

## 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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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

<sup>1</sup> Vgl. Dei Verbum 24, in: K. Rahner/H. Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. <sup>35</sup>2008, 367–382.

<sup>2</sup> *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 begeben – oder doch zumindest, dass sie die Theologie insgesamt und die Moraltheologie 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 Moraltheologie 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 müssen<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> Das gilt auch nach Antonio Autiero für die Anfänge der Ethik innerhalb der katholischen Theologie: „Im Zuge der Verselbständigung der Moraltheologie 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-

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Zu den folgenden Überlegungen vgl. *J. Schnocks*, „Ihr sollte 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.“<sup>5</sup>

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.“<sup>6</sup>

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

---

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> F. Böckle, Fundamentalmoral, München <sup>5</sup>1991, 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.<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup> 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“<sup>9</sup> und dann das „Recht auf freie religiöse Praxis und, an zweiter Stelle, auf Erholung, Freizeit, Lebensqualität“<sup>10</sup>. Eine

---

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

<sup>8</sup> 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.).

<sup>9</sup> Ebd., 30.

<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

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.<sup>12</sup> 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-

<sup>11</sup> Ebd., 57.

<sup>12</sup> 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.“<sup>13</sup> 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.“<sup>14</sup>

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

---

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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 zu-friedenstellen“ bilden die beiden komplementären, aber wohl-unterschiedenen 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 Heils-investitionen vom Opfer auf Gerechtigkeit, von Kult und Fest auf die alltägliche Lebensführung.<sup>15</sup>

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-

---

<sup>15</sup> 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).

dung 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.<sup>16</sup> 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:

---

<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup>

Worum es hier sachlich geht, lässt sich gut anhand der deuteronomischen Armengesetzgebung in Dtn 15,1–11 erläutern.<sup>18</sup> 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-

---

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

<sup>18</sup> 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 gere-  
det 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 Theo-  
logisierung 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 Wer-  
bung für eine Entscheidung im Sinne dieser Rechtssätze. Diese Mo-  
tivation durchläuft mehrere Ebenen. Zunächst wird in dem Text fast  
in jedem Vers der Arme, um den es geht, als „dein Bruder“ bezeich-  
net, 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 Erlasses 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-

seits soll das Buch der Bibel geöffnet und wirklich gelesen werden. Die Texte sollen in den entstehenden Diskussionen und neuen Kontexten zu Wort kommen. Dabei ist ganz klar, dass der biblische Text zumindest auch entstehungsgeschichtlich wahrgenommen werden muss, weil sein Entstehungskontext auch für die ethische Einordnung wichtig ist. Umgekehrt geht es aber auch um seine Wirkungsgeschichte und um die Möglichkeiten, in neuen Kontexten rezipierbar zu sein.

Angesichts solcher Anforderungen wird eine angemessene Bibellektüre zu einer Gratwanderung.<sup>19</sup> Die Abgründe zu beiden Seiten werden in reinster Form zu Karikaturen, verdeutlichen aber die Problematik. Einerseits kann man den Bibeltext als ewige, unveränderliche Wahrheit lesen. Der Text hat dann nur eine einzige Bedeutung. Dass er zu anderen biblischen Texten ggf. in Spannung steht, muss dann ausgeblendet werden. Im Blick auf den moraltheologischen Umgang mit Schöpfungstexten ist das oft geschehen und spielt stellenweise auch in dem Dokument „Bibel und Moral“ eine Rolle. Der Text ist dann zwar ein autoritatives Gegenüber, aber jegliche historische Rückfrage und eine Auslegung, die über die bloße Applikation auf die abgeleitete systematische Aussage hinausgehen würde, sind unmöglich. Der Text selbst wird so zum Verstummen gebracht. Er tritt hinter die mit ihm verbundene Aussage zurück und ist irrelevant. Es ist ziemlich klar, dass unser Weg eher auf der anderen Seite des Grats verlaufen muss. Der andere Abgrund besteht nun darin, dass ein Text im literarischen Kontext des Kanons und in den Lektürekontexten theoretisch unbegrenzt einer Bedeutungsfindung unterzogen werden kann und in der Vielfalt der Bedeutungen gewissermaßen beliebig wird, also seine Funktion, ein Gegenüber für ethische Anfragen zu sein, vollständig verliert. Die Polyphonie und Polysemie der Texte ist zwar theoretisch unbegrenzt, aber nur in gewissen Grenzen förderlich, wenn die Texte noch ein Gegenüber und gemeinsamer Bezugspunkt einer Gemeinschaft sein sollen und Bedeutung nicht das beliebige Produkt subjektiver Imagination sein kann. Was hier auf dem Spiel steht ist die Autorität des Textes in einer auf Normativität zielenden Diskussion.

---

<sup>19</sup> Vgl. J. Schnocks, *Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung* (Bonner biblische Beiträge 158), Göttingen 2009, 26–33.

Will man im Bild der Gratwanderung bleiben, so wird ein geglückter Weg die Kontextabhängigkeit allen Verstehens nicht einfach theoretisch behaupten, sondern die biblischen und außerbiblischen Kontexte der Entstehung- wie der Wirkungsgeschichte als Sinnpotentiale des Textes beschreiben. Hier wird es geglückte und weniger geglückte Wege geben, aus denen aber alte und neue Möglichkeiten entwickelt werden können, wie ein Text vereint mit anderen Texten oder auch im Kontrast zu ihnen mit einem Leben und Handeln aus dem Glauben in Verbindung gebracht werden kann. Bereits hier wird deutlich, dass der Exegese in diesem Zusammenhang eine – philologisch, historisch und hermeneutisch – beschreibende Rolle zukommt. Die Exegese ist also im Konzert der theologischen Disziplinen ein deskriptives, nicht ein normatives Fach. Das bedeutet allerdings nicht, dass sie nicht in der Lage wäre, den biblischen Text entsprechend der Autorität der Normativität der Heiligen Schrift in den normativen Diskurs der Moralthologie einzubringen. Die Zeugnismetapher ist ein Versuch, diese Autorität plausibel zu machen.

## 5. Alttestamentliche Texte als Zeugnisse

Friedhelm Hartenstein verweist in einem gewichtigen Aufsatz auf den Zeugnisbegriff im Zusammenhang der Konkretetheit der alttestamentlichen Texte, die immer retrospektiv „von je punktuellen geschichtlichen Erfahrungen mit Gott berichten und ihm für sein Handeln danken“<sup>20</sup>, und entfaltet ihn im Anschluss an Paul Ricœur. Dieser Begriff bewährt sich besonders, wenn man ihn mit dem kanonischen Prozess in Verbindung bringt, in dem uns die Texte zur heiligen Schrift geworden sind. Hartenstein hat das folgendermaßen formuliert:

Die lange literarische Entstehung des Alten und die sehr viel kürzere des Neuen Testaments wäre dann als ein *prozess-analoges Geschehen* zu beschreiben, bei dem Zeugnisse geprüft, verworfen und akzeptiert wurden. Der zweiteilige Kanon ist durch die prü-

---

<sup>20</sup> F. Hartenstein, Weshalb braucht die christliche Theologie eine Theologie des Alten Testaments?, in: E. Gräß-Schmidt/R. Preul (Hrsg.), Das Alte Testament in der Theologie (Marburger Jahrbuch Theologie 25), Leipzig 2013, 19–46, 37.

fende Kritik einer theologischen Glaubwürdigkeit hindurchgegangen. Man hat den Texten geglaubt, weil sie in ihrer Vieltimmigkeit und Widersprüchlichkeit alle für Gottes Handeln bürgen. Dieses Handeln ist stets konkret, aber nur zugänglich durch die Vermittlung der Zeugnisse. Kein biblischer Text gibt unmittelbar Kunde vom Ereignis, sondern alle biblischen Zeugnisse sind zugleich Rückverweis und als solcher „geben sie“ – mit einem berühmten Diktum Ricœurs – „zu denken“ bzw. zu interpretieren.<sup>21</sup>

Der Zeugnisbegriff erlaubt uns einerseits, die Bibeltexte in ihrer Polyphonie und Widersprüchlichkeit wahrzunehmen. Andererseits macht er deutlich, dass wir nur durch sie Zugang zu Gotteserfahrungen erhalten, die in unserer Glaubensgemeinschaft als beglaubigt gelten dürfen. Hier liegt die theologische Autorität der Schrift begründet. In diesem Sinne ist das Christentum eine Buch- oder Schriftreligion.<sup>22</sup> Wenn man, wie das immer wieder einmal geschieht, das Christentum einzig und allein aus dem Christusereignis ableiten oder Christsein auf die subjektive Begegnung mit dem Auferstandenen allein beschränken will, so ist das defizitär. Der religiöse Erkenntnisweg verläuft theologisch unhintergebar über eine Auseinandersetzung mit den Texten und kann sie nie umgehen: „Der Mensch kann das einfache Geheimnis der Barmherzigkeit Gottes nicht begreifen, ehe er alle Worte der Heiligen Schriften gelernt und gelebt hat.“<sup>23</sup> Wir müssen uns dazu an diesen Zeugnissen, allerdings auch an ihrer Entstehungs- und Wirkungsgeschichte abarbeiten, um die Verstehenshorizonte einordnen zu können. Hier ist eine Beschränkung nur auf die Textentstehung genauso problematisch, wie eine Beschränkung auf die Rezeptionsästhetik unredlich wäre. „Eine programmatische Ausblendung eines Teils des Lektüreprozesses würde jedoch eine Komplexitätsreduktion darstellen, die man

<sup>21</sup> Ebd., 41f. (Hervorhebungen im Original).

<sup>22</sup> Gegen K. v. Stosch, Warum das Christentum keine Buchreligion ist, in: BiHe 53/2 (2017) 26.

<sup>23</sup> E. Zenger, „Gott hat keiner jemals geschaut“ (Joh 1,18). Die christliche Gottesrede im Angesicht des Judentums. Abschiedsvorlesung am 14.07.2004, online unter <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/zrat/Abschiedsvorlesung%2014.%20Juli%202004%20Kurzfassung.doc> (abgerufen 27.07.2018).

sich auf allen Feldern des Lebens erlauben darf, abgesehen von einem: dem Feld wissenschaftlichen Verstehens.<sup>24</sup> Biblische Texte geben zu denken, sie lassen uns wie in einem fremden Spiegel unsere eigene Wirklichkeit besser verstehen, oder sie muten uns etwas zu und werden zu „Impulsgebern“.

## 6. Ijob 12,4–6

Am Ende soll ein kurzes Textbeispiel stehen, das unterstreichen kann, wie die – in diesem Fall frühe – Rezeption sich gerade mit den moraltheologisch relevanten Aspekten alttestamentlicher Texte auseinandergesetzt hat.

Ijob antwortet hier auf die erste Rede des dritten Freundes, Zofar, der ihm angesichts seines Leidens geraten hatte, sein moralisches Leben in Ordnung zu bringen, um dann im Glück leben zu können. Der Text ist philologisch nicht ganz einfach. Meine Arbeitsübersetzung des hebräischen Textes lautet:

- 4 Ein Gespött für seinen Nächsten bin ich,  
einer, der zu Gott ruft, und er hat ihm geantwortet,  
ein Gespött [ist] ein vollkommener Gerechter.
- 5 Für das Unglück Verachtung nach Meinung eines Sorglosen,  
einen Stoß für mit dem Fuß Wankende.
- 6 Es haben Ruhe die Zelte von Verwüstern,  
und Sicherheit [gibt es] für die, die El erregen,  
für die, die Gott brachte in seine Hand.<sup>25</sup> (Ijob 12,4–6 MT)

<sup>24</sup> K. Backhaus, Aufgegeben? Historische Kritik als Kapitulation und Kapital von Theologie, in: ZThK 114 (2017) 260–288, 285.

<sup>25</sup> Zur umstrittenen Übersetzung dieser Verszeile vgl. C. L. Seow, Job 1–21. Interpretation and Commentary, Grand Rapids [MI] 2013, 618.632, der die vorgeschlagenen Alternativen zurückweist und übersetzt: „To those whom God has led by his hand“. Einen originellen Mittelweg zwischen den Vorschlägen z. St. beschreitet in Bezug auf die Genauigkeit und Anschlussmöglichkeit bei der Wiedergabe des Numerus Benno Jacob: „dem Gott (Macht oder Besitz) in seine Hand gegeben hat“ (B. Jacob, Erklärung einiger Hiob-Stellen, in: ZAW 32 [1912] 278–287, 284.). Vielleicht steht hier auch der rabbinische Targum im Hintergrund.

Im Hintergrund der Verse steht die Annahme, dass demjenigen, der Gutes tut, ein glückliches Schicksal winkt, während der, der Böses tut, vom Unglück verfolgt wird. Genau an diesem Tun-Ergehen-Zusammenhang war Ijobs Leid ja gemessen worden. Dieser bestreitet nun aber die Gültigkeit der These, weil er als Leidender für sich beansprucht, ein Gerechter zu sein, und beklagt die Konsequenzen. Die Verse haben eine zwischenmenschliche und eine theologische Dimension, die miteinander verschränkt sind. Ich beginne mit der menschlichen Seite. Ijob beginnt mit der Feststellung, er selbst sei „ein Gespött für seinen Nächsten“, und knüpft so an die Redesituation gegenüber Zofar an. Dann verallgemeinert er seine Situation aber sofort: „ein Gespött [ist] ein vollkommener Gerechter“. Wenn man voraussetzt, dass ein Leidender sein Unglück entweder durch törichtes Verhalten oder durch moralisches Fehlverhalten selbst verschuldet hat, so ist Verachtung eine verständliche, wenn auch unfreundliche Reaktion auf das Unglück. Diese Einschätzung gilt allerdings nur aus der Perspektive eines Menschen, dem es selbst gut geht, eines Sorglosen. Mit dieser Haltung bestätigt er implizit auch, dass es ihm selbst aufgrund des eigenen Verdienstes gut gehe. Der zweite Halbvers steigert das noch: ein Mensch, dessen Fuß wankt, signalisiert bereits, vom Unglück betroffen zu sein. Die Ablehnung seiner Mitmenschen bringt ihn dann erst Recht zu Fall. Der Text oszilliert hier zwischen präziser Metaphorik und einer konkreten Schilderung. In v.6 werden nun mit den Verwüstern die Bösen in den Blick genommen. Semantisch ist das Partizip von *šdd* eine stark negativ besetzte Wortwahl. Es geht um Menschen, die verheeren, verwüsten, rauben oder Gewalt ausüben – oft in militärischen Kontexten. Von diesen wird nun gesagt, dass sie Ruhe haben. Das ist v. a. eine Aussage über ihr Schicksal, schließt aber auch den menschlichen Umgang mit ihnen ein. Ob Kriegsverbrechen geahndet werden oder ob solche Täter „Ruhe haben“, war wohl immer schon eine offene Frage.

Wenn wir nun auf die theologische Dimension schauen, so werden in unserem kleinen Abschnitt zwei Aussagen gemacht. In v.4 wird Ijob bzw. der Gerechte mit der Aussage charakterisiert: „einer, der zu Gott ruft, und er hat ihm geantwortet“. In v.6 dagegen heißt es über die „Verwüster“: „die, die El erregen, die Gott brachte in seine Hand.“ Besonders die zweite Formulierung ist in der Forschung angezweifelt und oft geändert worden. Wenn man aber wahrnimmt, dass hier

menschliche und theologische Aspekte verschränkt dargestellt werden, so kann man auch die Parallelität dieser theologischen Aussagen entdecken: Während der Gerechte Gott anruft, provozieren die Verwüster ihn, und wie Gott dem Gerechten geantwortet hat, hat er die Verwüster in seine Hand, also seine Gewalt gebracht. Änderungen sind also nicht angebracht. Die Reaktion Gottes wird hier so beschrieben, wie wir es entsprechend der Vorstellung von einem gerechten Gott erwarten würden. Die Spannung des Textes besteht nun aber darin, dass diese Reaktion offenbar keine Konsequenzen für das Handeln Gottes hat. Damit bricht hier die Theodizee-Frage auf.

Wie gehen nun im kanonischen Prozess die Akteure der Glaubensgemeinschaften mit diesem Zeugnis um? Wurde es als eine theologische Zumutung empfunden? Unter den antiken Textzeugen, die allesamt vom hebräischen Text abweichen, greife ich die griechische Übersetzung der Septuaginta heraus. Die Arbeitsübersetzung lautet:

- 4 Ein gerechter und untadeliger Mann ist zum Spott geworden.
- 5 Zur festgesetzten Zeit hat er sich bereitet, unter andere zu fallen, und dass seine Häuser geplündert würden von Gesetzlosen.
- 6 Aber gewiss ist niemand überzeugt, der böse ist, unschuldig sein zu werden,  
wie viele auch zornig machen den Herrn,  
als werde es nicht geben auch eine Prüfung für sie.  
(Ijob 12,4–6 LXX)

Der griechische Text bietet nur für einen Teil der hebräischen Verszeilen eine Entsprechung. Das ist für das griechische Ijobbuch besonders im Blick auf den ältesten griechischen Text, den sog. Old Greek, nicht ungewöhnlich. Auffällig ist aber, dass in v.5 ein im Hebräischen grafisch ähnliches Wort übersetzt wird, um den Text völlig anders zu verstehen, obwohl an anderen Stellen dieselbe Vokabel korrekt wiedergegeben wird. Wir haben es also offenbar nicht mit Überlieferungsfehlern, sondern mit bewussten Formen der Schriftauslegung im Übersetzungsvorgang zu tun. Ganz vergleichbar, aber mit z.T. anderen Ergebnissen, sind auch die altaramäische und lateinische Übersetzung vorgegangen.

Wenn man sich fragt, was dieser Text bedeuten mag, so ist mit der festgesetzten Zeit, für die sich der Gerechte bereitet, wohl an dessen Todesstunde gedacht. Die Assoziation passt auf der Ebene des

griechischen Textes gut zum Ende derselben Ijobrede in Ijob 14,13, wo Gedankenspiele um die Unmöglichkeit der Wiederherstellung Ijobs nach seinem Tod angestellt werden. In diese Richtung denkt auch Gregor d. Gr. im Blick auf den an dieser Stelle ähnlichen lateinischen Text.<sup>26</sup> Der Sinn wäre dann: ein gerechter Mann kann zum Spott werden (v.4), wenn sein Besitz nach seinem Tod von Gesetzlosen geplündert wird. Das ist weit weniger anstößig. In Bezug auf die theologische Dimension der Passage ist der Kontrast noch stärker. In v.4 wird die entsprechende Zeile gar nicht erst übersetzt und in v.6 erreicht eine sehr freie Übersetzung de facto das Gegenteil der ursprünglichen Aussage. Damit ist der Text keine Zumutung mehr.

Der kurze Text ist ethisch herausfordernd, weil Ijob ein menschliches Verhalten anklagt, das auch für uns nichts an Aktualität und Brisanz eingebüßt hat. Die Verse enthalten eine Reihe von Anfragen.

1. So kann man im Blick auf das Urteil des „Sorglosen“ in v.5 anzweifeln, ob menschliches Leid überhaupt beurteilt werden kann. Die Beurteilung fremden Leids kann immer auch mit der Rechtfertigung der eigenen Situation zu tun haben, ist also niemals objektiv.

2. Wenn man mit einbezieht, dass auf der Ebene des Buches Ijobs Klage als berechtigt eingestuft wird, so bekommt sie in diesem Kontext ein großes Gewicht. Dass also Leidenden selbst die Schuld an ihrer Lage zugeschrieben wird, so dass ihnen Verachtung entgegenschlägt, muss uns angesichts dieses „Zeugnisses“ in allem Ernst „zu denken“ geben, eben weil die Leidenskonstellationen aus der Außenperspektive kaum objektiv zu beurteilen sind.

3. Theologisch hält Ijob daran fest, dass Gott dem Gebet des Gerechten geantwortet hat und die Verwüster in seiner Gewalt hat. Er provoziert damit die Frage, warum der leidende Gerechte nicht gerettet wird und die Verwüster unbehelligt bleiben. So entsteht die theologische Spannung zwischen dem Vertrauen auf einen gerechten Gott auf der einen und der Freiheit und Unverfügbarkeit dieses Gottes auf der anderen Seite. Theologisch-ethisch ist der Text damit höchst anspruchsvoll, weil er an Gott als ethischer Instanz auch dann festhält, wenn das keine praktischen Konsequenzen hat.

4. Der Septuaginta-Befund hat gezeigt, dass der Text immer schon als anstößig empfunden wurde. Hier ist es Aufgabe einer Exe-

<sup>26</sup> Vgl. *Gregor der Große*, *Moralia in Iob* 10,52 (*Corpus Christianorum. Series Latina* 143), Turnhout 1979, 575f.

gese, die sowohl die Entstehungs- wie auch die Wirkungsgeschichte der Texte untersucht, auf die Gefahren einer ausweichenden Rezeption hinzuweisen.

Ijob 12,4–6 ist kaum geeignet, ähnlich wie die exponierteren Texte des Dekalogs, auf systematische Grundgedanken reduziert und so seiner Eigenschaften als Text beraubt zu werden. Er ist nur in seinem Kontext verstehbar, entfaltet hier aber seine theologische und ethische Relevanz. Für ein Miteinander von Exegese und Moraltheologie bedeutet das genau die Forderung, die dieses Jahrbuch bereits realisiert: wir müssen miteinander reden!