

Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge

Jahrbuch für Moralphologie

Band 2

Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Moraltheologie
herausgegeben von
Christof Breitsameter und Stephan Goertz

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-38039-6

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83039-6

Inhalt

Vorwort	7
-------------------	---

1. Die theologische Autorität der Schrift

Ethische Bibellektüre als Gratwanderung. Auf der Suche nach der theologischen Autorität des Alten Testaments	11
<i>Johannes Schnocks</i>	

Was macht die Bibel zu einer „heiligen Schrift“? Oder: Über den Verlust von Selbstverständlichkeiten als Gewinn	31
<i>Magnus Striet</i>	

2. Die ethische Normativität biblischer Texte

„Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden“. Beobachtungen zu Toraverständnis, Halacha und Ethik in der synoptischen Jesustradition	47
<i>Lutz Doering</i>	

Legt die Bibel die Moral aus oder die Moral die Bibel? Moraltheologische Erwägungen zur ethischen Normativität der Heiligen Schrift	67
<i>Stephan Goertz</i>	

3. Universalität und Partikularität der biblischen Moral

Die Sexualität der Heiligen. Zur Frage von Universalität oder Partikularität der Moral in paulinischen Gemeinden	85
<i>Hans-Ulrich Weidemann</i>	

Das Verhältnis von Partikularität und Universalität des biblischen Ethos	123
<i>Eberhard Schockenhoff</i>	

4. Das Verhältnis von Moralisierung der Religion und Theologisierung der Moral

Recht, Moral und ihre Begründung: Beobachtungen zu den Theologisierungsprozessen der Moral im Alten Testament . . .	153
<i>Simone Paganini</i>	

Moralisierung der Religion und Theologisierung der Moral . . .	176
<i>Ulrich H. J. Körtner</i>	

5. Das ethische Potential biblischer Texte jenseits des Präskriptiven

„Die des Weges sind“ (Apg 9,2). Zum Ethos der Jünger Jesu nach Lukas	203
<i>Wilfried Eisele</i>	

Ethische Potentiale der Bibel jenseits von Vorschriften	226
<i>Walter Lesch</i>	

6. Die (genealogische) Frage nach dem Subjektverständnis der biblischen Schriften

Sünde und Schuld zwischen Individuum und Kollektiv	247
<i>Christof Breitsameter</i>	

Verzeichnis der Autoren	270
-----------------------------------	-----

Vorwort

Die Bibel ist die „höchste Richtschnur“ (DV 21) des christlichen Glaubens. So hat es das Zweite Vatikanische Konzil formuliert. Doch was bedeutet es, sich an der Bibel zu orientieren? Ist die Bibel selbst als Norm oder nicht vielmehr als Bestand an Normen aufzufassen? Und wie verhalten sich die in der Schrift überlieferten Normen zueinander? Wie stellt sich für sie das Verhältnis von Glaube und Moral dar? Erschwert wird die Problematik mit Blick auf die Gegenwart: Was hat uns die Bibel in normativer Hinsicht heute noch zu sagen? Was kann eine Moral, die in einer verhältnismäßig einfach strukturierten Gesellschaft entstand, in einer hochkomplex organisierten Gesellschaft ausrichten? Bleibt der normative Bestand der Bibel nur Gegenstand literarischer oder historischer Erkundungen, oder stellt er für die Gegenwart ein Potenzial der Normgewinnung dar? Gehen wir womöglich mit falschen Erwartungen an biblische Texte heran, wenn wir uns von ihnen gültige Antworten auf ethische Fragen erhoffen? Vieles spricht dafür, dass die Bedeutung der Bibel für die Moral jenseits des rein Präskriptiven, also etwa im Narrativen zu suchen ist.

Schon von diesen wenigen Fragen her wird klar, wie schwierig ein unverstellter Blick auf die Moral der Bibel zu gewinnen ist, gilt es doch, sich mit moralischen Vorstellungen einer vergangenen Welt auseinanderzusetzen. Das Risiko, das sich aus einem exegetischen bzw. historischen wie auch aus einem systematischen Blickwinkel ergibt, ist, Begriffe und Unterscheidungen, die uns selbstverständlich sind, an Texte heranzutragen, die in einem völlig anderen kulturellen Umfeld entstanden sind. Freilich ergibt sich daraus vielleicht die Chance, nicht nur Altes zu erschließen, sondern ein neues Verhältnis zu unserer Zeit, unserer Kultur, den Regeln, denen wir folgen, den Institutionen, in denen wir handeln, zu gewinnen. Dadurch können Irritationen entstehen, die das, was uns – mit Blick auf die Vergangenheit wie auf die Gegenwart – als selbstverständlich erscheint, gelegentlich auch erschüttern. Der Band soll diese und weitere für die christliche Ethik zentrale Fragestellungen zum Verhältnis von Bibel und Moral aus jeweils exegetischer und systematischer Perspektive reflektieren.

Unser Dank gilt Herrn Clemens Carl vom Verlag Herder für die umsichtige Betreuung der Drucklegung. Wir bedanken uns bei allen Autoren dafür, dass dieser zweite Band des neuen Jahrbuchs für Moraltheologie fristgerecht erscheinen konnte, sowie bei Patricia Hofmann, Richard Mathieu (München) und Stephanie Höllinger (Mainz) für die Unterstützung bei der Durchsicht der Manuskripte. Schließlich gilt unser besonderer Dank der exegetischen Expertise der Kollegen Wilfried Eisele und Johannes Schnocks, die an der Konzeption des Bandes mitgewirkt haben.

Christof Breitsameter und Stephan Goertz
München/Mainz, im September 2018

1.

Die theologische Autorität der Schrift

Ethische Bibellektüre als Gratwanderung

Auf der Suche nach der theologischen Autorität des Alten Testaments

Johannes Schnocks

1. Einführung

Das Zweite Vatikanum hat bekanntlich die Erforschung der Heiligen Schrift als Seele der Theologie bezeichnet und sich für die Pastoral und die Glaubensunterweisung Nahrung und Stärkung aus der Bibel gewünscht.¹ Nach dem Dekret *Optatam totius* soll das ganz besonders für die Moraltheologie gelten:

Ebenso sollen die übrigen theologischen Disziplinen aus einem lebendigeren Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte neu gefaßt werden. Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll.²

Bei aller Freude des Exegeten über eine so hohe Wertschätzung des eigenen Arbeitsgegenstands melden sich doch auch Zweifel, ob unsere Wirklichkeit in Theologie und Kirche diesem Anspruch gerecht wird. Der Zweifel geht in zwei Richtungen. Einerseits ist die Frage, was solche Sätze in kirchenamtlichen Dokumenten wirklich bedeuten und in welchem Sinn die Autorität der Schrift mit einem heutigen Selbstverständnis der Moraltheologie vereinbar ist. Diese Frage wendet sich eher an Moraltheologen als an Exegeten und soll daher hier auch nur im Rahmen weniger Vergewisserungen und mit einigen Kommentaren zu kirchenamtlichen Dokumenten behandelt

¹ Vgl. Dei Verbum 24, in: K. Rahner/H. Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. ³⁵2008, 367–382.

² *Optatam totius* 16, in: ebd., 293–310.

werden. Andererseits geht es aber auch um die Frage, ob wir heute die Texte des Alten Testaments so lesen können, dass sie uns als theologische Autorität begegnen – oder doch zumindest, dass sie die Theologie insgesamt und die Moralthologie im Besonderen „nähren“ könnten. Diese Frage hat mit dem Selbstverständnis der Exegese zu tun und soll hier im Sinne eines Essays aus verschiedenen Perspektiven skizziert werden.

2. Sind alttestamentliche Texte für die Moralthologie notwendig?

Es ist noch nicht lange her, dass der Berliner Systematiker Notger Slenczka den alttestamentlichen Schriften den kanonischen Rang aberkennen wollte, um damit die Konsequenz aus ihrer kirchlichen Bedeutungslosigkeit zu ziehen. Nun hat Slenczka viel berechtigte Kritik einstecken müssen³ und zudem in seiner Argumentation dezidiert evangelisch-theologische Positionen vertreten. Trotzdem bleibt die Frage, wie es auch in der katholischen Theologie und Kirche darum bestellt ist, dass das Alte Testament uns nähren und uns Orientierung in ethischen Fragen geben kann. Werden wir in der Schrift zumindest auch mit Texten konfrontiert, die uns zu denken geben, Texte, an denen wir immer neu Maß nehmen und Inspiration gewinnen können?

Ein erster Blick fällt relativ ernüchternd aus. Bibel und Moral haben sich in der Wahrnehmung der meisten Menschen wenig zu sagen.⁴ Das gilt auch nach Antonio Autiero für die Anfänge der Ethik innerhalb der katholischen Theologie: „Im Zuge der Verselbständigung der Moralthologie als theologische Disziplin nach dem Konzil von Trient etabliert sich eine besondere Beziehung dieses Faches zum Kirchenrecht mit der Folge einer auf Normen hin orien-

³ Vgl. hier nur die präzise Auseinandersetzung bei *F. Hartenstein*, Zur Bedeutung des Alten Testaments für die christliche Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka, in: *ThLz* 140 (2015) 738–751.

⁴ Zu den folgenden Überlegungen vgl. *J. Schnocks*, „Ihr solltet den Fremden lieben!“ (Dtn 10,19). Beiträge zur Migrationsdebatte aus dem Alten Testament, in: *J. Könemann/M.-Th. Wacker* (Hrsg.), *Flucht und Religion. Hintergründe – Analysen – Perspektiven* (Münsterische Beiträge zur Theologie. Neue Folge 1), Münster 2018, 157–170, 158–163. Ich versuche hier, die dort vorgelegte Skizze weiterzuentwickeln.

tierten Moral. Die Bibel bleibt der Konstruktion des moraltheologischen Diskurses insgesamt fremd.“⁵

Wenn man nun fragt, wie denn die Bibel an der Konstruktion des moraltheologischen Diskurses beteiligt sein könnte, so ist ja auch klar, dass dies nicht biblizistisch geschehen dürfte. Auch als gläubige Menschen sollen wir nicht eine bestimmte Verhaltensweise verfolgen, weil wir sie in der Bibel als Vorschrift finden, sondern weil wir uns als moralisch verantwortliche Subjekte entschieden haben, so zu handeln. „Die Geltung einer sittlichen Norm als solcher kann eben nicht allein auf einen autoritativen Akt, auch nicht auf das bloße Faktum des Bezeugtseins in Schrift und Tradition zurückgeführt werden, die Norm muß in der Sache selbst einsichtig sein.“⁶

Als autonome Subjekte können wir die Verantwortung für das, was wir tun, nicht abgeben – auch nicht an die Bibel. Damit aber stellt sich die Frage, wie denn unter diesen Umständen die Bibel überhaupt bei der Findung ethischer Handlungsnormen in der Theologie einbezogen werden kann. Wird die Bibel nicht völlig irrelevant für christliches Handeln?

Wenn wir unter dieser Frage nochmals auf die anfangs zitierten Sätze aus *Optatam totius* 16 schauen, so findet sich hier auch eine mehrfache Brechung des Rückbezugs des christlichen Handelns auf die Schrift: Die Gläubigen werden verpflichtet, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt. Dazu sollen sie – das wäre die zweite Ebene – von der Moraltheologie durch wissenschaftliche Darlegung angeleitet werden. Die Moraltheologie ihrerseits – das wäre dann die dritte Ebene – soll wie auch die anderen theologischen Disziplinen „aus einem lebendigeren Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte“ erneuert werden, und eben dies soll gelingen, weil sie aus der Lehre der Schrift reicher genährt wird. Es ist also ein weiter Weg von der Schrift zum Handeln der Gläubigen. An dieser Stelle sind zwei Dinge festzuhalten: 1. Das „Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte“ wird offenbar als über die Schrift zugänglich gedacht. Hier geht es um die – immer wieder

⁵ A. Autiero, Gesetz der Freiheit – Freiheit des Gesetzes. Moraltheologische Überlegungen, in: I. Müllner/L. Schwienhorst-Schönberger/R. Scoralick (Hrsg.), Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger (Herders Biblische Studien 71), Freiburg i. Br. 2012, 137–148, 138.

⁶ F. Böckle, Fundamentalmoral, München ⁵1991, 292.

debattierte – Frage, ob das Christentum den Charakter einer Schriftreligion habe. Diesen Hinweis werde ich später aufgreifen. 2. Die Rede von der „wissenschaftlichen Darlegung“ zielt auf einen intersubjektiven Diskurs über die aus der Schrift genährte Moraltheologie. Worum es hier geht, sind also nicht subjektive Bibellektüren, die einzelne Menschen zu bestimmten Verhaltensweisen inspirieren könnten, sondern wissenschaftlich nachvollziehbare Argumente, die in allgemeiner Form die „Berufung der Gläubigen“ entfalten. Die Aufwertung des biblischen Bezugs für die Moraltheologie geschieht also nicht direkt durch eine Orientierung an Texten, sondern vermittelt über die moraltheologische Reflexion.

Die Neuorientierung der Moraltheologie und so auch der zitierte Konzilstext werten also den biblischen Bezug auf, tun dies aber, wie wir gesehen haben, nicht in einer direkten Weise als Rückgriff auf bestimmte biblische Vorschriften, sondern über den Umweg der wissenschaftlichen Reflexion. Auf den ersten Blick scheint ein Dokument der päpstlichen Bibelkommission aus dem Jahr 2008 mit dem Titel „Bibel und Moral. Biblische Wurzeln des christlichen Handelns“ etwas anders anzusetzen. Das Dokument spricht von zwei Grundideen, auf denen es aufbaut:

1. Die Moral, ohne weniger wichtig zu sein, steht an zweiter Stelle. An erster Stelle steht und grundlegend ist die Initiative Gottes, die wir theologisch im Begriff ‚Geschenk‘ ausdrücken werden. In biblischer Sicht wurzelt die Moral im vorausgehenden Geschenk des Lebens, der Intelligenz und des freien Willens (Schöpfung) und vor allem in dem völlig unverdienten Angebot einer bevorzugten, inneren Beziehung des Menschen zu Gott (Bund). [...] Mit anderen Worten, für die Bibel kommt die Moral [...] nach der Erfahrung, die Gott den Menschen machen lässt als ganz unverdientes Geschenk. 2. Von hier aus gesehen ist das Gesetz selber integraler Teil des Bundes, ist Geschenk Gottes. Ursprünglich ist ‚Gesetz‘ nicht ein juristischer Begriff, der auf Verhaltensweisen und Haltungen ausgerichtet ist, sondern ein theologischer Begriff, den die Bibel selber am besten wiedergibt mit dem Wort „Weg“ (hebräisch *derek*, griechisch *hodos*): ein Weg, der angeboten wird.

Im heutigen Kontext ist diese Sicht der Bibel besonders wichtig. Die moralische Unterweisung ist sicher ein wesentlicher Teil der Sendung der Kirche, steht aber doch an zweiter Stelle im Vergleich

mit der Aufgabe, das Geschenk Gottes und die spirituelle Erfahrung geltend zu machen; wir tun uns heute manchmal schwer, das in angemessener Weise wahrzunehmen und zu verstehen.⁷

Eine biblisch orientierte Moral wird damit in einem Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch verankert, das selbst wiederum ein Konzept sei, das man aus der Bibel abstrahieren könne. Dieses Vorgehen ist exegetisch insofern fragwürdig, weil es die biblischen Stimmen vereinheitlicht und hier etwa eine Konzeption, die man aus einigen deuteronomistischen Texten ableiten kann, zu dem Konzept schlechthin im christlichen Umgang mit alttestamentlichen Gesetzkorpora macht. Das verkürzt den biblischen Befund und hat die Gefahr, zum hermeneutischen Selbstläufer zu werden, wenn nun alle Texte, die ein bestimmtes Wort enthalten, von einer entsprechenden Begriffslogik her interpretiert werden müssen. Das Dokument unterscheidet dann weiter zwischen „dem Gesetz“ und „den Gesetzen“. Unter ersterem möchte es eine abstrakte Größe verstehen und mit „Weg des Lebens“ umschreiben, unter letzterem einzelne Normen.⁸ Wenn man nachliest, wie das Dokument mit den Zehn Geboten und den Einzelgesetzen umgeht, so wird deutlicher, was hier gemeint ist. Die Zehn Gebote werden auf die Schwierigkeiten und Chancen ihrer heutigen Rezeption in der Kirche befragt und zunächst in zehn Werte übersetzt, die schließlich in eine Charta der Rechte und Freiheiten umformuliert werden, die für die ganze Menschheit gilt. Aus dem Sabbatgebot etwa wird zunächst der Wert „die heilige Dimension der Zeit wertschätzen“⁹ und dann das „Recht auf freie religiöse Praxis und, an zweiter Stelle, auf Erholung, Freizeit, Lebensqualität“¹⁰. Eine

⁷ *Päpstliche Bibelkommission*, *Bibel und Moral. Biblische Wurzeln des christlichen Handelns* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 184), Bonn 2009, 4.

⁸ Vgl. etwa die Darstellung des Sinai-Bundes: „Einmal geschlossen verlangt er vom Menschen die freie Antwort, die in einem ersten Schritt als die Annahme eines ‚Weges des Lebens‘ (das Gesetz im theologischen Sinn) zu verstehen ist und dann erst die Beobachtung von genauen Bestimmungen (die Gesetze). Wir wollen diese Antwort nicht nach ihrem umfassenden, theologischen und unveränderlichen Aspekt (das Gesetz) darlegen, sondern nach der anderen Seite, bei der es um die Vielzahl, Einzelheiten und eventuell auch um Anpassung an die Umstände geht (die Gesetze)“ (ebd., 24.).

⁹ Ebd., 30.

¹⁰ Ebd., 31.

solche Schriftrezeption ist vereindeutigend. Die vielen Nuancen und Aspekte der Texte werden einem systematischen Zugriff geopfert, der nur einen einzigen – im günstigsten Fall immerhin von einer gut informierten Textlektüre gedeckten – Textsinn zulässt, der zuvor in einer Art Elementarisierung entwickelt worden ist. Im Fall des Sabbatgebotes, mit dem ein Recht auf freie religiöse Praxis allerhöchstens über eine Ableitung von den Auseinandersetzungen um den Sabbat in der Makkabäerzeit verbunden werden kann, fallen etwa Überlegungen, die sich aus den unterschiedlichen Begründungen in Ex 20,11 und Dtn 5,15 ergeben und die Aspekte der Schöpfung und der Befreiung im Sabbatverständnis verankern würden, komplett aus. Man darf sich auch fragen, ob wirklich der Rekurs auf den Dekalog benötigt wird, um über ein Recht auf freie religiöse Praxis in der Moralverkündigung der Kirche nachdenken zu können.

Die Einzelgesetze der drei großen Gesetzeskorpora werden in harmonisierender Weise nach bestimmten Themen befragt, die dann folgendermaßen zusammengefasst werden:

Was wir hier über die moralischen Unterweisungen ausgeführt haben, zeigt, dass die Gesetzeskodizes der Torah besonders auf die soziale Moral achten. Das Verständnis, das Israel von seinem Gott hat, führt es zu einer besondern (sic!) Aufmerksamkeit für die Armen und die Fremden und für die Gerechtigkeit. So sind Kult und Ethik eng miteinander verbunden: Gott kultisch zu verehren und für den Nächsten Sorge zu tragen, sind zwei unzertrennliche Ausdrucksweisen desselben Glaubens.¹¹

Auch hier könnte man einwenden, dass es biblische Texte gibt, die hier andere oder zumindest pointiertere Positionen vertreten – und auch mit denen wäre eine ethische Auseinandersetzung durchaus lohnend. So hat etwa Erich Zenger sich gegen die gebräuchliche Übersetzung von Ps 15,1 gewandt, die Frage nach dem Gastsein und Wohnen bei Gott, als Frage nach einem Dürfen aufzufassen.¹² Entsprechend werden die folgenden Verse, in denen es um gutes ethisches Verhalten geht, bei ihm nicht zu Bedingungen für die Teilnahme am Kult, sondern „in Ps 15 liegt das Konzept der Substitu-

¹¹ Ebd., 57.

¹² So etwa immer noch die neue Einheitsübersetzung: „HERR, wer darf Gast sein in deinem Zelt,* wer darf weilen auf deinem heiligen Berg?“

tion des Kultes durch das gelebte Ethos vor.“¹³ Und Zenger fügt am Ende seines Aufsatzes hinzu: „Mit dieser Priorität des Ethos vor dem Kult wurden entscheidende Weichen für die tempellose Zeit des nachbiblischen Judentums gestellt, die m. E. auch für das Christentum Bedeutung haben.“¹⁴

Exegetisch kann daher die Art, wie sich das Dokument „Bibel und Moral“ mit den biblischen Texten auseinandersetzt, nicht überzeugen.

Nach den bisherigen Überlegungen sieht es also für die Relevanz des Alten Testaments für die Moral eher schlecht aus. Einerseits können alttestamentliche Aussagen nicht einfach als handlungsleitend verstanden werden, weil dem die Autonomie des sittlichen Subjektes entgegensteht. Andererseits bleiben die kirchenamtlichen Forderungen, die Bibel in die moraltheologische Diskussion einzubeziehen entweder reichlich formal wie in *Optatam totius*, oder sie transformieren biblische Texte in einheitlich und eindeutige Konzepte, welche die Texte selbst verfremden, ausblenden und ihrer Vielfalt und Polyphonie nicht gerecht werden.

3. Inwiefern können alttestamentliche Texte ethisch relevant sein?

Die eben festgehaltene weitgehende Beziehungslosigkeit zwischen Ethik und alttestamentlichen Texten ist insofern merkwürdig, als die Verbindung zwischen Ethik und Religiosität vermutlich eine Innovation der alttestamentlichen Literatur ist. Für uns ist es so selbstverständlich, dass es eine Aufgabe von Religionen ist, auch ethisch Orientierung zu geben, bzw. dass ein gerechtes Verhalten zum Vollzug der persönlichen Religiosität fundamental dazu gehört und zum Ausdruck einer gelebten Gottesbeziehung wird, dass es sinnvoll ist, hier genauer hinzuschauen. Jan Assmann hat diese religionsgeschichtliche Entwicklung präzise beschrieben. Dabei wird auch deutlich, dass „Gerechtigkeit“ im Alten Orient nicht

¹³ E. Zenger, „Ich finde Wohlgefallen an Liebe, nicht an Opfer“ (Hos 6,6). Ersttestamentliche Stellungnahmen zum Verhältnis von Kult und Ethos, in: B. Kranemann/Th. Sternberg/W. Zahner (Hrsg.), Die diakonale Dimension der Liturgie (FS K. Richter) (QD 218), Freiburg i. Br. 2006, 16–30, 29.

¹⁴ Ebd., 30.

einfach nur distributiv gedacht wird, sondern den Status einer Weltordnung hat:

Die konnektive Gerechtigkeit bindet den Menschen an den Menschen und das Gestern an das Heute und Morgen; sie stiftet personale Identität, soziale Harmonie und geschichtliche Kontinuität. Was sie jedoch ihrem ursprünglichen Sinne nach nicht stiftet, ist Gottesnähe. Dafür ist der Kult da. Kult und Gerechtigkeit sind in Ägypten und allgemein im Alten Orient getrennte Sphären. „Den Menschen Recht sprechen“ und „die Götter zufriedenstellen“ bilden die beiden komplementären, aber wohlunterschiedenen Aufgaben des Königtums.

In Israel wird diese Grenze systematisch eingerissen. Gerechtigkeit stellt Gott wesentlich mehr zufrieden als der Opferkult. Das leidenschaftliche Plädoyer der Propheten gegen die Ungerechtigkeit stellt den klassischen Fall einer „Umbuchung“ dar der Heilsinvestitionen vom Opfer auf Gerechtigkeit, von Kult und Fest auf die alltägliche Lebensführung.¹⁵

Die Religiosität Israels erschöpft sich in der Tat nicht in kultischen Vollzügen, sondern sie umfasst auch ganz wesentlich moralische Fragen des Handelns. Im Alten Testament drückt sich diese Verbin-

¹⁵ J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000, 66. Etwas polemischer hat Assmann das später bei der Verteidigung seines Mosebuchs in der sog. Monotheismus-Debatte ausgedrückt: „Diese Vorgeschichte der biblischen Gerechtigkeitsidee hat die monotheistische Tradition systematisch vergessen, denn sie steht auf dem Standpunkt, daß es gerade die Idee der Gerechtigkeit war, die sie im Zuge ihrer Umgestaltung der Wirklichkeit erstmals in dieser Welt zur Geltung gebracht hat. Das ist falsch, denn die Gerechtigkeit war längst in der Welt; ohne sie hätte menschliches Zusammenleben nicht funktioniert. Sie hat aber in der ägyptischen Welt, wie wir sehen, ihren Ort bei den Menschen, nicht bei den Göttern. Die Menschen verlangen nach Recht, die Götter nach Opfergaben. Die Gerechtigkeit ist, ihrem Ursprung nach, etwas eher Profanes oder Säkulares. 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. Die Unselbstverständlichkeit dieser Verschmelzung, die zu den herausragenden Innovationen des biblischen Monotheismus gehört, ist aus ägyptologischer Sicht oft betont worden und kann gar nicht deutlich genug unterstrichen werden.“ (J. Assmann, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* [Edition Akzente], München 2003, 73).

derung von Religion und Ethik in einer Theologisierung von Rechtstexten, aber auch in prophetischen Mahnungen zum gerechten Handeln aus, ohne das der Kult nicht gottgefällig sein kann, und findet ihren Niederschlag ebenso in vielen Erzählungen und den Diskursen, die in den Psalmen oder auch im Ijobbuch geführt werden.¹⁶ Daraus kann man folgern, dass entsprechend der Bibel auch für Christinnen und Christen die Frage nach dem aus ethischer Sicht richtigen Handeln ganz fundamental zur Religiosität dazu gehört.

Umgekehrt wirft der Blick auf das „vorbiblische“ Verhältnis von Ethik und Religion auch Licht auf unsere Überlegungen zu Bibel und Moral. Es gibt einen beträchtlichen Teil im moraltheologischen Diskurs, der sich mit einer philosophischen Ethik überlappt, die ohne religiöse Voraussetzungen arbeitet und selbstverständlich auch ohne biblische Texte auskommt. So können und dürfen biblische Forderungen nicht in Konkurrenz treten zur moraltheologischen Basisvorstellung des Menschen als autonomen sittlichen Subjektes.

Wenn man die Genese biblischer Rechtstexte untersucht, so wird schnell deutlich, dass wir z. B. bei der Entstehung des Bundesbuches Stadien rekonstruieren können, die anderen antiken Rechtssammlungen sehr ähnlich waren und die noch ganz ohne eine Theologisierung ausgekommen sind. Die Rechtssätze waren zwischenmenschliche Regelungen, die zudem nicht den Geltungsstatus von Gesetzen in einem modernen Rechtsstaat hatten, sondern eher Fallbeispiele zur Ausbildung von Richtern darstellten. Mit der Theologisierung dieser Rechtssätze bekommen diese nun einen hermeneutischen Rahmen: Das gute zwischenmenschliche Miteinander, das durch die Befolgung der Vorschriften ermöglicht wird, ist nicht oder zumindest nicht im letzten Kern die Leistung einer Institution (Königtum/Staat), sondern Teil der Gottesbeziehung. Auf diese Weise wird die theologische Ethik gegenüber dem Recht zu einem anspruchsvolleren Unterfangen. Entsprechend kann Eckart Otto vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Rechtsgeschichte die Funktion der kirchlichen Verkündigung in der modernen Industriegesellschaft bestimmen:

¹⁶ Vgl. J. Schnocks, „So etwas tut man nicht in Israel!“ Gibt es ein distinktes Ethos Israels und wann bildet es sich?, in: Ch. Frevel (Hrsg.), Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen (QD 273), Freiburg i. Br. 2015, 92–114.

Sie wird gesellschaftlich wirksam, wenn sie die Gewissen derer schärft, die sie erreicht. Die Moderne sollte also nicht hinter die bereits im AT erreichte Loslösung von der Idee, das Heil werde durch gesellschaftliche Institutionen vermittelt, zurückfallen. So wie damals bereits der je einzelne Mensch auf seine Verantwortung vor Gott angesprochen wurde, so soll es auch heute geschehen. Nur vermittelt über das Gewissen des je einzelnen Menschen, das zur Freiheit ethisch kompetenter Selbstbestimmung gerufen wird, wird im Wachhalten der Ursprungsbedingungen die zur Verfassung geronnene ethische Substanz unserer Gesellschaft wachgehalten.¹⁷

Worum es hier sachlich geht, lässt sich gut anhand der deuteronomischen Armengesetzgebung in Dtn 15,1–11 erläutern.¹⁸ Etwas vereinfachend lässt sich die Genese dieser Verse so rekonstruieren, dass am Anfang die Regelung des Bundesbuches steht, dass alle sieben Jahre ein Feld brachliegen und die dann wild wachsenden Erträge den Armen zur Verfügung stehen sollen (Ex 23,10f.). Das deuteronomische Gesetz macht nun aus dieser Regelung die Institution des Schuldenerlasses, der alle sieben Jahre die „dem Bruder“, also dem Mitbürger, gewährten Darlehen aufhebt (Dtn 15,2). Im Hintergrund steht zunächst die auch an anderen Stellen gut nachweisbare deuteronomische Geschwisterethik, die eine Gemeinschaft konzipiert, in der die sozialen Unterschiede nach Möglichkeit nicht überhandnehmen sollen. Diese Regelung wird nun theologisiert, indem Dtn 15,2 schließt: „denn man hat ausgerufen einen Erlass für JHWH.“ Die weiteren Regelungen betreffen zunächst einmal zwischenmenschliche Ausführungsbestimmungen. Hier wird auch das Problem besprochen, das sich zwangsläufig aus dem Rechtssatz ergibt, nämlich, dass ein armer Israelit kurz vor dem siebten Jahr kaum an ein Darlehen kommen wird, weil er es ja sehr wahrscheinlich nicht zurück-

¹⁷ E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Theologische Wissenschaft 3,2), Stuttgart u. a. 1994, 116.

¹⁸ Das kann hier nur sehr knapp geschehen. Zur ausführlichen Behandlung dieser komplexen Verse vgl. E. Otto, *Deuteronomium 12–34*. Erster Teilband: 12,1–23,15 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br. 2016, 1327–1360.

zahlen kann, bevor es erlassen werden muss. Hier greift die Theologisierung wiederum motivierend ein:

- 8 Ja, unbedingt öffnen sollst du deine Hand für ihn/
und ihm reichlich gegen Pfand verleihen,
ausreichend für den Mangel, an dem es ihm ermangelt.
- 10 Du sollst ihm unbedingt geben
und dein Herz soll nicht böse sein, wenn du ihm gibst/
denn wegen dieser Sache wird dich segnen JHWH, dein Gott,
in all deinem Tun und in jeder Unternehmung deiner Hand.
(Dtn 15,8.10)

Offenbar hat diese Motivation aber nicht ausgereicht, so dass eine spätere Fortschreibung des Textes eine viel umfassendere Segens-
theologie in den Text eingebaut hat, die nun das „ganze Gebot“
und dazu das Wohlergehen Israels auf internationaler Ebene in den
Blick nimmt:

- 4 Nur dass es bei dir keinen Armen geben soll,
denn überaus segnen wird dich JHWH in dem Land,
das JHWH, dein Gott, dir gibt als Erbe, um es in Besitz zu
nehmen.
- 5 Wenn du nur unbedingt hören wirst auf die Stimme JHWHS,
deines Gottes,
um zu bewahren, um zu tun dieses ganze Gebot, das ich dir
heute gebiete.
- 6 Denn JHWH, dein Gott, hat dich gesegnet, wie er zu dir geredet hat/
und du wirst gegen Pfand verleihen an große Nationen,
aber du, du wirst nicht entleihen.
Und du wirst herrschen über große Nationen,
aber über dich werden sie nicht herrschen. (Dtn 15,4–6)

Wenn wir nach der ethischen Funktion der fortschreitenden Theologisierung des Rechtes an diesem Beispiel fragen, so wird schnell deutlich, dass es nicht um eine metaphysische Letztbegründung für die Gültigkeit des Gebotes geht, sondern um Motivation, um Werbung für eine Entscheidung im Sinne dieser Rechtssätze. Diese Motivation durchläuft mehrere Ebenen. Zunächst wird in dem Text fast in jedem Vers der Arme, um den es geht, als „dein Bruder“ bezeichnet, was im Sinne des altorientalischen Familienethos den Ange-

sprochenen bereits in die Verantwortung zieht. Gerade v.10 nennt zudem als Ziel des Handelns das Wohlergehen des Darlehensgebers als Folge des göttlichen Segens. Die Segensfortschreibung baut dies auf das ganze Volk hin aus.

Auch wenn sich die gesellschaftlichen Verhältnisse so grundlegend gewandelt haben, dass die in Dtn 15 geforderte Einrichtung des Erlases in dieser Form nicht zur Diskussion steht, so könnte die Lektüre des Textes doch in vielfältiger Weise ethische Diskussionen befruchten. Dabei hilft es nicht, dem Text in abstrakter Weise Normen oder Rechte zu entnehmen, denn ein solches Vorgehen würde den Text wieder auf eine einzige „Essenz“ reduzieren und ihn damit gewissermaßen zum Verstummen bringen. Denkbar wären aber vielfältige Themenstellungen der Sozialpolitik oder der Diskussion um internationale Darlehen, die im Lichte einer Lektüre dieses und anderer Texte diskutiert werden könnten. Dabei würde der Text jeweils immer ein wenig anders verstanden werden. Vielleicht gibt es Fälle, in denen die Erinnerung daran wichtig sein könnte, dass ein einem Bedürftigen gewährtes Darlehen wirklich „ausreichend (ist) für den Mangel, an dem es ihm ermangelt“ (v.8). In einem anderen Fall wird vielleicht die Versicherung wichtig sein, dass die Ressourcen eigentlich für alle reichen müssten (v.4) und dass eine Verteilungsgerechtigkeit auch international vorteilhaft sein kann (v.6).

Wenn alttestamentliche Texte in dieser Weise gelesen würden, könnten sie ethisch gewissermaßen „Vorschläge“ unterbreiten, indem sie unseren aktuellen Fragen den Spiegel einer anderen Zeit vorhalten. Das ist nicht mehr als eine Heuristik. Aber – das ist sehr wichtig zu sehen – die Texte werden so als Texte und nicht nur als theologische Grundaxiome, die sie enthalten oder auch nach traditioneller Lektüre angeblich enthalten sollen, zu einem theologisch bedeutsamen Gegenüber.

4. Bibellektüre als Gratwanderung

Die Frage ist nun, wie eine Exegese beschaffen sein muss, um die alttestamentlichen Texte in diesem Sinne in ein Gespräch mit der Moraltheologie zu bringen. Dabei geht es einerseits darum, die theologische Autorität dieser Texte zur Geltung zu bringen, ohne aber mit dem Modell einer autonomen Moral zu konkurrieren, anderer-