

„So etwas tut man nicht in Israel!“

Gibt es ein distinktes Ethos Israels und wann bildet es sich?

Johannes Schnocks

1. Vorbemerkung

Wenn man die Veränderungen im exegetischen Stil der alttestamentlichen Wissenschaft in den vergangenen Jahrzehnten beschreiben wollte, so würde zu den positiven Entwicklungen zählen, dass die Kritik an den großen Theoriegebäuden im Bereich von Pentateuch und Geschichtswerken, die Umbrüche in der Propheten- oder Psalmenexegese und unsere verbesserte Kenntnis der materialen Kultur des 1. Jt. v. Chr. dazu geführt haben, dass die Suche nach ältesten Überlieferungen in vielen Fällen genauen Untersuchungen der Komposition, Struktur und Gedankenführung der Texte gewichen ist. Die Ansprüche an die exegetische Basis für Aussagen über literarhistorisch frühe Texte und ihren gedanklichen Hintergrund sind daher sehr hoch geworden. Daher erscheint die Aufgabenstellung, nach Existenz und Entstehung eines Ethos Israels zu fragen, einerseits wenig zeitgemäß. Andererseits wird sich in diesem Beitrag zeigen, dass die Texte selbst auf ein Ethos rekurren und so die Fragestellung vorgeben. Zudem zeigt ein Blick in die Forschungsgeschichte, dass bis in jüngste Zeit Aussagen über ein Ethos Israels in die Theoriebildung mit eingeflossen sind und zu höchst problematischen Urteilen geführt haben.

Vor diesem Hintergrund versteht sich dieser Beitrag als ein „Essay“, als ein Versuch im strengen Wortsinn, sich einem Ethos Israels anzunähern und dabei auch festzuhalten, was wir heute nicht mehr zu diesem Thema sagen können und sollten.¹

¹ Die mündliche Fassung des Vortrags ist hier über weite Strecken beibehalten worden. Sie ist an einigen Stellen erweitert und vertieft sowie mit den notwendigsten Fußnoten versehen worden.

2. Einführung

2.1 Tamars Appell an ein Ethos

Wie es konkret aussieht, wenn das Alte Testament auf ein Ethos Israels verweist, zeigt die Tamarerzählung in 2 Sam 13. Hier wehrt sich Tamar gegen die Vergewaltigung durch ihren Halbbruder Amnon mit den Worten:

Nicht, mein Bruder, entrechte mich nicht!²

Ja, so etwas wird nicht getan in Israel./

Tue nicht diese Schandtat!

Und ich: wohin könnte ich die mir zugefügte Schmach bringen?

Und du: du wirst sein wie einer der Schändlichen in Israel./

Aber nun, sprich doch zum König,

ja, er wird mich dir nicht vorenthalten. (2 Sam 13,12–13)

Woran Tamar vergeblich versucht zu appellieren, ist Amnons Respekt vor einem Ethos in Israel, das offenbar Vergewaltigung als schlimmes Fehlverhalten definiert und Opfer wie Täter sozial brandmarkt. Dieser Definition steht in der Argumentation Tamars die Möglichkeit gegenüber, dass David einer Ehe der Halbgeschwister zustimmen könnte. Tamar verweist also auf Handlungsoptionen, wobei ethisch die erste eine Grenze überschreiten würde und die zweite verhandelbar wäre.³ Für uns an dieser Stelle wichtiger aber ist, dass die grenzziehende Aussage „So etwas wird nicht getan in Israel“ (לאֵינְעֹשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל) und die Aussicht, dass Amnon einer der Schändlichen in Israel werden wird, Israel als Geltungsbereich nennen. Damit ist wohl nicht gemeint, dass speziell die Ablehnung der Vergewaltigung Israel von seiner Umgebung unterscheidet, sondern vielmehr die positive Aussage, dass diese Position zum Ethos Israels gehört. Amnon würde sich mit einer

² Vgl. zur Übersetzung Müllner, *Gewalt* (1997), 260–268 mit dem Ergebnis ebd. 268: „ענה, II pi. wird am besten ebenfalls mit ‚entrechten‘ übersetzt. Das Verb hat nicht in jedem Fall sexuelle Bedeutung, ist aber in einem sexualisierten Kontext als negative Wertung des sexuellen Akts zu verstehen. Die negative Wertung bezieht sich nicht primär auf den physisch, sondern auf den sozial gewalttätigen Aspekt des Akts.“

³ Vgl. dazu Müllner, *Gewalt* (1997), 269: „Tamars Rede nimmt das sexuelle Ansinnen Amnons auf und weist es zurück, nicht indem dieses Ansinnen einfach mit einem negativen Vorzeichen versehen wird, wie in V. 14a.16d die Reaktion Amnons auf Tamars Vorschläge, sondern indem es bewertet und entlarvt wird.“

solchen Tat sozial disqualifizieren. Er würde unter die Schändlichen gerechnet, unter „nutzlose Menschen von üblem Ruf“⁴ wie נבל für diese Stelle in einem Standardlexikon umschrieben wird. Es ist nicht erkennbar, dass hier in irgendeiner Form auf einen Rechtssatz oder auf die Mosetora Bezug genommen würde. Der Referenzrahmen ist ausschließlich das Ethos.

Was diese Erzählung für die Davidzeit voraussetzen will, ist also ein distinktes Ethos Israels. Noch vor einigen Jahrzehnten war es in unserem Fach selbstverständlich, ein solches Ethos schon ab der vorstaatlichen Zeit zu beschreiben und mit Hinweisen auf die Gründungsmythen Israels zu begründen. Die Entwicklungen der vergangenen Jahre mahnen hier zu erheblich mehr Vorsicht. Und dabei geht es mir nicht um grundsätzliche Vorbehalte gegenüber entstehungsgeschichtlichen Ansätzen, sondern um Ergebnisse der religions- und literaturgeschichtlichen Diskussion, die nicht mehr aufgebbar sind. Manche alten Begründungswege haben sich als ungangbar erwiesen. Auch wenn wir heute eher bereit sind, biblische Ethik in Form von deskriptiven Aussagen über die alttestamentliche Literaturen in ihrer Endgestalt und über ihre Rezeptionsmöglichkeiten zu entwerfen, so müssen wir doch bereit sein, immerhin die Frage zu stellen, wie sich solche Ethosformen entwickelt haben könnten.

Nach einer ersten begrifflichen und inhaltlichen Annäherung an die Frage nach einem Ethos und einem forschungsgeschichtlichen Beispiel, das die Notwendigkeit einer Klärung zu diesen Fragen erläutern soll, geht es zunächst darum, die alten Vorstellungen von einem distinktem Ethos Israels zu sichten und ihre Voraussetzungen zu benennen. Daraus ergeben sich Themenfelder, deren Überprüfung zeigt, dass eben diese Voraussetzungen heute nicht mehr haltbar sind. Am Ende soll der Versuch stehen, trotz der zuvor gemachten notwendigen Korrekturen immerhin Konturen eines vorexilischen Ethos Israels zu benennen.

⁴ KBL³, 627.

2.2 Begriffliche und inhaltliche Annäherung

Wenn wir uns zunächst gewissermaßen von außerhalb der alttestamentlichen Texte der Frage nach einem distinkten Ethos Israels annähern, so ist es sinnvoll, bei allgemeinen Überlegungen zum Ethos anzusetzen. So beginne ich mit einer Definition von Wolfgang Kluxen:

„Ethos (v[on] griech[isch] ἦθος) bez[eichnet] die konkrete Gestalt sittl[ichen] Lebens [...]. Die Vielfalt empirisch gegebener E[thos]-Formen entspricht jener der Kulturen, welche menschliche Gesellschaften geschichtlich prägen. Das E[thos] konkretisiert die moral[ischen] Forderungen zu einem normativen Handlungsmuster, das dem Welt- u[nd] Sinnverständnis sowie der institutionellen Verfassung (Familie, Eigentum, Herrschaft, Rechtswahrung) der Ges[ellschaft] entspricht; es schließt an Sitten, Üblichkeit (griech[isch] ἔθος) an u[nd] weist Muster der Lebensführung, Leitbilder u[nd] Ideale aus.“⁵

Diese enge Verflechtung mit Kultur und Weltbild wiederum verweist uns im Blick auf das alte Israel auf die Nachbarkulturen bzw. den größeren Kulturraum des fruchtbaren Halbmondes und des Mittelmeerraumes. Hier ergibt sich eine interessante Beobachtung, die Eckart Otto auf der Basis einschlägiger Basistexte aus den betreffenden Kulturen gewonnen hat:

„Sind die Wertvorstellungen für sich genommen von Mesopotamien bis Ägypten erstaunlich identisch, was sich weniger aus Rezeptionsvorgängen, als aus einer sozial-anthropologisch verorteten Basismoralität der bäuerlich-bürgerlichen Bevölkerungsmehrheit in diesen Ländern ergibt, so haben sie doch sehr unterschiedliche Stellenwerte in den jeweiligen Religionssystemen, den damit verbundenen Anthropologien, in denen sich unterschiedliche historische Erfahrung und daraus resultierend ein unterschiedliches Lebensgefühl der Menschen dieser antiken Länder ausdrückt.“⁶

Die These, dass das Basisethos im Alten Orient relativ einheitlich ist, unterstreicht Otto durch einen Vergleich mit griechischen Wertevorstellungen, wie sie von Egon Flaig bei Homer oder Hesiod herausgearbeitet wurden.⁷ Dementsprechend stehe einem eher gemein-

⁵ Kluxen, Art. Ethos (1995), 939.

⁶ Otto, Recht (2008), 622f.

⁷ Ebd. 625: „Das westmediterrane Wertesystem unterscheidet sich darin von dem

schaftsfördernden Ethos in der bäuerlich-bürgerlichen Kultur des Alten Orients ein eher agonales Adelsethos in Griechenland und dem westlichen Mittelmeerraum gegenüber. Auch wenn man sicher anfragen kann, ob diese Typisierung wirklich der ganzen Breite der Quellen gerecht wird, so ist an dieser Stelle die Tendenzangabe wichtig, dass man für die Kulturen des Alten Orients ein relativ homogenes Ethos in Unterscheidung von den Kulturen im westlicheren Mittelmeerraum zu Grunde legen kann, an dem auch das Alte Testament partizipiert. Die hier von Otto für Mesopotamien und Ägypten gemachten Quellenbeobachtungen sind kaum abzuweisen. Diese eigentlich wenig erstaunlich klingende Beobachtung ist insofern bemerkenswert, weil sie dem biblischen Selbstbild und der klassischen These einer deutlichen Unterscheidung Israels von seiner Umwelt in ethischen Fragen klar widerspricht.

Nun kann man infrage stellen, ob solche Überlegungen irgendeine Bedeutung für die Einzelexegese haben, ob es sich also überhaupt lohnt, die Gültigkeit älterer Thesen über ein Ethos Israels kritisch zu diskutieren oder nach den ethischen Wertmaßstäben von vorexilischen Texten zu fragen, wo doch allgemein nachexilischen Entwürfen eine größere Relevanz für die Endkompositionen der biblischen Bücher zugesprochen wird. Es ist die These dieses Beitrags, dass es hierbei letztlich um hermeneutische Fragen geht, die in der Tat relevant auch für die Einzelexegese sind. Der folgende Abschnitt soll das an einem forschungsgeschichtlichen Beispiel erläutern.

des ostmediterranen Alten Orients, daß es nicht primär auf einer bäuerlich-bürgerlichen Alltagsmoral, sondern einem Adelsethos ruht, das zunächst nicht auf den Zusammenhalt der Gemeinschaft sinnt, sondern agonale Werte des Streits betont, der Verteidigung der Ehre (τιμή) also den Vorrang vor der Durchsetzung von Gerechtigkeit im Sinne des gemeinschaftsfördernden Handelns einräumt. Der 24. Gesang der Odyssee, in dem der Dichter Odysseus 108 junge Männer, die während seiner langen Abwesenheit um die Hand seiner Ehefrau Penelope angehalten haben, umbringen läßt, verherrlicht ein Verhalten, das den Ruhm der Großtat vor einem Adelspublikum, und sei es ein Massenmord, höher schätzt als den Frieden in der Gemeinde. Demgegenüber erhebt Hesiod, der die homerische Verherrlichung der Ehre und des Streits in Frage stellt, im Übergang vom achten zum siebten Jahrhundert die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) zum zentralen Begriff des Wertesystems, wobei er auf ostmediterrane Weisheitsliteratur zurückgreift. Ein Ethos, das den Sieg im Kampf zum höchsten Wert erklärt, wird als hybrides Unrecht gebrandmarkt, das die Götter, die, allen voran Zeus, nun ebenfalls ethisiert werden, rächen sollen.“

2.3 Wie beurteilte „Israel“ Jehus Putsch?

Ein Beispiel, das die Notwendigkeit der Fragestellung in diesem Sinne illustrieren kann, lässt sich in zwei jüngeren Arbeiten zur sogenannten Jehu-Revolution in 2 Kön 9f. finden. Die eine ist ein posthum erschienener Aufsatz von Ernst Würthwein, in dem er eine klassische und von ihm auch in seinem Königekommentar vertretene Sichtweise zur Genese dieses Textbereichs begründet. Die andere ist die jüngste Dissertation zum Thema von Jonathan Robker. Beide rekonstruieren mit Argumenten, über die man im Detail sicher diskutieren kann, deren grundsätzliche Berechtigung sich aber sicher nicht pauschal abstreiten lässt, eine Grundsicht der Jehu-Erzählung. Würthwein spricht von einer primären (im Gegensatz zu einer sekundären) Erzählung,⁸ Robker von „the original narrative about Jehu“⁹, die er in die Zeit Jerobeams II. datiert.¹⁰ Beide geben auf unterschiedlichen Ebenen Charakteristika dieser Grunderzählung an. Erstaunlich dabei ist, dass nach Würthwein „die primäre Erzählung Jehu-kritisch, wenn nicht Jehu-feindlich eingestellt war“¹¹, während Robker summieren kann: „These factors all suggest a propagandistic tendency in favor of Jehu and his dynasty within the account of 2 Kings 9–10.“¹² Die unterschiedliche Einschätzung über die Grunderzählung hat zumindest bei Würthwein insofern methodische Gründe, als bei ihm dieser Text durch ein redaktionsgeschichtliches Subtraktionsverfahren ermittelt wird, wobei alle Elemente, die das Vorgehen Jehus legitimieren oder nur unter einem solchem Verdacht stehen, gerade deshalb als spätere Zusätze gestrichen werden. Robker stellt seine Textanalyse wohl bedingt durch den Dialog mit der älteren Literatur ebenfalls als schrittweise Auseinandersetzung mit „verdächtigen“ Passagen dar, argumentiert dabei aber erheblich differenzierter mit Rücksicht auf die synchrone Struktur, mit einer Vielzahl von Textbeobachtungen und insgesamt zurückhaltender, so dass bei ihm letztlich weniger Text einer dt. Redaktion zugewiesen wird. Dabei werden unabhängig von ihrer Tendenz narrative Zusammenhänge genauer gewürdigt und als ursprüngliche Texteigenheit herausgearbeitet. Damit ist die von Würthwein

⁸ Vgl. Würthwein, *Revolution* (2008), 45 u. ö.

⁹ Vgl. Robker, *Jehu* (2012), 57.

¹⁰ Vgl. ebd. 63.

¹¹ Würthwein, *Revolution* (2008), 45.

¹² Robker, *Jehu* (2012), 59.

vorgenommene Textabgrenzung selbst in einem redaktionsgeschichtlichen Modell im Rückblick nur schwer plausibel zu machen und man fragt sich, was letztlich der Maßstab ist, der zu dieser Sichtweise geführt haben könnte. Würthwein legt seine – für ihn offenbar ganz selbstverständlichen! – Vorannahmen am Ende seines Aufsatzes offen, wenn er versucht, von der Jehu-Erzählung her nach der Zeit der historischen Jehu-Revolution zu fragen und so nochmals auf die nicht gemilderten Grausamkeiten seiner „primären Erzählung“ zu sprechen kommt:

„Man könnte darauf verweisen, daß es so eben bei einem Staatsstreich im Alten Orient zugeht, daß so etwas des öfteren passierte und niemand Anstoß daran nahm. Aber zwei Überlegungen sprechen gegen diesen Einwand: 1. Das Ethos Israels war nicht einfach das des Alten Orients. Daß ein Vertrauensverhältnis von Seiten Jorams gegen seinen Heerführer bestand, will die Szene ihrer Begegnung offenbar darlegen. Eine solche Verbundenheit war aber nach atl. Verständnis mit Treue zu erwidern. In diesem Sinne hat offenbar Jehu gegen eine Grundnorm des atl. Ethos verstoßen. 2. Die Art der Darstellung läßt deutlich die Betroffenheit spüren, die der Erzähler selber empfand und seinen Hörern vermitteln wollte.“¹³

Der Maßstab eines inhaltlich als bekannt vorausgesetzten, distinkten Ethos Israels „rettet“ hier gewissermaßen die Grundsicht des Textes. Was Jehu getan hat – und was der biblische Endtext uns bisweilen neutral distanziert, bisweilen zustimmend präsentiert – ist als unmoralisch und grausam abzulehnen, und das war es nach Würthwein schon in den Augen Israels als der Text erstmalig aufgeschrieben wurde. Die weitere Redaktionsgeschichte rationalisiert und kontextualisiert dann, verschleiert aber auch die ursprüngliche Betroffenheit und Erschütterung über das grausige Geschehen.¹⁴ Moralisch verliert sie damit das Ethos Israels aus den Augen.

Schon Robker hat gezeigt, dass der diachrone Umgang mit den Texten heute anders geschehen muss. Für die Fragestellung dieses Beitrages ist die Einsicht entscheidend, dass die – ausgesprochenen oder unausgesprochenen – Vorstellungen, die wir Exegetinnen und Exegeten darüber haben, wie die geistesgeschichtlichen Hintergründe unse-

¹³ Würthwein, *Revolution* (2008), 45.

¹⁴ Vgl. ebd. 46.

rer Texte aussahen, uns zu Fehltritten verleiten können. Daher müssen wir auch dann nach ihnen fragen, wenn wir glauben, die Antwort schon zu kennen, oder wenn die Antwort nur eine Feststellung unseres Nichtwissens ist.

3. Merkmale des israelitischen Ethos?

Damit kommen wir zu den älteren Thesen über ein distinktes Ethos Israels. Ich zitiere sie in Gestalt einer Bezugnahme auf die Tamar-Amnon-Episode von Horst Dietrich Preuß von 1992:

„Dann läßt der Erzähler die Königsenkeln Thamar zu ihrem sie bedrängenden Onkel Amnon sagen: ‚So tut man nicht in Israel!‘ (2 Sam 13,12f.), während eine Ehe zwischen beiden in Ägypten normal gewesen wäre. Man sagt, dies sei ‚eine Schandtat (נְקִמָה) in/an Israel‘ [...]. Es gilt das Böse ‚aus Israel‘, ‚aus deiner Mitte‘ auszurotten. Hierbei geht es oft um sexuelle Vergehen, in deren Bereich sich Israel wohl bewußt von seiner Umwelt abgrenzte und abgrenzen wollte. Es wollte und sollte hier nicht wie die Kanaanäer leben [...]. Das sog. Privilegrecht JHWHs (Ex 34,10–27) zeigt auch, wie Israels Glaube und seine durch ihn bestimmte Gesellschaftsordnung im Gegensatz zur kanaanäischen Stadtstaatenordnung stehen. Damit sind Entscheidung und Abgrenzung wesentliche Merkmale des israelitischen Ethos.“¹⁵

Hier finden sich sehr grundlegende Vorstellungen über ein Ethos Israels, die aus heutiger Sicht schwerwiegende Fragen aufwerfen und überprüft werden sollen. Zunächst nimmt Preuß Bezug auf einige Formulierungen, von denen „eine Schandtat in Israel“ untersucht werden soll. Dann werden die Kanaanäer nicht als literarische Chiffre aufgefasst, sondern als die Träger der spätbronzezeitlichen Stadtkultur in Palästina. Sie stellen für Preuß die lebendige Gegenfolie für ein Ethos Israels dar, das man damit freilich spätestens ins 13. oder 12. Jh. v. Chr. datieren müsste. Zumindest in vorstaatlicher Zeit siedelt Preuß dann auch das Privilegrecht an und verweist die zum Bundesbuch führende

¹⁵ Preuß, *Theologie 2* (1992), 203. Ungewöhnlich und vom biblischen Befund auch schwer zu rechtfertigen ist, dass Tamar hier als Königsenkeln und Amnon als ihr Onkel bezeichnet wird. Spielt hier 2 Sam 14,27 mit hinein, wonach Abschalom eine Tochter gleichen Namens hatte, die Preuß hier mit ihrer Tante identifiziert?

Rechtsentwicklung an anderer Stelle „mindestens in die frühe Königszeit“¹⁶. Er fährt dann fort: „Eindeutig aber ist schon hier, daß als Gott Israels allein JHWH im Hintergrund steht.“¹⁷ Damit haben wir auch die Frage zu beantworten, inwiefern Monolatrie und Monotheismus für die Annahme eines distinkten Ethos Israels notwendig sind.

3.1 Schandtat

Mit der singulären Aussage „So etwas wird nicht getan/tut man nicht in Israel“ ist in der Tamarerzählung die Qualifikation als Schandtat (נבלה) verbunden. Damit wird die Vergewaltigung insofern auch terminologisch als Verletzung des Ethos eingeordnet, als diese Verwendung von נבלה in der Hebräischen Bibel formelhaften Charakter hat.¹⁸ Es lohnt sich, dieser Semantik kurz nachzugehen, weil sie in andere für die Ethos-Diskussion relevante Texte führt. Die Belege sind:

Gen 34,7: Die Söhne Jakobs werden wütend als sie von der Vergewaltigung Dinas durch Sichem erfahren, „ja, eine Schandtat (נבלה) hat er getan in Israel, indem er bei der Tochter Jakobs lag, aber so wird nicht getan.“

Dtn 22,21: Hier geht es um eine Frau, die gesteinigt werden soll, weil ihr nach der Eheschließung vorehelicher Geschlechtsverkehr nachgewiesen wird. Hier heißt es begründend: „ja, getan hat sie eine Schandtat in Israel, indem sie hurte im Haus ihres Vaters.“

Jos 7,15: In der Achan-Episode wird die Todesstrafe durch Verbrennung für denjenigen festgesetzt, der Gebanntes aus der Beute gestohlen hat. Die Begründung lautet: „ja, übertreten hat er den Bund JHWHs und ja, getan hat er eine Schandtat in Israel.“

Ri 19,23.24; 20,6.10: Vier Belege entfallen auf die Erzählung über die Schandtat von Gibeon und ihre Folgen. Zunächst geht es dabei um die verlangte Vergewaltigung des levitischen Mannes, der von einem Bewohner als Gast aufgenommen worden ist, also um eine Verletzung des Gastrechtes. Der Gastgeber sagt hier zu dem randalierenden Pöbel vor der Tür: „Nachdem dieser Mann zu meinem Haus gekommen ist, sollt ihr nicht tun diese Schandtat.“ Am Ende des folgenden Verses wird dann nochmals – nun im Prohibitiv und nicht wie zuvor im Vet-

¹⁶ Preuß, *Theologie* 1 (1991), 100.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. Müllner, *Gewalt* (1997), 272.

tiv – betont: „Aber gegen diesen Mann werdet ihr nicht tun die Sache dieser Schandtat!“

Die beiden anderen Belege blicken auf die Ermordung der Nebenfrau des Leviten durch fortgesetzte Vergewaltigungen zurück. Zur Begründung der Reaktion des Leviten sagt dieser: „Ja, sie haben getan Unzucht und eine Schandtat in Israel.“ In der Beschlussfassung der Strafe gegen Gibeon wird dann kollektiviert. Israel will gegen Gibeon handeln, „entsprechend der ganzen Schandtat, die es getan hat in Israel.“

Jer 29,23: Das Orakel wendet sich gegen die falschen Propheten Ahab und Zidkija in Babylon und kündigt ihnen Strafe an, „weil sie getan haben eine Schandtat in Israel.“ Diese Schandtat wird dann als Ehebruch und Falschprophetie spezifiziert.

Die Zusammenschau der Belege zeigt zunächst, dass eine einseitige Verbindung von נבלה mit dem Verstoß gegen Sexualtabus zu kurz greifen würde, auch wenn sexuelle Vergehen in der Liste eine große Rolle spielen. Klar ist dagegen: „נבלה ist ein schweres Vergehen, das die soziale Ordnung Israels empfindlich verletzt.“¹⁹ Für uns ist dann weiter die Frage, ob es um Verstöße gegen einen spezifischen Sittenkanon gehen kann, also um Vergehen, „in deren Bereich sich Israel wohl bewußt von seiner Umwelt abgrenzte und abgrenzen wollte“²⁰, wie Preuß das ausdrückte. Gerade hier muss man fragen, ob man ernsthaft davon ausgehen will, dass der Raub von Kriegsbeute, der Bruch des Gastrechtes, Vergewaltigungen mit und ohne Todesfolge, Ehebruch und schließlich Falschaussagen im Namen einer Gottheit in irgendeiner antiken Kultur toleriert wurden. Johannes Marböck hat bereits in seinem ThWAT-Artikel eine andere Bewertung vorgeschlagen:

„Die allen Vergehen gemeinsame und offenbar entscheidende Disqualifizierung besteht nicht bloß in der Verletzung fundamentaler sozialer oder religiöser Ordnungen, sondern im darin beschlossenen Verstoß, der *nʿhālāh* in der bzw. gegen die Gemeinschaft Israels. Dieser Aspekt wird an einigen Stellen neben dem Wort Israel noch besonders hervorgehoben.“²¹

Hier verweist Marböck besonders auf Ri 20; Dtn 22 und Jos 7, wo von kollektiven Ahndungen die Rede ist. Auch wenn man hinzuzieht,

¹⁹ Müllner, *Gewalt* (1997), 274.

²⁰ Preuß, *Theologie* 2 (1992), 203.

²¹ Marböck, *Art. נבל* (1986), 181.

dass Dina nicht mit Namen angesprochen, sondern „Tochter Jakobs“ genannt wird, dass Amnon angedroht wird zur Gruppe der Schändlichen in Israel gezählt zu werden, während Tamar den sozialen Tod erleidet und dass die Schandtät der Lügenpropheten falsche Hoffnungen für die ganze Gola gesät hat, so wird deutlich, dass hier in unterschiedlichem Maß immer die Gesellschaft mit im Blick ist. Diese Beobachtung schließt allerdings nicht aus, dass mit der Rede von einer Schandtät in Israel nicht auch etwas über ein Ethos Israels ausgesagt wird. Dieses Ethos wäre dann allerdings weniger durch bestimmte Tugenden oder Tabus charakterisiert und so evtl. von den Sitten der Umgebung abzugrenzen, sondern wäre eher von einem allgemeineren Interesse geprägt, die funktionierende Gemeinschaft Israels und die Integrität seiner Glieder zu schützen. Im Sinne einer konstellativen Anthropologie geht es darum, im Bereich der Sozialsphäre die Personalität des einzelnen Mitglieds der Gesellschaft in Form seiner sozialen Rolle zu schützen und so insgesamt ein auf einer konnektiven Gerechtigkeit²² gegründetes Israel zu ermöglichen. Die Verwendung dieser geprägten Redeweise könnte also ein Hinweis auf ein komplexes anthropologisches Selbstverständnis sein.

Historisch sind Formeln notorisch schwer einzuordnen. Die intensive Verwendung in der Erzählung von der Schandtät von Gibeon in Ri 19 und die Annahme, es hier mit einem sehr alten Text zu tun zu haben, hat Martin Noth zu der viel rezipierten These geführt, *נבלה בישראל* verweise auf das ungeschriebene Gewohnheitsrecht der vorstaatlichen Amphiktyonie.²³ „mit diesem terminus technicus hat man anscheinend eine Übertretung des dem Stammeverband geltenden Gottesrechtes

²² Zum Begriff der konnektiven Gerechtigkeit vgl. die Ausführungen von Janowski, *Anthropologie* (2010), 78 zu Mi 6,8 („Recht tun und Hingabe lieben“ als Handlungsmaximen): „Die liebende ‚Hingabe‘ bzw. ‚Huld, Güte, Solidarität‘ ist die *konnektive Kraft*, die der Gemeinschaft Sinn und Zusammenhalt verleiht, weil sie verlässlich ist und ‚dem anderen mehr gibt, als rechtlich gefordert ist‘. Dieses Mehr ist das soziale Band, das zwischen den Mitgliedern einer Gemeinschaft geknüpft wird und das man als *Füreinander-Handeln* bezeichnen kann. Wo die Kraft des Füreinander-Handelns nachlässt, treten Kräfte auf den Plan, deren Destruktivität Mi 3,1–12 und die Individualpsalmen in kaum zu überbietender Deutlichkeit beschwören. Mi 6,8 stellt dem das Handlungsprinzip der konnektiven Gerechtigkeit entgegen“ (Hervorhebungen im Original; unter Verwendung eines Zitats von Rainer Kessler).

²³ Vgl. Noth, *System* (1930), 100–106.

bezeichnet, das gerade im wohlbewußten Gegensatz zum kanaanäischen Wesen in sexuellen Dingen besonders streng war“.²⁴

Solche Thesen sind heute nicht mehr haltbar. Walter Groß hat mit guten Gründen den Grundbestand der Erzählung in nachexilische Zeit datiert.²⁵ Auch die Nennungen von Gibeon im Hoseabuch können nicht belegen, dass die Erzählung älter sein müsste.²⁶ Ähnliches gilt für andere Belegstellen, denen man einmal wie z. B. der Grundschrift der Dina-Erzählung in Gen 34 als Teil des Jahwisten ein hohes Alter zugesprochen hat. Die Tamar-Erzählung 2 Sam 13 kann man wohl mit Walter Dietrich in einem von ihm postulierten „höfischen Erzählwerk“ und damit „in der Regierungszeit der Könige Hiskija oder Manasse“²⁷ ansiedeln. Vor dem Hintergrund der Neubewertung der Gibeon-Erzählung durch Groß wird man allerdings fragen müssen, ob nicht auch hier die Rede von der גבלה eher in einen dtr Kontext einzuordnen ist. Solche Fragen zeigen, dass es heute nahezu unmöglich geworden ist, bei geprägten Formulierungen anzusetzen, um vernünftig abgesicherte Aussagen über vorexilische Zustände oder Vorstellungen zu machen.

Trotzdem stellt sich die Frage, was denn dann mit einer solchen Formulierung gemeint ist und wo eine Bezugnahme auf etwas, das man in Israel tut oder nicht tut, oder was man als Schandtat auffasst, seinen Ursprung hat. Gerade wenn eine Erzählung wie die von der Schandtat von Gibeon mit Walter Groß als „schriftgelehrte Kasuistik“²⁸ zu charakterisieren ist, so geht hier der Verweis auf ein Ethos offenbar nicht einer schriftlichen Entwicklung von Rechtssätzen und ihrer Zusammenstellung und Weiterentwicklung in Rechtskorpora voraus, sondern versucht die Anwendung des Rechts plausibel zu machen. Ich zitiere Groß:

„Der Gastgeber in Gibeon, der Mann der geschändeten Frau und die Gemeinde beurteilen einmütig das Verbrechen von Gibeon als גבלה ‚Schandtat‘ 19,23e; 20,6d.10a. Die Wendung ‚Schandtat, getan in Israel‘ impliziert bereits das Urteil: Ganz Israel ist betroffen und muß

²⁴ Noth, *Geschichte* (1956), 101.

²⁵ Vgl. Groß, Richter (2009), 877.

²⁶ Vgl. ebd. 878f.

²⁷ Dietrich, Samuel (2011), 47*. Zu einem solchen Entwurf und explizit zu 2 Sam 13 als Teiltext in diesem Werk vgl. bereits Ders., *Königszeit* (1997), 259–273, bes. 268.

²⁸ Groß, Richter (2009), 879.

im Sinn der בערית-Formel 20,13c handeln. Ganz Israel spricht mit einem Mund und handelt, wie im Dtn vorgesehen, wie ein Mann 20,1b.8a.11 [...].²⁹

3.2 Kanaan

Was den immer wieder in der Ethos-Debatte betonten Gegensatz von Israel und Kanaan angeht, so ergeben sich unmittelbare Konsequenzen aus der Ethnizitätsdebatte im Blick auf die Dorfkultur der Eisenzeit I. Die früher gerne genannten archäologischen Leitfossilien, das Vierraumhaus, die sogenannten collared-rim-jars und das Fehlen von Schweineknochen in den Dörfern, werden heute als „funktional begründete Transformationen spätbronzezeitlicher Kulturelemente“³⁰ erklärt, die keine ethnische Differenz erkennen lassen. So formuliert Christian Frevel: „Den Gegensatz Israel – Kanaan, der lange auf biblischer Grundlage die Theoriebildung der formativen Phase der Entstehung Israels bestimmte, gibt es weder in religiöser noch in kultureller Hinsicht [...].“³¹

Solche neueren Beobachtungen verlagern die Suche nach einem distinkten Ethos Israels auf die Frage, wovon sich dieses Ethos im Blick auf „Kanaan“ überhaupt unterscheiden will. Was ist das „Kanaan“ in den Köpfen der biblischen Autoren, die so nicht sein wollen? Nun könnte man erwägen, wir hätten es hier mit alten Traditionssplintern und sozialromantisch verklärten Erinnerungen an die Dorfkultur im Bergland der Eisenzeit I zu tun, so dass die egalitäre Gesellschaft der Dorfkultur in ihrem Gegensatz zu einer stark stratifizierten und auf internationalen Handel zielenden Stadtkultur in den Küstenebenen idealisiert würde. Das wäre dann gewissermaßen die sozioökonomische Spielart des alten Gegensatzes „Kanaan“ – „Israel“. Aber müssten wir dann nicht in den biblischen Texten eine antistädtische Polemik finden, die es so nicht gibt? Ist es nicht am Ende doch einfacher, egalitäre Entwürfe, wie wir sie etwa im Deuteronomium finden, ohne diese „Erinnerungen“ zu erklären?

Daher stellt sich die Frage völlig neu, wer eigentlich „der Andere“ ist, von dem sich „Israel“ nach biblischen Texten durch bestimmte Verhaltensweisen absetzen soll. Im Blick auf die Debatte um die Hal-

²⁹ Ebd. 881.

³⁰ Frevel, Grundriss (2012), 730.

³¹ Ebd. 734.

tung (und den Verzehr) von Schweinen zeigen neue archäologische Untersuchungen, die nun viel genauer Basisdaten verarbeiten können, dass sich der früher festgehaltene Gegensatz zwischen den Philisterstädten an der Küste (Schweinehaltung) gegenüber (Kanaan und) Israel (keine Schweinehaltung) so nicht bestätigt. Es lässt sich vielmehr eine Differenz in der Eisenzeit IIB feststellen zwischen dem dichter besiedelten Nordreich Israel, in dem Schweinehaltung wegen der verringerten Weideflächen für Ziegen und Rinder notwendig und üblich wurde, und dem weniger dicht besiedelten Südreich Juda, in dem kaum Schweine gehalten wurden. Die jüdischen Gebräuche auf diesem Gebiet haben sich literarisch offenbar im biblischen Schweinefleischverbot durchgesetzt – gegen die Gebräuche des Nordreichs Israel, dem in diesen Fall die Rolle des „Anderen“ zufallen würde.³²

3.3 Die Datierung des Privilegrechts

Als Kronzeuge für eine schon sehr alte religiös-ethische Abgrenzung Israels von seiner Umwelt galt lange das Privilegrecht Ex 34,12–26. Michael Konkel hält in dieser Hinsicht das Ergebnis seiner Untersuchungen fest:

„Die von der Forschung vorgegebene Alternative einer Einordnung von Ex 34,12–26 als sehr alt bzw. sehr jung hat sich hingegen nicht bestätigt. [...] Es spricht nichts dagegen, Ex 34,12ab.14.17–26 einer Schicht zuzurechnen. Diese lässt sich dann [...] als deuteronomisch qualifizieren.“³³

Damit ist auch das Bündnisverbot nicht mehr als Voraussetzung für eine auch ethische Abgrenzung Israels in der Frühzeit zu haben. Gleichzeitig weist diese Ansetzung aber bereits in einen anderen zeitlichen Horizont, der weiter bedacht werden muss.

Dieser weitgehend negative Befund bei der Auswertung alter Positionen zu einem Ethos Israels wirft die Frage auf, auf welcher Ebene man denn überhaupt danach suchen könnte, wie sich die Kultur, in der die biblischen Texte entstanden sind, sich auf der Ebene des Ethos artikuliert haben könnte.

³² Vgl. *Sapir-Hen, Pig Husbandry* (2013).

³³ *Konkel, Sünde* (2008), 232.

4. Monolatrie und Ethos: die rechtsgeschichtliche Spur

Eckart Otto hat in einem Lexikon-Artikel zum Stichwort Ethik von 1991 eine Verbindung zwischen einer Konzentration auf JHWH und der ethischen Entwicklung in Israel hergestellt. Wie wir sehen werden, denkt er hier v. a. rechtsgeschichtlich:

„Die E[thik] des AT gewann ihre Dynamik aus der Integrationskraft Jahwes als des einen Gottes Israels, der konträr zu modernem Gesellschaftsprozeß immer weitere Lebensbereiche der Ordnung seines Willens unterstellte. Immer konsequenter wurde Jahwe als der Ermöglichungsgrund einer E[thik] begriffen, deren Grundwerte Gemeinschaftstreue (*š-dāqā*) und Solidarität (*hæsaed*) waren, die zum Ausdruck von Gottesliebe werden konnten.“³⁴

Zunächst lässt sich Ottos Rede von der Integrationskraft JHWHs mit einer religionsgeschichtlichen Entwicklung verbinden, die Christoph Uehlinger mit dem Begriff der Kompetenzerweiterung JHWHs belegt und auf der Basis von epigraphischen Quellen entworfen hat.³⁵ Inzwischen ist diese Modellvorstellung breit rezipiert und weiter ausdifferenziert worden.³⁶

Zeitlich parallel mit dieser göttlichen Kompetenzerweiterung lässt sich ein Prozess der Ethisierung feststellen. Diese ist ganz prominent im Dekalog greifbar. Das gilt zunächst auf der Ebene der Rezeption, wenn man den Dekalog etwa mit Thomas Mann als das „Ewig-Kurzgefaßte, das Bündig-Bindende, Gottes gedrängtes Sittengesetz“³⁷ oder auch als „die Quintessenz des Menschenanstandes“³⁸ versteht, wenn

³⁴ Otto/Hainz, Art. Ethik (1991), 610.

³⁵ Uehlinger, Kulturreform (1995), 67f.: „Beschränken wir uns auf Inschriften aus der Zeit von Hiskija bis zum Exil, so scheinen diese eine Entwicklung zu dokumentieren, die man pauschal als göttliche Kompetenzerweiterung bezeichnen kann, was *eo ipso* einen Kompetenztransfer und eine zumindest relative Entmachtung anderer Größen impliziert. Texte im Jeremiabuch legen nahe, daß Jahwe im Verlaufe des 7. Jh. zum Schöpfergott aufrückte [...]. Althebräische Inschriften machen [...] wahrscheinlich, daß er zwischen ca. 700 und 575 spezifische Segens- bzw. Rettungsfunktionen ‚seiner Aschera‘ in eigene Regie nahm. [...] Erstaunlicher ist, daß Jahwe dann im 6. Jh. sogar im Begriff zu sein scheint, die Totenwelt in seinen Kompetenzbereich zu integrieren.“

³⁶ Vgl. besonders Eberhardt, Unterwelt (2007).

³⁷ Mann, Gesetz (1950), 238.

³⁸ Ebd.

man die Grundgesetzmetapher auf ihn anwendet oder seine Funktion für eine synchrone Lektüre im Kontext des Bundesbuches bzw. des dtn Gesetzes bestimmt. Diese Charakterisierungen in der Rezeptionsgeschichte verweisen aber auf einen konzeptionellen Kern des Textes selbst. Ein konkreteres Beispiel wäre das Elterngesetz (Dtn 5,16 par. Ex 20,12), das eine exakte Umformulierung der Strafandrohung für den Fall der Elternminderung oder -Verfluchung aus dem Bundesbuch (Ex 21,17) ist, so dass hier aus einem Rechtssatz eine positive ethische Maxime geworden ist. Auch die im Dekalog folgenden drei Kurzprohibitiva heben die Trias der todeswürdigen Verbrechen Mord, Ehebruch und Menschenraub aus der Kasuistik auf eine grundsätzlichere ethische Ebene.

Weitere Transformationsprozesse sind etwa im Bereich des Bundesbuches die protodeuteronomische Umgestaltung des ursprünglich profanen Rechtsbuches zu einer gottesrechtlichen Sammlung gemäß der These von Ludger Schwienhorst-Schönberger, die sich inzwischen breit etabliert hat.³⁹ Hier wurde schon vor über 20 Jahren klar, dass die alte Vorstellung, eines archaischen Gottesrechts, das sich zu kasuistischen Rechtssammlungen ausdifferenziert habe, genau umzukehren ist.

Nimmt man diese Einzelbeobachtungen im Sinne einer Tendenzangabe zusammen, so lässt sich vielleicht festhalten: Sowohl was das allgemeine Ethos, als auch was spezieller die Rechtsüberlieferung betrifft, ist Israel zunächst voll und ganz Teil des Alten Orients. Offenbar gleichzeitig mit der stärkeren Konzentration auf JHWH in vielen Bereichen werden auch Ethos und Recht theologisiert. Die Theologisierung des Rechtes wiederum verschiebt die Rechtssätze in den Bereich der religiös-gesellschaftlichen Identität und damit des Ethos. Diese vor- oder protodeuteronomische Entwicklung wird dann auf den verschiedenen Stufen der Entstehung des Deuteronomiums breit ausgebaut und geschichtstheologisch bzw. bundestheologisch systematisiert. Hier wird nun viel stärker die gesellschaftliche Relevanz der rechtlichen Regelungen reflektiert. Am Ende stehen Sätze wie Dtn 4,6.8:

„Ja, das ist eure Weisheit und eure Einsicht in den Augen der Völker,/ die hören werden alle diese Gesetze und die sagen werden: Wahrlich,

³⁹ Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch (1990), bes. 415–417; vgl. Zenger, Einleitung (2012), 229–231; Schmid, Literaturgeschichte (2014), 102.

ein weises und einsichtiges Volk ist diese große Nation. [...] Und welche große Nation [gibt es], von der gilt: Sie hat Gesetze und Rechtssätze, die gerecht sind, wie diese ganze Weisung, die ich heute vor euch gebe?“

Das Recht wird zu einem Kultur- und Identitätsmarker und damit zur Konkretisierung des Ethos.

5. Ethos und Religion?

Jan Assmann hat eine Beobachtung vorgetragen, die vielleicht einen Ansatz enthält, die Struktur eines biblischen Ethos in der Tat als Distinktion gegenüber der altorientalischen Umwelt wahrzunehmen. Assmann erklärt die ägyptische Konzeption der Ma'at als eine rettende Gerechtigkeit, die vom König immer wieder aufgerichtet werden muss, und fährt dann fort:

„Auch in der Bibel geht es um rettende Gerechtigkeit [...]. Hier sind es die Propheten, die sie einklagen. Sie sprechen im Auftrag Gottes und treten dem Staat gegenüber. So etwas gibt es nicht in der altorientalischen Welt. [...] Religion und Ethik haben verschiedene Wurzeln und bilden in den primären Religionen getrennte, wenn auch auf vielfältige Weise miteinander in Verbindung stehende Sphären. Erst im Monotheismus verschmelzen sie zu einer untrennbaren Einheit.“⁴⁰

Assmann hat zwar in seinem Entwurf des biblischen Monotheismus einen viel kritisierten Weg eingeschlagen, der auch in diesem Zitat die Dinge verkürzt und insgesamt jedenfalls im Sinne von Kausalitäten irreführend ist. Mein Eindruck ist aber, dass er mit der Verschmelzung der religiösen und der ethischen Sphäre in der Tat die entscheidende Differenz zwischen dem Ethos Israels und seiner Umwelt benennt. So lohnt es sich, nach frühen ethischen Texten zu suchen, die Bezüge zum Religionsvollzug aufbauen.

Auch wenn hier Datierungsfragen eine bleibende Schwierigkeit darstellen, sei immerhin auf zwei Texte hingewiesen, die Bezüge auf den Kult mit dem Herausstellen eines Ethos verbinden.⁴¹ Ich beginne mit Am 5,21–25:

⁴⁰ Assmann, Unterscheidung (2003), 72f.

⁴¹ Vgl. auch Zenger, Wohlgefallen (2006).

- 21 Ich hasse, ich verwerfe eure Feste/
und ich will nicht riechen eure Festversammlungen.
- 22 Ja, wenn ihr mir Brandopfer opfert, und an euren Speiseopfern
will ich kein Gefallen haben/
und das Heilopfer eurer Masttiere will ich nicht ansehen.
- 23 Schaffe weg von mir das Getöse deiner Lieder/
und das Spiel deiner Leiern will ich nicht hören.
- 24 Aber es soll sich wie das Wasser ergießen Recht (משפט) /
und Gerechtigkeit (צדקה) wie ein immer wasserführender Bach.
- 25 Habt ihr mir Schlachtopfer und Speiseopfer dargebracht in der
Wüste vierzig Jahre lang, Haus Israel?

Diesen Versen aus der Kultkritik in Am 5,21–27 folgen noch eine Götzenbilderpolemik und die Ankündigung der Exilierung „bis hinter Damaskus“. Zumindest ein Grundbestand der Verse wird, so weit ich sehe, einem vorexilischen Amosbuch zugesprochen.⁴² Ich lese die Verse nicht nur als eine Verhältnisbestimmung zwischen Israel und seinem Gott, sondern in Verbindung damit als eine Bestimmung der Identität Israels. Für diese Identität werden nun Prioritäten genannt, und hier gilt, dass das Ethos von Recht und Gerechtigkeit wichtiger ist, als der Kult in all seiner liturgischen Entfaltung. Wenn man Recht und Gerechtigkeit nicht einfach juristisch, sondern als Verhältnisbegriffe⁴³ auffasst, wird die Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen als für die Gemeinschaft prägend ernstgenommen. Defizite auf dieser Ebene können kultisch offenbar nicht kompensiert werden – und zwar weil Gott das nicht will. Damit ist der Stellenwert des Ethos von der Souveränität und Unverfügbarkeit Gottes und seiner Entscheidungen abhängig. Eine solche Rückbindung des Ethos an die Religion ist dann wirklich ein distinkter Kulturmarker. Ich sehe zumindest grundsätzlich keine Schwierigkeit, hier literatur- wie theologiegeschichtlich mit einem vorexilischen Text zu rechnen und ihn als eine Verarbeitung der Ereignisse von 722 und 701 v. Chr. zu verstehen.

V. 25 wird nun oft – und m.E. zu Recht – als Weiterentwicklung gesehen, die entweder von Hosea her (Jeremias)⁴⁴ oder deuteronomistisch (Fleischer u. a.)⁴⁵ einzuordnen ist. Wichtig für uns ist, dass hier

⁴² Dahmen/Fleischer, Buch (2001), 125.

⁴³ Vgl. Zenger, Wohlgefallen (2006), 25.

⁴⁴ Jeremias, Tod (1996), 220.

⁴⁵ Dahmen/Fleischer, Buch (2001), 212.

der Gedanke weitergedacht wird, dass es bei der Frage nach dem Ethos um die Identität Israels geht, die eben genauso auch aus den geschichtlichen Erfahrungen erwächst. Hier wird der Verweis auf die kultlose Wüstenzeit zu einem flankierenden Argument für die geringere Priorität des Opferkultes.

In eine ähnliche Richtung weist ein zweiter kurzer Text: Ps 15,1–3:

- 1 Ein Psalm Davids.
JHWH, wer wird Gast sein in deinem Zelt/
wer wird sich niederlassen auf deinem heiligen Berg?
- 2 Einer, der rechtschaffen geht
und gerecht handelt/
und Wahrheit spricht in seinem Herzen.
- 3 Er verleumdete nicht mit der Zunge,
er tat nicht seinem Gefährten Böses/
und Schmach brachte er nicht auf seinen Nächsten.

Hier genügen wieder die ersten drei Verse, die sicherlich den Grundbestand des Psalms darstellen. Die folgenden beiden Verse sind evtl. später hinzugekommen und verkomplizieren jedenfalls den Text.⁴⁶ Was die Datierung betrifft, so hat man hier und in Ps 24 alte Tempel-einlassrituale vermutet. Dagegen spricht, dass in der Eingangsfrage weder ein Torwächter noch ein Pilger, sondern Gott selbst angeredet wird und dass die Bedingungen, die hier genannt werden, überhaupt nicht kultischer Natur sind. Damit legt sich eine Deutung nahe, die Gottesnähe und Alltagsleben miteinander verbindet. Es gibt nachexilische, weisheitlich geprägte Psalmen von Ps 16 über Ps 73 bis Ps 1, die diese Gedanken viel breiter ausgestalten. Redaktionsgeschichtlich spricht manches dafür, dass wir es hier immerhin mit einem frühen Vertreter zu tun haben. Ob das eine vorexilische Datierung weiterhin nahelegt, sei dahingestellt.⁴⁷

Wenn man die Gottesanrede in V. 1 ernst nimmt und sich vom gattungskritischen Paradigma der Einlassliturgie löst, sind für diese ersten Verse des Psalms unterschiedliche Lektüremöglichkeiten denkbar. Zunächst kann man die V. 2–3 als Gottesrede auffassen. Demnach würde hier Gott selbst auf die Fragen antworten und sowohl positiv als auch negativ erklären, was die ethischen Voraussetzungen für den

⁴⁶ Hossfeld/Zenger, Psalm 1–50 (1993), 105.

⁴⁷ Hossfeld spricht von einer „Einstufung in die spätvorexilisch-exilische Zeit“ (ebd.).

Aufenthalt in seiner Nähe sind. Es wäre gewissermaßen ein Ethos für Jerusalemiten und Jerusalempilger, das Gott selbst verkündet. Ebenso denkbar und auf der Endtextebene wegen einer Formulierung in V. 4 näherliegend ist, dass das sprechende Ich sich auf die in V. 1 gestellte Frage selbst die Antwort gibt. Es tut dies dann aber *coram deo*. Das hier formulierte Ethos ist dann nur insofern ein distinktes Ethos, als sein Ziel ein Ankommen im Wohnbereich des Gottes Israels ist. Im Übrigen besticht es geradezu durch seine Schlichtheit und Allgemeingültigkeit, da es weder eine besondere Toragelehrsamkeit, noch eine ethnische Zugehörigkeit, noch bestimmte Reinheitsregeln voraussetzt. Es geht vielmehr um eine gemeinschaftsfördernde und -ermöglichende Rechtschaffenheit.

6. Ausblick

Entsprechend der Fragestellung dieses Beitrags ging es bei den gewählten Beispielen um mögliche Anfänge eines Ethos, nicht aber um seine umfassende Profilierung aus alttestamentlichen Texten heraus, was vermutlich ein vielstimmiges und vielfältiges Unterfangen wäre. Hier sei nur auf einen Aspekt hingewiesen. In späten Texten scheint sich die Funktion des Ethos, ein Teil der Gruppenidentität zu sein, zu transformieren. Beispiele wären etwa die Texte über eine sogenannte Völkerwallfahrt nach Jerusalem wie Jes 2,3; Mi 4,2; Sach 8,20–23. Der Monotheismus hat sich hier zu einem Universalismus entfaltet, der auch ethische Konsequenzen hat. Da Gott der Gott aller Völker ist, werden diese zum Zion bzw. nach Jerusalem kommen, um dort eine ethische Unterweisung zu erhalten, die immer in der Weg-Metapher ausgedrückt wird.⁴⁸ Diese literaturgeschichtliche Entwicklung macht deutlich, dass die These Assmanns, die Verbindung von Ethik und Religion sei eine Folge des Monotheismus, den Gegebenheiten nicht gerecht wird. Vielmehr schafft der Monotheismus die Voraussetzungen, um das distinkte, partikulare Ethos Israels vor dem Hintergrund einer universalen Gottesidee zu verallgemeinern und damit im Blick auf seine Funktion als abgrenzendes Kriterium in der Identitätskonstruktion aufzulösen.

⁴⁸ Vgl. dazu den Beitrag von Thomas Hieke in diesem Band.

7. Fazit

1. Da sich ein Ethos fast ausschließlich aus schriftlichen Quellen erschließen lässt, hat die Spätdatierung vieler Texte in den vergangenen Jahrzehnten die Basis für eine Ethosgeschichte verschoben oder sogar völlig aufgelöst. Entsprechend können wir in diesen Bereichen nur annehmen, dass Israel an einem allgemeinen altorientalischen Ethos partizipiert hat, müssen aber auf die Erschließung einer distinkten Ethosform verzichten, weil unsere Hypothesenbildung uns keinen redlichen Zugang zur spezifischen Kultur Israels vor 700 v. Chr. erlaubt. Die vielleicht früher einmal denkbar erscheinende Vorstellung, mit Rückfragen nach den mündlichen Vorstufen von Texten ein Ethos greifen zu können, während man mit der Schriftlichkeit den Übergang zum Recht vor sich hat, ist heute methodisch und hermeneutisch unhaltbar.
2. Die Texte, die von einer „Schandtat in Israel“ u. ä. sprechen, verweisen weniger auf ein materiales Ethos – etwa im Sinne eines Kanons von Amphityonieregeln –, sondern auf die soziale Bedeutung einer bestimmten Tat und nehmen so auch die Konsequenzen, die diese Zuschreibung hat, in den Blick. Damit setzt die Formel das Bewusstsein eines Ethos und seinen hohen Stellenwert voraus, spricht aber eher seine identitätsstiftende und gesellschaftsschützende Funktion an als seine materiale Gestalt. Hier fließen anthropologische Grundlagen in die ethische Diskussion ein, die in älteren Rekonstruktionen weniger im Blick waren und die wir heute stärker beachten sollten.
3. Ein Ethos Israels gibt es – im Sinne des Untertitels dieses Beitrags – in dem Moment, in dem es eine spezifische Kultur Israels gibt. Damit spiegeln sich hier alle Definitionsprobleme der Ethnizitätsdebatte. Es spricht zwar nichts dagegen, für die Dorfkultur der EZ I ein Ethos Israels anzunehmen. Unser Problem ist aber, dass wir keinen Zugang dazu haben. Wir können es nicht inhaltlich greifen. Greifbar wird ein distinktes Ethos Israels für uns erstmalig mit Texten, für die wir ein relativ hohes, d. h. (spät-)vorexilisches Entstehungsdatum annehmen. Das sind einerseits Rechtstexte und andererseits prophetische und weisheitliche Texte. Auf der Ebene der Rechtstexte gibt es Tendenzen zu einer Ethisierung und Theologisierung. Hier werden also Rechtstraditionen für ein Ethos fruchtbar gemacht. Bei anderen Texten lassen sich Tendenzen erkennen, die die hohe Bedeutung ethischen Verhaltens innerhalb

der Religiosität Israels herausstellen. Zeitlich konvergieren diese Entwicklungen mit der religionsgeschichtlichen Entwicklung einer Kompetenzausweitung JHWHs im 7. Jh. v. Chr. Inhaltlich bleiben die genannten Texte auf der Ebene eines bürgerlichen Alltags-ethos. Damit beginnt etwas, das uns heute völlig selbstverständlich geworden ist, dass nämlich Judentum, Christentum und Islam sich nicht im Kult erschöpfen, sondern auch Leitlinien für ein gelungenes menschliches Leben entwerfen.

Literatur

- Assmann, Jan*, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus (Edition Akzente), München 2003.
- Dahmen, Ulrich/Fleischer, Gunther*, Das Buch Joël. Das Buch Amos (NSK.AT 23/2), Stuttgart 2001.
- Dietrich, Walter*, Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr (BE 3), Stuttgart 1997.
- Ders.*, Samuel. Teilband 1: 1 Sam 1–12 (BK VIII/1), Neukirchen-Vluyn 2011.
- Eberhardt, Gönke*, JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament (FAT II/23), Tübingen 2007.
- Frevel, Christian*, Grundriss der Geschichte Israels, in: *Zenger, Erich* u. a., Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 2012, 701–870.
- Groß, Walter*, Richter (HThKAT), Freiburg 2009.
- Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich*, Die Psalmen I. Psalm 1–50 (NEB 29), Würzburg 1993.
- Janowski, Bernd*, Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament, in: *Frevel, Christian* (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg 2010, 64–87.
- Jeremias, Jörg*, Tod und Leben in Am 5,1–17, in: *Ders.*, Hosea und Amos, Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten (FAT 13), Tübingen 1996, 214–230.
- Kluxen, Wolfgang*, Art. Ethos, in: LThK 3 (1995) 939–940.
- Konkel, Michael*, Sünde und Vergebung. Eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der hinteren Sinaiperikope (Exodus 32–34) vor dem Hintergrund aktueller Pentateuchmodelle (FAT 58), Tübingen 2008.
- Mann, Thomas*, Das Gesetz, in: *Ders.*, Der Tod in Venedig und andere Erzählungen, Frankfurt a. M. 1950 (1985), 196–248.
- Marböck, Johannes*, Art. נביל, in: ThWAT 5 (1986) 171–185.
- Müllner, Ilse*, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1–22) (HBS 13), Freiburg/New York 1997.
- Noth, Martin*, Das System der zwölf Stämme Israels, Stuttgart 1930.
- Ders.*, Geschichte Israels, Göttingen 1956.

- Otto. Eckart, Recht und Ethos in der ost- und westmediterranen Antike, in: *Ders.*, Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien (BZAR 8), Wiesbaden 2008, 619–636.
- Ders./Hainz, Josef*, Art. Ethik, in: NBL 1 (1991) 608–613.
- Preuß, Horst Dietrich, Theologie des Alten Testaments. Band 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart 1991.
- Ders.*, Theologie des Alten Testaments. Band 2: Israels Weg mit JHWH, Stuttgart 1992.
- Robker, Jonathan Miles, The Jehu Revolution. A Royal Tradition of the Northern Kingdom and Its Ramifications (BZAW 435), Berlin/Boston 2012.
- Sapir-Hen, Lidar u. a., Pig Husbandry in Iron Age Israel and Judah. New Insights Regarding the Origin of the „Taboo“, in: ZDPV 129 (2013) 1–20.
- Schmid, Konrad, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2014.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188), Berlin 1990.
- Uehlinger, Christoph, Gab es eine jorschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: Groß, Walter (Hg.), Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“ (BBB 98), Weinheim 1995, 57–89.
- Würthwein, Ernst, Die Revolution Jehus. Die Jehu-Erzählung in altisraelitischer und deuteronomistischer Sicht, in: ZAW 120 (2008) 28–48.
- Zenger, Erich, „Ich finde Wohlgefallen an Liebe, nicht an Opfer“ (Hos 6,6). Ersttestamentliche Stellungnahmen zum Verhältnis von Kult und Ethos, in: Kranemann, Benedikt/Sternberg, Thomas/Zahner, Walter (Hg.), Die diakonale Dimension der Liturgie. FS Klemens Richter (QD 218), Freiburg 2006, 16–30.
- Ders.* u. a., Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 2012.