

I. Erkundungen zwischen Ethik und Ästhetik

1. Verführungen

Ästhetische Wahrnehmung verführt – zum Guten bzw. zur Erkenntnis des Guten. Dieser provokanten These soll hier mit Blick auf eine Ethik des Alten Testaments nachgegangen werden. Der Titel „Verführung zum Guten“ spielt dabei auf die Erzählung des Griffs nach der Frucht der Erkenntnis von Gut und Böse bzw. von Lebensförderlichem und Lebensschädigendem in Genesis 3 an. Die gängige Assoziation der Geschichte mit dem Thema Verführung¹ wird aufgegriffen, dabei jedoch zugleich umgekehrt. Die Verführung der Frau durch das Ansprechen ihrer Sinne wird als notwendige Verführung zur Erkenntnis von Gut und Böse verstanden. In der Rezeptionsgeschichte der Erzählung wurde jedoch vielfach aus der verführenden Kraft der Sinneswahrnehmung der Frau die Verführung zum Bösen aufgrund der Sinnlichkeit der Frau.

¹ Hermann Gunkel, Genesis, Göttinger Handkommentar zum Alten Testament I,1, Göttingen 1922, 15 überschreibt Gen 3,1-5 mit „Die Verführung des Weibes“. Die Schlange „will Gott etwas Böses antun und den Menschen verführen“ (16); zur Auslegung der Erzählung in der Populärkultur, Kunst und Werbung unter diesem Motiv vgl. Ulrike Bail, Gendertrouble im Paradies. Beobachtungen aus theologischer Perspektive, in: lectio difficilior 1/2002 http://www.lectio.unibe.ch/12_1/bail_gendertrouble_im_paradies.html.

Damit werden Grundmuster der vielschichtigen Auslegungsgeschichte von Genesis 3 hinterfragt: das Thema der Verführung und die Rolle der Sinneswahrnehmung. Zumeist wurde seit Philo von Alexandrien und seiner allegorischen Auslegung die verführerische Kraft der Sinne negativ konnotiert und als Verführung zum Verbotenen verstanden. Gepaart ging dies mit der Bezeichnung als Sündenfallgeschichte.²

Die Weichen dafür wurden bereits in der frühen Auslegungsgeschichte gestellt. Die Frau antwortet auf die Frage Gottes nach dem Verzehr der Frucht in Gen 3,13: „Die Schlange hat mich verführt, deshalb habe ich davon gegessen.“ Das im hebräischen Text verwendete Verb (*ns'*) hat im Unterschied etwa zu dem in der griechischen Übersetzung gewählten Begriff weniger eine erotisch-sexuelle Konnotation und könnte eher mit „täuschen“ wiedergegeben werden.³ Die in griechischer Sprache verfasste Schrift „Leben Adam und Evas“, die um die Zeitenwende entstanden ist, baute die Szene aus und erzählt, wie der Teufel in Gestalt der Schlange Eva verführt und sie schwören lässt, dass sie auch Adam verführen werde, von der Frucht zu essen.⁴

Dieses in der Tradition gut verankerte Deutungsmuster brachte eine Abwertung der ästhetischen und sinnlichen Wahrnehmung mit sich, häufig gepaart mit einer geschlech-

² Siehe Kapitel II.

³ Das in der griechischen Übersetzung gewählte Wort (*ἀπατάω* – verführen) hat diesen Beiklang etwa in Ex 22,15; Ri 14,15; Judith 12,16.

⁴ Vita Adae et Evae 15-21; vgl. zum Text und seiner Interpretation: Thomas Knittel, *Das griechische „Leben Adams und Evas“*. Studien zu einer narrativen Anthropologie im frühen Judentum, *Texts and Studies in Ancient Judaism* 88, Tübingen 2002; zum Motiv in neutestamentlichen Texten vgl. 2. Kor 11,3; 1. Tim 2,13-14.

terspezifischen Zuspitzung: einer ambivalenten Haltung gegenüber der Frau bzw. einer Abwertung des Weiblichen.⁵ Außerdem wird damit implizit der Wunsch nach Erkenntnis von Gut und Böse als problematisch betrachtet.

In der Tat ist die ästhetische Wahrnehmung (des Schönen)⁶ doppeldeutig – nicht nur im zitierten Schöpfungsmythos aus der Genesis aus dem ersten Jahrtausend v. Chr. Allerdings sind sinnliche Wahrnehmungen notwendig für das menschliche Handeln und zur Erzeugung von moralischer Signifikanz. Im Blickfeld ist daher die Verführung durch die Wahrnehmung zum Guten. Denn warum sollte das sinnlich Ansprechende böse, falsch oder verboten sein? Ist die Attraktivität der Sinneswahrnehmung nicht geradezu notwendig für die Erkenntnis von Gut und Böse? Weshalb sollte es falsch bzw. eine Sünde sein nach der Erkenntnis zu greifen, wo dies doch in der menschlichen Natur liegt, so das Argument der italienischen Humanistin Isotta Nogarola im 15. Jahrhundert.⁷

⁵ Zur frühen misogynen Auslegungsgeschichte vgl. Helen Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Münster ³1999 und Phyllis A. Bird, *Genesis 3 in der gegenwärtigen biblischen Forschung*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 9, 1994, 3-24. Gale A. Yee, *Poor Banished Children. Woman as Evil in the Hebrew Bible*, Minneapolis 2003 sieht dies bereits im Text und seinem androzentrischen Entstehungskontext verankert.

⁶ Die Klammer macht deutlich, dass Ästhetik und Schönheit nicht in eins gesetzt werden können (zur Verwendung der Begriffe siehe unten). Mit der Wortschöpfung *Kalokagathia* bezeichnete die griechische Antike die Verbindung von Schönheit und Gutheit als erstrebenswertes Ideal.

⁷ Vgl. Isotta Nogarola in ihrer Dialogstreitschrift über die Sünde Adams und Evas (lateinisch „De pari aut impari Evae adque Adae peccato“ 1451), in: *Complete Writings*, edited and translated by Margret King and Diana Robin, Chicago/London 2004, 138-158, hier 152.

Meine Umkehrung der Leserichtung ist angetrieben von ästhetischer und damit auch theoretischer Neugierde. Dies verlangt eine grundsätzliche Reflexion auf unser hermeneutisches Vorgehen. Zugespitzt formuliert die New Yorker Schriftstellerin Susan Sontag: "In place of hermeneutics we need an erotics of art."⁸ Dies impliziert eine Lust am Text und im Rezeptionsprozess. Diese Leseart lässt zugleich Risse sichtbar werden und verstört. Der Text wird dabei als Subjekt gedacht, der die Lesenden begehrt, die wiederum den Text begehren. Roland Barthes prägte für diese Lesehaltung das Begriffspaar: *plaisir du texte* bzw. *jouissance du texte*.⁹ Der französische Philosoph und Literaturkritiker hebt damit die Rolle des Körpers und der sinnlichen Wahrnehmungen im Sinnbildungsprozess hervor. Dies ist auch die Voraussetzung für die transformative Dimension des Textes. Dieser These, dass der Lust am Text ein ethisches Moment inhärent ist, insofern es die Lesenden durch die Lektüre herausfordert, will ich hier nachgehen. Die konstitutive Rolle der leiblichen Existenz wird dabei auf unterschiedlichen Ebenen sichtbar: im Text, im Rezeptionsprozess und in der Konzeption von Ethik als Lebenskunst.¹⁰

Das hier thesenartig umrissene Verhältnis zwischen Ethik und Ästhetik, wie es sich in alttestamentlichen Texten auf je unterschiedliche Weise abbildet, wird exemplarisch an drei Texten ausgelotet. Ich frage zum einen nach den historisch-kulturellen Spezifika der alttestamentlichen Ästhetik und zum anderen nach der rezeptionsästhetischen Aneignung der

⁸ Susan Sontag, *Against Interpretation*, New York 1964, 14.

⁹ Roland Barthes, *Le Plaisir du Texte*, Paris 1973 (dt. *Die Lust am Text* 1974); vgl. Francis Landy, *Jouissance and Poetics*, in: *Union Seminary Quarterly Review* 45, 1991, 51-64, dessen exegetischen Arbeiten von diesem Konzept inspiriert ist.

¹⁰ Siehe zu diesem Konzept unten.

Texte. Die Wahl des Begriffs Lebenskunst trägt dabei nicht nur dem ästhetischen Aspekt Rechnung, sondern auch dem historischen. Denn ein Charakteristikum der alttestamentlichen Behandlung ethischer Fragen ist ihre lebenspraktische und unterweisende Orientierung. Der Band wird insofern auch einen Beitrag zur Geschichte der Ästhetik und Ethik der alttestamentlichen Texte liefern. In einem ersten Schritt erfolgt eine philosophisch-literaturwissenschaftliche und methodische Grundlegung. Der rezeptionsästhetische Zugang ermöglicht es das Verhältnis von Ethik und Ästhetik auf mehreren Ebenen zu beleuchten: Es geht um die Wahrnehmung der Sprachform des biblischen Textes, d. h. die ästhetische Erfahrung des Textes im Rezeptionsvorgang, die ein ethisches Potential hat. Zugleich wird die ästhetische Wahrnehmung, wie sie die Texte selbst thematisieren, untersucht.

Wortspiele wie, „Etho-Poietik“¹¹, „Ästhet/hik“¹², „Ethico-Ästhetik“¹³ oder PoEt(h)ik¹⁴ zeugen davon, dass der Zusammen-

¹¹ Bernhard Greiner / Maria Moog-Grünewald (Hgg.), *Etho-Poietik. Ethik und Ästhetik im Dialog. Erwartungen, Forderungen, Abgrenzungen*, Bonn 1988.

¹² Vgl. Wolfgang Welsch, *Ästhet/hik. Ethische Implikationen und Konsequenzen der Ästhetik*, in: Christoph Wulf, Dietmar Kamper, Hans-Ulrich Gumbrecht (Hgg.), *Ethik der Ästhetik*, Berlin 1994, 3-22.

¹³ Ruben Zimmermann, *Die Ethico-Ästhetik der Gleichnisse Jesu. Ethik durch literarische Ästhetik am Beispiel der Parabeln des Matthäusevangeliums*, in: Friedrich Wilhelm Horn / ders. (Hgg.), *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik Bd. 1, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 238*, Tübingen 2009, 235-265.

¹⁴ Vgl. Dorothea Erbele-Küster, *Poetics and Ethics. Psalm 27 as an Exemplary Reading*, in: *Canon and Culture. A Journal for Biblical Interpretation in Context* 2016, 39-56; siehe Kapitel III.

hang zwischen dem Guten und dem Ästhetischen in vielfältigen interdisziplinären Kontexten diskutiert wird. Wolfgang Welschs Neologismus Ästhet/hik ist durch die Zusammenziehung von Ästhetik und Ethik gebildet und „soll diejenigen Teile der Ästhetik bezeichnen, die *von sich aus* ethische Momente enthalten“.¹⁵ Die essentielle Rolle der ästhetischen Wahrnehmung im Rezeptionsprozess impliziert dabei keineswegs, dass die Ethik, die Reflexion über die Grenzen des Guten, ersetzt wird durch die Ästhetik, die Lehre von den Sinneseindrücken. Vielmehr geht es um die ethischen Impulse der sinnlichen Wahrnehmung. Nach dieser ersten Erörterung der These erfolgt nun eine Begriffsklärung sowie eine grundlegende Reflexion auf das Verhältnis von Ethik und Ästhetik.

2. Zwischen Philosophie und Exegese

Ethik denkt den Widersprüchen und den gegenstrebenden normativen Ansprüchen bzw. Möglichkeiten des Handelns nach und versucht diese zu bewerten. Dieses Nachdenken reagiert auf die konfliktreichen Herausforderungen der Lebensgestaltung und zielt auf das richtige Handeln oder, anders gesagt, das gute und glückliche Leben. Sprache und Sprechakte genauso wie sinnliche Wahrnehmungen erzeugen in der Reflexion auf Handlungsentscheidungen moralische Signifikanz. Die Sprechakte tun dies in einem vielstimmigen, sich häufig widerstrebenden Stimmengewirr, das selbst wieder Anlass zur Reflexion auf Ethik als Konfliktlösung gibt. Die Sinneswahrnehmungen behaften dabei Menschen am Anderen und fokussieren die Analyse der Situation.

¹⁵ Welsch, Ästhet/hik, 4.

Die Frage nach dem guten Leben ist verwoben mit den grundlegenden Bestimmungen des Menschseins durch seine leibliche Existenz, die sich Dritten verdankt.¹⁶ Menschsein antwortet daher immer auf den Anderen. Die leibliche Existenz bestimmt das Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis und damit auch die (ethische) Erkenntnis. Eine solche Ethik weiß um die Ambiguität und Verletzlichkeit des Lebens. Reflexion auf das gute Leben realisiert sich entsprechend in der Selbstsorge und der Sorge für den Anderen und vermittelt zwischen beiden. So verstanden ist Ethik Lebenskunst und ethische Reflexion daher immer auch Alltagsgeschehen. Ethik wird in einer solchen Konzeption als eine Ethik der leiblichen Existenz verstanden, die unterschiedliche Dimensionen des Menschseins wie Wahrnehmen durch die Sinne, Emotionen, Kognition, Reflexion und Handeln zusammenzudenken versucht.

Da sich menschliches Leben und Handeln in der Zeit vollzieht, ist die Kategorie der Zeit grundlegend für die Ethik. Zeit ermöglicht und begrenzt Handeln. Zeit ist gleichsam das Verhältnis des Ichs zu seinem Gegenüber und zur Welt. Die Zeitlichkeit findet ihre Entsprechung in der narrativen Ausdrucksform. Die Begrenzungen durch die Zeit, etwa in der begrenzten menschlichen Zeit und die Irreversibilität der Handlungen verweisen auf die Vulnerabilität und Endlichkeit des Menschen. Die Zeitkonzepte beeinflussen daher die Reflexion auf das mo-

¹⁶ Zum Zusammenhang von Anthropologie und Ethik: Dorothea Erbele-Küster, *Biblische Anthropologie und Ethik*, in: Markus Held / Michael Roth (Hgg.), *Was ist Theologische Ethik?*, Berlin 2018, 339-351; Christian Polke, *Was könnte das sein: Theologische Ethik? Versuch einer thematischen Antwort* in: a. a. O., 153-176 stellt seinen Überlegungen die Reflexion auf die „anthropologischen Grundlagen der Moral“ voran.

ralische Handeln. Die Tatsache des Geborens ist mit Hannah Arendt gesprochen die Voraussetzung dafür, dass es so etwas wie Handeln überhaupt geben kann.¹⁷ Natalität und Narrativität sind damit Eckdaten der Ethik. „Ethik ist, analog zum Denken, eine Antwort auf die Sterblichkeit des Menschen“¹⁸. Die grundlegende anthropologische Bedeutung der Narrativität verlangt daher nach einer Ethik, die dieser Rechnung trägt.

Davon zeugen auch alttestamentliche Texte (vgl. exemplarisch Gen 2-3; Ps 22; Ps 104; Ps 139; Hiob 10,9; Koh 12,1-7). Sie reflektieren dies auf je spezifische Weise, wobei dafür häufig narrative Elemente gewählt werden, die damit auch auf formaler Ebene der Zeitlichkeit menschlicher Existenz gerecht werden. Die Texte beziehen die Leiblichkeit und Vulnerabilität auf die Geschöpflichkeit und Geburtlichkeit des Menschen.¹⁹ Für sie ist die Leiblichkeit des Menschen, die sinnliche Wahrnehmungsfähigkeit beinhaltet und sich in den unterschiedlichen Relationen zu Gott und Welt entfaltet, zentral. Der lebensnotwendige Aktivismus, der sich auf die Gegenwart konzentriert, erhält in der Gotteszeit, die biblisch als ausgedehnte Weltzeit gedacht wird, einen Deute- und Sinnhorizont (vgl. Koh 3; Ps

¹⁷ Vgl. Hannah Arendt, *Vita Activa oder vom Tätigen Leben*, München 2008, 316-317.

¹⁸ Doren Wohlleben, *Narrative (-) Initiative*. „Das Rätsel des Anfangs“ als ethisches und poetologisches Konzept in Hannah Arendts Denktagebuch und Vorlesung über das Böse, in: Claudia Öhlschläger (Hg.), *Narration und Ethik*, München 2009, 53-63, 60.

¹⁹ Vgl. zur Geburt als Thema der theologischen Anthropologie: Marianne Grohmann, *Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen* (Forschungen zum Alten Testament 53) Tübingen 2007. Zur Vulnerabilität: Nikolett Móricz, *Vulnerability and Narrative Ethics in Ps 107*, in: Uta Schmidt / Michaela Geiger / Susanne Gillmayr-Bucher / Maria Häusl, (Hgg.), *Vulnerability and Resilience in the Prophetic Books and the Psalms*, London/New York (im Druck).

90). Prinzipiell gibt es Zeit fürs Handeln; dabei gilt es den richtigen Zeitpunkt für eine Handlung zu erkennen (siehe Kap. IV zu Ps 1). In der Klage in den Psalmen und im Hiobbuch über die bedrohte und angefeindete menschliche Lage wird die Vulnerabilität Gott als dem Schöpfer und Erhalter des Lebens und der Weltordnung vorgehalten. Der Fokus liegt damit auf den Grundbedingungen des ethischen Reflektierens und Handelns und nicht auf expliziten ethischen Imperativen oder Werten.

Entsprechend soll hier aufgezeigt werden, dass Ethik im Sinne von Reflexion auf das Gute nicht begrenzt ist auf philosophische Abhandlungen (der Moderne), sondern sich auch in Texten des Alten Testaments finden lässt. Außerdem wird die Auslegungspraxis in den Blick genommen, die sich als Reflexion auf die der biblischen Literatur impliziten und expliziten Werte gestalten kann. Programmatisch liest sich in diesem Kontext der Titel des Essays „Die Geburt des moralischen Bewusstseins. Die Ethik der Hebräischen Bibel“²⁰ von Eckart Otto. Er strebt danach, den Beitrag des alttestamentlichen Gottesgedankens für die Ethik des westlichen Abendlands in kultur- und philosophiegeschichtlicher Perspektive aufzuzeigen. Auch John Barton teilt die Grundannahme, dass das Alte Israel und die Nachbarkulturen des Vorderen Orients bereits eine präphilosophische Ethikdiskussion kennen.²¹ Neben diesem philosophiegeschichtlichen Ansatz findet sich ein philosophisch-literarischer Ansatz, der die biblische Literatur unter einer phi-

²⁰ Eckart Otto, Die Geburt des moralischen Bewusstseins. Die Ethik der Hebräischen Bibel, in: *Bibel und Christentum im Orient*, *Orientalia Biblica et Christiana* 1, Glückstadt 1991, 63-87, 65.

²¹ John Barton, *Ethics in Ancient Israel*, New York 2014, 2ff.

losophischen Fragestellung bzw. mit einer bestimmten Philosophie im Rücken liest.²² Dies ist ein Phänomen, das mit der frühjüdischen und altkirchlichen Auslegung der biblischen Texte vor dem Hintergrund der hellenistischen Philosophie seinen Anfang nahm.

Die unterschiedlichen Ansätze teilen die Grundannahme, dass an die biblischen Texte immer wieder neu philosophische Fragestellungen herangetragen werden können und sie durch ihre Rezeption Teil der (antiken) abendländischen Philosophiegeschichte sind.²³ Die Entstehung der altisraelitischen Literatur vollzog sich im Kontext des altorientalischen und mediterranen Kulturraums über das letzte Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung hinweg in einem vielschichtigen Austauschprozess. Die Literaturwerdung der alttestamentlichen Schriften hat an der Weisheit Mesopotamiens und Ägyptens sowie an der griechischen Philosophie partizipiert. Das Korpus der biblischen Literatur ist Zeugnis einer selbstreflexiven Such- und Denkbewegung (sog. Denken zweiter Ordnung). Ein Großteil der Texte und auch ihr Formationsprozess sind Teil der achsenzeitlichen Veränderungen, die laut Karl Jaspers zwischen

²² So etwa im Gemeinschaftsprojekt eines Exegeten und eines Philosophen: André LaCocque / Paul Ricoeur, *Penser La Bible*, Paris 1998; der Titel der englischen Ausgabe suggeriert eine etwas andere Denkbewegung: *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, Chicago 2003.

²³ Vgl. *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* by Henry and Mrs H. A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen and William A. Irwin, Chicago 1946; Otto, *Die Geburt des moralischen Bewusstseins; Hermann Spieckermann, Lebenskunst und Gotteslob*, in: ders. (Hg.), *Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie*, *Forschungen zum Alten Testament* 91, Tübingen 2014, 1-37, 2f.