichts mehr anzufangen weiß. Wollte ich mich dem anschließen, könnte ich auf den Ausruf aus der Vorrede der *Genealogie der Moral* (1887) von Friedrich Nietzsche zurückgreifen: „Der Glaube an die Moral, an alle Moral wankt“<sup>2</sup>! Doch das wäre in der gegenwärtigen Debatte um ethische Orientierung und Werte zum einen wenig aufregend und zum anderen war es gerade die biblisch-ethische Option für die Armen, die Nietzsche aller rhetorischen Distanz zum Trotz ganz erheblichen Respekt abnötigte: „Alles was auf Erden gegen ‚die Vornehmen‘, ‚die Gewaltigen‘, ‚die Herren‘, ‚die Machthaber‘ gethan worden ist, ist nicht der Rede werth im Vergleich mit dem, was die Juden gegen sie gethan haben: die Juden [...] sind es gewesen, die gegen die aristokratische Werthgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflössenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben, nämlich die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig

---

<sup>1</sup> Eröffnungsreferat der Tagung „Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist“ – Alttestamentliche Ethik“ vom 1.9.2014. Die vorliegende Fassung enthält neben dem weitestgehend unveränderten Vortragstext auch die nicht vorgetragenen Abschnitte und einige Ergänzungen, die auf die Diskussion während der Tagung zurückgehen. Dankbar bin ich zudem Dorothea Erbele-Küster, Katharina Pyschny, Kirsten Schäfers, Dewi Maria Suharjanto, Thomas Hieke, Sias Meyer und Thomas Söding für weiterführende Anregungen und Kritik.

<sup>2</sup> Nietzsche, *Genealogie* (1887), 11 (*Vorrede* 6.).

Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein giebt es Seligkeit [...]“<sup>3</sup>. Damit beginnt für Nietzsche der „Sklavenaufstand in der Moral“: „Jener Aufstand, welcher eine zweitausendjährige Geschichte hinter sich hat und der uns heute nur deshalb aus den Augen gerückt ist, weil er – siegreich gewesen ist [...]“<sup>4</sup>. Es muss also doch etwas dran sein an der Ethik des Alten Testaments, wenn sie zu einer Umwertung der Werte taugt. Dabei ist mehr als umstritten, ob es denn überhaupt *die* Ethik, *eine* Ethik, überhaupt eine *Ethik*, sei es *in* oder *mit* der Bibel gibt. In dieser Frage scheint es so viele Antworten wie Antwortmöglichkeiten zu geben. Jeder hat dazu eine Meinung, aber jeder eine *eigene*, was die Verständigung nicht einfacher, das Problem aber deutlicher macht. Wenn im Folgenden über Grundfragen einer Ethik des Alten Testaments nachgedacht werden soll, muss das *dass* wie auch das *wie* zur Sprache kommen. Dabei will aber der vorliegende Beitrag nicht den Anspruch erheben, zeigen zu können, wie „es richtig ist“ oder „gehen könnte“. Ich sehe dabei nach wie vor weit mehr Fragen als Antworten, einige der Fragen sollen im Folgenden zur Diskussion gestellt werden. Ich beginne mit einer Einführung, die sich mit der Abstinenz von ethischen Fragen in der eigenen Disziplin beschäftigt, dann stelle ich eine typologische Matrix ethischer Entwürfe aus und mit dem Alten Testament vor, um in einem dritten Schritt das Dilemma der Vernunftbegründung als Problem biblischer Normativität in ethischer Rücksicht anzusprechen. Danach frage ich nach der Reichweite der Geltung der alttestamentlichen Gebote, was ich mit fünf Modellen der Selektion abschließe. Zum Ende hin fasse ich meine Überlegungen in zehn knappen Thesen zusammen.

---

<sup>3</sup> Ebd. 23. Es ist der rhetorische Antisemitismus (*Christian Niemeyer*), der auch hier nicht unkommentiert bleiben kann und am Mythos des anti-antisemitischen Nietzsche rüttelt. Zum latenten Antisemitismus vor allem des frühen Nietzsche und dessen antisemitischer Rezeption vgl. *Mittmann, Günstling* (2006), 178, der von einer „grundsätzlich antijüdischen Geisteshaltung“ spricht (zu den Moral-kategorien ebd. 32) und die Diskussion bei *Niemeyer, Antisemitismus* (2012), der zudem darauf hinweist, dass „aristokratisch“ im Spätwerk Nietzsches das Attribut „arisch“ ersetzt (ebd. 142).

<sup>4</sup> *Nietzsche, Genealogie* (1887), 23.

## 1. Das 11. Gebot: Du sollst keine alttestamentliche Ethik schreiben? – Eine Problematisierung

Fragt man einen exemplarischen Christen nach den Quellen seiner Ethik, wird er wohl ohne großes Zögern – zumindest unter anderem – die Bibel nennen<sup>5</sup>. Fragt man hingegen eine Theologin oder einen Theologen nach den Quellen christlicher Ethik, wird in der Antwort die Bibel wenn überhaupt, dann mit Sicherheit nur eine nachgeordnete Rolle spielen. Vielleicht wird einem zur Begründung noch das Diktum von Franz Böckle vorgehalten „Die Bibel ist kein Handbuch der Moral“<sup>6</sup>, sicher dem Fragenden aber die Gegenfrage entgegengehalten „Was ist denn eine *christliche* Ethik?“, was zu einem unmittelbaren „Knock-out“ führt. Richtet man sich dann mit Mühe wieder auf, schaut man in das Gesicht einer Ethik, die sich vom Tun tunlichst fernhält. So hält Hans-Joachim Höhn in seinem 2014 erschienen Versuch einer neuen Tugendethik fest: „In der Moderne hat sich die Ethik von adjektivischen Bestimmungen des guten und richtigen Lebens distanziert. Dies hat zu tun mit radikalen Umbrüchen in der Struktur von Kultur und Gesellschaft und mit ebenso radikalen Veränderungen der Zuordnung von Anthropologie und Ethik. [...] Je differenzierter und pluraler die Gesellschaft wird, umso schwieriger wird es festzustellen, was für alle gut ist“<sup>7</sup>. Damit ist treffend formuliert, welche Hürden eine Ethik in pluralen Kontexten nehmen muss und wie weit man inzwischen von der Zuversicht entfernt ist, eine Ethik mit *universalem* Anspruch zu entwerfen. Dennoch bleibt die Erwartung, dass das Gute bestimmbar, begründbar *und* vermittelbar ist. Diese Erwartung erfüllt die Bibel nun scheinbar mit Leichtigkeit, wenn sie wie in Mi 6,8 einen klaren Kompass zur Orientierung vorgibt: „Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir erwartet: Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott“. Offenbar ist aber damit das oben angesprochene Problem nicht zu lösen, denn Fakt ist, dass die Bibel nach wie vor in ethischen Reflexionen in der Theologie wenn überhaupt, dann nur

---

<sup>5</sup> Dass der christliche Umgang mit der Bibel immer weniger von soliden Grundkenntnissen anstatt von abwehrender oder vergessener Distanz ausgehen kann, steht auf einem anderen Blatt. Die Situation unter evangelischen Christen reflektiert z. B. Lienemann, Grundinformation (2008), 178–180.

<sup>6</sup> Böckle, Kirche (1993), 269.

<sup>7</sup> Höhn, Leben (2014), 22f.

eine geringe Rolle spielt. *Marianne Heimbach-Steins* konstatiert eine „weitgehende[n] Bibelvergessenheit moderner theologischer Ethik“<sup>8</sup> und *Marco Hofheinz* spricht von einer „Entfremdung von Ethik und Exegese“. Er beschreibt die Lage so: „Was die gegenwärtige Forschungslage im Bereich der theologischen Ethik betrifft, so sticht – bis auf wenige Ausnahmen – das Defizit im Blick auf Antwortversuche zur Ausgangsfrage (scil. „Wie kommt die Bibel in die Ethik?“) [...] ins Auge. Vergrößert zugespitzt lässt sich konstatieren: Von den gängigen Ethikentwürfen übergehen die meisten die Frage vollständig, historisieren sie entweder oder verweisen sie in den Bereich des rein Postulatorischen“<sup>9</sup>. An die Stelle einer vertieften Reflexion von Geltungsgrund oder des Zusammenhangs von Ethik und Anthropologie tritt ein kaum zu überbietender Eklektizismus. Wenige ethische Nuggets werden aus dem dreckigen Strom der breiten Tradition gewaschen und als goldene Regeln ornamental um ethische Urteile drapiert. Der Dekalog ist zum kulturellen Menschheitserbe versintert und zugleich weit davon entfernt, materialetisch noch *aus sich heraus* beanspruchende Bedeutung zu entfalten.

Manche geben sich damit zufrieden, darunter auch Alttestamentlerinnen und Alttestamentler: Sie haben sich des Begründungsproblems durch *Outsourcing* in die Systematik entledigt und scheinen ganz froh, damit das „ungeliebte Thema der Verbindlichkeit des Alten Testaments“ (H. Spieckermann) umschiffen zu können. Indem Rohlinge des Sollens wie das Tötungsverbot oder das Liebesgebot zu material-ethischen Diamanten geschliffen werden, wird der Schein unbedingter Geltung aufrechterhalten. An die Stelle einer biblischen Ethik tritt ein biblisches Ethos. So scheint eine Relevanz des eigenen Forschungsgegenstands, die sonst so bitter vermisst wird, immer noch gegeben. Der Hiatus zwischen biblischer Moral und theologischer Ethik scheint derzeit kaum größer vorstellbar. Sind Annäherungen möglich?

Obwohl die ethische Bedeutung des Alten Testaments meist mit Nachdruck zugestanden wird, bleibt umgekehrt festzustellen, dass es explizit ethische Perspektiven in der deutschsprachigen alttestamentlichen Bibelwissenschaft selten auf die Forschungsagenda schaffen, geschweige denn, dass Gesamtdarstellungen in dem verminten Gelän-

<sup>8</sup> *Heimbach-Steins*, *Bibel* (2011), 315.

<sup>9</sup> *Hofheinz*, *Einleitung* (2011), 18. Zur Kritik am Eklektizismus christlicher Moral auch *Crüsemann*, *Tora* (1992), 11.

de gewagt würden. Der letzte Versuch unter dem Titel „Ethik des Alten Testaments“ war die explizit deskriptive, stark rechtsgeschichtlich orientierte Darstellung von Eckart Otto, die als *Ethik* trotz der Fülle an Einzeleinsichten nicht die Spuren gezogen hat, die man vielleicht erwarten würde<sup>10</sup>. Das mag an der exegetisch anspruchsvollen Rekonstruktion der Entwicklung des Ethos aus dem Recht, aber vielleicht auch an manchen apodiktischen Zuspitzungen liegen. Da es eine ethische Systematik im Alten Testament nicht gibt („Die Einheit der Ethik des AT ist ihre Geschichte“!<sup>11</sup>) und das alttestamentliche Normensystem „durch das NT revidiert wird“<sup>12</sup> (!), sieht Otto keine unmittelbare Gegenwartsbedeutung des alttestamentlichen Ethos, selbst nicht von ethischen Einzelbestimmungen. Mit großer Gelehrsamkeit und Treffsicherheit behandelt Otto sowohl die Genese der Normensysteme, ihre Legitimationen im historischen Kontext als auch die Diastase von Ethos und gelingendem Leben<sup>13</sup> in Rechtsüberlieferung und Weisheitstraditionen. Hinter der *Nachzeichnung* der Entwicklung des Ethos aus dem Recht steht die (von Aufklärungspathos nicht ganz freie) Überzeugung, dass „der Nachvollzug des Reflexionsprozesses im antiken Israel im gegenwärtigen universalen Diskurs um die Lebensführung heutige Gestalt praktischer Vernunft mitzugestalten vermag“. Nicht aus einer theologisch begründeten Normativität heraus, sondern weil die „Wurzeln der Rationalität moderner Gesellschaften in der rationalisierenden Pragmatik des israelitischen Gottes- und Weltverständnisses zu suchen ist“<sup>14</sup>.

Obwohl neben der anerkennenden Würdigung auch viel Kritik an dem Gesamtentwurf Ottos geäußert wurde, ist sie die einzige deutschsprachige Ethik seit Johannes Hempel<sup>15</sup> geblieben. Nun liegt die Vermutung nicht fern, dass die beiden angedeuteten Tendenzen (zunehmende

---

<sup>10</sup> So vermisst man sie z. B. im Abschnitt „Alttestamentliche Ethik“ in der Einführung in die Ethik (2005) von Andersen oder bei Schockenhoff, Grundlegung (2014). Zu Würdigung und Kritik s. in Auswahl Frevel, LebZeug 51 (1996), 73–75; Schenker, Biblica 77 (1996), 560–562; Groß, ThQ 175 (1995), 66f.; Erbele-Küster, Art. Ethik (2013); Barton, Ethik (1999), 425–431. Sehr positiv geht auch Barton, Ethics (2014) immer wieder auf die Ethik Ottos ein.

<sup>11</sup> Otto, Ethik (1994), 12.

<sup>12</sup> Ebd. 11.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 264.

<sup>14</sup> Beide Zitate ebd. 11, vgl. Ders., Leben (2008), 642f.

<sup>15</sup> Hempel, Ethos (1966).

Komplexität von Begründungszusammenhängen und Zurückhaltung gegenüber Gesamtentwürfen) zwei Seiten derselben Medaille sind. Dafür würde sprechen, dass im englischsprachigen Bereich eine ganze Reihe von Publikationen mit dem Titel „Old Testament Ethics“ o. ä. im Umlauf sind, die aber meist die Bibel für ein breiteres Publikum ethisch erschließen. Im deutschsprachigen Raum herrscht hingegen die Ansicht vor, dass eine Ethik des Alten Testaments eine *Unmöglichkeit* ist und man deshalb besser die Finger davon lässt. Die katholische Theologie zumindest scheint damit weiter denn je entfernt von dem vor fünfzig Jahren geäußerten (aber immer noch in Bezug auf die Grundlagen der Moraltheologie etwas obskuren<sup>16</sup>) Wunsch der Konzilsväter aus *Optatam totius*, dass der Bibel eine größere Rolle in der Priesterausbildung zukommen solle: „Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll“<sup>17</sup>. Wie auch immer man das „reicher genährt“ verstehen will, ob materialkatechetisch oder als „Seele der Theologie“<sup>18</sup>, die gegenwärtige Moraltheologie ist weiter davon entfernt denn je. Woran liegt diese Entfremdung von Bibel und Moral? Verschiedene Gründe kommen hier zusammen. Sicherlich zum einen der Zug der Moraltheologie selbst, Widerstand gegen essentialistische Naturrechtstheorien zu leisten, ethische Urteile mit der sittlichen Autonomie des Subjekts und der normbegründenden Rationalität zu verbinden und deshalb „geoffenbaren“ Moralen oder Normethiken aufgrund des Heteronomieverdachts mit großer Skepsis zu begegnen<sup>19</sup>. Zum anderen ist die historische Differenz zwi-

<sup>16</sup> Der Kommentar von Josef Neuner dazu lautet: „Eine Erneuerung wird vor allem für den Unterricht der Moraltheologie gewünscht, die häufig zu sehr auf naturrechtlichen Prinzipien und kanonischen Normen aufruhte und zuwenig Theologie war. Das Dekret spricht von der Notwendigkeit, die Moraltheologie mehr auf die Schrift aufzubauen [...]“, vgl. LThK Erg. II (1967), 345.

<sup>17</sup> II. Vatikanisches Konzil; Dekret über die Ausbildung der Priester, *Optatam Totius* Art. 16, in: LThK Erg. II (1967), 309–354, hier 345.

<sup>18</sup> Der moraltheologischen Entfaltung geht der generelle Satz voran: „Mit besonderer Sorgfalt sollen sie [die Alumnen] im Studium der Heiligen Schrift, die die Seele der ganzen Theologie sein muß, gefördert werden“ (OT 16).

<sup>19</sup> Dabei braucht nicht verschwiegen zu werden, dass der zerrissene Zustand der systematisch-ethischen Disziplinen, insbesondere der deutschsprachigen Moraltheologie, daran seinen Anteil hat. Sehr feinsinnig beschreibt die Spannung jüngst

schen alttestamentlichem Ethos aus überwiegend vorhellenistischer Zeit und moderner Gesellschaft ein Grund zur Distanz. So fragt etwa Christof Breitsameter pointiert: „Was kann die Moral des Dekalogs, die in einer verhältnismäßig einfach strukturierten Gesellschaft entstand, in einer hochkomplex organisierten Gesellschaft ausrichten“<sup>20</sup>? Damit ist die Spannung benannt, die die Frage der Normativität der Schrift selbst berührt und nicht auf die Ethik enggeführt ist. Wie kann die Heilige Schrift überhaupt ihre Funktion als Grundlage christlichen Selbstverständnisses in der Moderne entfalten?

Auf der anderen Seite ist die fehlende Systematik in der Bibel selbst Grund für eine gewisse Abstinenz. Die Ethik des Alten Testaments gibt es nicht, oft nicht einmal die Ethik eines einzelnen Buches. Die Pluralität und Pluriformität der Aussagen ist unhintergebar und *innerbiblische* Kriterien für einen kritischen Umgang, welche der Normen und Werte Geltung beanspruchen dürfen, fehlen. Ob es eine Ethik *im* Alten Testament gibt, ist eine umstrittene Frage, wenn man Ethik als Reflexion auf Prinzipien der Moral bzw. eine reflexive Durchdringung von Handlungsentscheidungen versteht. Vielfach ist lediglich ein Ethos erkennbar, das sich an disparaten Normen- und Pflichten ausrichtet, nicht aber der reflexive Umgang mit ethischer Urteilsbildung. Und auch dieses Ethos ist nicht ein einheitliches, da es Adaptionen und innerbiblischen Transformationen unterliegt. Es besteht zudem Einigkeit, dass sich eine Ethik *nicht* auf diesen Bereich materialer Ethik beschränken kann, sondern der *eigentliche* Wert des Alten Testaments jenseits der konkreten Normen liegt, etwa in der aus der Gnade Gottes heraus befreiten Freiheit des Menschen, dem schöpfungstheologisch begründeten sittlichen Anspruch oder dem Zusammenhang von Eschatologie und Soteriologie. Treffend hat dies *Annette Soete* in ihrer moraltheologischen Arbeit zu Normbegründung und Urteilsfindung

---

Goertz, Moraltheologie (2014) und bezeichnet die (Zurück-)Haltung treffend als „Selbstfesselung“ Goertz, Relikte (2014). Vgl. im Grundsatz auch Merks, Grundlinien (2012), 13–19.145–158 mit einem Plädoyer für eine bewegliche Ethik und einen (auch biblisch begründeten) Pluralismus in der Moraltheologie.

<sup>20</sup> Breitsameter, Worte (2012). Die Rede von der relativ einfach strukturierten Gesellschaft, die von einer fehlenden funktionalen Differenzierung geprägt ist, ist ein *ceterum censeo* in seiner Diskussion von Geltung und Bedeutung des Dekalogs (s. z. B. ebd. 40–41.164–165.211.215 u. ö.). Distanz wird damit eine Schlüsselkategorie (ebd. 13): „Die zu schützenden Werte sind bis heute gleich geblieben, die Bedingungen ihrer Bewahrung aber haben sich grundlegend gewandelt“ (216).

im Alten Testament formuliert: „Ethik in Israel ist grundlegend Bindung an die dialogisch-tathafte Beziehung zwischen dem exemplarischen Gottesvolk und dem den Dialog geschenkhaft eröffnenden und bewahrenden offenbaren Gott, der sich selbst JHWH nennt, der sich in der Geschichte seinem Namen gemäß erweist und in immer neuer Zuwendung dynamisch sich selbst als Kontinuum des Vertrauens setzt, als *Grund allen Sollens*“<sup>21</sup>. Freilich ist man bei der Ausgestaltung des Zusammenhangs von Normbegründung und konkreten Normen schon tief in nicht unumstrittenen Fragen. Die Entfaltung einer alttestamentlichen Metaethik, in der die Grundlagen des ethischen Urteils im Alten Testament entfaltet werden, existiert derzeit nicht, wäre aber eine lohnende Aufgabe.

Hinzu kommt, dass die alttestamentliche Exegese längere Zeit selbst von einer selbst auferlegten Abstinenz gegenüber Gesamtentwürfen und Systematisierungen geprägt war, was an dem Fehlen von Gesamtdarstellungen alttestamentlicher Theologien und der Debatte über die Biblische Theologie leicht abzulesen ist<sup>22</sup>. Die Ethik ist sozusagen die kleine Schwester der Biblischen Theologie, denn alle Makel und Schönheitsfehler jener scheint diese auch zu haben<sup>23</sup>. Verantwortbar schien nur eine Ethik in literarhistorischer, rechtsgeschichtlicher oder biblisch partikularer Perspektive (etwa die Ethik des Sprüchebuches, die des Herrschaftsauftrags unter ökologisch-nachhaltiger Perspektive oder die Zusammenführung tierethischer Aspekte im AT etc.). Ein Hinderungsgrund ist daneben, dass hermeneutisch das Verhältnis einer historischen Ethik des Alten Testaments zu einer Ethik der Gegenwart nicht wirklich geklärt ist<sup>24</sup>. Die historische Entwicklung des Ethos und darauf bezogener Ethik-Ansätze ist ohne Zweifel ein wichtiges Moment, um die Welt der Texte verstehen zu können. Es ist notwendig, *aber nicht zureichend*, um die Bedeutung der Texte für ein christliches Ethos bestimmen zu können. *Fazit*: Die Bibel ist also nicht gleichzusetzen mit christlicher Ethik. Es lohnt sich aber, umgekehrt zu fragen, was einer christlichen Ethik fehlen würde, wenn die Bibel nicht wäre.

---

<sup>21</sup> Soete, *Ethos* (1987), 82.

<sup>22</sup> Das lässt sich exemplarisch verfolgen im Jahrbuch für Biblische Theologie Bd. 1 (1986) „Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie“ und Bd. 25 (2011) „Wie biblisch ist die Theologie?“

<sup>23</sup> Vgl. ähnlich Smend, *Art. Ethik* (1982), 423; Sæbø, *Reflections* (1998), 167.

<sup>24</sup> Vgl. dazu grundlegend Otto, *Ethik* (1994).

## 2. Eine typologische Matrix alttestamentlicher Ethik

Das Feld ethischer Zugriffe auf das Alte Testament ist ausgesprochen breit und zerfällt grob in zwei nicht gleich große Lager, die einander mehr oder weniger unversöhnlich gegenüberstehen: „Scholarly reflection on ethics in the HB/OT can be divided into two different kinds of work: descriptive and constructive. Descriptive inquiry examines the ethics behind the text, that is, the ethics of ancient Israel [...] Constructive inquiry is interested in how the HB/OT informs understandings of creation, humanity, and the ethical norms of present day societies“<sup>25</sup>. Während die einen den historischen Zugang methodisch präferieren und so eine Ethik *im* Alten Testament beschreiben, gehen die anderen von einer Gegenwartsbedeutung aus und orientieren sich an Fragen, die von *außen* an das Alte Testament herangetragen werden. Unverkennbar klingt die Differenz von Genese und Geltung hier an. Ausgehend von dieser dichotomen Differenzierung ethischer Ansätze möchte ich im Folgenden grob und vereinfachend vier Typen unterscheiden<sup>26</sup>: Ethik *im* Alten Testament, Ethik *des* Alten Testaments, Ethik *aus dem* Alten Testament, Ethik *mit dem* Alten Testament. Innerhalb dieser Matrix wiederum lassen sich nahezu alle unterschiedlichen Typen von Ethiken denken, d. h. sowohl historisch deskriptive (auf die historische Entfaltung der Ethik gerichtete) als auch deontologische (auf unbedingte Normen bezogene, am ehesten Pflichtenethiken), teleologische (konsequentialistische und utilitaristische, an den Folgen des Handelns ausgerichtete), kontraktualistische (auf Verträgen und Zustimmung beruhende wie etwa eine Bundesethik) oder auch Tugendethiken (bei denen es auf das handelnde Subjekt und seine Beweggründe ankommt). Verschiedene Ordnungsprinzipien sind

---

<sup>25</sup> Lapsley, Ethics (2014), 98.

<sup>26</sup> Verschiedene Klassifizierungen sind möglich. Ich habe profitiert von *Erbele-Küster*, Ethik (2013), die als Unterscheidung vorschlägt: ein literatur- und religionsgeschichtlicher, ein sozialgeschichtlicher, ein kanonischer und ein literarisch-ästhetischer Ansatz. Die hier vorgeschlagene Klassifizierung setzt hermeneutisch basaler an. Der literatur-, religions-, und sozialgeschichtliche Ansatz würde in die hier vorgeschlagene Kategorisierung einer „Ethik im Alten Testament“ fallen. Zum großen Teil auch der literarisch-ästhetische Ansatz, der aber auch zusammen mit dem kanonischen als „Ethik des Alten Testaments“ zu klassifizieren ist. Mit der Klassifizierung sind selbstverständlich nicht alle Aufgaben einer Ethik bereits erfasst, s. auch dazu *Erbele-Küster*, Ethik (2013).

dabei denkbar, etwa an thematischen Hauptlinien, Einzelthemen oder Literaturgattungen wie der Tora, den narrativen Texten, prophetischen oder weisheitlichen Texten etc. Die genannten Differenzierungen unterstreichen, dass es *die* alttestamentliche Ethik als eine umfassende und systematische nicht geben kann. Hinter den vier Modellen stehen jeweils hermeneutische Grundentscheidungen, die den Schriftbezug bestimmen. Dabei geht es mir mehr um die Beschreibung als um die Bewertung der Modelle:

- (1.) Das erste Modell nimmt seinen Ausgangspunkt in der *Einheit und Ganzheit der Schrift* aus der heraus die Einheit einer Ethik abgeleitet wird. Ich fasse daher sehr verschiedene Ansätze unter dem Stichwort „Ethik des AT“ zusammen.

Nur der Vollständigkeit halber sind hier zunächst im Kern *fundamentalistische* Pflichtenethiken zu nennen, in denen die Qualität der Schrift als Wort Gottes die Einheit der Ethik garantiert. Entsprechend werden die biblischen Normen und Werte als unhinterfragt verbindlich für ein ethisches Handeln übernommen. Grundlage ist die schlichte Juxtaposition ethischer Weisungen, der biblischen Werte und Normen. Ein solcher fundamentalistischer Zugriff auf die Schrift kommt nicht ohne Selektion aus, die die Paradoxien nivelliert und die Pluralität vereindeutigt. Wegen der hermeneutischen Problematik könnte man sich vorschnell von der Vorstellung einer Einheit der Ethik verabschieden: Da es keine einheitliche Perspektive gibt, gibt es auch nicht *die* oder eine Ethik<sup>27</sup>. Doch erschöpft sich das Paradigma nicht im fundamentalistischen Zugriff auf die Schrift.

Theologische Zugriffe auf die Schrift sehen oft die hermeneutische Problematik des fundamentalistischen Zugriffs, halten aber an dem Versuch einer Ethik *des* Alten Testaments insofern fest, als die Einheit und Ganzheit der Schrift den Ausgangspunkt der Reflexion bildet<sup>28</sup>. So etwa zuletzt in *materialer* Hinsicht Hendrik van Oyen

<sup>27</sup> Vgl. dazu ausführlich Barton, *Understanding* (2003) und sein neuestes Buch *Barton, Ethics* (2014). Ich danke John Barton, der mir das Manuskript noch vor der Veröffentlichung freizügig zur Kenntnis gegeben hat.

<sup>28</sup> Hierunter würde etwa auch Oyen, *Ethik* (1967) fallen. Seinen „Ausgangspunkt bilden die ‚theologischen Grundlagen‘ (Offenbarung des Gotteswillens; Bund; Heiligung; Gemeinschaftstreue und Schalom) und die Anthropologie (Gottebenbildlichkeit und Gewissen; Abfall und Sünde; Armut und Leiden). Im Anschluss daran wird die materiale Ethik entfaltet“, vgl. *Erbele-Küster, Ethik* (2013).

in seiner Ethik des Alten Testaments (1967). Auch diese Ethik hat wenig Spuren gezogen. Gegenwärtig argumentieren hingegen die meisten Ansätze kanonisch, wobei die *formale Einheit* der Ethik durch den Kanon gewährleistet ist. Der Kanon bildet dann einen Sinnraum, in dem selbst ethische Diskurse abgebildet oder repräsentiert sind, ohne dass sich diese auf *eine* systematisierte Ethik engführen lassen. Zum einen ist zu beobachten, dass das Wort „kanonisch“ im Raum alttestamentlicher Ethiken vor allem in Amerika inflationär gebraucht wird und andererseits auch hier festzustellen ist, dass diese „Ganzheit“ nicht ohne Selektion auskommt<sup>29</sup>.

- (2.) Unter „Ethik *im* Alten Testament“ fallen all jene Ansätze, die in historischer oder systematischer Absicht die in den Texten des Alten Testaments vorfindlichen Moralen beschreiben oder rekonstruieren. Es sind Ansätze einer historischen Ethik mit deskriptivem, oft aber nicht präskriptivem Interesse. Hierunter zählt z. B. das sehr lesenswerte neue Buch von John Barton „Ethics in Ancient Israel“. Barton versucht explizit eine „moral philosophy“ der südlichen Levante in den Texten des Alten Testaments zu identifizieren, wobei er sich ebenso explizit von Anwendungsfragen fernhalten will. „But we shall not be asking whether given moral norms current in ancient Israel should be observed today, nor whether ideas such as personified wisdom or purity should be part of ‚our‘ ethical categories (who, anyway, are ‚we‘?). There is meant to be no such agenda, either relativist on the one hand or ‚presentist‘ on the other, in my discussion“<sup>30</sup>. Ein anderes Beispiel für die „historische Ethik“ wären literatur- oder religionsgeschichtliche Ansätze wie die Ethik von Eckart Otto, die die Entfaltung und Theologisierung des Ethos im Recht im altorientalischen Kontext nachzeichnet. Otto, der so viel wie niemand sonst im Bereich der alttestamentlichen Ethik publiziert hat, hält jeden Ansatz, der darüber hinausgeht, für verfehlt und hält apodiktisch fest: „Eine Ethik des AT hat deskriptiv zu sein“. Nur insofern das Alte Testament „eine der wichtigsten kulturhistorischen Quellen der Moderne“ ist, ist ihr Reflexionsangebot „im ethi-

---

<sup>29</sup> S. zur Einordnung der kanonischen Zugänge *Erbele-Küster*, Ethik (2013), 2.3. Zur Selektion auch in kanonischen Ansätzen s. u.

<sup>30</sup> *Barton*, Ethics (2014), 11.

schen Diskurs der Gegenwart universal und weltweit<sup>31</sup> von Bedeutung. Vielversprechend im historischen Ansatz ist das Mainzer Projekt „Ethik in Antike und Christentum“, wo es u. a. darum geht, die „Perspektive des Nachdenkens über ethische Begründungsmuster auf die textbasierte Deskription bereits vollzogener wertender Handlungsmuster“<sup>32</sup> zu richten. „Der Text ist gewissermaßen wie ein Gesprächspartner im ethischen Diskurs, dessen ethische Reflexion und Plausibilisierungsstrategie erkannt“<sup>33</sup> werden soll.

Den Ansätzen ist gemeinsam, dass sie gegenüber der alttestamentlichen Moral einen neutralen Beobachterstatus reklamieren. Ihr Anspruch ist nicht die Entfaltung einer normativen Ethik und sie fällen nicht selbst moralische Urteile darüber, was vermeintlich „richtig“ oder „falsch“ ist. Vielmehr entfalten sie auf einer Analyse- und Beschreibungsebene, was zu einer bestimmten Zeit unter bestimmten Voraussetzungen für „richtig“ oder „falsch“ gehalten worden ist und decken dadurch Prinzipien der Moral, ihre Entwicklung oder ihre verändernde Kraft auf. Die Ansätze gehen also nicht in der bloßen Beschreibung auf, sondern analysieren ethische Begründungsmuster in historischen Kontexten.

Mischformen lassen sich vor allem in sozialgeschichtlichen Ansätzen finden, wo ein deskriptives Ethos den Ausgangspunkt, aber nicht das Ziel der Beschäftigung mit der Ethik ist. Dabei sind historische und theologisch-sozialethische Aspekte berührt, die sich im schlechtesten Fall vermischen oder im besten Fall in eine Relation zueinander gesetzt werden. Hier ließe sich auf die Studien von Frank Crüsemann verweisen<sup>34</sup>.

- (3.) In dem dritten Modell einer Ethik *aus* dem Alten Testament stellt das AT eigentlich nur das Formalprinzip einer Ethik dar. Es wird versucht, aus dem AT Grundsätze zu erarbeiten, die sich zu ethischen Grundlinien verdichten, sei es in narrativer oder paradigmatischer Hinsicht. Waldemar Janzen z. B. wählt in seinem „narrativ-kanonischen“ Ansatz fünf paradigmatische Geschichten, mit

<sup>31</sup> Alle Zitate Otto, Art. Ethik (1999), 1604, vgl. *Ders.*, *Leben* (2008), 649; *Ders.*, *Begründungen* (2009), 77.

<sup>32</sup> Zimmermann, *Ethikbegründungen* (2013), 13.

<sup>33</sup> Ebd. 14.

<sup>34</sup> Crüsemann, *Maßstab* (2003), vgl. aber auch *Ders.*, *Tora* (1992).

denen er ein familiäres (Gen 13), ein priesterliches (Num 25), ein weisheitliches (1 Sam 25), ein königliches (1 Sam 24) und ein prophetisches (1 Kön 21) Paradigma auswählt und daran Grundsätze des ethisch Richtigen aus dem Alten Testament entfaltet. Das familiäre Paradigma z. B. entfaltet Leben, Land und Gastfreundschaft. Ziel der alttestamentlichen Erzählungen sei nicht, eine Ethik zu formulieren oder die Basis dafür zu bieten, sondern ein Ethos zu formen, das den christlichen Charakter bildet. Gegenüber den paradigmatischen Erzählungen, die das Ethos erläutern, fällt das Gesetz fast notwendig ab; der wohl problematischste Punkt des Versuchs, der oft nicht zuletzt wegen seines Eklektizismus als unzureichend kritisiert wurde<sup>35</sup>.

In das weite Feld einer „Ethik *aus* dem AT“ gehören aber auch etwa befreiungstheologische Versuche, die die Befreiung zur Freiheit in der Exoduserzählung zum Ausgangs- und Zielpunkt machen oder solche Ansätze, die ausgehend von der Mimesis des Heiligkeitsgesetzes („Seid heilig, weil ich heilig bin“, Lev 19,2) in teleologischer Ethik auf die „Heiligung“ der Welt zielen ebenso wie Ansätze, die dem Liebesgebot deontologisch alles zu- und unterordnen und von dort aus eine Ethik entfalten etc.

- (4.) Im vierten Modell ist das Alte Testament nicht Ausgangspunkt der ethischen Reflexion und für die Begründung der Ethik verzichtbar. Die ethische Urteilsbildung findet *explizit* außerhalb des AT statt, so dass dem biblischen Ethos lediglich illustrative Kraft zukommt. Die Bibel bildet einen nachgeordneten Referenzpunkt, der relational und dialogisch zur Vernunftethik in Beziehung gesetzt wird. Das Modell lässt sich als *Konformitätsmodell* beschreiben und unter dem Stichwort Ethik *mit* dem Alten Testament fassen. Die meisten gegenwärtigen systematischen Tugendethiken bzw. die autonomen Moralen, die sich zunächst ausschließlich auf die sittlich autonome Vernunft oder ethische Rationalität beschränken, gehören hierhin<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Z. B. *William P. Brown*, Review of Waldemar Janzen, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach*, Louisville 1994, RBL 6/26/2000 ([www.bookreviews.org](http://www.bookreviews.org) [Zugriff: 2.1.2015]); *Otto*, Art. Ethik (1999), 1604.

<sup>36</sup> Auf der Tagung wurde in Diskussionen von Thomas Hieke, Ludger Schwienhorst-Schönberger und anderen unterstrichen, dass eine Tugendethik durch alttestamentliche Perspektiven bereichert, aber kaum allein begründet werden kann.

Grundsätzlich kann man auch diskursethische Ansätze hier einordnen, wenn man davon ausgeht, dass alttestamentliche Positionen in einen vernunftgeleiteten Diskurs eingebracht werden und alle am Diskurs Beteiligten aufgrund ihres lebensweltlichen Hintergrunds über die normative Geltung Verständigung erzielen und diese einschließlich ihrer Folgen zwanglos akzeptiert wird. Mir ist kein solcher Versuch in der Literatur begegnet. Ich fände es allerdings reizvoll, kanonische und diskursethische Ansätze ins Gespräch zu bringen.

Dass diese vier „Modelle“ einer Ethik *des, im, aus, mit* dem Alten Testament an hermeneutische wie methodische Grundentscheidungen gebunden sind, dürfte klar sein. Klar geworden ist auch, dass je unterschiedliche Grade von Normativität und Schriftgemäßheit Voraussetzung sind. Zugleich – und darauf kommt es mir an – sind in allen Modellen implizite oder explizite Selektionen zu erkennen. Darauf werde ich später noch einmal zurückkommen. Das vierte Modell hat eine hohe Akzeptanz, aber – ich spitze es einmal provokant zu – im ausschließlichen Rekurs auf die Vernunft als Begründungsressource liegt ein Problem. Wird das nicht erkannt, führt der Ansatz zu einer begründeten Distanz gegenüber dem Alten Testament als (zwar nicht zureichende, aber auch begründende) Ressource des ethischen Diskurses.

### 3. Sklavenaufstand der biblischen Moral

Es gibt kaum einen ernstzunehmenden Beitrag im Schnittbereich Bibel und Ethik, der nicht betonen würde, dass die Texte der Bibel a) ethisch *irgendwie* relevant, und b) in einem gewissen Sinne normativ sind und es c) schwierig ist, beides zusammenzudenken. Versteht man unter Ethik die Reflexion auf Prinzipien der Moral, dann kann diese Reflexion ausschließlich vernunftgeleitet und -verantwortet sein. Damit kann es keine *begründete* Moral an der Vernunft vorbei geben und die biblischen Moralen wären weitestgehend außen vor. Damit ist das Dilemma der autonomen Vernunft als ausschließlicher Begründungsressource für die Moral umrissen, was geradezu zum „Fremdeln“ der Moraltheologie in Bezug auf die Bibel geführt hat. Selbstverständlich kann eine Begründung sittlichen Handelns, die vor dem Forum der Vernunft bestehen soll, nur mit der Vernunft und nicht gegen die Vernunft begründen. Damit aber zugleich allen Instanzen jenseits der

Vernunft die Fähigkeit abzusprechen, das, was sittlich ist, zu bestimmen<sup>37</sup>, geht m. E. zu weit, denn Begründen und Bestimmen ist nicht das Gleiche und auch unzureichende Begründungen sind Begründungen.

Ein Ausweg liegt vielleicht darin, Begründungen auch dann für wertvoll zu halten, wenn sie nicht zureichend sind. Das käme derzeit einem Sklavenaufstand der biblischen Moral gegenüber der autonomen Vernunft gleich. Skizzieren wir also zunächst noch einmal das Dilemma.

Dass die Bibel zur Begründung universalisierbarer ethischer Urteile nicht zureichend ist, dürfte kaum jemand ernsthaft bestreiten, denn der Wahrheitsanspruch der religiösen Begründung ist nicht unabhängig von dem Glauben daran<sup>38</sup>. Georg Steins hält zu Recht fest: „Ethik kann, wenn sie die Freiheit des Menschen als Vorgabe akzeptiert und als Ziel anstrebt, nicht die sittliche Autonomie überspringen“<sup>39</sup>. Ansonsten droht sie in einen Fundamentalismus abzugleiten. Zum anderen dürfte unhinterfragt feststehen, dass eine zeitlos-abstrakte Dekontextualisierung biblischen Ethos weder möglich noch sinnvoll ist: „Any one-to-one mapping of context is impossible“<sup>40</sup>. Die Transformationsprozesse, durch die biblische Urteile Geltung erlangen, können je unterschiedlich ausfallen: So ist die Adaption des Nächstenliebegebots durch die Reflexion, wer heute „Nächster“ ist, eine andere als die Transformation von Ex 21,10, wonach eine zurückgesetzte Nebenfrau ein Recht auf Nahrung, Kleidung und Beischlaf haben soll<sup>41</sup>. Zum Teil setzen schon innerbiblisch Neu-Kontextualisierungen und Transformierungen an, so dass eine einfache eins-zu-eins Übertragung schon am Ursprungstext vorbeigeht. Das ließe sich etwa mit Eckart Otto am Zinsverbot zeigen: „Die Geschichte des Zinsverbots zeigt, dass die auf die ethische Gesinnung zielende Bruderethik in Gestalt des Zinsverbots nicht mit den Erfordernissen der Ökonomie zu vermitteln war, so dass die Geschichte des Zinsverbots von seinen Anfängen an auch die Geschichte seiner Nichtbeachtung schon in biblischer Zeit ist“<sup>42</sup>. Bedeutet das einerseits eine Relativierung, so doch

---

<sup>37</sup> Goertz, *Autonomie* (2014), 171 mit Bezug auf K.-W. Merks.

<sup>38</sup> Vgl. Heimbach-Steins/Steins, *Ornament* (2001), 95; Breitsameter, *Worte* (2012), 216.

<sup>39</sup> Steins, *Bibelauslegung* (2012), 55.

<sup>40</sup> Lapsley, *Ethics* (2014), 98.

<sup>41</sup> Vgl. dazu die Beispiele bei Kampling, *Ethik* (2015), 18.

<sup>42</sup> Otto, *Zinsverbot* (2014), 12.

nicht gleichermaßen die Irrelevanz des Zinsverbots. Nach Otto ist das Zinsverbot Wächter einer Gerechtigkeit, die auch in der Gegenwart noch marktbegrenzend ist: „Erst in der Moderne kann die Gerechtigkeit als soziale in einem Sozialrecht Heimat im Recht finden und dem Markt Grenzen setzen. Dafür einzustehen, dass es sich weltweit in einer globalisierten Welt durchsetzt, ist eine der Moderne angemessene Applikation des biblischen Zinsverbots“<sup>43</sup>.

Christinnen und Christen sind überzeugt, dass die Schrift „verlässliche Wegweisung für das menschliche Leben“ geben kann<sup>44</sup>. Das führt in der Theologie in die absurde Situation, dass der Bibel zwar zugetraut wird zu sagen, was recht ist, aber nicht, es auch zu begründen – womit nur noch eine Karikatur von Normativität übrig bleibt. Das Dilemma spiegelt sich auch in kirchenamtlichen Dokumenten, die von einem selektiven Eklektizismus im Bibelgebrauch geprägt sind, der „biblische Bezüge als ‚Reflexionsgenerator‘“ nutzt und die Rolle der Bibel „als Quelle ethischer Motivierung und Sensibilisierung“ marginalisiert und in ihrer Funktion unterbestimmt<sup>45</sup>. Beide Größen stehen sich oft sogar diametral und unversöhnt gegenüber, wie es scharf die Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins formuliert: „Auch wenn dem biblischen Rekurs für eine christlich-theologische Ethik strikt fundamentaler Charakter zukommen müsste, insofern die Bibel als Heilige Schrift der Christen die ‚Urkunde‘ der Glaubensgemeinschaft ‚Kirche‘ bildet, hat doch die Frage nach Ort, Stellenwert und Ertrag dieser Bezugnahme zumindest in der modernen katholisch-theologischen Ethik keine zentrale Rolle gespielt“<sup>46</sup>. „D[enn d]as in der Philosophie der Moderne dominierende Verständnis von Ethik als Wissenschaft

<sup>43</sup> Ebd. 14.

<sup>44</sup> *Regula Benedicti* 73,3.

<sup>45</sup> Heimbach-Steins, *Bibel* (2011), 324, vgl. Heimbach-Steins/Steins, *Ornament* (2001), 97f.

<sup>46</sup> Heimbach-Steins, *Begründen* (2011), 244. Das hängt nach Heimbach-Steins an disziplininternen Gründen, aber auch, „was gelegentlich übersehen oder unterschätzt wird, mit bestimmten Entwicklungen in der Biblexegese der letzten Jahrzehnte“ (ebd.) zusammen. Es greift m. E. trotz aller notwendigen Selbstkritik deutlich zu kurz, die Entfremdung zwischen Moralthologie und Exegese der historisch-kritischen Forschung zuzuschreiben. Das Auseinanderbrechen der theologischen Interdisziplinarität ist ein viel tiefgreifenderes Phänomen der letzten 50 Jahre und hat auch Gründe in der methodischen Spezialisierung einerseits und der betonten Verortung des Verhältnisses der ethischen Disziplinen zu den außertheologischen Sozial- und Kulturwissenschaften.

bietet den religiösen Quellen von Moralität insofern keinen Platz an, als Ethik auf die rationale Begründung universalisierbarer moralischer Ansprüche zugespitzt wird und partikuläre Moralen, Binnenmoralen weltanschaulicher oder religiöser Gemeinschaften, *per definitionem* aus diesem Horizont ausgeklammert werden<sup>47</sup>.

Jedenfalls kann es ja nicht darum gehen, den am Wort orientierten Beitrag der Bibel zu Fragen der angewandten Ethik, der Medizinethik, der Bioethik, der Sozialethik, der Wirtschaftsethik, der Friedensethik, der Wissenschaftsethik, der Lebenskunst usw. zu benennen und abzu- arbeiten. Darüber besteht sicherlich Konsens. Die Bibel gibt zwar keine Antwort auf die Frage, ob ein Plagiat eine ethisch verwerfliche Leistung in der Wissenschaft ist, kann aber doch den Rahmen für die Beant- wortung dieser Frage vorgeben. Das deuten die verschiedenen Versu- che an, zwischen der materiaethischen und formalethischen Seite schärfer zu trennen. So dominieren Überlegungen zu ethischen Grund- strukturen und Werten, die das biblische Ethos darstellen und narrativ entfalten oder plausibilisieren. Dabei wird betont, dass das AT in der Nachmoderne materiaethisch mehr oder minder irrelevant ist. „Die Leistung der Bibel wie der religiösen Tradition(en) liegt nicht in der Materialität der Weisungen, sondern in einer bestimmten Zurüstung für den moralischen Standpunkt“<sup>48</sup> – so charakterisiert Steins zutref- fend die nachkonziliare Situation, die er zu guten Teilen der historisch- kritischen Exegese anlastet, was m. E. aber wie gezeigt zu kurz greift.

Problematisch ist nun m. E., wenn materiaethische Aspekte alttesta- mentlicher Ethik vollständig ausgeblendet, marginalisiert oder als implizit intolerant gebrandmarkt werden. Das bedeutet nicht, dass die Bibel als „Moralbuch“ reprinted werden soll oder das moralische Potential der Bibel auf die materiaethische Seite enggeführt werden soll. Es bedeutet aber, von der Bibel, die eine Binnenmoral bleibt, keine Letztbegründungen ethischen Handelns auf der Grundlage autonomer Vernunft zu verlangen. Die Bibel hat andere Begründungsressourcen als die autonome Vernunft. Mit Thomas Krüger ist festzuhalten: „Das AT erschöpft sich nicht darin, sittliche Normen, Werte und Tugenden zu formulieren. Es enthält auch Reflexionen über die Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis des Guten und der Umsetzung

---

<sup>47</sup> Heimbach-Steins, Begründen (2011), 243.

<sup>48</sup> Steins, Bibelauslegung (2012), 52.

entsprechender Einsichten in die Lebensführung des Menschen“<sup>49</sup>. Ja mehr noch, das in den Texten erkennbare Ethos und die darin gespiegelte Moral sind für den christlichen ethischen Diskurs weiterführend, wenn nicht unverzichtbar. Treffend formuliert Wolfgang Lienemann: „Die heiligen Schriften der Juden und Christen bilden für Christinnen und Christen den privilegierten Entdeckungs-, Begründungs- und Erläuterungszusammenhang (auch) der ethischen Orientierung und Entscheidungsfindung; diese Schriften enthalten Modelle sittlicher Weisung und Entscheidungsfindung sowie ethischer Reflexion; sie sind Richtschnur und Maß theologisch-ethischer Forschung, kirchlicher Lehre und lebensweltlicher Orientierung“<sup>50</sup>.

Das Alte Testament erschöpft sich dabei nicht darin, nur Paradigma zu sein. Abgesehen, dass die Trennung zwischen formalen und materialen Aspekten nicht steril durchzuführen ist, darf sich christliche Ethik nicht einfach auf die formalethische Seite beschränken. Das ließe sich etwa leicht an dem Gebot der Nächstenliebe zeigen, verbunden mit der Ermutigung von Jürgen Habermas, die Bibel deutlicher als Sinnressource zu nutzen: „Die christliche Liebesethik wird einem Element der Hingabe an den leidenden Anderen gerecht, das auch in einer intersubjektiv begriffenen Gerechtigkeitsmoral zu kurz kommt. Diese beschränkt sich nämlich auf die Begründung von Geboten, denen jeder unter der Bedingung folgen soll, dass sie auch von allen anderen befolgt werden. Für diese Selbstbeschränkung gibt es freilich einen guten Grund. Ein supererogatorisches Handeln, das über das hinausgeht, was auf der Basis der Gegenseitigkeit jedermann zugemutet werden kann, bedeutet die aktive Aufopferung legitimer eigener Interessen für das Wohl oder die Minderung des Leidens des hilfsbedürftigen Anderen“<sup>51</sup>.

Noch zu wenig ausgelotet scheint mir dabei der Bereich der metaethischen Normbegründung im AT, jenseits der Fixierung auf eine materiaethische Normativität aber auch nicht losgelöst davon. Ruben Zimmermann spricht diesen Aspekt unter der Bezeichnung Ethikanalyse an: „Ethische Begründung ist daher mehr als die traditionsgeschichtliche Analyse einzelner Normen oder die rhetorische Deskription des Argumentationsmusters, auch wenn diese bei der

---

<sup>49</sup> Krüger, *Menschen* (2011), 249.

<sup>50</sup> Lienemann, *Grundinformationen* (2008), 185.

<sup>51</sup> Habermas, *Zeit* (2001), 192f.

Wahrnehmung der ethischen Begründungszusammenhänge von großem Nutzen sein können. Ethik zielt auf solche Wertsetzungen. Die Aufgabe der Ethikanalyse besteht gerade darin, diese Bewertungen einer Handlung offen zu legen. Ob aus dieser Analyse ein präskriptiver Anspruch erwächst, dass künftig auch so oder gerade anders gehandelt werden soll, ist dabei zunächst offen<sup>52</sup>.

Mit dem zuvor Gesagten soll nicht der Stachel wider die sittliche Autonomie gelockt und einer Abkehr davon das Wort geredet werden. Im Gegenteil, hinter die „Jahrtausendidee der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft“ (Geert Keil)<sup>53</sup> gibt es keinen Weg zurück. „Ein Verzicht auf die Vernunft, aus was für edlen Motiven auch immer, bedeutet das Ende der moralischen Frage überhaupt“<sup>54</sup>. Gibt es aber nur 1 und 0? Vielleicht ist es die diametrale Gegenübersetzung von Heteronomie und Autonomie und die Annahme, dass diese in dem Gegensatzpaar Bibel und freiheitlicher Moral ihre Entsprechung findet, die in ein Dilemma führt. „Der Kritik der praktischen Vernunft hat sich alles zu beugen, auch die Religion“<sup>55</sup> oder „Wenn es überhaupt Moral gibt, dann ist sie universell und unabhängig von den vielen Religionen oder dem Wesenswissen von Schriftgelehrten“<sup>56</sup>. Das Pathos erinnert an Settembrini im Zaubergebirge, der (in Anlehnung an Nietzsche) die Hybris der Vernunft gegen die dunklen Gewalten zur höchsten Menschlichkeit erklärt<sup>57</sup>. Nicht zu Unrecht hat Joseph Ratzinger im Gespräch mit Jürgen Habermas solches und von anderen Zuversichten getragenes Pathos als Pathologien gebrandmarkt<sup>58</sup>. Sie tun geradezu so, als gäbe es kein Letztbegründungsproblem und als wäre ein Begründungsdefizit nur in der religiösen Moral zu finden.

Verbindlichkeit kann es ja auch als freie Selbstverpflichtung geben, die der Vernunft nicht entspringt, ihr aber auch nicht entgegengesetzt

---

<sup>52</sup> Zimmermann, Ethikbegründung (2013), 4.

<sup>53</sup> Zitiert nach Goertz, Autonomie (2014), 157. Ebd. 169–176 setzt sich Goertz mit der katholischen und neo-konservativen Autonomiekritik auseinander, wo Autonomie „als Unterminierung von Autorität und als Destabilisierung von sozialer Ordnung begriffen“ (ebd. 174) wird.

<sup>54</sup> Merks, Grundlinien (2012), 96.

<sup>55</sup> Goertz, Autonomie (2014), 160. Vgl. etwas benigner, aber in den Konsequenzen ähnlich Breitsameter, Worte (2012), 216.

<sup>56</sup> Brandt, Immanuel Kant (2010), 223; zitiert nach Goertz, Autonomie (2014), 160.

<sup>57</sup> Mann, Der Zaubergebirge (1974), 495.

<sup>58</sup> Vgl. Ratzinger, Stellungnahme (2004), 6f.

ist. Das würde bedeuten, von der biblischen Ethik nicht die Vernunftbegründung im Letzten einfordern zu müssen, ihr aber trotzdem nicht eine Widersprüchlichkeit zur Vernunft zuzugestehen. Gemeint ist also nicht eine Verweigerung gegenüber der Vernunft, sondern eine an der Vernunft selbst orientierte Selbstbeschränkung der praktischen Vernunft. Auch im AT geht der Anspruch des ethischen Handelns gegenüber dem Anderen von der Würde der geschaffenen Person und ihrer gottgeschenkten Freiheit aus. Nichts anderes tritt etwa im Exodusgeschehen mit dem Dekalog als Ruf in die Freiheit hervor. Ja, abstrakt mag gelten, dass „der Satz ‚Freiheit soll sein‘ zum Moralprinzip autonomer Moral wird“<sup>59</sup>, aber *konkret* wird diese Freiheit *im christlichen Verständnis* erst durch das Schöpfungshandeln Gottes und sein befreiendes Handeln in der Geschichte. Und unter dieser Voraussetzung bleiben die Moralen der Bibel als Explikationen dieses Freiheitsgedankens durchaus relevant.

Die biblische Moral wird unter den Vorbehalt gestellt, sie könne keine allgemeine Verbindlichkeit hervorbringen: „Gebote, von denen man sagt, sie setzen einen Glauben voraus, können nicht als strikt verbindliche moralische Gebote gelten. Für das neuzeitliche Toleranzdenken ist diese Unterscheidung von größter Bedeutung“<sup>60</sup>. Zum einen ist m. E. zu hinterfragen, ob es diese Moral, die universal verbindlich für alle Menschen gleich formuliert werden kann, *de facto* gibt oder ob nicht das im globalen Kontext ein uneingelöster Anspruch bleibt. Zum anderen wird vorausgesetzt, dass derjenige, der sich einem unbedingten Sollensanspruch unterstellt, nicht im gleichen Zug dem Anderen die Freiheit zugestehen kann, sich diesem Sollensanspruch aus welchen Gründen auch immer zu entziehen. Darin liegt m. E. die Leistung religiös begründeter Toleranz. Das heißt aber gerade nicht den biblischen Anspruch als solchen aufzugeben<sup>61</sup>. Eine Glaubensmoral wie die biblische schließt Toleranz gerade nicht aus, sondern ein. Die Übersetzung biblischer Ansprüche in verständliche Vernunftgründe kann gelingen. Da, wo sie nicht gelingt, unterliegt die biblische Moral selbst-

---

<sup>59</sup> Goertz, *Autonomie* (2014), 164. Für Goertz ist „Freiheit“ die eigentliche *Substanz* der Moral (vgl. ebd. 170).

<sup>60</sup> Ebd. 166.

<sup>61</sup> Dass also eine „Moral, die einen bestimmten partikularen Glauben [in unserem Fall den biblischen] voraussetzt, [aufhört], menschlich verbindliche Moral zu sein“ (ebd.) kann ich nicht sehen.

verständlich der Kritik, wird aber in ihrem Geltungsanspruch nicht notwendig gegenstandslos. Zwar bildet die biblische Moral die Komplexität der modernen Gesellschaft nicht ab, jedoch ist die Annahme, sie sei wegen des zeitlichen Abstands der Komplexität der modernen Gesellschaft nicht gewachsen, eine Unterstellung. Bei all dem muss unterstrichen werden, dass die biblische Moral eine *Binnenmoral* bleibt und nicht (mehr) in den Ring als universalisierbare Moral steigt. „Denn so unterschiedlich die Götter, so vielfältig die Auslegungen ihrer Gesetze“<sup>62</sup> – formuliert spitz Friedrich Wilhelm Graf und schlussfolgert: „Allein im diskursiven Streit um Glaubensweisen, Weltansichten und religiös fundierte Ethosformen werden Klärungen darüber zu erzielen sein, ob die Gottesgesetze der religiösen Gemeinschaften interne Unterscheidungspotentiale von allgemein und partikular, außen und innen, rechtlich und moralisch bergen“<sup>63</sup>. Das bedeutet nicht, dass etwa der Respekt vor dem Leben und der Freiheit des Anderen, der zu den Basisannahmen des alttestamentlichen Ethos gehört, *grundsätzlich* nicht vielleicht universalisierbar sei, doch zielt die Ethik des Alten Testaments nicht prinzipiell auf universale Geltung. Das sollte aber nicht länger als Schwäche ausgelegt werden, sondern mit diesem zurückgenommenen Universalanspruch bringt sich das alttestamentliche bzw. biblische Ethos in den Wettstreit der Moralen ein und hat darin keine aussichtslose Position.

#### 4. „Die Guten ins Töpfchen ...“ – Das Problem der Selektion

Es gibt eine materiaethische Relevanz des AT, die aber notwendig eine Selektion innerhalb der Vielfalt voraussetzt. Über die Kriterien der Selektion besteht derzeit keinerlei Konsens und auch hier zeigt sich, dass letztlich die Hermeneutik den Rahmen vorgibt. Das Problem widerstreitender Weisungen und der damit verbundenen Zielkonflikte ist nicht neu. Schon an der Tragik Sauls in 1 Sam 15 lässt sich das zeigen. Alle Gebote sind eben nicht gleich viel wert. Ez 20,25 polemisiert sogar mit den „schlechten Geboten“, die in den Tod führen, gegen das allzu einfache „wähle das Leben!“ aus Dtn 30,19<sup>64</sup>. Dass es bereits in

---

<sup>62</sup> Graf, Moses (2006), 90.

<sup>63</sup> Ebd. 91.

<sup>64</sup> S. dazu Kessler, Gesetze (2006), 98. Ob die Autoren von Ez 20,25 das ganze

den alttestamentlichen Texten Reflexionen über die Frage der Reichweite und Geltung von Gottes Wort gegeben hat, mag vielleicht auch Ps 68,12 verdeutlichen: „Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört“. Dass sich aber schon das „Haltet *alle* meine Gebote“ Lev 19,37 mit einer selektiven Vorrangstellung des Dekalogs auseinandersetzt<sup>65</sup>, mag man bezweifeln. Der in Dtn 5 gegenüber Ex 20 variierte Dekalog bleibt aber ein Paradebeispiel für die Frage der Selektion, selbst wenn dort die Differenzen in Bezug auf das Ethos nicht als substantiell zu werten sind. Aber die Tatsache, dass dieses so zentrale Dokument überhaupt als einziges Gesetzeskorpus zweimal überliefert ist – und es gibt ganze Antwortuniversen auf dieses Grundlagenphänomen<sup>66</sup> – wirft schon Fragen nach Reichweite und Geltung der beiden Dekaloge auf. Wie weit aber reichen diese Ansätze? Bekanntlich reicht schon die Rechtshermeneutik des Alten Testaments nicht zu einer Eindeutigkeit, welche der Gesetzessammlungen denn nun die Priorität zukommt, dem Bundesbuch, dem Deuteronomium oder dem Heiligkeitsgesetz, geschweige denn, dass eine Vorordnung des Dekalogs – wenn sie denn überhaupt gegeben ist – rechtshermeneutisch *entfaltet* würde. Sie alle sind Teil der ganzen Tora. Wirklich gelöst wird das Problem des Nebeneinanders im AT nicht, sonst würden die Diskussionen im NT um die Geltung und Reichweite der Gebote (Mt 2,23–28par; 1 Kor 9,9; Jak 2,11; Joh 8,5–7 u. ö.) oder auch um die Hierarchisierung der Gebote („Welches ist das wichtigste Gebot“ [Mt 22,36–40, vgl. 23,23]) ins Leere laufen. Über die Frage, ob es im Alten Testament Kurzzusammenfassungen der Ethik gibt, aus denen sich Priorisierungen ableiten lassen, lässt sich lange streiten: Neben den viel diskutierten Dekalogen wären hier u. a. Lev 19; Ijob 31; Jes 33,15; Ez 18,15–17; Mi 6,8; Ps 15,2–5 oder Ps 24,4 zu nennen<sup>67</sup>. Die Kombination von Dtn 6,4 und Lev 19,18 in Mt 28 hingegen zeigt, dass Zusammenfassungen möglich

---

Deuteronomium durch die Polemik ersetzen wollen, wie Kessler annimmt, sei dahingestellt.

<sup>65</sup> S. dazu *Erbele-Küster*, Art. Ethik (2013) 3.1. Zu einer alternativen Interpretation im klammernden Bezug von Lev 19,37 auf Lev 18,5 s. *Hieke*, Levitikus (2014), 760.

<sup>66</sup> S. dazu *Hossfeld*, Dekalog (1982); *Ders.*, Stand (2004); *Köckert*, Zehn Gebote (2007) und zuletzt mit dem Schwerpunkt auf die literarische Einbettung *Dohmen*, Decalogue (2014).

<sup>67</sup> Vgl. *Krüger*, Menschen (2011), 247f.; vgl. zum Dekalog und der Diskussion, ob er eine Summe darstelle auch *Crüsemann*, Bewahrung (1993), 290; *Jungbauer*, Ehre (2002), 26f.; *Schüngel-Straumann*, Ethos (1993), 290; *Lohfink*, Gebot (1989), 84, s.

waren, die nicht im Alten Testament selbst bezeugt sind. Jedenfalls scheint es mir aus innerbiblischen ebenso wie aus theologischen Gründen unangebracht, das „Sittengesetz“ auf nur einen Text oder – als Kanon im Kanon – auf ein Cluster von Texten zu begrenzen. Spätestens hier muss die Perspektive der kanonischen Ganzheit der Schrift greifen und mag sie noch so schwierig zu operationalisieren sein.

Damit ist zugleich eines der zentralsten Probleme alttestamentlicher Ethik unabhängig von rechtsgeschichtlichen, narratologischen oder theologischen Zugängen angesprochen. Heutige Ethik, die das Alte Testament nicht von vornherein aus ihren Überlegungen ausklammert, sieht sich im Bezug auf die materiale Ethik permanent vor das Problem der Selektion gestellt. Dass das Tötungsverbot des Dekalogs in Geltung ist, dürfte unhinterfragt sein, selbst wenn Ausnahmen etwa in Notsituationen zugestanden werden<sup>68</sup>. Letzteres zeigt lediglich, dass eine absolute Geltung von Geboten schnell in unauflösbare Widersprüche führt und ein wörtlicher Fundamentalismus kaum handlungsfähig bleibt. Darum aber geht es mir hier nicht, sondern um die Frage, welche Ge- und Verbote in einer christlichen Ethik noch Bestand haben und warum? Zum Teil hat man dabei den Eindruck, dass es eine Hierarchie von Wahrheiten in der Selektion gibt, die recht unbegründet materialetische Präferenzen setzt und sich gegenüber weniger Passendem ohne Zögern frei macht. Ich karikiere: Die Nächstenliebe (Lev 19,18) als Grundlage des christlichen Ethos *ja sicher*, das Verbot der Verletzung fremden Eigentums (Ex 20,15; Dtn 5,19; Lev 19,11) und das Falschzeugnisverbot (Ex 20,16; Dtn 5,20; Lev 19,16) *weitestgehend*, Behinderten das Leben nicht schwer zu machen (Lev 19,14) oder keine falsche Parteinahme vor Gericht (Lev 19,15) *nur wenn es passt und nicht zu viel an eigener Freiheit kostet*, die vollständige Entschuldung im Jubeljahr *wäre in globalen Finanzkrisen schön, aber letztlich nein*, das Verbot, das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter zu kochen oder keine Fruchtbäume im Rahmen von Kriegshandlungen zu beschädigen (Dtn 20,19–20) *wohl kaum*, Sklaven nur von fremden Völkern kaufen (Lev 25,44) angesichts moderner Wanderarbeiter *de facto zwar ja, aber doch nein*, weil Sklaverei generell abgelehnt wird,

---

auch die Überblicke bei Köckert, *Zehn Gebote* (2007) und Peter-Spörndli, *Zehn Worte* (2010).

<sup>68</sup> Vgl. dazu neben Hossfeld, *Dekaloggebot* (2003); Breitsameter, *Worte* (2012), 101–107.

das Gebot, alles Gebannte ausnahmslos zu töten (Lev 27,29) *keinesfalls*. Was hier polemisch formuliert zum Widerspruch reizt, soll deutlich machen, dass die Anwendung von Gesetzen eine Einigung über deren Verbindlichkeit voraussetzt. Die Beispiele zeigen, dass nicht alle Gesetze gleich wertig sind oder als gleich verbindlich erachtet werden, aber die Entscheidung darüber, was als verbindlich zu gelten hat oder nicht, kontextgebunden ist, um nicht zu sagen eher subjektiv und häufig mit einem guten Schuss Eklektik getroffen worden ist und immer noch wird. Warum z. B. findet sich ein Verweis auf Ex 22,28a „Deinen Reichtum sollst du nicht für dich behalten“ eigentlich nicht einmal im Katechismus der Katholischen Kirche? Deutlicher zeigen sich Geltungsdiskurse bei Gesetzen, denen temporal, räumlich oder institutionell eine Sonderrolle im Gesetz des AT zukommt. Wie ist beispielsweise mit den Gesetzen umzugehen, die auf das Wohnen im Land (Dtn 15) oder den Tempelkult (Lev 16) bezogen sind? Dass hier von der Antike bis heute Auseinandersetzungen auch im Judentum stattfinden, die verschiedene Richtungen kennzeichnen, zeigen etwa die Diskussionen um die Beschneidung im Reformjudentum oder die Frage, ob und wenn ja, wann und in welcher Form das Ritual der roten Kuh (Num 19) zur Entsöhnung angewendet werden soll. Schon mit der Erläuterung der ethischen Relevanz der Einzelbestimmungen des Bundesbuches in den verschiedenen Religionen, Kirchen und Konfessionen ließen sich Bände füllen. Dabei steht außer Frage, dass nicht alle Normen des Alten Testaments überzeitliche Geltung beanspruchen können, sondern in hohem Maße geschichtlich bedingt sind. Eckart Otto sieht in dem, was er als „Abständigkeit des atl. Ethos zu neuzeitlichen Handlungsmaximen“ bezeichnet, sogar das hermeneutische Grundproblem für jede Ethik des AT, denn „die Unausgeglichenheit, ja Widersprüchlichkeit der ethischen Maxime [...] (sei) durch keinen hermeneutischen Kunstgriff zu überwinden“ und könne letztlich nur zu „Scheinlösungen autoritativer Postulate“ führen<sup>69</sup>.

Die dabei relevante Unterscheidung im Geltungsgrad der Gesetze ist christlich in der Unterscheidung von Kultgesetzen und Moralgesetzen eingeübt<sup>70</sup>, aber kaum scharf durchführbar. Das kann man an dem

<sup>69</sup> Beide Zitate Otto, Art. Ethik (1999), 1603.

<sup>70</sup> Zur oft synonym verwendeten Unterscheidung von Kultgesetzen und Moralgesetzen bzw. „Zeremonialgesetz“ und „Sittengesetz“, auf die weiter unten ausführlicher eingegangen wird, s. den hilfreichen Überblick von Wolter, Zeremonialgesetz

Gebot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen (Ex 34,26), eindrücklich vor Augen führen. Das Kochen von Kleinvieh ist Teil des Gemeinschaftsschlachtopfers und von daher keinesfalls unkultisch, doch zielt der Schutz des Nachwuchses *auch* zur Verhinderung unbilliger Härte gegenüber dem säugenden Muttertier. Kult und Moral sind also kaum auseinanderzuhalten. Das Beispiel verdeutlicht zudem, dass das einfache Urteil, der Gegenstand oder Hintergrund eines Gesetzes – hier die Kleinviehzucht – sei in der Gegenwart nicht mehr relevant, noch gar nichts über den – in diesem Fall tierethischen – Gehalt des Gebotes sagt.

### Fünf Modelle der Selektion

Natürlich wird mit den Fragen nach Geltung oder Hierarchie des Gesetzes immer auch die Frage der Relevanz, der Zeitgebundenheit etc. berührt, weshalb die Diskurse in unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich verlaufen. Grundsätzlich erkenne ich fünf Modelle im Umgang mit der benannten Frage, welche Gebote des Alten Testaments in einer christlichen Ethik noch Geltung haben. Immer geht es um eine begründete Selektion. Die Modelle sind heuristisch zugespitzt und liegen argumentativ nicht immer auf derselben Ebene:

- (1.) Das Modell der bibelexternen Instanz
- (2.) Das Modell der hermeneutischen Substitution
- (3.) Das Modell der innerbiblischen Hierarchisierung
- (4.) Das Modell der Kriterien geleiteten Differenzierung
- (5.) Das Modell des kanonischen Diskursraums

#### (1.) Das Modell der bibelexternen Instanz

Die Selektion, welche Gebote des Alten Testaments in einer Ethik noch Geltung haben, kann biblischen oder nichtbiblischen Kriterien folgen. Die ersten beiden Modelle folgen von außen an die Schrift heran getragenen Kriterien. Entsprechend dem Satz des Heraklit, dass sich alle Gesetze nähren sollen von dem gemeinsamen göttlichen Gesetz<sup>71</sup> und der Annahme, dass dieses Naturrecht aus dem Geist der Vernunft von

---

(1999). Wolter weist darauf hin, dass das „Sittengesetz“ oft eingeführt wurde auf den Dekalog.

<sup>71</sup> ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῷ ξυνῶ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται, *Heraklit*, Fragment 114.

allen Menschen erkannt werden kann (Röm 2,15), kann das Naturrecht insbesondere im Mittelalter als ein ausgesprochen bedeutsames Selektionskriterium genannt werden. In neuscholastischen Entwürfen, so hält Eberhard Schockenhoff in seiner „Grundlegung einer Ethik“ fest, kam dem Zeugnis der Schrift „keine begründende oder den Gang der Erörterung leitende Rolle, sondern nur eine ornamentale Funktion zu“<sup>72</sup>. Das, was in naturrechtlicher Reflexion als Ethik moraltheologisch entwickelt wurde, wurde als schriftgemäß durch Verweise abgesichert – mehr nicht.

Nun ist die Naturrechtslehre nicht mehr Stand der ethischen Diskussion, wohl aber der Versuch der wissenschaftlichen Begründung christlicher Ethik, weshalb überwiegend die Vernunft als normierende Instanz an die Stelle des Naturrechts getreten ist. Es bedarf nur des Stichwortes der autonomen Moral, um auf diesen Zusammenhang hinzuweisen. (Nur), was sich aus der menschlichen Vernunft widerspruchsfrei begründen lässt, hat natürlicherweise weiter Bestand in einer universalen Ethik. So oder entsprechend findet das AT in jüngeren systematischen Entwürfen noch Platz<sup>73</sup>. Der Bibel kommt damit lediglich ornamentale oder wie der evangelische Ethiker Martin Honecker schreibt „illuminative, erhellende, illustrierende Bedeutung“<sup>74</sup> zu. Ein spezifischer Eigenwert für ein christliches Ethos kann dem AT so nicht mehr zukommen<sup>75</sup>, was hermeneutisch nicht unproblematisch ist. Wenn sich das Alte Testament darin erschöpft nur das zum Ethos beizutragen, was auch mit anderen Mitteln zu erschließen ist, braucht es das Alte Testament letztlich nicht. Schärfer formuliert Georg Steins:

---

<sup>72</sup> Schockenhoff, Grundlegung (2014), 42.

<sup>73</sup> Die neue Tugendethik von Hans-Joachim Höhn hingegen kommt mit ausgesprochen wenig Verweisen auf die Bibel überhaupt durch. Das AT spielt dabei *gar keine* Rolle. Vgl. Höhn, Leben (2014).

<sup>74</sup> Honecker, Einführung (1990), 197.

<sup>75</sup> „Die biblische Offenbarung dient dabei weder als Deduktionsbasis, aus der fertige Antworten auf ethische Fragen abgeleitet werden könnten, noch als nur nachträgliche Bestätigung für die unabhängig von ihr gewonnenen Erkenntnisse der menschlichen Vernunft. Vielmehr wird die biblische Offenbarung zur ‚entscheidenden Bezugsgröße‘, auf die hin die ethischen Fragestellungen entworfen werden. [...] Die Bezugnahme des ethischen Fragens auf das Zeugnis der biblischen Offenbarung wird dadurch erleichtert, dass wichtige Grundbegriffe der Moralphilosophie in der biblischen Ethik eine Entsprechung finden, so dass Verweisungspaare wie Freiheit und Gnade, Tugend und Charismen, Norm und Gebot, Laster und Sünde oder Glück und Heil gebildet werden können“, Schockenhoff, Grundlegung (2014), 45f.

„Die Betonung der sittlichen Autonomie hat, so scheint es, zu einer Marginalisierung des biblischen Diskurses geführt“<sup>76</sup>.

## (2.) Das Modell der hermeneutischen Substitution

Das Alte Testament ist in diesem Modell für eine christliche Ethik wenn überhaupt, dann nur bedingt relevant. Das NT hat das AT abgelöst und dessen Bedeutung auch in ethischer Hinsicht aufgehoben<sup>77</sup>. Leitend ist ein Konvergenzkriterium, so dass nur das als ethisch relevant übrig bleibt, was sich auch im NT findet. Zwar findet sich das Modell in dieser Schärfe nur selten, es seien aber zwei Argumentationslinien angedeutet, in denen ein substitutiver Zug mehr oder minder explizit ist: Mit Hinweis auf den Zusammenhang von ewigem Gesetz und Naturgesetz, der schon früher auftaucht, aber maßgeblich bei Augustinus entfaltet ist und bei Luther nachwirkt<sup>78</sup>, wird im AT auch in den tugendethischen Entwürfen der Gegenwart nur das als ethisch relevant gesehen, was dem Naturgesetz entspricht und damit allen Menschen zugänglich ist. Ein ethischer Eigenwert des Alten Testaments in Bezug auf das Ethos ist damit quasi schon prinzipiell ausgeschlossen<sup>79</sup>. Weit verbreiteter ist die ebenfalls von den Kirchenvätern hergeleitete Unterscheidung von „Ritual- oder Zeremonialgesetz“ und „Sittengesetz“, die sich der Sache nach erstmalig bei Justin im 2. Jh. n. Chr. findet<sup>80</sup>, dann bei Irenäus, Tertullian, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus und bis in die Gegenwart fröhliche Urstände feiert. Das nicht mehr gültige Zeremonialgesetz umfasst dabei Beschneidung, Speisegebote, die Reinheitsgebote und die Gebote, die den Habitus betreffen (Kleidungs Vorschriften etc.). Eigentümlicherweise wird aber schon das Sittengesetz nicht der abstrakten Systematisierung entsprechend gefüllt, sondern auf den Dekala-

---

<sup>76</sup> Steins, *Bibelauslegung* (2012), 55.

<sup>77</sup> Ein Beispiel wäre die Entfaltung der „Schriftgemäßheit“ (sic!) einer Christlichen Ethik im „Handbuch der Christlichen Ethik“ (1993) durch Jürgen Becker. Vgl. auch Mohr, *Differenziertheit* (2007), 84f.

<sup>78</sup> Vgl. die Hinweise bei Wolter, *Zeremonialgesetz* (1999), 456 auf Justin 45,3–4; 46,2; 47,2; 67,10 für die frühere Entfaltung und für Luther ebd. 461. Vgl. auch Köckert, *Dekalog* (2012)

<sup>79</sup> Vgl. so etwa in dem Artikel Ethics in der Catholic Encyclopedia von 1909, in dem abgesehen vom Dekalog das Alte Testament keine Rolle spielt (*Cathrein*, Art. Ethics [1909]).

<sup>80</sup> Vgl. die Angaben bei Wolter, *Zeremonialgesetz* (1999), 455f.

log reduziert<sup>81</sup>. Ausgangspunkt der Trennung, die das Zeremonialgesetz als überholt und aufgehoben kennzeichnet und das Sittengesetz als in Kraft bestätigt, ist in der Regel Mk 7,15, wobei festgehalten werden muss, dass die Stelle die Unterscheidung weder beinhaltet noch begründet. Michael Wolter hat die systematische Unbrauchbarkeit beider Kategorien überzeugend aufgewiesen („Der Verweisungsbezug dieser Begrifflichkeit [geht] ins Leere“<sup>82</sup>) und auf die hermeneutischen Probleme des impliziten Antijudaismus hingewiesen<sup>83</sup>.

Das braucht hier weder wiederholt noch vertieft zu werden. Lassen wir es zunächst an dieser Stelle bei der Feststellung, dass die Fragen der Geltung und Reichweite ethosbezogener Bestimmungen des Alten Testaments in einer christlichen Ethik komplexer sind, als dass sie mit einfachen Selektionskriterien einzufangen wären. Das gilt gleichermaßen für die folgende Kategorisierung, in der die Selektion auf einer Hierarchisierung von Einzelbestimmungen beruht.

### (3.) Das Modell der innerbiblischen Hierarchisierung

Bei der Bestimmung eines alttestamentlichen Ethos wiederholt sich das Problem einer Theologie des Alten Testaments oder der „Mitte des Alten Testaments“<sup>84</sup>. Es ist der Wunsch, die Vielfalt in eine Einheit aufzuheben. Die Versuche, einen roten Faden, sei es nun Gott, der Monotheismus, Gerechtigkeit, Bund, Freiheit oder was auch immer herauszudestillieren und als abstraktes Ordnungsprinzip der Vielfalt entgegenzusetzen, dürfen für die „Einheit der Theologie“ als gescheitert angesehen werden. Jeweils fällt letztlich doch die Vielgestaltigkeit der Selektion zum Opfer. Einheit bedeutet aber gerade nicht Einheitlichkeit. Die Einheit der Schrift wird nicht von innen, sondern von außen durch den Bezug zur Offenbarung im Raum des Kanons konstituiert. Die Einheit der Schrift, die deren Vielgestaltigkeit nicht aufhebt, sondern in sich trägt und

<sup>81</sup> Vgl. die Angaben ebd. 453.

<sup>82</sup> Ebd. 469.

<sup>83</sup> „Zum einen steht die antijüdische Apologetik nicht nur am Ursprung der Unterscheidung zwischen Zeremonialgesetz und Sittengesetz, sondern sie bildet auch deren ständig präsenten Hintergrund. Sie fungiert mithin als integraler Bestandteil einer Begründungsfigur, die die selektive Rezeption des Alten Testaments durch das Christentum legitimieren will. Die Unterscheidung lässt sich insofern verstehen als die Fortsetzung der Ablösungsgeschichte des Christentums vom Judentum, die hier nun mit einer Rationalisierung versehen wird“ (ebd. 462).

<sup>84</sup> Vgl. *Kessler*, *Ethik* (2011), 101.

damit einen polyphonen Diskursraum bildet, ist entsprechend in jüngerer Zeit als Alternative an die Stelle der „Mitte“ getreten. Dennoch spielt die Frage von ethischen Summen bzw. die einer Hierarchisierung des atl. Ethos nicht erst in der Gegenwart eine große Rolle in der ethischen Diskussion. Den wichtigsten der Hierarchisierungsversuche führt der Dekalog an.

Rezeptionsgeschichtlich braucht die Stellung des Dekalogs als Zentrum und Summe des alttestamentlichen Ethos nicht betont zu werden. Hier reicht ein Blick auf Luthers Katechismus oder die vielen katholischen Katechismen und Morallehren, die sich am Dekalog als Ordnungsprinzip orientieren. Nicht zuletzt versteht der katholische Erwachsenenkatechismus die Zehn Gebote als „Grundpflichten des Menschen gegenüber Gott und dem Nächsten“<sup>85</sup>.

Zu Recht verweist Ursula Peter-Spöndli darauf, dass dem Dekalog „allein wegen seiner weltweit einzigartigen Wirkungsgeschichte ein Sonderstatus zugesprochen werden“<sup>86</sup> kann. Eckart Otto nennt ihn daher „säkulare Ikone des Ethos“<sup>87</sup> – und trifft damit ebenfalls einen Kern, der auf die Rezeptionsgeschichte abhebt. Doch gilt das auch innerbiblisch? Ist der Dekalog „das Ewig-Kurzgefaßte, [...] Gottes gedrängtes Sittengesetz, [...] die Quintessenz des Menschenanstandes“ (Thomas Mann)<sup>88</sup> oder wie Frank-Lothar Hossfeld ihn nennt „Urbild katechet. Zusammenfassung der Moral“<sup>89</sup>?

---

<sup>85</sup> *Katechismus der Katholischen Kirche* Art. 2072. Zu weiteren Versuchen, den Dekalog zum Ordnungsprinzip einer Ethik zu machen, s. *Lienemann*, *Grundinformationen* (2008), 182f.

<sup>86</sup> *Peter-Spöndli*, *Zehn Worte* (2010), 33.

<sup>87</sup> *Otto*, *Dekalog* (2008), 531; vgl. „Ikone des Ethos“ auch in *Ders.*, *Gottes Recht* (2002), 269. Mit der Kennzeichnung als „säkulare Ikone“ wird die Distanz gegenüber der Überhöhung deutlich, die Otto durch den Rekurs auf die Literar- und Rechtsgeschichte sowie die Einbettung in den altorientalischen Kontext deutlich macht. Sein Schluss lautet: „Den Dekalog von seinem literarischen Kontext in der Hebräischen Bibel abzulösen und als Ikone naturgegebener Sittlichkeit des Menschen zu verehren, ist ebenso verfehlt, wie ihn hinter die Kirchenmauern zu verbannen. Vielmehr ist das Zeugnis der Hebräischen Bibel in seiner universalen Bedeutung im Rahmen einer Theologie der Religionen für alle Menschen einer modernen multireligiösen Gesellschaft zur Sprache zu bringen“ (*Otto*, *Dekalog* [2008], 538).

<sup>88</sup> *Thomas Mann*, *Das Gesetz* (1944), in: *Ders.*, *Die Betrogenen und andere Erzählungen*, Frankfurt a. M. 1987, 136.

<sup>89</sup> *Hossfeld*, Art. *Dekalog* (1995), 64.

Schon für Philo von Alexandrien war der Unterschied zwischen dem von Gott geoffenbarten Dekalog und den von Mose verkündeten Einzelgeboten leitend, wobei sich die Einzelgebote auf die Dekaloggebote zurückführen ließen<sup>90</sup>. Dem Dekalog kommt damit in systematischer Hinsicht eine Vorrangstellung zu. „Höhere Autorität als der Dekalog kann ein Heiliger Text nicht gewinnen“<sup>91</sup>. Die Doppelüberlieferung und die offenbarungstheologische Akzentsetzung im Rahmen der Theophanie, die Vorordnung vor die jeweiligen Gesetzeskorpora, und die Einbindung in die jeweiligen Kontexte (zugleich mit dem Bezug zum Beginn der Offenbarung am Sinai und dem Schluss der Offenbarung am letzten Lebenstag des Mose) unterstreichen unzweifelhaft zusammen mit der Tafelvorstellung die Bedeutung des Dekalogs. Es braucht nicht unterstrichen zu werden, dass sich diese bis in die Tefillin in Qumran oder im Papyrus Nash aus dem Fayyum spiegelt<sup>92</sup>. Wie weit die Systematisierungskraft des Dekalogs bzw. der Dekaloge im AT selbst reicht, wird nach wie vor diskutiert. Weniger Zweifel sind gegenüber Lev 19 und Ijob 31 als *Rezeptionen* des Dekalogs angebracht, doch muss die Frage, inwieweit die deuteronomischen Gesetze am Dekalog entlang angeordnet sind, trotz unbestreitbarer Korrespondenzen im Einzelnen kritisch hinterfragt werden. Das kann hier lediglich mit zwei Zitaten angedeutet werden. Zum Stand der Diskussion hält Matthias Köckert fest: „Erheblich unsicherer ist das Fundament für die These, das deuteronomische Gesetz (Dtn 12–26) sei in der Exilszeit vom Dekalog her systematisiert worden, entweder schon von der ‚dtr. Hauptredaktion‘ (Otto 2000, 110ff.) oder erst von einer Hand, die bereits das Heiligkeitsgesetz voraussetzt (Braulik 1997)“<sup>93</sup>. Ablehnend in Bezug auf eine systematisierende Redaktion bleibt nach kritischer Diskussion der These Frank-Lothar

<sup>90</sup> Vgl. Philo, Decal. 18f.175; Praem. 2; ferner Josephus, Ant III 89ff. und die bei *Peter-Spörndli, Zehn Worte* (2010), 93–99 zusammengetragenen Stimmen aus der rabbinischen Literatur.

<sup>91</sup> *Graf, Moses* (2006), 34.

<sup>92</sup> Vgl. zur frühen Rezeptionsgeschichte im Judentum neben *Peter-Spörndli, Zehn Worte* (2010); *Stemberger, Dekalog* (1989); *Kellermann, Dekalog* (2001). Zu den Tefillin in Qumran und einer möglichen liturgischen Verwendung s. *Peter-Spörndli, Zehn Worte* (2010), 79–82; *Najman, Art. Decalogue* (2010). 2014 wurden neun weitere Tefillin aus Qumran gefunden, von denen einige den Dekalog enthielten.

<sup>93</sup> *Köckert, Dekalog* (2012), I.9 mit Bezug auf *Braulik, Redaktion* (1997) und *Otto, Deuteronomium* (2000).

Hossfeld, urteilt aber insgesamt vorsichtiger: „In bezug auf Abfolge der Gebote und Struktur gibt es Schwierigkeiten, aber auch bedenkenswerte Korrespondenzen [...] Vielleicht darf man in Erwartung einer strengen Akoluthie der Dekaloggebote im Kerngesetz nicht so starr sein und muß sich mit dem Faktum bescheiden, daß die in den Dekaloggeboten entsprechende Rechtsmaterie überhaupt auftaucht“<sup>94</sup>. Der Grad der Abstraktion entscheidet dann im Einzelfall über die Korrespondenz. Wenn man sich von der These nicht ganz lösen will, dann sollten *darauf* zumindest keine ethischen Gebäude zur Vorordnung des Dekalogs aufgebaut werden.

Bereits oben war die unzureichende Unterscheidung von Kult- und Moralgesetz angesprochen worden, die mit dem „Sittengesetz“ oft den Dekalog kennzeichnete. Die damit verbundene Vorordnung des Dekalogs war mit der „Entsorgung“ des Zeremonialgesetzes erkaufte. Bis heute findet sich dieses Modell innerbiblischer Hierarchisierung in vielfacher Variation. Jenseits dieses brachialen Prinzips, das nur dem Dekalog bindende sittliche Kraft zubilligt, liegt die rechtshermeneutische Unterscheidung von unwandelbarem Gebot und wandelbarem Gesetz. Sie wurde gründlich von Norbert Lohfink (im Anschluss an und in Auseinandersetzung mit Claus Westermann) dargelegt und zuletzt von Ludger Schwienhorst-Schönberger bekräftigt<sup>95</sup>. Weil sie so zentral ist, soll hier näher darauf eingegangen werden, ohne die Diskussion im erforderlichen Umfang führen zu können. Das Unzureichende der zugrunde liegenden formgeschichtlichen Unterscheidung hat Lohfink selbst ausführlich argumentativ entfaltet, darauf braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden. Damit ist aber die kompositorische und rechtshermeneutische Vorordnung des Dekalogs nicht obsolet. Lohfink versucht ausgehend von der deuteronomischen Konzeption die Frage zu beantworten, warum die Kirchenväter den Dekalog „offenbar ohne Bedenken weiter (benutzten), während man die restlichen Gesetze, vor allem das Zeremonialgesetz, freizügig behandelte“<sup>96</sup> und entfaltet daher die Zuordnung von Gesetzen zum Dekalog als Gebot, wobei er über die formgeschichtlichen Momente der Unter-

---

<sup>94</sup> Hossfeld, Dekalog (2000), 59. Vgl. auch mit Bezug auf Georg Braulik Lohfink, Gebot (1989), 81.

<sup>95</sup> S. Lohfink, Gebot (1989) und den Beitrag von Ludger Schwienhorst-Schönberger in diesem Band.

<sup>96</sup> Ebd. 65.

scheidung von direkter Rede Gottes und der nachgeordneten Moserede hinausgeht. Theologisch habe diese Unterscheidung im kanonischen Aufriss eine „Schlüsselstellung“ und sei „offensichtlich eine tragende Aussage des Alten Testaments im ganzen“<sup>97</sup>. Lohfink weist aber zugleich auf das Dilemma hin, dass die rechtshermeneutische Vorrangstellung des Dekalogs im Deuteronomium *de facto* von dem restlichen AT nicht vollständig verstanden und übernommen worden zu sein scheint, denn „der Dekalog war keineswegs sakrosankt geworden“, sondern wird „außerhalb des eigentlich deuteronomischen Bereichs als festliegender Text eher verdrängt. [...] Das geschieht auf dreifache Weise: 1. durch Veränderungen am Dekalogtext selbst, 2. durch auffällige Nichtzitation und 3. durch Auflösung in ein völlig neues Textgefüge hinein“<sup>98</sup>. Auch die Prominenz des Sabbatgebotes im vorliegenden Text oder das mehrfach akzentuierte Fremdgötter-Bilderverbot stehen einer klaren Teilung entgegen. Der Dekalog „hatte, traditionsgeschichtlich gesehen, in einer bestimmten Phase der deuteronomischen Literaturgeschichte seine große Stunde. Nachher war das rechtliche und ethische Formulieren viel freier und dekalogunabhängiger, als wir gewöhnlich anzunehmen pflegen“<sup>99</sup>. Auch sei die unbestreitbare Vorordnung *keine* offenbarungstheologische Nachordnung der Gesetze: „Ob direkt vernommen, ob nur durch einen Mittler kundgetan – in jedem Fall teilen alle ‚Gesetze‘ im Pentateuch Gotteswillen mit“<sup>100</sup>.

Dennoch sieht Lohfink in der Unterscheidung von Gebot und Gesetz mehr und letztlich die Rechtfertigung für eine differenzierende christliche Betrachtung der Geltung alttestamentlicher Bestimmungen. Die Argumentation ist hier allerdings viel weniger konzis. Lohfink bedient sich zunächst der verdächtigen Kategorie der *Eigentlichkeit*, um das Ergebnis der Analyse für das Argumentationsziel zu transformieren: „Daher würde ich als die Aussage, die mit der Unterscheidung von Dekalog und anderen Gesetzen eigentlich gemacht werden sollte, die Unterscheidung zwischen prinzipiellem und unwandelbarem Gotteswillen einerseits und dessen wandelbarer und jeweils zeitbedingter Konkretion andererseits beziehen“<sup>101</sup>. Der Dekalog soll

---

<sup>97</sup> Ebd. 86.

<sup>98</sup> Ebd. 82 (Herv. getilgt).

<sup>99</sup> Ebd. 85.

<sup>100</sup> Ebd. 86.

<sup>101</sup> Ebd. 87.

nun aber gerade *nicht* „als unüberholbare Formulierung der gewissermaßen überzeitlichen Prinzipien verstanden werden“<sup>102</sup>, denn das würde ja der vorgelegten Analyse widersprechen. Er stehe nur für den prinzipiellen Bereich des Gotteswillens und so sei stets neu nach dem gleichbleibenden Grundwillen Gottes zu fragen. Der Dekalog hält also nur das Prinzip wach, das je eigens auszuformulieren sei. Das Christentum habe „den gegebenen Auftrag durch die Idee der Abrogation des Ritualgesetzes durchführbar gemacht“<sup>103</sup>. Das zu bewerten sei nicht Sache des Alttestamentlers und damit entzieht sich Lohfink dem naheliegenden Schluss, dass der christliche Umgang mit dem Ritualgesetz dem biblischen Modell nicht entspricht. Genau an diesem Punkt *muss* aber Einspruch erhoben werden. War schon die Ableitung der Unterscheidung von Wandelbarem und Unwandelbarem nicht deckungsgleich mit der Unterscheidung von Dekalog und Gesetzen, so ist die christliche Abrogation des Ritualgesetzes erst recht *nicht* durch die Unterscheidung von Gebot und Gesetz gedeckt. So nämlich droht die Differenzierung zwischen wandelbar und unwandelbar doch letztlich ein Euphemismus für den negierten Geltungsanspruch des Alten Testaments auf der einen Seite und der Universalisierung von Teilen des AT wie dem Dekalog auf der anderen Seite zu werden, was Lohfinks exegetischem Anliegen zuwiderläuft. Zusammengefasst führt die Unterscheidung von Gebot und Gesetz weder zu einer ethischen Vorordnung des Dekalogs vor den übrigen Gesetzen noch zu einer belastbaren Unterscheidung von Wandelbarem und Unwandelbarem. Die aber ist nötig, wenn an einer überzeitlichen materiaethischen Bedeutung alttestamentlicher Gebote wie dem Dekalog als unwandelbarem Gotteswillen festgehalten werden soll.

Bleibt der „Ausweg“ über das Neue Testament, der hier auch nur angedeutet werden kann. Denn dass der Dekalog im Neuen Testament von der Verkündigung Jesu bis hin zu den Pastoralbriefen mit einer besonderen Akzentsetzung versehen ist, wird man kaum bestreiten können, selbst wenn bemerkenswert ist, dass die Gottesgebote dort nicht zitiert werden und der Dekalog nicht sprachlich als Zehnwort o.ä. referenziert wird. Während aber seine Geltung und Bedeutung unbestritten ist – das gilt nicht nur für das vorausgesetzte erste Gebot, sondern vor allem für das aufgenommene Sabbatgebot und die Gebote

---

<sup>102</sup> Ebd.

<sup>103</sup> Ebd.

te der zweiten Tafel (Mt 5,21f.27f.; Mk 2,23–28; 3,1–6 parr.; 7,6–13; 10,17–21 parr.; Lk 13,10–17; 14,1–6; Röm 7,7; 13,8–10; Gal 5,14; Eph 6,2–3; Jak 2,11<sup>104</sup>) – ist in Bezug auf das Ethos eine die formal systematisierende oder material zusammenfassende Funktion nur mit Mühe erkennbar<sup>105</sup>. Sicherlich bietet Mt 19,18–19 in der Kombination von zweiter Tafel und Liebesgebot<sup>106</sup> einen Ansatzpunkt, doch reicht das, wie nicht selten angenommen wird, um den Dekalog im Anschluss an Augustinus als *Erläuterung* des Liebesgebotes zu verstehen? Häufig findet sich bis heute die Annahme, das von Jesus als zentral herausgestellte Zueinander von Gottes- und Nächstenliebe Mk 12,29–31 parr. sich in dem Nebeneinander von erster und zweiter Tafel, von Gottes- und Mensehengebote, spiegele<sup>107</sup>. Der Umkehrschluss, dass damit der Dekalog zur übergeordneten Summe würde, ist jedoch nur mit dem Willen zur systematisierenden Abstraktion als Rechtfertigung der Rezeptionsgeschichte plausibel zu machen<sup>108</sup>. Im Neuen Testament hat sich jedenfalls diese Interpretation kaum durchgesetzt. Zudem muss auffallen, dass die Sonderstellung des Dekalogs zwar inneralttestamentlich *formal* begründbar ist, vom konkreten Inhalt des Dekalogs aber dabei weitestgehend abgesehen wird. Zu einer *inhaltlichen* „Summe des Ethos“ gelangt man nur durch hohe Abstraktion. Darüber lässt sich bekanntlich trefflich streiten, doch darf aus der Sonderstellung des Dekalogs auch vom Neuen Testament her *nicht* die häretische

<sup>104</sup> Vgl. dazu Merklein, Art. Dekalog (1995), 64–65; Hahn, Theologie I (2003), 81.83; Sängler, Art. Dekalog (1999), 630–631.

<sup>105</sup> Dass der Dekalog als *lex fundamentalis* nur bestimmte Bereiche des Ethos abdeckt, ist oft betont worden. Entsprechend gedehnt wurde der Sinn einzelner Gebote, auf die auch Graf, Moses (2006), 55f., hinweist. Ein gegenwärtiges Beispiel für die Weite ist etwa auch die kanonistische Subsumierung des Missbrauchs von Minderjährigen unter das 6. Gebot in CIC 1983, can. 1395,2.

<sup>106</sup> Genauer nennt Mt 19 Tötungsverbot, Ehebruchverbot, Diebstahlverbot, Falschzeugnisverbot und Elterngelot und kombiniert diese mit Lev 19,18.

<sup>107</sup> „Das Verhältnis v. Hauptgebot (Fremdgötter- und Bilderverbot) u. Einzelbestimmungen bildet die Einheit v. Gottes- u. Nächstenliebe ab“, Hossfeld, Art. Dekalog (1995), 64. Vgl. etwas zurückhaltender Schwienhorst-Schönberger, Art. Ethik (1995), 908: Der Dekalog „deutet in der Abfolge der Gebote [...] die untrennbare Einheit v. Gottes- und Nächstenliebe an“. Der Sache nach auch Oyen, Ethik (1967), 106.

<sup>108</sup> Umgekehrt ist freilich gegen die Marginalisierung des Dekalogs Einspruch zu erheben, wie sie etwa in der Moraltheologie der 60er und 70er Jahre üblich war. S. als markantes Beispiel Schöllgen, Art. Dekalog (1959).

Schlussfolgerung abgeleitet werden, von den Geboten der Tora wäre nur noch der Dekalog als Essenz in Geltung<sup>109</sup>.

Die Hierarchisierung des Ethos mit Hinweis auf die Sonderstellung des Dekalogs macht ihn in der nachtridentinischen speziellen Moraltheologie bekanntlich zum Ordnungsprinzip, was bis heute nachwirkt. Johannes Gründel spricht zu Recht von „systematischer Überdehnung des Dekalogs“ und von „mehrfacher Dekontextualisierung“, die „entweder zu Rigidität oder Irrelevanz“<sup>110</sup> führt. Denn bei aller herausgehobenen Sonderstellung des Dekalogs ist nicht zu verkennen, dass damit das Ethos des Gesetzes insbesondere dann reduziert und marginalisiert wird, wenn es zu einer substituierenden Verabsolutierung kommt. Scharf, aber treffend formuliert Walter Lesch: „Die vor keiner Peinlichkeit zurückschreckende Obsession, sämtliche Aspekte der Ethik aus allen Epochen der Menschheit in das Zehnermuster zu pressen, hat maßgeblich dazu beigetragen, dass der Dekalog als orientierendes Wort in Misskredit geriet und zum Inbegriff einer bornierten Moraldoktrin wurde“<sup>111</sup>. Von daher bleibt es m. E. problematisch, wenn der Dekalog wie im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission mit Hinweis auf die „im Grunde universale Bedeutung“ in eine Wertelehre übersetzt wird und nach wie vor als Grundlage von Moraltheologie und Moral-katechese angesehen wird<sup>112</sup>.

Die Problematik einer Hierarchisierung des Ethos möchte ich an dem zweiten zentralen Ansatz verdeutlichen. Das Doppelgebot der

---

<sup>109</sup> Hahn, *Theologie I* (2003), 369, verweist dafür auf den Brief des Ptolemäus an Flora, in dem behauptet wird, nur der Dekalog hätte noch Geltung, während das übrige Gesetz außer Kraft gesetzt sei.

<sup>110</sup> Gründel, *Art. Dekalog* (1995), 67.

<sup>111</sup> Lesch, *Gesetz* (2012), 161.

<sup>112</sup> *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Bibel und Moral* (2009), Nr. 28.31.32. Einen positiven Aspekt der kanonischen Dekalogexegese des Dokuments beschreibt Artus, *La lecture Canonique* (2012): „Il n’y pas césure, mais complémentarité entre les sections prescriptives et narratives du texte biblique, et la compréhension de la loi requiert la reconnaissance du don qui la précède et qui la fonde. [...] La notion de morale révélée ne vise donc pas un ‚contenu‘ législatif ou prescriptif, mais un mouvement de ‚don‘ inauguré par le récit de création de la Genèse, et qui n’atteint son ‚terme‘ qu’en intégrant les énoncés législatifs de la péricope du Sinaï. La mise au jour de la structure canonique synchronique du texte biblique fait donc apparaître une continuité entre le don de Dieu créateur et sauveur, et le don de la loi qui décrit le chemin existentiel que Dieu propose à l’homme, conformément à son projet de création et de salut“.

Liebe gilt als Kern und Zusammenfassung des christlichen Ethos (vgl. Gal 5,14; Röm 13,8), was zugleich die Frage nach der Geltung der Gebote aufwirft, die nicht unmittelbar darunter zu subsumieren sind. Am Beispiel der Theologie von Ferdinand Hahn, der in Bezug auf eine Substitutionstheologie völlig unverdächtig ist, lässt sich ein problematischer Zug der Hierarchisierung zeigen. Im Kontext der jesuanischen Ethik findet sich in dem zweibändigen Werk eine Reflexion zur Geltung des Gesetzes, die mit dem starken Satz beginnt: „So sehr die Tora von Jesus in einen veränderten Sachzusammenhang gestellt und unter dieser Voraussetzung auch in einer neuen Weise verstanden worden ist, ihre Gültigkeit wurde von ihm nicht bestritten“<sup>113</sup>, dann aber einschränkend festhält „Das bedeutet umgekehrt aber nicht, daß für Jesus eine rückhaltlose Anerkennung aller Einzelbestimmungen der Tora mit ihren 613 Geboten und Verboten maßgebend gewesen wäre“<sup>114</sup>. Vielmehr berufe sich Jesus als „Grundlage und Richtschnur“ auf den Gotteswillen, „wie er in der Tora zum Ausdruck kommt“<sup>115</sup> und „unter dieser Voraussetzung interpretiert er die Tora von ihrem Zentrum her, dem Doppelgebot der Liebe“<sup>116</sup>. *De facto* führt dies zu einer Relativierung des Ethos im AT, die mittels dialektischer Sprachfiguren einer Substitution auch sprachlich sehr nahe kommt: „Insofern ist die Tora im doppelten Sinn in Jesu Worten und der urchristlichen Ethik ‚aufgehoben‘. Sie verliert damit nicht ihre Bedeutung als Ausdruck des Willens Gottes, wohl aber wandelt sich der Charakter und die Tragweite der Weisungen“<sup>117</sup>. Die Tora werde abgelöst, aber nicht aufgelöst, sondern integriert<sup>118</sup>. Die „Bestimmungen der Tora, insbesondere des Dekalogs“ sind dann in der frühchristlichen Ethik nur noch „Orientierungshilfen für die Praktizierung des Liebesgebotes“<sup>119</sup>. Zur Unterstützung verweist Hahn mit Nachdruck darauf, dass christliche Ethik eine

---

<sup>113</sup> Hahn, Theologie I (2003), 97.

<sup>114</sup> Ebd. 98.

<sup>115</sup> Ebd.

<sup>116</sup> Ebd.

<sup>117</sup> Ebd. 735.

<sup>118</sup> „Wo alles Handeln unter dem Vorzeichen der Liebe steht, verlieren die konkreten institutionellen und rechtlichen Bestimmungen der Tora ihre Bedeutung, sind aber für die frühere Gottesoffenbarung gleichwohl kennzeichnend. Auch eine Ablösung der Tora bedeutet keine Auflösung, vielmehr eine Integration in die Heilsbotschaft“ (ebd. 369).

<sup>119</sup> Ebd. 774 mit Bezug auf die hellenistisch-judenchristlichen Gemeinden.

universale „Ethik der Freiheit“ ist (Röm 12,2), die abgesehen von Zitate[n] aus dem Dekalog keine gesetzliche Weisung mehr kennt<sup>120</sup>. Ein solches Modell greift sicherlich zu kurz und wird dem ethischen Anspruch, der dem Alten Testament selbst innewohnt, kaum umfänglich gerecht.

Fazit: Das Modell einer Hierarchisierung des Ethos als Selektionskriterium scheint mir theologisch nicht geeignet, mit der unhintergehbaren Pluralität des Ethos im Alten Testament umzugehen.

#### (4.) Das Modell der durch Kriterien geleiteten Differenzierung

Die Frage nach Kriterien, nach denen die Relevanz ethischer Weisungen zu beurteilen ist, bewegt auch das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Bibel und Moral“ aus dem Jahr 2008. Das Dokument ist hier nicht in Anliegen und Inhalt zu würdigen und auch nicht seine überwiegend kritische Rezeption des Begriffs der „geoffenbarten Moral“ nachzuzeichnen<sup>121</sup>. Es stellt den Versuch einer Entwicklung einer Prinzipienlehre dar, die ethische Beanspruchung des Menschen aus der Bibel heraus zu entfalten und dann in einem zweiten Teil methodologische Kriterien für eine ethische Reflexion aus der Schrift zu entwickeln. Damit soll gezeigt werden, „wie man in fruchtbarer Weise eine moralische Reflexion auf der Basis der Heiligen Schrift anstellen kann“<sup>122</sup> und dabei zugleich „den theologischen Inhalte[n], der komplizierten literarischen Gestaltung und der kanonischen Bedeutung Rechnung zu tragen“<sup>123</sup>. Entwickelt werden zwei Haupt- und sechs Nebenkriterien. Als fundamental werden die Konvergenzkriterien Anthropologie („Übereinstimmung mit dem biblischen Bild vom Menschen“) und Nachfolge („Übereinstimmung mit dem Beispiel Jesu“) genannt. Die besonderen Kriterien, jeweils mit einem Stichwort verbunden, sind:

1. Offenheit für die verschiedenen Kulturen und also ein gewisser ethischer Universalismus (Kriterium der Übereinstimmung, Stichwort: Weisheit);
2. entschiedene Stellungnahme gegen verkehrte Wertungen (Kriterium des Gegensatzes, Stichwort: Glaube);
3. Prozess der

<sup>120</sup> Hahn, *Theologie II* (2003), 687f.

<sup>121</sup> Vgl. dazu Steins, *Geist* (2012); Shipka, *Bibelvergessenheit* (2010). Eine positive Würdigung des kanonischen Ansatzes findet sich bei Artus, *Bible et morale* (2010), *Ders.*, *La lecture Canonique* (2012), 80–83.

<sup>122</sup> *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Bibel und Moral* (2009), 93.

<sup>123</sup> Ebd. 132.

Verfeinerung des Gewissens, der sich in beiden Testamenten findet und sich besonders im Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament zeigt (Kriterium der Steigerung, Stichwort: Gerechtigkeit); 4. Berichtigung der heute nicht seltenen Tendenz, die moralischen Entscheidungen allein der subjektiven Sphäre zuzuweisen (Kriterium der Gemeinschaft, Stichwort: Liebe/Agape); 5. Offenheit für eine absolute Zukunft der Welt und der Geschichte, die im eigentlichen Sinn das Ziel und das Motiv des moralischen Handelns zeigt (Kriterium der Finalität, Stichwort: Hoffnung); 6. eine sorgsame Bestimmung des relativen oder absoluten Wertes der moralischen Prinzipien und Vorschriften (Kriterium der Unterscheidung, Stichwort: Klugheit).

Bei aller Anerkennung für den Versuch, die ethische Relevanz der Schrift in den Vordergrund zu stellen, hat Georg Steins zu Recht die „evolutionistische Offenbarungslogik“ kritisiert, die „weder die Vieltimmigkeit der Bibel noch die eigene Logik des Kanons adäquat abzubilden“<sup>124</sup> vermag. Steins kritisiert, dass die Kriterien die Vielfalt letztlich doch nicht abbilden. Vielmehr seien „in der Logik des Kanons [...] (auch) andere, zurückhaltendere, realistischere oder skeptischere Stimmen“<sup>125</sup> zur Geltung zu bringen. Das führt zu dem letzten Modell, dem des kanonischen Diskursraums.

#### (5.) Das Modell des kanonischen Diskursraums

Unter diesem Titel habe ich verschiedene neuere Ansätze gefasst. Allen ist gemeinsam, dass sie die jüngere hermeneutische Diskussion berücksichtigen und den Kanon als Sinnraum mit normativem Anspruch begreifen. Alle wollen die Einheit der Schrift und deren Relevanz für eine christliche Ethik nicht aufgeben und sich zugleich der Pluralität des Ethos stellen. Es gibt, so schreibt Georg Steins, „die Chance für eine Neubestimmung des Status der Bibel in der Propriumsdebatte“<sup>126</sup>, was denn das Christliche der christlichen Ethik sei. Marianne Heimbach-Steins und er nennen das den „dritten Weg zwischen massiven materialethischen ‚Zugriffen‘, die leicht in Biblizismus ableiten, und Formen des Rekurses, die die Bibel allenfalls als blasse Motivationsquelle oder als historisches Beispiel einführen“<sup>127</sup>. Dafür wird sowohl das material-

<sup>124</sup> Steins, Geist (2012), 314.

<sup>125</sup> Ebd. 315.

<sup>126</sup> Steins, Bibelauslegung (2012), 55.

<sup>127</sup> Heimbach-Steins/Steins, Ornament (2001), 103.

ethische als auch das normative Moment zurückgestellt<sup>128</sup>, um den Heteronomieverdacht in der Wurzel zu ersticken. „Selbstverständlich (lassen sich) aus der Bibel keine Normen direkt ableiten“<sup>129</sup>. Die Bibel stellt sich für Steins „nun in eminenter Weise als geschichtlich angereicherte Moralressource dar; denn sie bietet gewissermaßen einen komplexen Möglichkeitsraum, in dem der Mensch [...] einen überaus reichen Fundus an Erzählungen, Metaphern, Themen findet, der ‚larger than one’s single life‘ ist, jedoch eine Richtung hat, die aus der Befreiung kommend zur Bewahrung und Ausgestaltung der Freiheit führen will und sich im Kern der Botschaft von der befreiten Freiheit mit dem Autonomieanspruch trifft“<sup>130</sup>. Dieser Möglichkeitsraum trägt die Signatur unhintergebarer Pluralität, die den „Erfahrungsraum des sittlichen Subjekts“ erweitert und zugleich Gottes Wort „im Resonanzraum der gesamten Bibel“ klingen lässt. Eine Eindeutigkeit ist explizit ausgeschlossen und wird als „Monopolisierung des Sinns“ konterkariert<sup>131</sup>.

Georg Steins nennt seine Reflexionen „kanonbewusste Bibelauslegung“ und entfaltet in seinen „exegetischen Prolegomena zu einer soziolethisch orientierten Lektüre“ von 2012 zunächst (erneut) breit das intertextuell basierte kanonische Lektürepradigma unter literarischen, sozialen und theologalen Aspekten. Nach Steins bedarf es keiner Erläuterung, „dass Texte einer fernen Vergangenheit historisch-kritisch zu bearbeiten sind“<sup>132</sup> und so liegt der Akzent seiner Ausführungen explizit jenseits dieser Selbstverständlichkeit. Drei anamnetische Strukturmomente werden herausgestellt: 1. Die schöpfungstheologische Rahmung der Bibel, 2. ihr doxologischer Gesamthorizont und 3. die Ausgestaltung weniger dominanter Leitmotive und Leitfiguren. Das ist reichlich abstrakt und allgemein, so dass es leicht fällt, dem zuzustimmen. Gerne würde man aber nun wissen, wie mit den innerbiblischen ethischen Spannungslagen (etwa von Tötungsverbot einerseits und Banngebot andererseits) umzugehen ist oder wie sich die soziolethische Lektüre

---

<sup>128</sup> Steins, *Bibelauslegung* (2012), 55: „Die biblische Überlieferung leistet einen positiven Beitrag zu einer christlichen Ethik, der jedoch nicht vorrangig auf der normativen Ebene zu suchen ist“.

<sup>129</sup> Ebd. 56.

<sup>130</sup> Ebd.

<sup>131</sup> Alle Zitate ebd. 57.

<sup>132</sup> Ebd. 48, wobei er ebd. 56 durchaus die hermeneutische Erläuterung für die historisch-kritische Lektüre gibt.

konkretisiert. Darauf geht Steins unter der Überschrift „Ethische Zentralthemen der drei Kanontenile“ sehr knapp ein. Dort wird mit Bezug auf die Schöpfungserzählungen konstatiert, dass ein „hohe(s) Interesse an Ethik [...] von Anfang an präsent ist“<sup>133</sup> und nach Gen 3–4 „alles nachfolgend in der Bibel Erzählte unter der Perspektive von Freiheit und Fehlbarkeit (steht)“ und „imprägniert (ist) mit einem Bewusstsein für Sünde und Schuld“<sup>134</sup>. „Über die Schöpfungs-Linie erfolgt eine klare Unterscheidung von Gott und Welt, die die Bibel in der kanonischen Fassung prägt“<sup>135</sup>. Diese führt „zu einer Entgötterung der Welt, die dem Handeln des Menschen Möglichkeiten der Freiheit eröffnet“<sup>136</sup>. Durch seine Offenheit am Ende entwirft der Pentateuch „ein ethisches Programm, das [...] an die Gruppe der Befreiten gebunden ist und ‚mitgeht‘, auch wenn die Israeliten das Land verlieren“<sup>137</sup>. Zu den anderen Kanontenilen erfährt man noch weit weniger, zumal für den Kanontenil der Schriften zugestanden werden muss, dass er „weit weniger geschlossen ist“ und nur „stark generalisierend“ als „Konzepte eines Lebens vor Gott und mit der Tora“ beschrieben wird. So zustimmungspflichtig die allgemeinen Aussagen und die methodischen Vorgaben im Prinzip sind, so sehr werden doch die hoch gesteckten Erwartungen an ein Plus einer sozialetischen kanonbewussten Lektüre in der Durchführung enttäuscht<sup>138</sup>. So bleibt die „kanonbewusste Bibelauslegung“ in Bezug auf die Ethik (noch) mehr Anspruch als konkrete Durchführung. Ihr Potential ist groß, gerade weil sie die Bibel nicht moralisch verzweckt, sondern im Diskurs autonomer Subjekte platziert. Die selbst auferlegte Abstinenz von jeglicher materialer Normativität führt allerdings zugleich in eine Abstraktion, die die Relevanz der Bibel lediglich formal entfaltet. Ob die Bibel so „grundlegende Orientierungen für den Weg“ bleiben kann?

Jenseits der abstrakt formalen Prinzipien scheint eine Ethik des Alten Testaments unter diesen Vorgaben ein nahezu unmögliches

---

<sup>133</sup> Ebd. 52.

<sup>134</sup> Ebd.

<sup>135</sup> Ebd.

<sup>136</sup> Ebd.

<sup>137</sup> Ebd.

<sup>138</sup> Ähnlich abstrakt sind die Prinzipien bei Marianne Heimbach-Steins. Sie wählt 2001 (nicht mehr 2011) drei Beispiele, wie der kanonische Blick die ethische Relevanz verändert: Die Volk Gottes-Perspektive, der Indikativ der Befreiung und die Imperative der Gnade.

Unterfangen. Diesbezüglich ist der Ausgangspunkt von Rainer Kessler ein anderer. Zwar stelle jede Rekonstruktion eine Konstruktion dar, aber eine Ethik des Alten Testaments ist möglich als „eine Rekonstruktion dessen, was im Alten Testament an ethischen Vorstellungen enthalten ist“<sup>139</sup>. Damit sollen „prinzipiell alle Texten des Alten Testaments Relevanz für eine Darstellung der Ethik“<sup>140</sup> haben. „Die Schrift und zwar die ganze Schrift, muss die Norm auch unsrer Ethik sein“<sup>141</sup>. Doch aus der geschichtlichen Pluralität allein ergibt sich noch keine Einheit. „Nicht die Geschichte, sondern der Kanon konstituiert die Einheit der Ethik des Alten Testaments“<sup>142</sup>. Der Kanon wiederum ist von der jeweiligen Gemeinschaft geformt und begründet den Anspruch der Schrift, normativ zu sein. Neben dieses Rezeptionsargument stellt Kessler ein in der gegenwärtigen Debatte nicht unumstrittenes „Kohärenzargument“, dass nämlich die Anordnung der Schriften auf eine „innere Kohärenz“ ziele. Die angedeutete Entfaltung beginnt in der Tora: Alles „Sollen“ sei auf „Segen“ und „Befreiung gegründet und ziele auf eine „Gerechtigkeit“, die der „Option für die Armen“ anstelle distributiver Gleichbehandlung folge. Die Sozialkritik der Propheten – und die vorderen Propheten werden signifikant übersprungen – arbeitet sich an der Ungerechtigkeit durch das Festhalten am Maßstab „Recht und Gerechtigkeit“ ab. Dem wird auch die Tugendethik der Weisheit zugeordnet. Leben kann nur dann gelingen, wenn es sich am Anderen ausrichtet. Auch in der Weisheit stehe „das Konzept der Gerechtigkeit im Zentrum“<sup>143</sup>, allerdings mit einem pädagogischen Grundzug.

Das Maß der Selektion für diese klare, befreiungstheologisch gegründete Linie des Kanons ist hoch. Das sieht auch Kessler, weshalb er für die Erarbeitung ein gutes Maß an nicht operationalisierbarer kreativer Intuition im Umgang mit der Bibel zulassen will<sup>144</sup>. Dem übergeordneten Maßstab der Gerechtigkeit wird das ethische Sollen zugeordnet. Damit ist der Entwurf von Rainer Kessler eine Kombination von Hierarchisierung und Kanon.

---

<sup>139</sup> Kessler, Ethik (2011), 102.

<sup>140</sup> Ebd. 106.

<sup>141</sup> Ebd. 112.

<sup>142</sup> Ebd. 102.

<sup>143</sup> Ebd. 109.

<sup>144</sup> Ebd. 113.

Die beiden Beispiele eines kanonbewussten Zugangs zeigen, dass das hermeneutische Problem der Selektion auch dort – wie m. E. in der gesamten Diskussion – noch nicht zufriedenstellend gelöst ist. Das wollte der vertiefende Einblick in die fünf Modelle der Selektion zeigen. Vielleicht ist dieses Grundproblem der alttestamentlichen Ethik auch letztlich nicht lösbar. Es sollte auch deutlich geworden sein, dass jede Selektion von hermeneutischen Grundentscheidungen abhängig ist. Wichtiger als eine für alle akzeptable Lösung scheint mir daher, in dieser Frage Transparenz herzustellen. M. E. kommt eine Berücksichtigung des ganzen Alten Testaments ohne eine selektive Hierarchisierung einem verantwortetem Umgang mit der Schrift am nächsten. Die Schrift muss sich als ganze selbst interpretieren und gegebenenfalls auch korrigieren. Dabei ist den innerbiblischen hermeneutischen Prozessen, die zu Adaptionen und Transformationen des Ethos und letztlich zu der unhintergehbaren Pluralität geführt haben, Rechnung zu tragen. Damit kommt dem kanonischen Zugang m. E. eine theologische Präferenz zu. Die beiden andiskutierten Beispiele haben gezeigt, dass die Wahrnehmung des Kanons als Sinn- und Diskursraum eine theologische Perspektive ermöglicht, die ethisch fruchtbar gemacht werden kann. Zugleich ist deutlich geworden, wie weit der Weg zu einer alttestamentlichen Ethik noch ist, aber zumindest Richtung und Ziel sind schon erkennbar.

Jetzt müssten in der Darstellung folgerichtig ein auf die Kritik aufbauender eigener Aufriss und eine exemplarische Durchführung folgen, wenn nicht am Ende das Fazit lauten soll, dass eine Ethik des Alten Testaments *prinzipiell* nicht möglich ist. Doch das kann die Einführung in die Grundfragen nicht mehr leisten. Es sollte deutlich geworden sein, wo Probleme und Chancen des ethischen Diskurses *in* und *mit* dem Alten Testament liegen. Mehr wollte und konnte der vorliegende Beitrag nicht leisten. Den Abschluss sollen daher die zehn Thesen darstellen, die die Diskussion auf der Tagung, deren Einleitungsvortrag hier dokumentiert wird, anregen sollten. Indem sie noch einmal den Rahmen abstecken, führen sie meine Überlegungen zusammen und zum Teil weiter. Damit wird vielleicht am deutlichsten unterstrichen, wie viel Diskussionsbedarf auch nach wie vor besteht. Wenn dazu angeregt werden konnte, ist das Ziel mehr als erreicht.

## 5. Zehn Thesen anstelle einer Zusammenfassung

- (1.) Eine christliche Ethik ist nicht sinnvoll alleine *mit* oder *aus* dem Alten Testament, aber auch nicht ohne es zu entwickeln. Das alttestamentliche Ethos und die Ansätze der Reflexion ethischer Fragestellungen, ethischer Begründungsmuster, der Normen, Werte und Ziele etc. sind für die Entfaltung einer christlichen Ethik von hoher Relevanz.
- (2.) Für eine Bestimmung der ethischen Relevanz sind prinzipiell alle Textformen und Gattungen zu berücksichtigen. Neben Rechtstexte treten narrative, prophetische und weisheitliche Texte. Die verschiedenen Ebenen (Materialethik, ethische Reflexion, Paradigma, narrative Entfaltung) sind dabei oft komplementär zueinander. Schon daraus ergibt sich eine große Pluriformität alttestamentlicher Ethik.
- (3.) Eine deskriptive „historische Ethik“ des AT, die die geschichtliche Entwicklung und Ausprägung des vielfältigen alttestamentlichen Ethos zur Grundlage nimmt und nachzeichnet, ist eine für die Kontextualisierung der Ethik notwendige, aber nicht zureichende Perspektive.
- (4.) In der Reduktion der atl. Texte auf eine rein explikative, illustrative oder paradigmatische Funktion bleibt der ethische Anspruch der atl. Texte unterbestimmt. Aufgabe einer atl. Ethik muss es auch sein, neben den deskriptiven und normativen Anteilen die metaethischen Perspektiven des Alten Testaments herauszuarbeiten.
- (5.) Die Erwartung, dass sich die ethosbezogenen und ethikrelevanten biblischen Reflexionen ausnahmslos unter den Anspruch sittlicher Autonomie stellen lassen, erscheint eine Überforderung und zugleich eine Unterbestimmung des ethischen Plus der Heiligen Schrift. Die auf dem alttestamentlichen Ethos aufruhende Moral schließt einen universalen Anspruch im Einzelnen nicht aus, zielt ihn aber als Ganze nicht an. Es bleibt eine Binnenmoral, die als solche mit gutem Recht in den Wettstreit der Moralen eintritt.
- (6.) Es gibt nicht eine Ethik *des* Alten Testaments im Sinne einer einheitlichen Konzeption in der Schrift. Wenn, dann bildet der Kanon die formale Einheit der Ethik. Das hebt die Vielfalt nicht auf, sondern schließt sie ein. Diese Pluriformität des alttestamentlichen Ethos ist zugleich Herausforderung wie Chance.
- (7.) Trotz herausgehobener Spitzentexte ist die Reduktion auf ebendie-

se eine Marginalisierung der Bedeutung des Alten Testaments. Ein hierarchisierendes Prinzip für die Entfaltung des Dekalogs ergibt sich weder über den Dekalog noch die Nächstenliebe, die Gerechtigkeit o. ä.

- (8.) Die Frage der Geltung des atl. Ethos darf weder willkürlicher Festlegung, hermeneutischen Vorentscheidungen noch sachfremden Kriterien folgen. Vor allem die Relativierung durch den historischen Kontext darf nicht vorangestellt werden. Innerbiblische Kriterien müssen den Ausgangspunkt der Beurteilung bilden. Dabei ist für eine christliche Ethik eine gesamtbiblische Perspektive notwendig.
- (9.) Aufgabe der Disziplin ist es, die innerhalb des Kanons repräsentierten Diskurse zum Ausgangspunkt einer Darstellung der Ethik zu nehmen und sie in gegenwärtige ethische Diskurse als Problematisierungen, Reflexionen und Positionen einzubringen.
- (10.) Materialethische und formalethische Aspekte sind komplementär zueinander. Bei der Bestimmung dessen, was materialethisch relevant ist, sind die Kriterien der Selektion offenzulegen. Das Problem der Selektionskriterien ist hermeneutisch nicht gelöst. Theologisch verantwortbar und plausibilisierbar scheint mir die Rückbindung der ethischen Aussagen der Schrift an den innerbiblischen Diskurs. Damit ist die Schrift hermeneutisch zugleich ethisches Korrektiv des in ihr enthaltenen bzw. repräsentierten Ethos.

## Literatur

- Andersen, Svend*, Einführung in die Ethik, Berlin u. a. <sup>2</sup>2005.
- Artus, Olivier*, Bible et morale. Quels critères pour discerner. Le document de 2008 de la Commission Biblique Pontificale, in: *Revue d'Éthique et de Théologie Morale* 260 (2010) 51–68.
- Ders.*, La lecture canonique de l'Écriture. Une nouvelle orientation de l'exégèse biblique, in: *Communio* 37 (2012) 75–85.
- Barton, John*, Ethik des Alten Testaments, in: *ThR* 64 (1999) 425–431.
- Ders.*, *Understanding Old Testament Ethics. Approaches and Explorations*, Louisville 2003.
- Ders.*, *Ethics and the Old Testament*, London <sup>2</sup>2003.
- Ders.*, *Ethics in Ancient Israel*, Oxford 2014.
- Becker, Uwe*, Eine kleine alttestamentliche Ethik des „Alltäglichen“, in: *BThZ* 24 (2007) 227–240.

- Brandt, Reinhard*, Immanuel Kant – Was bleibt?, Hamburg 2010.
- Braulik, Georg*, Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog (SBS 145), Stuttgart 1991.
- Ders.*, Die dekalogische Redaktion der deuteronomischen Gesetze. Ihre Abhängigkeit von Levitikus 19 am Beispiel von Deuteronomium 22,1–12; 24,10–22 und 25,13–16, in: *Ders.*, Studien zum Buch Deuteronomium (SBAB 24), Stuttgart 1997, 119–146.
- Böckle, Franz*, Die Kirche und ihr Lehramt, in: *Hertz, Anselm/Korff, Wilhelm/Rendtorff, Trutz* (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik 1, Freiburg 1993, 269–280.
- Breitsameter, Christof*, Nur zehn Worte. Moral und Gesellschaft des Dekalogs, Fribourg/Freiburg 2012.
- Cathrein, Victor*, Art. Ethics, in: The Catholic Encyclopedia, Vol. 5, New York 1909, online verfügbar unter: <http://www.newadvent.org/cathen/05556a.htm> (Zugriff: 30.12.2014).
- Clines, David*, Ethics as Deconstruction and Ethics of Deconstruction, in: *Rogerson, John W./Davies, Margaret/Carroll R., Mark Daniel* (Hg.), The Bible in Ethics. The Second Sheffield Colloquium, Sheffield 1995, 77–106.
- Crüsemann, Frank*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- Ders.*, Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, München 1993.
- Ders.*, Maßstab Tora. Israels Weisung und christliche Ethik, Gütersloh 2003.
- Dietrich, Walter*, „Theopolitik“. Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Dohmen, Christoph*, Decalogue, in: *Dozeman, Thomas B./Evans, Craig A./Lohr, Joel N.* (Hg.), The Book of Exodus, Leiden u. a. 2014, 193–219.
- Erbele-Küster, Dorothea*, Art. Ethik (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wiblex.de](http://www.wiblex.de)), Oktober 2013 <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/17880/> (Zugriff: 30.12.2014).
- Fischer, Johannes*, Die Bedeutung der Bibel für die Theologische Ethik, in: ZEE 55 (2011) 262–272.
- Frevel, Christian*, Rez. zu Eckart Otto, Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart 1994, in: Lebendiges Zeugnis 51 (1996) 73–75.
- Goertz, Stephan*, Wie frei ist die Moraltheologie, in: Christ und Welt 38 (2014).
- Ders.*, Relikte des Antimodernismus – oder: Von der Selbstfesselung katholischer Moral, in: *Striet, Magnus* (Hg.), „Nicht außerhalb der Welt“. Theologie und Soziologie (Katholizismus im Umbruch 1), Freiburg 2014, 121–154.
- Ders.*, Autonomie kontrovers. Die Katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung, in: *Ders./Striet, Magnus* (Hg.), Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip (Katholizismus im Umbruch 2), Freiburg 2014, 151–197.

- Graf, Friedrich Wilhelm*, Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze, München 2006.
- Gründel, Johannes*, Art. Dekalog IV. Theologisch-ethisch, in: LThK 3 (1995) 66–68.
- Habermas, Jürgen*, Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX, Frankfurt a. M. 2001.
- Hahn, Ferdinand*, Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Die Vielfalt des Neuen Testaments, Bd. 2: Die Einheit des Neuen Testaments, Tübingen 32003.
- Heimbach-Steins, Marianne*, Bibel und Ethik – im Gespräch, in: ThGl 101 (2011) 315–337.
- Dies.*, Begründen und/oder Verstehen – Vermittlungsgestalten zwischen biblischer Botschaft, sittlichem Subjekt und gerechter Praxis, in: *Hofheinz, Marco/Mathwig, Frank/Zeindler, Matthias* (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik, Zürich 2011, 243–261.
- Dies.*, Christliche Sozialethik – im Gespräch mit der Bibel, in: *Dies./Steins, Georg* (Hg.), Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik, Stuttgart 2012, 11–36.
- Dies./Steins, Georg*, Ornament, Fundament, Argument oder was sonst? Zur Rolle der Bibel als Kanon in theologischer Ethik und in gemeinsamen katholisch-evangelischen Texten, in: ZEE 45 (2001) 95–108.
- Hempel, Johannes*, Das Ethos des Alten Testaments (BZAW 67), Berlin 1966.
- Hieke, Thomas*, Levitikus 16–27 (HThKAT), Freiburg 2014.
- Hofheinz, Marco*, Einleitung: Wie kommt die Bibel in die Ethik? Wie kommt die Ethik in die Bibel?, in: *Ders./Mathwig, Frank/Zeindler, Matthias* (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik, Zürich 2011, 9–22.
- Höhn, Hans-Joachim*, Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik, Freiburg 2014.
- Honecker, Martin*, Einführung in die theologische Ethik, Berlin 1990.
- Horn, Friedrich Wilhelm/Zimmermann, Ruben* (Hg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen Neutestamentlicher Ethik (WUNT I/238), Tübingen 2009.
- Hossfeld, Frank-Lothar*, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45), Göttingen 1982.
- Ders.*, Art. Dekalog I. Altes Testament, in: LThK 3 (1995) 63–64.
- Ders.*, Der Dekalog als Grundgesetz. Eine Problemanzeige, in: *Kratz, Reinhard Gregor/Spieckermann, Hermann* (Hg.), Liebe und Gebot (FS Lothar Perliitt) (FRLANT 190), Göttingen 2000, 46–59.
- Ders.*, „Du sollst nicht töten“. Das fünfte Dekaloggebot im Kontext alttestamentlicher Ethik, Stuttgart 2003.
- Ders.*, Der Stand der Dekalogforschung, in: *Levinson, Bernard M./Otto, Eckhart* (Hg.), Recht und Ethik im Alten Testament (Altes Testament und Moderne 13), Münster 2004, 57–65.
- Janzen, Waldemar*, Old Testament Ethics. A Paradigmatic Approach, Louisville 2003.

- Jungbauer, Harry*, „Ehre Vater und Mutter“. Der Weg des Elterngabots in der biblischen Tradition (WUNT II/146), Tübingen 2002.
- Kampling, Rainer*, Ethik, in: *Berlejung, Angelika/Frevel, Christian* (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2015, 13–18.
- Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993.
- Kellermann, Ulrich*, Der Dekalog in den Schriften des Frühjudentums. Ein Überblick, in: *Reventlow, Henning* (Hg.), Weisheit, Ethos und Gebot (BThSt 43), Neukirchen-Vluyn 2001, 147–226.
- Kessler, Rainer*, „Gesetze, die nicht gut waren“ (Ez 20,25). Eine Polemik gegen das Deuteronomium, in: *Ders.*, Gotteserdung (BWANT 170), Stuttgart 2006, 98–107.
- Ders.*, Was ist und wozu brauchen wir eine Ethik des Alten Testaments?, in: *EvTh* 71 (2011) 100–114.
- Köckert, Matthias*, Die Zehn Gebote, München 2007.
- Ders.*, Art. Dekalog/Zehn Gebote, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), August 2012 <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10637/> (Zugriff: 2.1.2015).
- Konradt, Matthias*, Neutestamentliche Wissenschaft und Theologische Ethik, in: *ZEE* 55 (2011) 274–286.
- Krüger, Thomas*, „Wer weiß denn, was gut ist für den Menschen?“. Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Ethik, in: *ZEE* 55 (2011) 248–261.
- Lapsley, Jaqueline u. a.*, Ethics, in: *EBR* 8 (2014) 97–138.
- Lesch, Walter*, Der Dekalog. Ein kulturelles Fossil in der Nach-Moderne?, in: *BiLi* 83 (2010) 223–231.
- Ders.*, Gesetz und Moral. Zur kulturellen Präsenz des Dekalogs, in: *Heimbach-Steins, Marianne/Steins, Georg* (Hg.), Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik, Stuttgart 2012, 154–164.
- Lienemann, Wolfgang*, Grundinformation Theologische Ethik, Göttingen 2008.
- Lohfink, Norbert*, Kennt das Alte Testament einen Unterschied von „Gebot“ und „Gesetz“? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs, in: *JBTh* (1989) 63–89.
- Merklein, Helmut*, Art. Dekalog II. Neues Testament, in: *LThK* 3 (1995) 64–65.
- Merks, Karl-Wilhelm*, Grundlinien einer interkulturellen Ethik. Moral zwischen Pluralismus und Universalität (Studien zur Theologischen Ethik 132), Fribourg/Freiburg 2012.
- Mittmann, Thomas*, Vom „Günstling“ zum „Urfeind“ der Juden. Die antisemitische Nietzsche-Rezeption in Deutschland bis zum Ende des Nationalsozialismus, Würzburg 2006.
- Najman, Hindy*, Art. Decalogue, in: *Harlow, Daniel C./Collins, John J.* (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Winona Lake 2010.
- Niemeyer, Christian*, Nietzsches rhetorischer Antisemitismus, in: *Nietzsche-Studien* 26 (2012) 139–162.

- Nietzsche, Friedrich*, Zur Genealogie der Moral (1887) – Götzendämmerung (1889), hg. von *Scheier, Claus-Artur* (Philosophische Bibliothek 656), Hamburg 2013.
- Otto, Eckart*, Forschungsgeschichte der Entwürfe einer Ethik im Alten Testament, in: *VuF* 36 (1991) 3–37.
- Ders.*, Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart 1994.
- Ders.*, Art. Ethik III.1, in: *RGG*<sup>4</sup> (1999) 1603–1606.
- Ders.*, Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch (FAT I/30), Tübingen 2000.
- Ders.*, Gottes Recht als Menschenrecht. Rechts- und literaturhistorische Studien zum Deuteronomium (BZAR 2), Wiesbaden 2002.
- Ders.*, Recht und Ethik im Alten Testament. Neue Studien zur Ethik des Alten Testaments, in: *ZAR* 9 (2003) 220–237.
- Ders.*, Das Gesetz des Mose, Darmstadt 2007.
- Ders.*, Der Dekalog im Horizont des Alten Orients, in: *Ders.*, Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte, Wiesbaden 2008, 531–538.
- Ders.*, Recht und Ethos in der ost- und westmediterranen Antike, in: *Ders.*, Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, Wiesbaden 2008, 619–636.
- Ders.*, „Wer wenig im Leben hat, soll viel im Recht haben“. Die kulturhistorische Bedeutung der Hebräischen Bibel für eine moderne Sozialethik, in: *Ders.*, Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, Wiesbaden 2008, 637–643.
- Ders.*, Narrative Begründungen von Ethos in der Ethik des Alten und Neuen Testaments, in: *Horn, Friedrich W./Zimmermann, Ruben* (Hg.), *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik*, Bd.1, Tübingen 2009, 77–96.
- Ders.*, Zinsverbot und Schuldenerlass als Elemente einer Sozialpolitik in der Tora, in: *M. Casper, Matthias/Oberauer, Norbert/Wittreck, Fabian* (Hg.), *Was vom Wucher übrigbleibt*, Tübingen 2014, 1–14.
- Ders.*, The Study of Law and Ethics in the Hebrew Bible/Old Testament, in: *Sæbø, Magne* (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation Vol. III: From Modernism to Postmodernism (The Nineteenth and Twentieth Centuries) Part 2: The Twentieth Century*, Göttingen 2015, 594–621.
- Oyen, Hendrik van*, Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 1967.
- Peter-Spöndli, Ursula*, Die Zehn Worte vom Sinai. Die Rezeption des Dekalogs in der rabbinischen Literatur, Diss. Luzern 2010 <http://www.zhbluzern.ch> (Zugriff: 2.1.2015).
- Ratzinger, Joseph*, Stellungnahme Joseph Kardinal Ratzinger, in: Art. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: *Zur Debatte* 34 (2004) 5–7.
- Rieker, Siegbert*, Altes Testament und allgemeingültige Ethik. Plädoyer für ein Second Quest nach den Noachidischen Geboten, in: *Rieker, Siegbert/Steinberg, Julius* (Hg.), *Das Heilige Herz der Tora*, Aachen 2011, 325–367.
- Rogerson, John W.*, *Theory and Practice in Old Testament Ethics* (JSOT.S 405), Sheffield 2004.

- Ders./Davies, Margret/Caroll, M. Daniel* (Hg.), *The Bible in Ethics. The Second Sheffield Colloquium*, Sheffield 1995.
- Sæbø, Magne*, Reflections on Old Testament Ethics, in: *Ders.*, *On the Way to Canon*, (JSOT.S 191), Sheffield 1998, 162–181.
- Sänger, Dieter*, Art. Dekalog III, RGG<sup>4</sup> (1999) 630–631.
- Schipka, Peter*, Zwischen Bibelvergessenheit und Biblizismus. Das Dokument der päpstlichen Bibelkommission zum Verhältnis von Bibel und Moral, in: *BiLi* 83 (2010) 254–258.
- Schmitt, Hans-Christoph*, Die Gegenwartsbedeutung der Ethik des Alten Testaments, in: *ZThK* 95 (1998) 295–312.
- Schockenhoff, Eberhard*, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg <sup>2</sup>2014.
- Schöllgen, Werner*, Art. Dekalog II. Moralthologisch, in: *LThK* 3 (1959) 201–202.
- Schüngel-Straumann, Helen*, Biblisches Ethos aus feministischer Perspektive (1993), in: *Dies.*, *Anfänge feministischer Exegese*, Münster 2002, 281–296.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger*, Art. Ethik, C. Theologisch. I. Biblisch, 1. Im Alten Testament, in: *LThK* 3 (1995) 908–909.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Päpstliche Bibelkommission, Bibel und Moral. Biblische Wurzeln des christlichen Handelns* (VAS 184), Bonn 2009.
- Smend, Rudolf*, Art. Ethik, III: Altes Testament, in: *TRE* X (1982) 423–435.
- Soete, Annette*, *Ethos der Rettung – Ethos der Gerechtigkeit. Studien zur Struktur von Normbegründung und Urteilsfindung im Alten Testament und ihrer Relevanz für die ethische Diskussion der Gegenwart*, Würzburg 1987.
- Spieckermann, Hermann*, Die Verbindlichkeit des Alten Testaments. Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem ungeliebten Thema, in: *JBTh* 12 (1997) 25–51.
- Steins, Georg*, „Aus dem Geist der Heiligen Schrift“. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Bibel und Moral“, in: *Heimbach-Steins, Marianne/Ders.* (Hg.), *Bibelhermeneutik und christliche Sozialethik*, Stuttgart 2012, 308–318.
- Ders.*, Kanonbewusste Bibelauslegung. Exegetische Prolegomena zu einer sozial-ethisch orientierten Lektüre, *Heimbach-Steins, Marianne/Ders.* (Hg.), *Bibelhermeneutik und christliche Sozialethik*, Stuttgart 2012, 37–62.
- Stemberger, Günter*, Der Dekalog im frühen Judentum, in: *JBTh* 4 (1989) 91–103.
- Wolter, Michael*, „Zeremonialgesetz“ versus „Sittengesetz“. Eine Spurensuche, in: *Beyerle, Stefan/Mayer, Günter/Strauß, Hans* (Hg.), *Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung* (FS Horst Seebaß), Neukirchen-Vluyn 1999, 339–356.
- Zimmermann, Ruben*, Pluralistische Ethikbegründungen und Normenanalyse im Horizont einer „impliziten Ethik“ frühchristlicher Schriften, in: *Horn, Friedrich, W./Volp, Ulrich/Ders.* (Hg.), *Ethische Normen des frühen Christentums* (WUNT 313), Tübingen 2013, 3–15.