

Sebastian G. Kirschner

Frei von Schuld bin ich dieses Mal

Der Beitrag einer Narrativen Ethik zur ethisch interessierten Exegese des Alten Testaments mit einer exemplarischen Auslegung der Simson-Erzählungen (Ri 13–16)



Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament

Begründet von
Günther Bornkamm und Gerhard von Rad

Herausgegeben von
David S. du Toit, Martin Leuenberger,
Johannes Schnocks und Michael Tilly

174. Band

Sebastian G. Kirschner

*Frei von Schuld
bin ich dieses Mal*

Der Beitrag einer Narrativen Ethik zur
ethisch interessierten Exegese des Alten Testaments
mit einer exemplarischen Auslegung
der Simson-Erzählungen (Ri 13–16)

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei,
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
V&R unipress und Wageningen Academic.

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf
der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: le-tex publishing services GmbH, Leipzig

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2567-9694
ISBN 978-3-647-56085-4

Meinen Eltern

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
A. Einleitung.....	11
B. Forschungsüberblick.....	15
1. Exegetische Forschungsbeiträge.....	15
1.1 Ethiken des Alten Testaments	15
1.2 Grundlegende Verstehensmuster einer alttestamentlichen Ethik (J. Barton).....	17
1.3 Die zehn Gebote einer alttestamentlichen Ethik (C. Frevel)	24
1.4 Ethisch interessierte Exegese als „Gratwanderung“ (J. Schnocks)...	26
1.5 Alttestamentliche Ethik als „Verführung zum Guten“ (D. Erbele-Küster).....	29
1.6 Biblische Texte als zu interpretierende Zeugnisse ethischen Denkens (K. Gies)	31
1.7 Ethische Themen im Alten Testament.....	35
2. Theologisch-ethische Forschungsbeiträge	39
2.1 Schriftethik als „Zeugnis für die Gemeinschaft mit Jesus“ (F. Noichl).....	39
2.2 Kohärenz von Bibel und Ethik (M. Heimbach-Steins).....	46
2.3 Bibel und Autonome Moral (S. Goertz).....	50
2.4 Die dreidimensionale Struktur einer tugendethischen Biblethik (L. Chan).....	53
C. Der Beitrag einer Narrativen Ethik zur ethisch interessierten Exegese.....	57
1. Einleitender Exkurs: Narrative Psychologie	58
2. Narrative Ethik.....	72
2.1 Typologie narrativer Ethik (M. Hofheinz)	72
2.2 Selbst und Erzählung (W. Kraus).....	79
2.3 Narrativität in ihrer Bedeutung für Identität und Empathie (N. Meuter)	82
2.4 Lebensgeschichte und Ethik (D. Thomä)	83
2.5 Narrativität und Handlung (L. Tengelyi)	86
2.6 <i>Stories</i> und Ethik (P. Kemp).....	88
2.7 Erzählen als Erfahrungsvermittlung (H. G. Ulrich)	90

2.8	Erzählung im Horizont der Gewalt (K. Röttgers).....	93
2.9	Erzählung und Aufmerksamkeit (M. Zeindler)	96
2.10	Implizite Erzählungen im Diskurs (W. Schoberth).....	99
2.11	Narrative Ethik als hermeneutische Aufgabe (H. Haker)	104
2.12	Narrative Ethik zwischen Theorie und Praxis (F. Mathwig).....	106
2.13	Erzählung im Horizont der theologischen Ethik (J. Fischer)	109
2.14	Narrative Ethik als Modellethik (D. Mieth).....	112
2.15	Figuren im Rahmen narrativer Ethik (P. Ricoeur)	133
2.16	Methodik narrativer Figurenethik (F. Wagener)	136
2.17	Ertrag für eine ethisch interessierte Exegese	142
3.	Besonderheiten einer ethisch interessierten Exegese des Alten Testaments	144
D.	Ethik in den Simson-Erzählungen.....	147
1.	Synchrone Kompositionsanalyse (Szeneneinteilung)	148
1.1	Kohäsion der Simson-Erzählungen	148
1.2	Szeneneinteilung – Forschungsbeiträge.....	149
1.3	Die Szenen der Simson-Erzählungen	154
1.4	Schematische Darstellung der Szenen der Simson-Erzählungen (Ri 13–16)	157
2.	Diachrone Redaktionsanalyse (Textschichten).....	158
3.	Diachron reflektierte synchrone Zusammenschau.....	170
4.	Ethische Gehalte der Simson-Perikope	172
4.1	Szene 1: Überschrift und Prolog (Ri 13)	172
4.2	Szene 2: Das Festgelage zu Timna (Ri 14)	199
4.3	Szene 3: Die Vergeltungs-Spirale (Ri 15).....	225
4.4	Szene 4: Simsons Überwindung und letzter Sieg (Ri 16).....	245
E.	Fazit und Ausblick.....	277
F.	Literaturverzeichnis	285
G.	Anhang	299
1.	Arbeitsübersetzung mit Szeneneinteilung	299
2.	Grafische Darstellung der diachronen Reflexion	307
Register	309
Sachregister	309
Bibelstellenregister	319

Vorwort

Vorliegende Monographie stellt die überarbeitete Fassung meiner Dissertationsschrift dar, welche im Wintersemester 2021/22 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn angenommen wurde.

Zu Dank verpflichtet bin ich dem Erstgutachter Prof. Dr. Ulrich Berges. Ebenso danken möchte ich dem Zweitgutachter, Prof. Dr. Dr. Jochen Sautermeister. Beiden danke ich für die interdisziplinäre Offenheit, die sie dem Thema der Narrativen Ethik und der ethisch interessierten Exegese der Simson-Erzählungen entgegengebracht haben. Herzlich danke ich den Teilnehmenden des moraltheologischen Oberseminars sowie der alttestamentlichen Sozietät in Bonn, welche diese Arbeit über die Jahre ihrer Entstehung hinweg mit großem Interesse und zahlreichen konstruktiven Beiträgen begleitet haben. Besonders möchte ich Prof. Dr. Markus Saur danken, der mit großem Engagement und zahlreichen Anregungen den Werdegang sowie den Prozess der Fertigstellung meiner Dissertation maßgeblich mitgestaltet hat. Desweiteren danke ich Prof. em. Dr. Heinz-Josef Fabry für sein stetiges Interesse und den konstruktiven Austausch über das Projekt. Wichtige Impulse steuerten auch Prof. em. Dr. Udo Rüterswörden sowie der verstorbene Kollege PD Dr. Axel Graupner bei. Unter den weiteren Teilnehmenden der Sozietät, die mir mit Rat und Tat zur Seite standen, danke ich namentlich Dr. Johannes Bremer, Mag. theol. Anja Block, Mag. theol. Carina Baedorf B.A. sowie Henning Roschinski M.A.

Zahlreiche Kolleginnen und Kollegen sowie Freundinnen und Freunde haben sich im Rahmen des Korrekturlesens miteingebracht. Eine namentliche Auflistung würde den Rahmen dieses Vorwortes sprengen, aber dennoch bin ich äußerst dankbar für die Unterstützung und Ermunterung, die ich auf den ‚letzten Metern‘ zur Fertigstellung meiner Dissertation erfahren habe. Ein besonderer Dank gilt dem verstorbenen Bonner Lehrstuhlinhaber Prof. em. Dr. Frank-Lothar Hossfeld, aus dessen Nachlass meine Anstellung als Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Hebräischlehrer an der Bonner Fakultät mitfinanziert wurde.

Ich danke Prof. Dr. Johannes Schnocks und Prof. Dr. Martin Leuenberger für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe der *Wissenschaftlichen Monographien zum Alten und Neuen Testament* sowie für konstruktive Kritik und Hinweise im Rahmen der Drucklegung. Von Seiten des Verlages danke ich PD Dr. Izaak de Hulster und Laura Röthele für die kompetente Begleitung. Aaron-Noel Nachtigall bin ich dankbar für seine umfangreiche und engagierten Unterstützung an der Fertigstellung des Manuskripts.

Für ihre Begleitung meines Studien- und Lebensweges, nicht nur während der Promotion, möchte ich Brigitte und Gérard Villemagne sowie Heidemarie und Helmut Baedorf in diesen Dank mitaufnehmen. Meine Eltern Edeltraud und Erich-Peter Kirschner haben meinen akademischen Werdegang auch über einige Umwege hinweg ermöglicht und mit Aufmunterung aber auch Kritik stets aufmerksam begleitet. Ihnen sei diese Arbeit in Dankbarkeit gewidmet.

Lind an der Ahr, im November 2022
Sebastian G. Kirschner

A. Einleitung

„Memento Mori entdeckte erst, dass er eine Romanfigur war, und dann glaubte er es. [...] ‚Angenommen, dachte Memento Mori, ‚die Gedanken der Romanfiguren werden stets vom Autor gesteuert, dann ist es vielleicht ebenso die Entscheidung des Autors, mir eine Illusion des selbstständigen Handelns zu verschaffen ...‘“¹

In seinem 2018 auf Georgisch erschienenen und 2020 ins Deutsche übersetzten Roman „In diesem Buch stirbt jeder“ erzählt B. ADAMASCHWILI von einem Aufstand der Romanfiguren gegen ihre Autorinnen und Autoren, auch gegen den Autor des Buches selbst. Im zweiten Prolog seines Romans stellt er die Figur ‚Memento Mori‘ vor, welche anschließend die Romanfiguren in ihrem Protestmarsch gegen die schamlos tötenden Autorinnen und Autoren anführen wird. B. ADAMASCHWILI schenkt seiner Figur Einsicht in ihre Existenz als Romanfigur. Diese denkt im Anschluss darüber nach, welche Konsequenzen die Existenz als Romanfigur für ihre Handlungen hat. Schließlich ist es auch hier die Autorin oder der Autor, der ihr die „Illusion des selbstständigen Handelns“ verschafft. Romanfiguren und damit in Analogie auch die Figuren biblischer Narrative sind damit als Träger ethischer Urteile ihrer Autorinnen und Autoren entdeckt. Sie handeln so, wie es ihnen von ihren Erschafferinnen und Erschaffern vorgegeben wird. In der Art und Weise, wie von ihnen erzählt wird, werden ihre Handlungen mehr oder weniger mit bestimmten Werturteilen verbunden. Dies kann sich erstrecken von expliziten Erzählerkommentaren oder einer abschließenden Moral, die nicht nur das Handeln der Figuren bewertet, sondern direkt auch den pädagogischen Wert der Erzählung für die Lesenden erschließt, bis hin zu Erzählungen, die sich mit Blick auf ein Werturteil neutral verhalten und doch aufgrund ihrer Struktur gewisse Stoßrichtungen erkennen lassen. Schließlich ist auch an die Illustration eines Antihelden zu denken, dessen Handlungen den Lesenden als ablehnenswert einleuchten, auch wenn trotzdem Sympathien für diese Figur evoziert werden können. Die Erfahrung der Lesenden zeigt, dass man eine Beziehung zu den Figuren einer Erzählung aufbaut. Einer guten Erzählung steht man meistens nicht neutral gegenüber und liest sie nicht, wie man etwa eine Bedienungsanleitung lesen würde.

Über dieses Phänomen möchte diese Arbeit nachdenken. Sie beschäftigt sich mit der Frage, wie Erzählungen – besonders anhand von Figuren – ethische Gehalte transportieren und mit welcher Hermeneutik und welchen Methoden diese Art und Weise exegetisch gehoben und in den (theologisch-)ethischen Diskurs eingebracht

1 B. ADAMASCHWILI, Buch 18.

werden kann. So kann ein Beitrag geleistet werden für die Verständigung innerhalb der unterschiedlichen theologischen Disziplinen und auch in der Kommunikation des Glaubensgutes und der biblischen Tradition in einen allgemeinen ethischen Diskurs. Das Alte Testament wird damit sowohl in seinem Rang als Norm für das theologische Denken von Christentum und – als Hebräische Bibel – Judentum anerkannt sowie auch in seinem Rang als Weltliteratur ernst genommen. Aufgrund dieser hohen Wertschätzung und Bedeutung, welche den alttestamentlichen Narrativen entgegengebracht wird und die ihnen innewohnt, ist es vonnöten die Methoden zu bedenken und anzuwenden, welche einen Diskursrahmen ermöglichen, in dem die Texte auf der einen Seite in ihren Aussagen ernst genommen werden und auf der anderen Seite kritisch angefragt und hinterfragt werden können. Der Betrachtung einer solchen Methode widmet sich die vorliegende Arbeit, welche auf der Schwelle von Moralthologie und alttestamentlicher Exegese einen Beitrag zum gegenseitigen Verständnis im Dienst einer reflexiv-diskursiven Theologie leisten möchte.

Die Auswahl an betrachtungswürdigen Narrativen und Figuren im Alten Testament ist zahlreich. Die vorliegende Arbeit wird sich auf das Figurensetting der Simson-Erzählungen in Ri 13–16 fokussieren. Zum einen, da die Erzählungen um den letzten Richter Israels einen großen, in sich abgeschlossenen Zusammenhang bilden. Die vier Kapitel können als eine durchgängige Biografie des Daniters gelesen werden, die mit seiner Geburt beginnt und ihren Abschluss mit seinem Tod von eigener Hand findet. Zum anderen beschreibt Ri 13–16 eine sehr wechselvolle Story, welche durch zahlreiche Ortswechsel, Figurenbegegnungen und unterschiedlichste Handlungen einen hohen Abwechslungsgrad aufweist, der zu einer vertieften ethisch interessierten Lektüre einlädt. Simson ist eine umtriebige Figur, welche im ganzen Grenzgebiet zwischen dem Land der Judäer und dem der Philister in Aktion tritt. Schließlich handelt es sich bei Simson um eine Figur, welche sowohl im Neuen Testament als auch in der Kirchen- und Kulturgeschichte stark rezipiert worden ist. Durch die Jahrhunderte wurde der Daniter-Held als eine Identifikationsfigur gedeutet, deren Geschichte auch Grundlegendes über den Menschen erzählt. Dies zeigt die bleibende Bedeutung dieser Figur an, was direkt Fragen nach ihrer ethischen Bewertung nach sich zieht. Kann Simson heute eine Figur mit Vorbildfunktion sein oder handelt es sich dabei um einen Antihelden, dessen Taten eher einer Reflektion darüber dienen, wie man nicht handeln sollte?

Von ihrer Anlage her handelt es sich bei dieser Arbeit um eine interdisziplinäre Studie, welche (theologisch) ethische Überlegungen zur Bedeutung von Erzählungen mit einer exegetischen Konkretisierung kombiniert. Aus diesem Grund ist sie aus zwei Hauptteilen zusammengesetzt, der (theologisch) ethischen Grundlegung und den ethisch interessierten exegetischen Arbeiten an Ri 13–16. Vorangestellt ist ein Forschungsüberblick, der Beiträge sowohl aus alttestamentlicher als auch theologisch-ethischer Fragerichtung vorstellt und kritisch einordnet. Nach einer

kurzen Übersicht über die bisher erschienenen Ethiken des Alten Testaments anhand des jüngsten großen Ethikentwurfs von R. KESSLER sollen besonders die Ansätze des Pioniers auf dem Gebiet der alttestamentlichen Ethik J. BARTON und die Grundsatzartikel von C. FREVEL und J. SCHNOCKS vorgestellt werden. Die Vorstellung der neusten Monographien zum Thema aus den Federn von D. ERBELE-KÜSTER und K. GIES sowie ein Überblick über Themen, die bisher im Rahmen alttestamentlicher Ethik behandelt wurden, komplettieren diesen exemplarischen Überblick über die exegetischen Beiträge, dessen Ziel es ist, die bleibende Bedeutung der ethischen Fragestellung für die Exegese darzustellen. Aus dem Fachgebiet der theologischen Ethik ist der letzte große deutschsprachige Beitrag zur Thematik einer biblischen Ethik von F. NOICHL vorgelegt worden. Die kritische Analyse seines Werkes eröffnet die Übersicht über ausgewählte Beiträge aus der theologischen Ethik, die im zweiten Teil des Forschungsüberblicks behandelt werden. M. HEIMBACH-STEINS hat in mehreren Artikeln über das Wechselspiel von Exegese und Ethik nachgedacht. Wie stark eine biblische Ethik von ethisch-hermeneutischen Grundüberlegungen abhängt zeigen die Beiträge von S. GOERTZ aus dem Blickwinkel der Autonomen Moral und von L. CHAN aus der Denkrichtung der Tugendethik.

Der erste Hauptteil dieser Arbeit fragt nach den hermeneutischen Grundlagen einer ethisch interessierten Exegese mit einem Fokus auf die Narrative Ethik. Er zieht seine Schlussfolgerungen aus der Auseinandersetzung mit psychologischen und philosophischen Fragen zum Verhältnis von Ethik und Erzählung. Um sich im ‚Meer‘ der ‚uferlosen‘ Forschung zu diesem Thema zu orientieren, bedarf es gewisser ‚Leuchttürme‘. Diese sind für diese Arbeit aus dem Bereich der Psychologie dem Sammelband „Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein“ entnommen, herausgegeben von J. STRAUB. Aus dem Bereich der Philosophie verdanken sich die Gedanken dieser Arbeit der kritischen Auseinandersetzung mit den Beiträgen der Sammelbände „Narrative Ethik“, herausgegeben von K. JOISTEN, und „Ethik und Erzählung“, herausgegeben von M. HOFHEINZ und F. MATHWIG. Komplettiert wird die hermeneutische Grundlage mit ausgewählten Gedanken von P. RICŒUR sowie den Ausführungen des ‚Erfinders‘ des Begriffs der Narrativen Ethik, D. MIETH, in dessen Darstellung sich alle Gedanken zur Grundlegung einer ethisch interessierten Literaturlauslegung noch einmal verdichten und auf eine breite argumentative Basis gestellt werden. Die anwendungsbezogene figurenethische Narratologie von F. WAGENER schließt die Gedanken zu diesem Thema ab.

Auch im ethisch interessierten exegetischen Teil dieser Arbeit werden mit Blick auf die Simson-Erzählungen einige ‚Leuchttürme‘ für die Reflexion ausgewählt. Grundlage der dortigen Gedanken sind die großen Kommentare von W. GROSS und K. SPRONK. Zudem sind einige begleitende Gedanken aus dem kurzen Kommentar von E. A. KNAUF eingearbeitet worden. Die synchrone Analyse des Aufbaus von Ri 13–16 arbeitet vornehmlich mit den Vorschlägen aus der Monographie von J. KIM und dem ersten Teil der großen Simson-Dissertation von T. MEURER.

Deren zweiter Teil gehört dann zu den diachronen Überlegungen zur Literarkritik und Redaktionsgeschichte der Simson-Erzählungen. Weitere Gedanken haben die computerlinguistische Analyse von W. BADER sowie der wegweisende Artikel „Wie Simson in den Kanon kam“ von M. WITTE beigetragen. An die diachrone Reflexion des synchronen Textbestandes von Ri 13–16 schließt sich als zweiter großer Hauptteil dieses Abschnitts ein ethisch interessierter exegetischer Kommentar der Szenen an, der sich am synchronen Verlauf der Perikope orientiert, dabei aber immer auch diachrone Beobachtungen mitreflektiert. Den Anhang nach einem Fazit und Ausblick am Ende dieser Arbeit bilden die der Auslegung zugrundeliegende Arbeitsübersetzung sowie eine graphische Darstellung der Redaktionsgeschichte von Ri 13–16.

B. Forschungsüberblick

1. Exegetische Forschungsbeiträge

1.1 Ethiken des Alten Testaments

Die Geschichte der eigenständigen Erforschung einer ‚Ethik des Alten Testaments‘ beginnt am Ende des 19. Jahrhunderts und versteht sich als Ausdruck der Unterscheidung von biblischer und dogmatischer Theologie, die von dem protestantischen Theologen J. P. GABLER 1787 grundgelegt wurde.¹ Lange Zeit war dieser Forschungszweig rein von der historischen Beschreibung der Entwicklung einer alttestamentlichen Ethik bestimmt, wobei jeweils ein historisches Entwicklungsmodell alttestamentlicher Ethik im Hintergrund steht. Exemplarisch kann dafür W. EICHRODT genannt werden, der im § 22 seiner Theologie des Alten Testaments die „Auswirkung der Frömmigkeit im Handeln (Alttestamentliche Sittlichkeit)“ erforscht.² Im Mittelpunkt steht dabei der theologische Begriff des Bundes, von welchem die ethische Verpflichtung des Volkes Israel ausgeht. Ausgehend von der Volkssitte der frühen Geschichte Israels entwickelt sich die Ethik des Alten Testaments hin zu den Höhen der Prophetie, um anschließend in nachexilischem Legismus, blindem Gesetzesgehorsam zu erstarren und damit sittlich zu verkümmern. Der antijüdische Unterton dieser Ausführungen ist unverkennbar, auch wenn die Erkenntnis festzuhalten bleibt, dass es sich beim Zeugnis des Alten Testaments auch in ethischen Fragestellungen um geschichtlich bedingte Aussagen handelt. Zu einer neuen Blüte dieses historischen Ansatzes kam es mit der „Ethik des Alten Testaments“ des Münchner Alttestamentlers E. OTTO. Unter der hermeneutischen Voraussetzung, dass eine Ethik des Alten Testaments scharf von einer Theologie des Alten Testaments zu trennen ist und es der historische Abstand nicht erlaubt, dass man alttestamentlich-ethische Aussagen auf die Gegenwart überträgt, konzentriert sich E. OTTO rein auf die Darstellung der historischen Entwicklung und ethischen Valenzen für die Zeit der Abfassung der alttestamentlichen Schriften. Der Umstand, dass die alttestamentlichen Überlieferungen im Rahmen des Kanons oft in Widerspruch zueinander treten und das Faktum, dass selbstverständliche Grundlagen alttestamentlicher Ethik wie bspw. die Sklaverei heutigen ethischen Standards diametral entgegen stehen, führt er als weitere Begründungen für seine

1 Vgl. zum Folgenden den geschichtlichen Überblick bei R. KESSLER, Weg 35–50.

2 Vgl. W. EICHRODT, Theologie 2/3, 218–263.

rein historische Ethosforschung an. „Die Einheit der Ethik des AT ist ihre Geschichte. Die Darstellung kann keine andere als die ihrer inneralttestamentlichen Rezeptionsgeschichte sein.“³ R. KESSLER hält dagegen, dass eine über die biblische Erinnerung vermittelte Rezeption auch in die Gegenwart möglich ist, was jedoch nicht von einer Einordnung in Zeit und Denken des Alten Testaments dispensiert, sondern die kritische Suche nach Analogien im Bewusstsein der eigenen ethischen Verantwortung benötigt.⁴ Gerade in ihren kritisch zu hebenden historischen Kontexten gewinnen die Texte des Alten Testaments ihre Bedeutung für heutige (theologisch-)ethische Diskurse, nicht zuletzt aufgrund ihrer hermeneutischen Bedeutung als kanonische Heilige Schriften sowohl des Judentums als auch des Christentums.

Wie schon bei W. EICHRODT und seinem Bundesbegriff beobachtet, ist es ein häufiger Ansatz von Ethiken des Alten Testaments, alle biblischen Aussagen auf eine Mitte zurückführen zu wollen, die als oberstes Prinzip gelten kann. In den Darstellungen von J. L'HOURL und H. v. OYEN steht ebenfalls der Bund im Mittelpunkt.⁵ Weitere Versuche, die Ethik des Alten Testaments auf eine Mitte hin zu systematisieren sind unternommen worden anhand des Verantwortungsbegriffs (E. WÜRTHWEIN), des Themas der Heiligung (W. C. KAISER) und des Liebesgebots (R. E. CLEMENTS).⁶ Sofern diese Begriffe als ein Gedankengeflecht verstanden werden, können sie zur Systematisierung ethischer Denkweisen beitragen. Eine Absolutstellung einzelner Begriff oder Denkart verbietet jedoch der pluriforme Textbestand des Alten Testaments. „In der Durchführung sind solche Versuche umso überzeugender, je weniger sie sich auf einen einzigen Begriff fokussieren und je offener sie für die faktische Vielfalt der alttestamentlichen Ethik sind.“⁷

Einen dezidiert soziologischen Zugang zum ethischen Denken des Alten Testaments wählt J. HEMPEL in seinem „Ethos des Alten Testaments“.⁸ Er unterscheidet in seiner Betrachtung Familie, Stamm und Volk, um sie je für sich als Objekt einer ethischen Aussage des Alten Testaments auszulegen. Auf der Textebene hat auch W. JANZEN eine solche material orientierte Ethik geschrieben.⁹ Von außerhalb des

3 E. OTTO, Ethik 12.

4 Vgl. R. KESSLER, Weg 48–50.

5 Vgl. R. KESSLER, Weg 45 mit Verweis auf J. L'HOURL, Ethik und H. v. OYEN, Ethik.

6 Vgl. R. KESSLER, Weg 44–46 mit Verweis auf E. WÜRTHWEIN/O. MERK, Verantwortung, W. C. KAISER, Ethics sowie R. E. CLEMENTS, Loving.

7 R. KESSLER, Weg 46. Aufgeworfen ist damit die Frage des Unterschieds zwischen Ethik und Ethos. Letzteres gibt Beispiele konkreten Lebens damals, ersteres betrifft die Reflektion auf das Ethos und die dahinterliegenden Gründe.

8 Vgl. J. HEMPEL, Ethos 1: „Das Ethos Israels ist keine Einheit, die sich auf Formeln bringen oder in Begriffe fassen ließe, welche durch die Jahrhunderte hin konstant geblieben wären. Vielmehr stoßen wir innerhalb des AT auf eine starke Mehrschichtigkeit der Lebenshaltung.“

9 Vgl. R. KESSLER, Weg 46f. mit Verweis auf W. JANZEN, Ethics.

Alten Testaments holt J. BARTON in seiner frühen Publikation „Ethics in Ancient Israel“ die Kategorien Ökologie, Sexualmoral und Eigentum, um die Texte darauf hin zu befragen, welche Aussagen sie in den entsprechenden Bereichen treffen.¹⁰ Schließlich betrachtet die Schule der *character ethics* die ethischen Aussagen jedes Textbefunds für sich und verweigert sich damit einer Einordnung in übergeordnete Prinzipien. Der Vollständigkeit halber sei noch der kanonische Ansätze einer Ethik des Alten Testaments genannt, wie ihn in letzter Zeit R. KESSLER nach dem Vorbild der Theologie des Alten Testaments von R. RENDTORFF vorgelegt hat.¹¹ Dabei wird das Alte Testament systematisch der kanonischen Reihenfolge der Texte entsprechend mit ethischem Interesse ausgelegt, um zum einen jeden einzelnen Text zur Sprache kommen zu lassen, zum anderen jedoch auch das kanonische Verwiesen-Sein der Texte aufeinander zu sichten.

1.2 Grundlegende Verstehensmuster einer alttestamentlichen Ethik (J. Barton)

In seinem Grundlagenwerk „Understanding Old Testament Ethics“ hebt J. BARTON mit einem Vergleich zwischen Altem Testament und den Kulturen des Alten Orients an. Aus dem theologischen Faktum des Monotheismus sei eine Bewegung innerhalb der alttestamentlichen Schriften entstanden, die das Böse immer stärker im Menschen und nicht in bösen Gottheiten verortete. Aus diesem Umstand entstand eine Literatur, die mehr auf die Verantwortung des Menschen reflektiere und damit dem (impliziten) ethischen Denken Vorschub geleistet habe. „In a world where there are no evil gods on whom to place the burden of the world's wickedness, human responsibility is necessarily more marked.“¹² In Ergänzung des Ansatzes von E. OTTO, der sich in seiner ‚Ethik‘ stark auf die Gesetzes- und Weisheitstraditionen Israels konzentriert hat,¹³ möchte J. BARTON den narrativen Texten der Hebräischen Bibel und ihren zumeist impliziten ethischen Aussagen größere Aufmerksamkeit schenken.¹⁴ Dabei stellten sich drei Probleme.¹⁵ Zunächst sei mit dem Vorurteil zu kämpfen, das Alte Testament würde vornehmlich grausame Geschichten erzählen. Dann sei in narrativen Texten nicht immer auf den ersten Blick klar, welche Botschaft, welche ethischen Gebote und Verbote der Text

10 Vgl. R. KESSLER, Weg 47 mit Verweis auf J. BARTON, Old Testament.

11 Vgl. R. KESSLER, Weg 47f.

12 J. BARTON, Understanding 2.

13 Vgl. in E. OTTO, Ethik die Kapitel II (18–116) und IV (175–263), die sich mit „Recht und Ethos“ auseinandersetzen sowie das Kapitel III (117–174), welches die „Ethik der Weisheit“ zum Thema hat.

14 Vgl. dazu auch J. BARTON, Ethics 25–32.170–173.

15 Zum Folgenden vgl. J. BARTON, Understanding 2–4.

eigentlich transportiere. Auch versperren sich einige Texte scheinbar bewusst einem (eindeutigen) Urteil über das Handeln ihrer Figuren.¹⁶ Drittens stelle sich aus einer historischen Perspektive stets die Frage, ob die Geschichten das moralische Urteil der erzählten oder der erzählenden Zeit reflektieren. Es stelle sich die Frage, ob die Texte Auskunft darüber geben, wie zur Zeit der dargestellten Figuren im Alten Israel ethisch reflektiert wurde oder ob sich dahinter nur die Zeit der Autoren und deren Denken verberge. Dennoch würden Narrative einen unschätzbaren Beitrag zur ethischen Reflexion innerhalb des Alten Testaments leisten, vor allem gegenüber Rechts- und Weisheitstexten.

„First, they deal with moral issues that are not the subject of legal or wisdom texts, about which there is not or perhaps cannot be actual legislation, and that are too complex for aphoristic literature [...] to handle. And second, moral insights are conveyed by the way the stories are plotted, by the shape of the narrative, and by the interplay of characters in the story they tell.“¹⁷

Von ihrem Genre her seien narrative Texte inhaltlich nicht so eingeschränkt wie es Gesetzesliteratur und die aphoristische Literatur der Weisheit sind. Zum anderen würden Erzählungen ihre ethische Aussage durch ihre Formen transportieren, durch die Handlung und durch Art und Weise, wie erzählt werde, und durch das Zusammenspiel der darin beschriebenen Figuren. An letzterem ließe sich schon das Programm einer ethisch interessierten Exegese ablesen, die sich anschickt, die ethischen Gehalte eines Textes zu heben und für die ethische Diskussion aufzubereiten. Ihre Aufgabe sei es, die „philosophical narratives“¹⁸ der Bibel aufgrund einer narratologischen Analyse hinsichtlich ihrer ethischen Aussagen auszulegen. Ihr gehe es darum, „the author’s purpose [...] to explore human moral choices and thus to illuminate the moral life of his or her readers“¹⁹ für den heutigen ethischen Diskurs weiterzuführen und damit einen Diskurs zwischen den biblischen Aussagen und heutigem Nachdenken über das Handeln des Menschen zu ermöglichen.

Mit Blick auf die systematisierenden Versuche einer Ethik des Alten Testaments von W. EICHRODT und J. HEMPEL konstatiert J. BARTON:

16 J. BARTON, *Understanding* 3 gibt als Beispiel Ri 19 an, das unklar lässt, ob das beschriebene Verhalten des Leviten von der Erzählinstanz als richtig oder falsch bewertet wird. Die Erzählung bleibt an dieser Stelle aus heutiger Perspektive erschreckend neutral.

17 J. BARTON, *Understanding* 4.

18 J. BARTON, *Understanding* 9.

19 J. BARTON, *Understanding* 10.

„My purpose in this paper is [...] to suggest that the picture of Old Testament ethics which the reader is likely to carry away from it is a rather artificial construct, which purchases coherence and system at the price of historical objectivity and verifiability.“²⁰

Ein zu starker Grad an Systematisierung zerstöre das historisch wie literarisch vorgegebene plurale Erscheinungsbild ethischer Reflexion im Alten Testament. Der Fakt, dass alttestamentliche Autorinnen und Autoren zu unterschiedlichen Zeiten und vor dem Hintergrund unterschiedlicher sozialer Herkunft geschrieben haben, mache es unmöglich, ihre Aussagen auf einen Nenner zu bringen oder auch nur als Ausdruck einer gradlinigen Entwicklung darzustellen.²¹ „[W]e must indicate to which social group *and* to which period it [= die ethische Aussage] belongs.“²² Der Versuch, alttestamentliche Ethik – ebenso wie alttestamentliche Theologie – zu vereinheitlichen, ende entweder in bedeutungslosen Allgemeinplätzen oder würde zum Preis einer Binnenkanonisierung erreicht, welche bestimmten Texten und ihren ethischen Aussagen eine höhere Autorität verleiht als anderen. J. BARTON schlägt dagegen vor, dass „the treatment of particular areas of Old Testament morality might actually be made easier by removing this ideal from the field of study.“²³ Aufgabe einer ethisch interessierten Exegese sollten die impliziten wie expliziten ethischen Aussagen der Texte sein. Eine Einordnung der Ergebnisse, auch mit einer etwaigen kritischen Distanz dazu, ist Aufgabe des daran anschließenden Diskurses zwischen Exegese und Ethik.

Im weiteren Verlauf seiner Grundlegung erkundet J. BARTON einige Orte und Modi alttestamentlicher Ethik. Zunächst stellt er die Frage, ob in den Schriften des Alten Testaments so etwas wie ein Naturgesetz, „the view that there are certain precepts or norms of right conduct, discernible by all men“²⁴, gefunden werden könne. Tatsächlich fänden sich Passagen, die auf die Annahme eines Naturgesetzes seitens der biblischen Autorinnen und Autoren schließen lassen, wie etwa die Unantastbarkeit menschlichen Lebens in Gen 9,6.²⁵ Die Frage Abrahams in Gen 18,25, ob der Richter der Welt nicht recht richten sollte und in Sodom Frevler und Gerechte gemeinsam untergehen lassen wolle, evoziere ein ethisches Bezugssystem von Gerechtigkeit, welches nicht nur für den Menschen, sondern sogar für Gott gilt. „[T]he very possibility of asking the question does seem to indicate that human beings may obtain their moral norms not just from what God chooses to reveal but

20 J. BARTON, *Understanding* 15.

21 Vgl. dazu die einleuchtende Argumentation in J. BARTON, *Understanding* 15–22.

22 J. BARTON, *Understanding* 22 [Hervorhebung im Original].

23 J. BARTON, *Understanding* 15.

24 J. BARTON, *Understanding* 33.

25 Vgl. dazu J. BARTON, *Understanding* 34 mit Verweis auf F. HORST, *Naturrecht*.

from the perception of some ethical principle inherent in the way things are.“²⁶ Auch Am 6,12 und Jes 1,3 zeigten, dass im Alten Testament Vorstellungen einer kosmischen Ordnung mit ethischen Implikationen vorhanden seien. Schwierig sei es hingegen, diese implizite Vorstellung eines Naturgesetzes, gegen das ethisch verstoßen werden kann, in eine explizite Aussage zu überführen.

„In many passages of law, prophecy, and wisdom alike [...] nothing is said of an abstract-enough kind for one to deduce what is the underlying rationale of ethics for the writer in question – or indeed whether he is conscious of any general principles underlying particular moral norms at all.“²⁷

Jeder Text lege erst einmal seine eigene moralische Norm zugrunde und es sei für die Auslegung mitunter schwierig, diese mit den Normen anderer Texte zu einer abstrakten Einheit zusammen zu führen. Um diesem Phänomen der ethischen Partikularität von Texten gerecht zu werden und gleichzeitig einen Vergleich von Texten zu ermöglichen, führt J. BARTON mit Blick auf die Prophetenbücher den Begriff einer „poetic justice“ ein. Dieser Zugang ermögliche es zum einen, jeden Text für sich sprechen zu lassen,²⁸ zum anderen schärfe er den Blick für die Passagen, in denen die Propheten sich auf grundsätzliche ethische Normen berufen, die sowohl für Gott als auch die Menschen gelten würden und die sich besonders in Situationen zeigten, welche um Gerechtigkeit kreisen.²⁹

Neben einem Naturgesetz, das in einigen Texten des Alten Testaments aufleuchte, gäbe es noch zwei andere Modelle, wie richtiges Verhalten begründet wird. Grundlegendste Vorstellung ist laut J. BARTON dabei der Gehorsam gegenüber dem geoffenbarten Willen Gottes. „Obedience to the declared will of God is probably the strongest model for ethical obligation in most books of the Hebrew Scriptures.“³⁰ Nach Mi 6,8 könne festgehalten werden, dass dem Menschen הַגִּיד („erklärt wurde“), wie er sich richtig zu verhalten habe. Dabei sei jedoch einschränkend wiederum davon auszugehen, dass unterschiedliche Texte unterschiedlich darüber nachgedacht hätten, was genau Inhalt und Art dieses Gehorsams sei. Zum anderen müsste die theologische Implikation mitgedacht werden, dass der Ethik, die vom Willen Gottes ausgehe, auch der göttliche Wille selbst untergeordnet sei, sofern er nicht seine ethische Bedeutung verlieren sollte. Im Sprüchebuch, so J. BARTON,

26 J. BARTON, Understanding 36.

27 J. BARTON, Understanding 39f.

28 Vgl. J. BARTON, Understanding 41f.: „This approach has the advantage of attending to what Old Testament writers are actually saying rather than trying to reconstruct a subconscious worldview which they could not themselves conceptualize.“

29 Als Beispiel gibt J. BARTON, Understanding 40 Jes 5,8f. an.

30 J. BARTON, Understanding 47.

bewirke die Vorstellung einer Gehorsams-Ethik die Transformation eines ursprünglich naturgesetzlichen Ansatzes hin zu einem Ansatz, der Offenbarung als Ursprung auch des Naturgesetzes ausmache.³¹ Die Theologisierung der Ansätze schaffe einen Zusammenhang, der auch für das dritte Modell einer expliziten alttestamentlichen Ethik gelte, nämlich das Modell der Nachahmung Gottes. Besonders im Deuteronomium (vgl. Dtn 10,17–19) und dem Heiligkeitsgesetz (vgl. Lev 19,2) werde den Lesenden Gott als das ethische Vorbild vorgestellt, dessen Einstellung, Handlungen und sogar Heiligkeit der Motor für das eigene Verhalten und die eigenen Einstellungen sein sollten.³² Wiederum werde deutlich, wie stark die ethische Sphäre Gottes und die der Menschen im alttestamentlichen Denken und Schreiben miteinander verknüpft seien. „Yahweh is, in fact, perceived as having a moral character. [...] God is bound by moral laws just as human beings are“³³.

Anhand von M. NUSSBAUMS Überlegungen zur Ethik in den griechischen Tragödien³⁴ erarbeitet J. BARTON einen zweiten Zugang zur Ethik in der Hebräischen Bibel, der weniger von den expliziten Normen ausgeht, wie sie Gehorsam, Naturgesetz und göttliche Imitation vorgeben, sondern stärker auf die impliziten ethischen Aussagen abzielt, die vornehmlich in Struktur und Charakterzeichnung der alttestamentlichen Texte zu finden ist. Nach Vorbild des ethischen Nachdenkens von Aristoteles solle dabei weniger das Abstrakte im Mittelpunkt stehen als das Konkrete. „Aristotle attends to the concrete and particular rather than to the general and abstract.“³⁵ Mit Blick auf alttestamentliche Texte falle dabei natürlich das Konkrete der Erzählungen besonders in den Blick, „plots and characters“³⁶, Erzählstruktur und die handelnden Figuren. Dieser Zugang ermögliche es, nicht ausschließlich das explizite Urteil über ein Verhalten in den Blick zu nehmen, sondern auch Umstände und Einstellungen in das ethische Urteil mit hinein zunehmen. „Too much is *given* in our lives for us to think of them as something we ourselves have made. And these nonvoluntary elements – constitution, psychological makeup, social background – are relevant ethically“³⁷. So rücke die Einzigartigkeit jeder narrativen Situation und jeder beschriebenen Figur in den Mittelpunkt der Betrachtung. Aufgabe sowohl der Erzählinstanz als auch der Auslegenden sei es „to *observe*“³⁸, zu

31 Vgl. J. BARTON, *Understanding* 50.

32 Vgl. J. BARTON, *Understanding* 51.

33 J. BARTON, *Understanding* 51, der im Folgenden ausführt, dass gerade dieser Zusammenhang eine Klage an Gott erst möglich macht, der in der Erfahrung der Mensch oft so anders handelt, als es ihm sein ethischer Charakter eigentlich vorgeben müsste. Vgl. dazu auch J. BARTON, *Ethics* 261–272.

34 Vgl. M. NUSSBAUM, *Fragility* und M. NUSSBAUM, *Knowledge*.

35 J. BARTON, *Understanding* 57.

36 J. BARTON, *Understanding* 58.

37 J. BARTON, *Understanding* 59 [Hervorhebung im Original].

38 J. BARTON, *Understanding* 59.

beobachten, und aus der Beobachtung das ethische Argument des Textes zu heben. Dieser Zugang ermögliche es zum einen, eine Vielzahl ethischer Aussagen in den Blick zu nehmen und zum anderen eine Lebensweltlichkeit des ethischen Urteils zu ermöglichen, die weniger von theoretischen Vorannahmen als von praktischen Erfahrungen ausgehe.

„It would be better to see that ethical concerns are represented in the plurality of characters in these narratives, and that, if God is indeed in them, it is in the pity and terror they inspire in the readers, not in general principles which they illustrate.“³⁹

Biblische Figuren seien keine kontextlosen, überzeitlichen Beispiele für bestimmte Handlungsweisen, sondern müssten in ihrem narrativen Erfahrungsraum gesehen und gedeutet werden. Hätten Narrative an sich schon eine ethische Funktion, indem sie die Lesenden mit einer bestimmten Situation konfrontieren und zu einem ethischen Urteil anleiten, so komme den Auslegenden die Aufgabe zu, die Art und Weise, wie der Text diesen Vorgang ermöglicht, möglichst transparent zu machen und damit die ethische Aussage noch zu schärfen.

„It might be fair to say that the best ethical reflection is not just narrative, but narrative plus sensitive commentary, written in a style that is itself not a matter of abstracting from the particularities of fiction, but rather of respecting them and drawing the reader’s attention to them.“⁴⁰

Für die Hebung des ethischen Urteils eines Textes ist nach J. BARTON eine reflektierende Lektüre desselben ausreichend, es bedarf darüber hinaus keiner weiteren Abstraktion. Er betont abschließend, dass damit zwar eine synchrone Betrachtungsweise der Texte in den Mittelpunkt rücke, aber auch eine so verstandene ethisch interessierte Exegese nicht von historischen Rückfragen absehen müsse, handele es sich doch um die Ethik konkreter Autorinnen und Autoren in ihrer jeweiligen Zeit. Für die Exegese im Diskurs mit der Ethik gehe es darum, mit den Narrativen sowohl die ethischen Fragen in den Blick zu nehmen, die sich in der Geschichte gestellt haben als auch die Fragen, welche sich gegenwärtig stellen. Die ethisch interessierten Auslegenden seien „concerned to seek in the texts the answer to that question – for then *and* now.“⁴¹

Bevor er sich in seiner Grundlegung den Exemplifikationen anhand der Prophetenbücher zuwendet, streift J. BARTON am Ende seiner methodischen Überlegungen

39 J. BARTON, *Understanding* 61.

40 J. BARTON, *Understanding* 63.

41 J. BARTON, *Understanding* 64 [Hervorhebung im Original].

noch die Frage nach dem Verhältnis von Tugendethik und alttestamentlicher Ethik. Tugendethik definiert er anhand von vier Aspekten. Grundsätzlich sei die Tugendethik demnach an der ethischen Disposition des Menschen interessiert, sie stelle die moralische Entwicklung des Menschen in den Mittelpunkt, sehe den ethischen Fortschritt weniger in abstrakten Sphären als in den tagtäglichen Entscheidungen tugendhafter Menschen und postuliere einen moralischen Blick, den der/die Tugendhafte auf seine Umwelt hat.⁴² Auf der expliziten Ebene kann J. BARTON keine Tugendethik in den Schriften des Alten Testaments ausmachen. So kenne etwa das Sprüchebuch in seiner Auslegung nur den Weisen und den Tor, beides Charaktere, die grundsätzlich angelegt sind und keine Entwicklung aufweisen können.

„It is true that if you give instruction to a wise man, he will become wiser still [...], but there is no point in giving instruction to a fool, because he will persist in his folly just as much as before.“⁴³

Auch der Weise festige auf diesem Wege nur seine natürlich vorgegebene Weisheit. Ebenso gingen andere Stellen im Alten Testament nicht von einer graduellen Entwicklungsmöglichkeit des Menschen aus. Texte wie Ez 18 oder Ps 119 präsentieren laut J. BARTON die Möglichkeit einer Konversion, diese sei aber abschließend vollständig.⁴⁴ Der Mensch wechsele dadurch in Gänze von der Finsternis zum Licht. Auch in dieser Perspektive gebe es nur zwei Arten von Menschen, keine Vorstellung einer Entwicklung oder Ambivalenz. Mit Blick wiederum auf die Erzählungen der Hebräischen Bibel kann J. BARTON implizit doch eine Möglichkeit von Tugendethik im Alten Testament ausmachen. Denn auch wenn das explizite Urteil über Figuren nur zwei moralische Zustände kenne, so zeigten die erzählten Charaktere doch die Möglichkeiten von Ambivalenz und Entwicklung auf. Zumeist geschehe dies, wenn es der Erzählung vordergründig gar nicht darum gehe, ein ethisches Urteil zu entwickeln. „[S]omething like such an ethic may be implicit in places where morality is not directly under discussion.“⁴⁵ Für den Preis dieser nicht direkt ethischen Intention der Trägerkreise, werde eine ethisch interessierte Exegese durch die Texte mit Darstellungen von Menschen in unterschiedlichsten Lebenslagen, Situationen und Erfahrungen belohnt, welche die biblischen Figuren transparent auf heutige Fragestellungen hin machen. Den Lesenden werde dadurch ermöglicht

42 Vgl. J. BARTON, *Understanding* 65f.

43 J. BARTON, *Understanding* 67.

44 Vgl. J. BARTON, *Understanding* 68–70.

45 J. BARTON, *Understanding* 71.

„to see in them [= den biblischen Figuren] the moral difficulties, and especially the interplay of moral choice with luck or divinely engineered fate, which make human life the complicated thing it is.“⁴⁶

Dabei würden die alttestamentlichen Texte nicht nur strahlende Beispiele für ein tugendhaftes Verhalten liefern, sondern auch Schilderung von falschem Verhalten, das zum einen einen negativen Beitrag zu Etablierung bestimmter Tugenden beitragen könne und zum anderen den menschlich-allzumenschlichen Charakter der erzählten Figuren unterstreiche. Gerade die Narrationen stellten oftmals ambivalente Personen dar, die in der expliziten Ethik des Alten Testaments nicht vorkämen. So biete die Hebräische Bibel auch in ethischer Hinsicht ein Panorama an unterschiedlichen Aussagen, die es exegetisch am Einzeltext zu heben, in vergleichender Relation zueinander zu stellen und schließlich im ethischen Diskurs kritisch zu hinterfragen gelte.

1.3 Die zehn Gebote einer alttestamentlichen Ethik (C. Frevel)

Einen umfassenden Überblick über die Spielarten neuester Exegese zum Thema einer Ethik des Alten Testaments gibt der von C. FREVEL 2014 herausgegebene Sammelband „Mehr als Zehn Worte?“.

In seinem einleitenden Artikel unterscheidet der Herausgeber zunächst vier grundlegende Modelle, in denen das Zusammenwirken von Ethik und alttestamentlicher Wissenschaft gedacht werden kann.⁴⁷ Eine Ethik des Alten Testaments gehe von einem einheitlichen Zugang zur Bibel aus und versuche, die eine ethische Grundaussage des Alten Testaments zu erheben. Problematisch an diesem Ansatz sei, dass er nicht ohne Selektion, ohne eine Nivellierung der im biblischen Befund auffindbaren Paradoxien vorgehen könne und somit eine dem Forschungsgegenstand nicht angemessene Vereindeutigung von Pluralität darstelle. Die gefährliche Nähe zu Fundamentalismen sei an dieser Stelle angemerkt. Eine Ethik im Alten Testament versuche auf deskriptive Art und Weise die (historische) Ethik, die in den Texten vorhanden ist, zu heben.⁴⁸ C. FREVEL merkt an, dass der Standpunkt einer solchen Ethik eher distanziert den Auswirkungen dessen gegenüber stehe, was sie erforscht. Geschichtliche Darstellung und heutige ethische Debatten könnten aber auch in Relation zueinander treten. Das dritte Modell einer Ethik aus dem Alten Testament suche nach Prinzipien einer heutigen Ethik, die sich aus Spitzenaussa-

46 J. BARTON, *Understanding* 72.

47 Vgl. zum Folgenden C. FREVEL, *Orientierung* 18–22.

48 C. FREVEL verweist dabei auf die grundlegenden Werke von J. BARTON: J. BARTON, *Understanding* und J. BARTON, *Ethics*.

gen des Alten Testaments speisten, wie beispielsweise die Heiligkeitsforderung in Lev 19,2. Solange man sich des selektiven Charakters dieser Herangehensweise bewusst bliebe, spräche nichts dagegen, aus Traditionsbewusstsein das Alte Testament, bzw. die Bibel insgesamt als Prinzip und Ausgangspunkt der eigenen ethischen Reflexion auszuwählen. Das letzte und in der Moralthologie wohl am weitesten verbreitete Modell findet sich in einer Ethik mit dem Alten Testament, in dem die biblischen Texte nur mehr illustrative Bedeutung für Zusammenhänge besitzen, die außerbiblisch in der ethischen Reflexion erhoben wurde, die auf anderen als den biblischen Prinzipien aufruhe.

Im Wettstreit mit anderen Ethiken spricht C. FREVEL der alttestamentlichen Ethik eine Position zu, die ihr zwar nicht universale Bedeutung zumesse, aber doch den Rang einer „Binnenmoral“⁴⁹ besitze, deren Verbindlichkeit sich darin zeige, dass sie von gläubigen Juden wie Christen als Grundlage einer Selbstverpflichtung angesehen werde. Des Weiteren sei es möglich, die ethischen Aussagen im Alten Testament aus ihren altorientalischen Kontexten in den Diskursrahmen heutiger Ethik hinein zu übersetzen und mit dieser ins Gespräch zu bringen.⁵⁰

Als weiteres Problem sieht C. FREVEL die Selektionskriterien an, nach welchen die alttestamentlichen Aussagen für die Ethik ausgewählt und in ihrer Normativität abgestuft würden.⁵¹ Eine erste Selektion geschehe dann, wenn von außen Entscheidungskriterien an das Alte Testament herangetragen würden, wie bspw. das Naturrecht. Von einer eigenständigen ethischen Aussage könne dann jedoch keine Rede mehr sein. Aus christlicher Perspektive sei es weiterhin möglich, die Aussage des Alten Testaments anhand von neutestamentlichen Texten als überholt zu bezeichnen und sie damit unterzuordnen, bzw. ganz aus dem Rahmen einer ethischen Reflexion auszuschließen. Abgesehen vom impliziten Antijudaismus solcher Aussagen, gehe diese Annahme von einer Geschlossenheit neutestamentlicher Ethik aus, die sich ebenfalls in den Texten nicht finden ließe.⁵² Vor ähnlichen Problemen stehe die Selektion, welche auf eine innerbiblische Hierarchisierung anhand bestimmter Hermeneutiken setzt.⁵³ Das polyphone Textzeugnis der biblischen Schriften sperre sich gegen starre Zuordnungen. Ein schwächeres Selektionsmodell stelle

49 C. FREVEL, Orientierung 29.

50 „[M]it diesem zurückgenommenen Universalanspruch bringt sich das alttestamentliche bzw. biblische Ethos in den Wettstreit der Moralen ein und hat darin keine aussichtslose Position“ (C. FREVEL, Orientierung 29).

51 Vgl. zum Folgenden C. FREVEL, Orientierung 33–50.

52 R. KESSLER, Weg 572 weist darauf hin, dass auch im Rahmen einer solchen Substitutionslehre nach den Aussagen sowohl von Gen 9,4; Lev 17,19 und Dtn 12,23 als auch Apg 15,20.29 der Genuss von Metzgereiwaren, wie sie heute in Mitteleuropa üblich sind, moralisch verboten bleiben müsste, womit aber selbst christliche Fundamentalisten kein Problem haben.

53 C. FREVEL führt als Beispiels die Unterscheidung von Gebot und Gesetz in N. LOHFINK, Gebot an und führt detailliert die Probleme des Ansatzes vor.