

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Ethik (AT)

Dorothea Erbele-Küster

erstellt: Oktober 2013

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17880/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Ethik (AT)

Dorothea Erbele-Küster

→ [Paränese \(AT\)](#); → [Recht](#); → [Sozialkritik](#); → [Tun-Ergehen-Zusammenhang](#) s. auch im Themenregister (WiBiLex-Startseite) unter „Rechtliche / ethische Begriffe“

1. Begriffsklärung

Als Ordnungsprinzipien einer Ethik des Alten Testaments sind denkbar: 1. ein Katalog der Ethiken der einzelnen biblischen Bücher in kanonischer bzw. chronologischer Zuordnung bzw. der literaturgeschichtlichen Werke, 2. die unterschiedlichen literarischen Genres oder 3. eine Auswahl theologischer und anthropologischer generativer Themen.

Hendrik von Oyen verbindet in seiner Ethik des Alten Testaments aus dem Jahre 1967 diese unterschiedlichen Ordnungsprinzipien. Ausgangspunkt bilden die „theologischen Grundlagen“ (Offenbarung des Gotteswillens; Bund; Heiligung; Gemeinschaftstreue und Schalom) und die Anthropologie (Gottesebenbildlichkeit und Gewissen; Abfall und Sünde; Armut und Leiden). Im Anschluss daran wird die materiale Ethik entfaltet. Sie ist sowohl nach literarischen bzw. gattungsgeschichtlichen Kriterien geordnet – das Ethos der *Tora* („Weg“), der Propheten und der Weisheit – als auch soziologisch nach den Trägerkreisen. Generative Themen der unterschiedlichsten Art, theologische und soziologische, werden so miteinander verbunden.

Auf methodischer Ebene sieht sich jeder Versuch, eine Ethik des Alten Testaments zu schreiben, analog zur Diskussion um eine sog. → [Biblische Theologie](#) mit der Frage konfrontiert, ob das Alte Testament Subjekt oder Objekt der Ethik ist: D.h. ist das Alte / Erste Testament bzw. sind die alttestamentlichen Texte Subjekt der Ethik (Genitivus subjectivus) oder sind sie Gegenstand der Darstellung Dritter im Sinne eines Genitivus objectivus? Darüber hinaus ist bei einer alttestamentlichen Ethik zwischen historisch-religionswissenschaftlichen und theologisch-literarisch ausgerichteten Ansätzen zu unterscheiden: Im ersten Fall handelt es sich um eine Rekonstruktion einer Ethik eines bestimmten Kulturkreises bzw. einer bestimmten Epoche, wie sie sich in alttestamentlichen Texten widerspiegelt, und im zweiten geht es im Sinne eines konstruktiven Unterfangens um eine Ethik, die auf dem Alten Testament basiert. So lassen sich zwei unterschiedliche Anliegen bzw. Ausgangspunkte bestimmen: Eine Ethik, die

ein geschichtliches bzw. kulturgeschichtliches Interesse verfolgt (rekonstruktiv), und ethische Entwürfe, die auf konkrete Fragen der Gegenwart reagieren und sich dabei auf biblische Texte beziehen (konstruktiv).

Diese Schematisierung verkennt jedoch, dass es sich bei einer Ethik des Alten Testaments immer um eine Darstellung im Horizont einer bestimmten Fragestellung bzw. eines bestimmten Kontextes handelt. Auch eine Rekonstruktion hat zum einen selbstkritisch darauf zu reflektieren, was sie unter historisch versteht, und zum anderen bedarf die historische Kritik eines theologischen Problembewusstseins.

Im deutschsprachigen Bereich wurde seit der „Theologische[n] Ethik des Alten Testaments“ von Eckart Otto aus dem Jahre 1994 bislang kein neuer Gesamtentwurf vorgelegt. Da es in solch einem Projekt einer Ethik, ähnlich wie in dem einer → [Theologie des Alten Testaments](#), immer um das Ganze der Hebräischen Bibel, des Alten Israel und der Alttestamentlichen Wissenschaft geht, ist dies nicht verwunderlich. In seinem Aufsatz „Understanding Old Testament Ethics“ aus dem Jahre 1978 spitzt John Barton es dahingehend zu, dass er im Projekt einer Ethik des Alten Testaments wenig Sinn sehe, vielmehr solle man sich ohne ein solches Ideal Einzelfragen der Ethik zuwenden. Die zahlreichen Sammelbände, die Ethik (der Bibel / des Alten Testaments) im Titel tragen, liefern dann auch entweder Studien zu einzelnen biblischen Büchern, Texten oder Themen.

2. Typologie der Entwürfe einer Ethik des Alten Testaments

Vier Typen einer Ethik des Alten Testaments lassen sich identifizieren: ein literatur- und religionsgeschichtlicher (2.1.), ein sozialgeschichtlicher (2.2.), ein kanonischer (2.3.) und ein literarisch-ästhetischer (2.4.). Die Ansätze liegen nicht in Reinform vor, vielmehr deuten sie Schwerpunkte an. Das → [Deuteronomium](#) bzw. die Zeit, in der diese Schrift entstanden ist (8.-6. Jh.), dient exemplarisch der Veranschaulichung.

2.1. Literatur- und religionsgeschichtliche Ansätze

Einen dezidiert beschreibend historischen Ansatz vertritt Eckart Otto (1994). Ihm geht es darum, die antiken Reflexionen auf das Ethos darzulegen. Als Konsequenz dieser deskriptiven Darstellung könne die Ethik nicht präskriptiv sein, d.h. normative Ansprüche für die Gegenwart haben. Er strebt ein kulturhistorisches Verstehen an, das in einem zweiten Schritt aber sehr wohl dem Menschen in der Gegenwart Perspektiven eröffnen kann.

Der Aufbau bewegt sich entlang dreier literaturgeschichtlich und

formgeschichtlich unterschiedlicher Überlieferungen: den „frühen“ Rechtsüberlieferungen („II. Vom Recht zum Ethos im Bundesbuch und in verwandten Rechtsüberlieferungen“); dem Zusammenhang von Ethos und Schöpfungsordnung in weisheitlichen Texten (III.) und zuletzt der „Begründung von Recht und Ethos durch die Offenbarung Gottes in der Geschichte“ (IV.). Narrative bzw. prophetische Texte und poetische Begründungsstrukturen von Ethik jenseits der klassischen weisheitlichen Literatur wie → [Proverbien](#) erhalten daher kaum Beachtung. Methodisch stützt Otto sich vor allem auf die Literarkritik und altorientalische Vergleichstexte. So finden sich im Kapitel zur Ethik der → [Weisheit](#) Abschnitte zur ägyptischen und zur mesopotamischen Weisheit. Das Ethos habe sich aus dem Recht entwickelt, wobei dieses theologisch legitimiert wird und ohne angedrohte Sanktionen auskommt, so etwa die Begründung der Solidarität mit den Schwachen durch die Solidarität Gottes ([Ex 22,20-26](#)). Darin sieht er auch einen Unterschied gegenüber mesopotamischen Rechtsvorstellungen, die nur punktuell Recht und Gerechtigkeit miteinander vermitteln, weil ihnen unter anderem keine inhärente theologische Begründung im Handeln der Gottheit zu eigen sei. In der Skizzierung der geistes- und religionsgeschichtlichen Umwelt des Alten Testaments, ohne dabei direkte literarische Abhängigkeiten alttestamentlicher Texte postulieren zu können, geht es in unterschiedlichen Studien um einen allgemeinen Verstehenshintergrund, vor dem das Spezifikum alttestamentlicher Ethik abgehoben wird (Crüsemann 1992; Otto 1994; Westbrook 1998).

Das → [Deuteronomium](#) bzw. das deuteronomische Gesetz (Dtn 12-26) wird literarkritisch gegenüber dem → [Bundesbuch](#) als rechtsgeschichtlicher Neuanfang beschrieben (Crüsemann 1992). Die Rechtsammlungen im Deuteronomium mit ihrer Kult- und Rechtsreform (→ [Josia](#)), dem Bruderethos etwa, reagieren auf die Umbrüche, wie die Urbanisation im 8./7. Jh., der neuassyrischen Phase. Die deuteronomistischen Redaktionsschichten machen aus dem Deuteronomium dann ein utopisches nachexilisches Programm. Die Rekapitulation der Heilsgeschichte ([Dtn 26,1-15](#)) dient der Begründung von Recht und Ethos. Der Frage der nachfolgenden Generation nach dem Sinn der Gebote in [Dtn 6,20-25](#) wird eine zentrale Rolle zugemessen. Das Befreiungshandeln Gottes im Exodus beantwortet Israel im Gehorsam gegenüber der Tora. Anders ausgedrückt der Sinn der Gebote ist in der Freiheitsgeschichte Gottes / Israels verortet.

Diese knappe Skizzierung am Beispiel des Deuteronomiums lässt erkennen, dass literatur- und religionsgeschichtliche Bemerkungen Hand in Hand gehen. Die Rechtsgeschichte ist daher verschränkt mit der Sozialgeschichte, wie der nächste Abschnitt noch deutlicher werden lässt.

2.2. Sozialgeschichtliche Ansätze

Auch bei einem sozialgeschichtlichen Ansatz, der nach dem Ethos, d.h. der gelebten Ethik, fragt, bilden die Texte der Hebräischen Bibel vielfach den

Ausgangspunkt für die Rekonstruktion einer Ethik, wobei mit Hilfe der historisch-kritischen Methode der historische Entstehungszusammenhang und Hintergrund der Texte erforscht wird. Wird bei einer literaturgeschichtlich ausgerichteten Ethik der literarische Kontext fokussiert, zieht der sozialgeschichtliche Ansatz den außertextlichen Kontext (verstärkt) hinzu.

In sozialgeschichtlich ausgerichteten Studien (Crüsemann 1992; Gerstenberger 2001; Kessler 2011) findet sich eine implizite Reflexion auf das Ethos im Alten Israel. Die Sozialgeschichte ermöglicht es, die Interessen hinter den biblischen Texten zu beleuchten. Dies hat dann auch Folgen für sozialetische und theologische Fragen. Als Reflex auf die Diversität der ethischen Entwürfe innerhalb des Alten Testaments, die großteils bedingt ist durch die soziologische Vielschichtigkeit, wird nach den Trägern der Ethik gefragt. Untersucht wird, von wem eine spezifische Ethik verfasst wurde bzw. wem sie diene: etwa das deuteronomistische Plädoyer für die → [Armen](#), → [Witwen und Waisen](#). Dort, wo sozialhistorisch und kulturanthropologisch gearbeitet wird, kann entsprechend eine Ethik strukturiert werden, indem man an den Trägerkreisen und deren religiösen, sozio-ökonomischen und geistesgeschichtlichen Verortungen entlang geht. Parallel bzw. alternativ dazu legt sich nahe, diese mit Hilfe von generativen Themen wie Arbeit, Beziehungen zwischen den Geschlechtern, Ethnizität, Eigentum, Gewalt im Sinne einer eher materialen Ethik zu entfalten. Analog zur programmatischen Formulierung von Erhard Gerstenberger „Theologien im Alten Testament“ (2001), die entlang von soziologischen Gruppen (wie Clan, Familie) und historischen Kontexten ausgearbeitet werden, könnte dann ebenfalls im Plural formuliert werden „Ethiken im Alten Testament“.

Wiederum soll auch hier am Beispiel des 8.-6. Jh.s bzw. einer Schrift, die in dieser Zeit entstanden ist, dem Deuteronomium, veranschaulicht werden, wie der Beitrag der Sozialgeschichte zu einer Ethik des Alten Testaments aussehen kann. Das Deuteronomium formuliere in der späten Königszeit das Recht freier Landbesitzer (Crüsemann 1992). Die sich ab dem 8. Jh. entwickelnde sog. antike Klassengesellschaft führte zu unumkehrbarer Überschuldung und Schuldklaverei. Reaktionen auf diese soziale Krise bildete die prophetische Kritik (z.B. → [Amos](#)) und die Gesetzgebungen im Bundesbuch sowie dem Deuteronomium (vgl. Kessler 2006). Die Verschriftung von Recht beginne in dieser Krisenzeit, der späten Königszeit, in der insgesamt die Schriftkultur ihren Aufschwung nimmt. So stellt der Schuldenerlass alle sieben Jahre eine Neuerung dar ([Dtn 15,1-11](#); → [Erlassjahr](#)). Neben dem → [Zinsverbot](#) im → [Bundebuch](#) ([Ex 22,24ff](#)) ist dies ein wichtiges Wirtschaftsgesetz. Auch die Sozialsteuer für die Armen ([Dtn 14,22-29](#); [Dtn 26,12](#)) reagiere unmittelbar auf die Kluft zwischen Arm und Reich (→ [Armut](#); → [Reichtum](#)). Sie alle bildeten zusammen eine umfassende Sozialgesetzgebung. Diese spezifische literarische Form der Verschriftlichung innerhalb der Tora ohne Bindung an das → [Königtum](#) ermöglicht, dass diese auch jenseits der Eigenstaatlichkeit nach dem Exil als

verbindliche Tora angesehen wird.

Bei einer sozialgeschichtlichen Herangehensweise wird dabei nicht nur linear die historische Kontextualität etwa der unterschiedlichen Gesetze zur Sklavenhaltung erklärt, vielmehr wird sie auch auf die Gleichzeitigkeit und das konkurrierende Nebeneinander unterschiedlicher ethischer Vorstellungen reflektieren, indem das Augenmerk auf die jeweiligen Trägerkreise gelenkt wird.

Werden die beiden ersten methodischen Ansätze, der literaturgeschichtliche und der soziologische, komplementär verstanden, dann lässt sich zusammenfassend sagen: Erhellend werden soll der literarische, historische und soziale Kontext, die Entstehungsgeschichte eines Textes bzw. von Normen in Abgrenzung und Aufnahme gegenüber Werten der Umwelt.

2.3. Kanonische Ansätze

Innerhalb eines kanonischen Zugangs (→ [Kanon](#)) lassen sich vor allem zwei Richtungen unterscheiden: der eine eher theologisch interessierte Zugang, der die Einheit des Ersten und Zweiten Testaments im Blick hat, und der andere Zugang, der eine eher literaturgeschichtliche Sichtweise des Kanons, in dem das historische Wachstum des Kanons bzw. der rezeptionsgeschichtliche Prozess der Kanonwerdung fokussiert wird.

Ein klassischer Vertreter des ersten Modells ist Brevard Childs, der im angloamerikanischen Bereich den sog. canonical approach (kanonischen Zugang) maßgeblich mitentwickelte (→ [Bibelauslegung, christliche](#) 4.2.). Zentral ist für ihn der Zusammenhang zwischen den beiden Testamenten. Er formuliert die Aufgabe der Ethik folgendermaßen: Es gilt anzuerkennen, dass der Kanon primär ein theologisches Gebilde ist, das nur indirekt mit dem historischen bzw. empirischen Israel verbunden ist. Dass das biblische Zeugnis die heiligen Schriften Israels sind, ist in seiner theologischen Bedeutung zu beachten. Einem Modell, das den Kanon im Sinne eines abgeschlossenen Endprodukts mit alleiniger autoritativer Macht betrachtet, liegt allerdings ein ahistorisches Kanonverständnis zugrunde.

Rainer Kessler (2011) hingegen will in seinem kanonisch begründeten Ansatz auf die jeweiligen historischen Kontexte der ethischen Aussagen reflektieren. Folgerichtig ist deshalb auch, dass prinzipiell alle Texte des Alten Testaments für die Ethik als relevant betrachtet werden müssen, und zugleich, dass die Entfaltung dieser mit Gen 1, dem Anfang der Tora, beginnen müsste. Entsprechend resultieren für ihn aus dem kanonischen Ansatz zwei inhaltliche Säulen, auf denen die ethischen Forderungen ruhen: → [Segen \(Gen 1,22.28; Gen 9,1; Gen 12,1\)](#) und [Befreiung \(Ex 20,1; → Exodustradition\)](#). Nicht die Geschichte, sondern der Kanon konstituiert die Einheit der Ethik des Alten Testaments (Kessler 2011). Er begründet dies mit dem Vorgang der Rezeption der

alttestamentlichen Schriften, der zum Kanon geführt hat, nicht zuletzt aufgrund der inneren Kohärenz, die durchaus Gegensätzliches in sich vereint, so dass Kessler von kanonisierter Widersprüchlichkeit spricht. Es gilt daher, die Literarkritik mit der Frage nach der Kanonbildung zu verbinden: Wie und wieso haben sich die einzelnen Rechtsbücher zu einem Gebilde (dem Pentateuch / der Tora) formiert?

Suggestiert der Begriff „Ethik des Alten Testaments“ eine Einheit der Ethik, wird in diesem Modell der Kanon als einheitsstiftendes Element betrachtet. Doch so lässt sich kritisch fragen, ob dem Kanon neben einem formalen auch ein inhaltliches einheitsstiftendes Prinzip zueigen ist (Barton 1978). Letztlich ist aber selbst das formale Kriterium nicht so eindeutig, denn die Rede von dem Kanon kann die Pluralität an kanonischen Ausgaben sowie deren geschichtliches Werden nicht überdecken. Die Entscheidung für einen bestimmten Kanon ist immer eine theologische bzw. historische und ist abhängig von der Traditionsgemeinschaft und dem Forschungskontext, in dem die Wissenschaftler bzw. Wissenschaftlerinnen stehen.

Eine Konvergenz zwischen einem literaturgeschichtlichen und einem kanonischen Ansatz zeichnet sich dort ab, wo die Rolle von → [Mose](#) als Vermittler der Rechtsüberlieferungen auf literarischer Ebene betont wird: So kann die Tora als Tora Moses bezeichnet werden ([2Chr 23,18](#); [Jos 8,31](#)). Ethik wird dann verstanden als Gesetzesauslegung, die durch Mose, den ersten Schriftgelehrten, vermittelt ist ([Dtn 1,1-5](#)). Sie nimmt die Literaturtheorie und Rechtshermeneutik, die den alttestamentlichen Texten selbst inhärent ist, auf. Die literarische Figur des Mose ist die Bedingung der Möglichkeit, dass seine Tora immer wieder neu ausgelegt und appliziert werden kann.

2.4. Literarisch-ästhetische Ansätze

Das Interesse eines literarisch ausgerichteten Ansatzes gilt weniger den normativen ethischen Sätzen der Rechtsüberlieferungen, vielmehr wird der Blick auf die narrativen und poetischen Texte gelenkt. Dieser poetische Zugang zu einer Ethik des Alten Testaments gründet sich auf eine literarische und formgeschichtliche Analyse, so dass die Ästhetik automatisch ins Spiel kommt. Gefragt wird nach der ethischen Dimension der Sprache, d.h. der sprachlichen Struktur (Zimmermann 2009). Die Rolle der jeweiligen poetischen bzw. literarischen Techniken wie des Narrativs für die Plausibilisierung der Ethik wird also untersucht.

Unter dieser Herangehensweise lassen sich auch der sog. paradigmatische Ansatz (Janzen 2003) und die narrative Ethik subsumieren. Biblische Figuren dienen dabei nicht einfach als Vorbilder bzw. Negativfolien ethischen Handelns, sondern werden als paradigmatische bzw. komplexe Spiegelbilder menschlicher Existenz in ihrer Ambiguität betrachtet. Die Analyse der Charaktere und die

narrative Analyse, die die Unbestimmtheit der Bedeutung, die Wiederholungen und die Leerstellen in narrativen Texten aufzeigt, gehen dabei Hand in Hand (→ [Narrativität](#)). Daraus lassen sich nicht direkt Normen ableiten, vielmehr arbeitet die narrative bzw. literarische Analyse die ethischen Konflikte heraus, in denen sich die Charaktere bewegen. Im Unterschied dazu betont der Ansatz, der nach den vom Autor im Text implizierten Tugenden fragt, viel weniger die Ambivalenz (Wenham 2000).

Das Deuteronomium, das in den bisherigen Abschnitten der Exemplifizierung des methodischen Ansatzes diente, kann hier aufgrund seiner literarischen Form – es besteht vorwiegend aus Rechtsüberlieferungen – nur bedingt herangezogen werden. Allerdings kommt dem paränetischen Ton in der Vermittlung von Handlungsanweisungen eine entscheidende Rolle beim Lesen und Hören zu. Die rhetorisch-kommunikative Form dient der ethischen Unterweisung.

Doch es sind vor allem die narrativen Überlieferungen und lyrischen Texte, die bei einem literarisch-ästhetischen Ansatz in den Blick kommen. Erhellend wird bei dieser Herangehensweise der Prozess der Urteilsfindung, etwa in Gen 38, der sogenannten Tamar-Novelle (van Oyen 1967; Soete 1987; Krüger 1993, Erbele-Küster 2013). In der Geschichte handelt es sich → [Tamar](#), eine kinderlose Witwe in einer außergewöhnlichen und zumal gefährlichen Weise. Sie wartet am Wegesrand, bis ihr Schwiegervater → [Juda](#) vorbeikommt. Ihr Ziel ist es, ein Nachkommen für ihren kinderlos verstorbenen Mann zu gebären, so dass dessen Name nicht ausgelöscht wird. Sie wird schwanger von Juda, der sie für eine Prostituierte hält. Als er schließlich den wahren Sachverhalt erkennt, gesteht er ein: Sie ist gerechter als ich ([Gen 38,26](#)). Mit „gerecht“ (אֲדָמָה *šdq*) verwendet er einen Begriff, der auch in forensischen Zusammenhängen gebraucht werden kann, um das gemeinschaftstreue ethische Handeln zu bezeichnen. Tamar handelt angesichts des Wertekonflikts, in dem sie steht, nicht gesellschaftskonform. Sie setzt ihre eigene Person aufs Spiel zugunsten der Treue zur Gemeinschaft und begibt sich jenseits der Legalität.

Im Rahmen der Analyse der ethischen Urteilsfindung ist daher die Rolle der eigenen Reflexion, der Erfahrung und der sinnlichen Wahrnehmung, d.h. der Ästhetik für diese zu reflektieren. Die Verbindung zwischen Ethik und Ästhetik wird dabei auf unterschiedlichen Ebenen thematisiert: Zuerst einmal durch biblische Texte selbst, die Ästhetik und Ethik zum Thema haben und dann auch in der ästhetischen und ethischen Erfahrung, die die Texte gestützt durch deren poetische und rhetorische Struktur beim Lesen hervorrufen.

Die kulturspezifisch gedachten Sinneswahrnehmungen gilt es zu untersuchen, wie sie zur Sinnbildung und ethischen Handlungen beitragen (Avrahami 2012). Essen etwa kann in der Hebräischen Bibel „als Akt der Verinnerlichung von Normen und Fähigkeiten“ (Crüseman 2009) betrachtet werden. In [Jer 15,16](#) werden die gegessenen Worte für den Propheten zur Freude seines Herzens, des

Zentrums der Wahrnehmung und ethischen Willensentscheidung. Mit der Thematisierung der (ästhetischen) Erfahrung wird zugleich die Möglichkeit des Scheiterns menschlichen Handelns reflektiert.

3. Genre und Ethik des Alten Testaments

Der literarisch-ästhetischen Herangehensweise folgend (2.4.) soll der spezifische Beitrag der einzelnen Genres beleuchtet werden. Es wird gefragt, wie ein Text durch seine Sprachform im Leseprozess seine ethischen Impulse entfaltet und wie dabei Werte wie das Gute, Gerechtigkeit etc. introduziert werden.

Während Narrative (3.2.) im Lesen zur Reflexion auf ethische Handlungsmuster einladen, konstruieren und konstatieren Gesetzesüberlieferungen eine ethische Norm (3.1.). Lyrik (3.3.) entfaltet in ihrer ästhetischen Form ethische Werte wie Gerechtigkeit. Prophetische Texte (3.4.), etwa Gerichtsworte, klagen falsche Handlungen an. Die Weisheitsliteratur (3.5.) bündelt indikativisch Erfahrungswissen in Sprüchen, aber auch in Lehrgedichten bzw. Lehrerzählungen, die für das gute Handeln werben (→ [Weisheitliche Gattungen](#)). Es stellt sich also generell die Frage, wie ethische Handlungsmuster und Normen aus diesen Genres herausgefiltert werden können (Barton 1995). Eine weitere Aufgabe der Ethik des Alten Testaments besteht somit darin, die Rolle der Sprachformen und ihren Sitz im Leben wie in der Literatur zu erörtern, denn Rhetorik ist auf ihre Zeit- und Situationsgebundenheit hin zu befragen, von der die Kommunikation abhängig ist.

3.1. Legislative Texte

Ein einschlägiger Lexikonartikel formuliert es so: „Eine Ethik des AT [...] fragt nach dem sich vornehmlich in Normenüberlieferungen zur Sprache bringenden Verständnis vom Guten, seiner Begründung, Ermöglichung und den Konsequenzen des Handelns“ (Otto 1999). Wenn allerdings fast ausschließlich die Rechtsüberlieferungen berücksichtigt werden (→ [Recht](#)), geschieht damit eine Einengung. Gesetze stellen ein minimalistisches Ideal dar, so Wenham (2000). Eine Ethik des Alten Testaments erschöpft sich nicht in Sanktionen und Verbotssreihen. Zudem besteht die Gefahr, dass diese Texte im → [Pentateuch](#) einseitig als Gesetzestexte verstanden werden. Doch die Rechtsüberlieferungen umfassen im Sinne von → [Tora](#) „Information und Anweisung, Instruktion und Normsetzung, damit Zuspruch und Anspruch“ (Crüsemann 1992). Alttestamentliche Ethik erschöpft sich nicht im Präskriptiv. Ethisches Handeln wäre dann gleichbedeutend mit Gehorsam gegenüber Regeln. Obschon die Wortfelder „Hören / Gehorchen“ und „Gebot“ etwa für das → [Deuteronomium](#) zentral sind, liegen die Dinge komplizierter. So revidieren Gebote im Deuteronomium etwa frühere Gebote. Gehorsam ist dabei für das Deuteronomium eine freie Willensentscheidung.

In einer redaktionsgeschichtlichen Sichtweise kommt ebenfalls der Blick auf die gesamte Tora zum Ausdruck. Die Endredaktion des Pentateuchs begründet im Narrativ den Zugang zum Willen Gottes bzw. zur Ethik. Mit dem pentateuchischen Narrativ werden dabei unterschiedliche literarische Gebilde bezeichnet: das Großnarrativ des Pentateuchs, das Einzelerzählungen bündelt und mit den Gesetzesüberlieferungen verbindet und jeweils kontextspezifisch auslegt. Nicht zuletzt regt auch die Pluralität von teils widerstreitenden Gesetzestexten zur Reflexion über ihre Anwendung an.

Zur Stellung des Dekalogs: In der abendländischen Rezeptionsgeschichte kommt dem → [Dekalog](#) eine herausragende Stellung zu. Die mit „Du sollst (nicht)“ formulierten Gebote gelten in ihrer Knappheit und Unbedingtheit für manche als universalisierbare Gebote. Aber bereits die Doppelüberlieferung im Pentateuch (Ex 20; Dtn 5) zeugt von der Bedeutung der Zehn Gebote für die Komposition und Interpretation der Tora. Der Dekalog von Ex 20 bildet den Auftakt der Gottesworte am Sinai. In der frühen Rezeptionsgeschichte sowohl im Judentum des Zweiten Tempels als auch im entstehenden Christentum dienten die Verbote bzw. Gebote des Dekalogs als exemplarisch für den Gotteswillen ([Weish 14,25-27](#); [Mk 10,19](#) parr; [Röm 13,9](#)). Die Gebote sind apodiktisch und zumeist negativ formuliert. In Weiterführung dessen werden sie als Zusammenfassung der Tora verstanden, auch wenn sie im Alltag der kasuistischen Auslegung bedürfen. Doch die Versuche, den Dekalog inhaltlich vom Rest abzuheben und zur exklusiven Grundlage christlicher Ethik zu machen, sind exegetisch wie theologisch schwierig (Crüsemann 1992; Krüger 2011).

Bereits innerhalb des Alten Testaments ist dieser Ansatz umstritten, wenn [Lev 19,37](#) formuliert: „So haltet *alle meine Satzungen und alle* meine Gebote“. Außerdem werden in den genannten neutestamentlichen Stellen nur Teile des Dekalogs zitiert und zugleich werden sie in innerbiblischer Hermeneutik auf das Nächstenliebegebot aus [Lev 19,18](#) bezogen. Neben diesen eher theologisch-hermeneutischen Argumenten wird als Einwand auch die historische Datiertheit des Dekalogs angegeben. Wenn dieser mit Frank Crüsemann gesprochen das Ethos freier Bauern widerspiegelt, was ist dann mit den Unfreien, den Frauen, denen, die kein Land besitzen? Ist der Dekalog damit nicht historisch datiert? Ein Argument, das für die Gesetzesüberlieferungen insgesamt zu bedenken ist. So fordert die Verbots- und Gebotsreihe spätestens auch durch ihre kanonisch-literarische Form zur Reflexion heraus.

3.2. Narrative Texte

Narrativität (→ [Narrativität](#); → [Erzählende Gattungen](#)) bezeichnet das Phänomen, dass wir im Lesen Teil der Geschichte werden. Narrative bieten uns Identifikationsmodelle, die ethische Handlungs- und Reflexionsmodelle entwerfen. Doch die Geschichten dienen dabei als Vorbildgeschichten, die nicht einfach appliziert werden können auf die Lesenden. Für manche ist dies dann ein

Hinderungsgrund, Erzählungen für ethische Überlegungen heranzuziehen. Doch der sogenannte Ethical Turn, die Hinwendung zur Ethik, in der literaturwissenschaftlichen und philosophischen Diskussion (Martha Nussbaum; Wayne Booth; Adam Zachary Newton) findet auch Nachhall in der biblischen Exegese.

Nicht nur entstehungsgeschichtlich wird das Primat des Narrativs gegenüber den Gesetzesüberlieferungen für eine Ethik betont. Wird das Verhältnis zwischen beiden kanonisch betrachtet, lässt sich beobachten, dass beide nebeneinander existieren, ohne direkt aufeinander bezogen zu sein. Teilweise stehen sie auch in direktem Widerspruch zueinander: Eine Erzählung wie [Gen 20,12](#) berichtet von einer Hochzeit mit der väterlichen Halbschwester, die laut [Lev 18,9](#); [Lev 20,17](#) und [Dtn 27,22](#) verboten ist. Dass eine Erzählung Explikation eines Gesetzes ist bzw. beide ineinander verwoben sind, wie in [Lev 10](#) und [Lev 24,10-16](#), gehört zu den Ausnahmen.

Erzählungen wie [Gen 38](#) zeigen, dass die Moral kontextspezifisch ist und sich in den Charakteren entwickelt. Der Prozess des Lesens solcher Erzählungen selbst wird als ein ethischer Akt betrachtet. Erhellend wird die Identifikation, die sich im Lesen vollzieht (Lasine 2013). Textanalysen können zur Entwicklung einer narrativen Ethik beitragen (Fewell 1997; Janzen 2003), die der Interaktion zwischen Text und Lesenden entspringt. Dabei schärft die Analyse der narrativen Struktur den Blick für Konfliktfälle, um geschult an der biblischen Erzählwelt ethische Probleme überhaupt wahrnehmen zu können.

3.3. Lyrische Texte

Lyrik umfasst Gattungen unterschiedlichster Art: Liebes-, Trink-, Sieges- und Klagelieder gehören dazu. „Poetische Texte“ wird teilweise synonym im Sinne von Lyrik gebraucht. Lyrische Dichtung bringt allgemein-menschliche Empfindungen wie Trauer und Freude in einer verdichteten Form zum Ausdruck mit Hilfe von Stilmitteln. Analog zu narrativen Texten ist der spezifischen Form eine ethische Dimension inhärent. Der weisheitliche Eröffnungpsalm des Psalters stellt den Weg des Gerechten dem des Frevlers gegenüber ([Ps 1,1.6](#)). Gottesnähe mag der Mensch genießen, der aufrichtig (→ [Vollkommenheit](#)) lebt und gerecht handelt, der im Herzen verlässlich redet ([Ps 15,2](#); [Ps 24,4f](#)).

Im Lesen und Singen der → [Psalmen](#) fallen ethische und ästhetische Praxis zusammen (Erbele-Küster 2001; Brock 2007; Wenham 2012). In Klagepsalmen wird der Schrei nach der Schau des Angesichts Gottes mit dem Schrei nach Gerechtigkeit verbunden. Das Ich in [Ps 27,4](#) möchte im Schauen Anteil haben an der Lieblichkeit / Schönheit Gottes. Neben dem Sehnsinn dient der Geschmackssinn der Gotteserkenntnis, der Wahrnehmung der schönen Güte Gottes ([Ps 34,9](#)). Die Feindklage hat in den Psalmen häufig eine kathartische Funktion. Das lyrische Ich des Textes ist anschlussfähig für das rezipierende Ich,

darin wird bereits auf rhetorischer Ebene der ethische Aspekt deutlich.

In Aufnahme der jahrhundertelangen typologischen Auslegung des → [Hohen Liedes](#) als Ausdruck des Liebesverhältnisses zwischen Gott (Christus) und Menschen / Mensch / Israel / Kirche versucht David Carr das Buch für eine Theologie des Alten Testaments zurückzugewinnen (Carr 2006). Der Begriff → [Liebe](#) wird damit für die Ethik relevant.

3.4. Prophetische Texte

Nicht zuletzt im Gefolge der Idealisierung der Prophetenfiguren (→ [Prophetie](#)) Ende des 19. und Anfang des 20. Jh.s (→ [Julius Wellhausen](#)) und der Kulturkreisstheorie von Ernst Troeltsch wurde ihre Botschaft als reinste Stufe der Religion bzw. der Ethik betrachtet.

Recht und Gerechtigkeit ([Am 5,21ff](#)) bilden für → [Amos](#) den Maßstab der Kritik. Die immensen sozialen Unterschiede und die Ungerechtigkeit werden angeklagt: Menschen werden für den Wert von ein Paar Schuhen verkauft ([Am 2,6](#)). Eingebettet ist die [Sozialethik](#) im Amosbuch in die → [Kultkritik](#), Sexualethik (→ [Sexualität](#)) und allgemeine Gesellschaftskritik ([Am 2,6-8](#)).

Zur Exemplifizierung der Ethik greift das Buch → [Hosea](#) auf die Dekalog- / Toratradition zurück. Es erinnert an die Erfahrungen, die Israel mit Gott in Ägypten gemacht hat ([Hos 12,10](#); [Hos 13,4](#)). [Hos 4,1-3](#) klagt den Zustand des Landes an, in dem Verfluchen, Lügen, Morden, Stehlen und Ehebrechen an der Tagesordnung ist. Der Aufruf zur → [Umkehr](#) und damit die Möglichkeit der Korrektur menschlichen Handelns ist ein bestimmendes Thema der prophetischen Bücher. Ethik wird als ein ständiger Lernprozess beschrieben: „Lernt Gutes tun, trachtet nach Recht, helft den Unterdrückten, schafft den Waisen Recht, führt der Witwen Sache“ ([Jes 1,17](#)). Der Schutz der Waisen und Fremden wird auch an anderen Stellen an das Thema Gerechtigkeit gekoppelt ([Ez 22,6-7](#)). Gerechtigkeit verwirklicht sich für diese Texte in konkreten ethischen Handlungen.

3.5. Weisheitliche Texte

Weisheitliche Texte (→ [Weisheit](#)) gelten als ethische Texte schlechthin. Allerdings ist die Kategorie im Sinne eines literarischen Genres nicht eindeutig, da sie sowohl formgeschichtlich als auch inhaltlich verwendet wird und entsprechend unterschiedlichste Texte darunter subsumiert werden: etwa Sprüche und Sentenzensammlungen, aber auch narrative Texte wie Gen 2-3.

Weisheitliche Texte wie das Buch der → [Sprüche](#) legen keine Theorie der Urteilsfindung vor. Doch als strukturierendes ethisches Prinzip lässt sich erkennen, dass es um Erfahrungswissen und eine offene Verbindlichkeit geht. Obschon die Sprüche handlungsorientiert sind, ist ihre rhetorische Struktur

weder Imperativ noch ein Rechtsformular, das juristisch eingeklagt werden kann. Die Struktur der weisheitlichen Aussageworte, die im Unterschied zu den meisten Übersetzungen ohne Verbindung einfach zwei Aussagen (Nominalsätze) nebeneinander stellt, ist Ergebnis eines Erkenntnisprozesses (Hermisson 1968). Eine Sentenz wie „Einer der Übertretungen zudeckt, einer der nach Liebe trachtet.“ ([Spr 17,9a](#)) fordert die Rezipierenden ebenfalls zur reflektierten Anwendung auf. Damit wird bereits auf der sprachlichen Ebene deutlich, dass die weisheitlichen Aussageworte eine ethische Reflexion im Lesen erfordern. Sie appellieren darin an (intersubjektives) Erfahrungswissen. Gemeinschaftstreue bzw. Gerechtigkeit ist Kennzeichen der Weisheit ([Spr 11,19](#); [Spr 14,34](#)).

Das Buch der Sprüche als Unterweisung an Söhne der wohlhabenden Oberschicht in nachexilischer Zeit kann in seiner Wertschätzung der Handlungs- und Lebensweise der starken Frau in [Spr 31](#) auch zur Bildung von kulturellen Stereotypen wie der fleißigen Ehe- und Hausfrau beitragen.

Die weiblich personifizierte Weisheit übermittelt den Menschen die göttliche Ordnung ([Spr 1-7](#)). Die → [Furcht](#) Gottes leitet zu einem rechten Lebenswandel ([Spr 14,2](#)). Ein später Text aus dem 2. Jh. verknüpft die Weisheit dann explizit mit der Weisung, der Tora Gottes ([Sir 1](#); [Sir 24,23](#) [Lutherbibel: [Sir 24,33-34](#)]). Dass auch weisheitliche Texte keine letztgültigen Urteile liefern, reflektiert pointiert [Pred 6,12](#): „Wer weiß denn, was gut ist für den Menschen?“ (Krüger 2011). Eine weisheitlich ausgerichtete Ethik ist daher nicht eine Katalogisierung von biblischen Normen, sondern es geht ihr um die Betonung des Prozesses der ethischen Urteilsfindung.

4. Kernfragen einer Ethik des Alten Testaments

4.1. Zur Rolle der menschlichen Urteilsbildung

Auf die Notwendigkeit und Ambivalenz der moralischen Urteilsbildung wird ausgehend von Gen 2-3, der sog. → [Paradiesgeschichte](#), reflektiert: „Nach Gen 2f. haben die ersten Menschen die Fähigkeit zu selbstständiger moralischer Urteilsbildung erlangt, indem sie ein Gebot Gottes übertreten haben. Soll damit das Streben nach selbstständiger moralischer Urteilsbildung als Auflehnung gegen Gott verurteilt werden? Oder soll damit deutlich gemacht werden, dass das Selbstständigwerden des Menschen gegenüber Gott nicht weniger als das Erwachsenwerden von Kindern ein notwendiger, aber auch spannungsvoller und konfliktreicher Prozess ist, in dessen Verlauf die Menschen auch aus der engen Fürsorge Gottes entlassen werden (vgl. Sir 17,6f.)?“ (Krüger 2011).

Diese Fragen zeigen implizit auf, welche theologischen und anthropologischen Konsequenzen es hat, wenn der Griff nach der Frucht in [Gen 3](#), die eine Verletzung des Gebotes darstellt, in negativer Eindeutigkeit gesehen wird. Gen 3

ist keine Sündenfallgeschichte, sondern führt erzählerisch die Ambivalenz menschlicher Handlungs- und Entscheidungsfreiheit ein. So dient „Sünde“ erst beim Brudermord in [Gen 4](#) als Deutungskategorie (→ [Kain und Abel](#)). Handlungsfreiheit kann dann als positiv und notwendig für ethische Entscheidungen bewertet werden. Betont wird die menschliche Einsicht in die Gebote und es wird nach dem Zusammenhang zwischen Ethik und Anthropologie gefragt. Diskutiert wird dabei, inwiefern sich die alttestamentliche Konzeption von Person und Personalität bzw. von Charakter von der unsrigen unterscheidet (Lasine 2013).

Die narrative Analyse erhellt den inneren Konflikt (Bar Efrat 1989) im → [Herzen](#). In [Gen 17,17](#); [1Sam 27,1](#) ist davon die Rede, dass Menschen in ihrem Herzen sprechen (vgl. auch den Dialog des Ich mit sich Selbst / seinem Inneren in [Ps 42,6.12](#)). Das Herz steht für das anklagende Gewissen ([Gen 6,5](#); [Dtn 28,65](#); [Lev 26,36](#)), worin sich für van Oyen der Bruch der Beziehung zwischen Gott und Mensch widerspiegelt. In [Num 15,37ff](#) werden die Gebote kontrastiert mit dem, was dem Menschen einsichtig vor Augen und im Herzen ist. Laut [Dtn 30,11](#) sind die Gebote dem Herzen, d.h. der Vernunft nahe.

Dass sich Ethik auch als Dekonstruktion d.h. Infragestellung von Werten vollziehen kann, findet sich bereits in alttestamentlichen Texten. David Clines (1995) zeigt entlang einiger biblischer Texte auf, dass sich dort die Etablierung einer Norm, eines ethischen Wertes, gerade in der Dekonstruktion vollziehe. Laut [Dtn 23,15-16](#) soll ein geflohener Sklave nicht an seinen Besitzer zurückgegeben werden. Auch wenn dieses Gesetz nicht für eine grundsätzliche Abschaffung der Sklaverei votiert, untergrabe es die Institution (von innen heraus) und dekonstruiere sie damit. Das Paradoxe ist, dass einerseits mit einer dekonstruktiven Argumentation keine soziale Institution gegründet werden kann, andererseits damit aber die Möglichkeit für eine ethische Meinungsbildung eröffnet wird. Der Dekonstruktivismus kann sich daher in einem zweiten Schritt als konstruktiv erweisen: Indem er Menschen dazu ermutigt, normative Handlungsmuster kritisch zu hinterfragen und sie somit zu ethischen Handlungsträgern macht.

4.2. Zur Begründung der Ethik

Die Aufforderung zur Integrität des Menschen ist an prominenten Stellen mit Selbstvorstellungen Gottes verbunden. Ethisches Handeln wird an Gottes Sein und Handeln rückgebunden: „Ich bin El Schaddai. Lebe vor meinem Angesicht und sei vollkommen!“ ([Gen 17,2](#); → [Vollkommenheit](#); vgl. [Lev 19,2](#)). Es folgt die Verheißung Gottes an Abraham und seine Familie, die Selbstverpflichtung Gottes in einem → [Bund](#). Dem ethischen Imperativ geht daher die Selbstverpflichtung Gottes voraus (vgl. [Ex 20,2](#)).

Wird das Alte Testament historisch betrachtet, wird von einer zunehmenden

Theologisierung des Rechts gesprochen, d.h. Überlieferungen wurden sekundär als Offenbarung Gottes deklariert und theonom begründet. Angesichts der Pluralität der Handlungsnormen der alttestamentlichen Überlieferungen ist nach Kriterien innerhalb des Alten Testaments zu fragen. Diese sind für Otto u.a. im Gottesgedanken zu finden. Doch lässt sich dieser Vorgang historisch verifizieren und welchen Stellenwert nehmen im Detail theonome ethische Forderungen, in denen Gott als Begründung angeführt wird, ein? Wenn einlinig gesagt wird, dass biblische Wertevorstellungen auf der Basis von Gehorsam gegenüber Gott argumentieren, bleibt zum einen die literarische Struktur und zum anderen auch die angeführte Vielfalt der Begründungszusammenhänge unterbelichtet. In der Zusammenschau der unterschiedlichen ethischen Entwürfe lässt sich festhalten: Begründet wird die Ethik im Geschichtshandeln Gottes, im Befreiungsgeschehen, im Bundesgedanken oder aber in der Schöpfungstheologie bzw. im Gegenüber des Menschen zu seinem Schöpfer. Kessler spricht von den beiden Säulen „Segen und Befreiung“, auf denen die Ethik ruhe (Kessler 2011), für Annette Soete (1987) stehen Rettung und Befreiung zentral. Nimmt man ein Projekt wie „Bibel in gerechter Sprache“ (2011) zum Ausgangspunkt, ist es Gerechtigkeit in ihren unterschiedlichen Dimensionen.

4.3. Zur Normativität der Ethik

Die Kontextualität alttestamentlicher Ethik wird unterschiedlich bewertet: entweder als Problem oder aber als Voraussetzung für eine Ethik. Wird diese methodisch reflektiert, muss sie nicht Hinderungsgrund sein, vielmehr wird an der kontextuellen Relevanz ethischer Handlungsmuster jeweils deutlich, dass und wie diese „funktionieren“. Sie dient als Ermöglichungsgrund für aktualisierende Kontextualisierungen. Die Kontexte müssen dabei gemäß dem hermeneutischen Zirkel miteinander ins Gespräch gebracht werden. Die sozialgeschichtliche Auslegung macht wie kein anderer Ansatz auf die Differenz zwischen der literarisch verschriftlichten Ethik und dem Ethos, der gelebten Ethik, aufmerksam. Zugleich lässt sie erkennen, dass literarische Texte Gegenpositionen zum vorherrschenden Ethos einnehmen können.

In konstruktiven Ansätzen, in denen es um eine Ethik geht, die auf dem Alten Testament basiert, rückt die Frage nach der Autorität der Schrift ins Blickfeld. Der Kanon scheint die angemessene äußere Form, die Intention der jeweiligen Schrift verbindlich zu machen, abzubilden (Spieckermann 1997). Die bindende Rolle der Schrift ist damit in der Auslegung immer neu auszuhandeln. Ethik realisiert sich in der jeweiligen Aktualisierung eines Maßstabes, in der kreativen und kritisch dekonstruktivistischen Auslegung. Rezeptionsästhetisch bzw. rezeptionsgeschichtlich betrachtet drückt sich Normativität in dem jeweiligen Aneignungsakt aus. Immer wieder wurde das spezifisch Alttestamentliche / Israelitische, das Proprium einer alttestamentlichen Aussage gegenüber der Umwelt, als Grundorientierung für die Ethik gesehen, wobei diese Extrapolierung

zu einer Verzerrung führen kann.

Einen Ansatzpunkt für eine christliche Tora-Rezeption sieht Crüsemann (1992) in [Dtn 4,5-8](#) gegeben. Sie setzt mit dem Staunen ein über die Einzigartigkeit der Gottesnähe Israels und dem Inhalt der Tora selbst.

Der hermeneutische Zirkel, der zwischen Text und Kontext immer wieder neu abgeschrieben werden muss, vereint das eher in protestantischen Kreisen betonte Schriftprinzip mit der Rolle, die der Tradition in der katholischen Auslegung zukommt. Dort, wo der historische Kontext analysiert wird und Normen bzw. ethische Handlungsmuster als Reaktion auf bestimmte Situationen verstanden werden, wird die Genese und die Applikation von Ethik als ein Interaktionsgeschehen betrachtet. Entsprechend wäre eine Ethik des Alten Testaments als Diskursgeschichte zu schreiben, die die Reflexionsprozesse, die zum Text und seinem ethischen Potenzial geführt haben, zu erleuchten versucht (Konradt 2011). Nicht zuletzt macht dies auch dialogfähiger im interdisziplinären wie interkulturellen Gespräch, damals wie heute.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Erbele-Küster, Dorothea, Art. Ethik (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2013

Literaturverzeichnis

- Avrahami, Yael, 2012, The Senses of Scripture. Sensory Perception in the Hebrew Bible (LHBOTS), London / Sydney / New York.
- Bail, Ulrike u.a. (Hgg.), 4. veränderte und erweiterte Auflage 2011, Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh.
- Bar Efrat, Shimon, 1989, Narrative Art in the Bible, Sheffield.
- Barton, John, 1978, Understanding Old Testament Ethics, JSOT 9, 44-64.
- Barton, John, 1995, Reading for Life. The Use of the Bible and the Work of Martha Nussbaum, in: John W. Rogerson / Margret Davies / M. Daniel Carroll (Hgg.), The Bible in Ethics. The Second Sheffield Colloquium, Sheffield, 66-76.
- Brock, Brian, 2007, Singing the Ethos of God: On the Place of Christian Ethics in Scripture, Grand Rapids/Michigan.
- Brown, William P. (Hg.), 2002, Character and Scripture. Moral Formation, Community, and Biblical Interpretation, Grand Rapids/Michigan.
- Carr, David, 2005, The Erotic World: Sexuality, Spirituality and the Bible, Oxford / New York.
- Carroll, M. Daniel / Lapsley, Jacqueline E. (Hgg.), 2007, Character Ethics and the Old Testament. Moral Dimensions of Scripture, Louisville/Kentucky.
- Childs, Brevard, 1989, Old Testament Theology in a Canonical Context, Philadelphia.
- Childs, Brevard, 1993, Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible, London / Philadelphia.
- Clines, David, 1995, Ethics as Deconstruction and Ethics of Deconstruction, in: John W. Rogerson / Margret Davies / M. Daniel Carroll (Hgg.), The Bible in Ethics. The Second Sheffield Colloquium, Sheffield, 77-106.
- Crüsemann, Frank, 1992, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München.
- Crüsemann, Frank, 2003, Maßstab Tora. Israels Weisung und christliche Ethik, Gütersloh.
- Crüsemann, Frank, 2009, Essen und Erkennen (Gen 2f): Essen als Akt der Verinnerlichung von Normen und Fähigkeiten in der hebräischen Bibel, in: M. Geiger u.a. (Hgg.), Essen und Trinken in der Bibel (FS Rainer Kessler), Gütersloh, 85-100.
- Davies, Philip, 1995, Ethics and the Old Testament, in: John W. Rogerson / Margret Davies / M. Daniel Carroll (Hgg.), Bible in Ethics. The Second Sheffield Colloquium, Sheffield, 164-173.
- Erbele-Küster, Dorothea, 2001, Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen (WMANT 87), Neukirchen-Vluyn.
- Erbele-Küster, Dorothea, 2009, Art. Narrativität in: [WiBiLex](http://www.wibilex.de).
- Erbele-Küster, Dorothea, 2013, Birth as Creation under Threat? Biblical-Theological Reflections on Assisted Reproductive Technologies, in: Julia Claassens / Klaas Spronk

(Hgg.), *Fragile Dignity. Intercontextual Conversations on Scriptures, and Family*, Atlanta, 101-115.

- Fewell, Dana Nolan / Phillips, Gary A. (Hgg.), 1998, *Bible and Ethics of Reading*, Semeia 77.
- Fischer, Johannes, 2011, Die Bedeutung der Bibel für die Theologische Ethik, ZEE 55, 262-272.
- Gerstenberger, Erhard, 2001, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart.
- Hermisson, Hans-Jürgen, 1968, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit (WMANT 28)*, Neukirchen-Vluyn.
- Janzen, Waldemar, 2003, *Old Testament Ethics. A Paradigmatic Approach*, Louisville/Kentucky.
- Kessler, Rainer, 2006, *Sozialgeschichte des Alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt.
- Kessler, Rainer, 2010, Was ist und wozu brauchen wir eine Ethik des Alten Testaments? EvTh 71, 100-114.
- Konradt, Matthias, 2011, Neutestamentliche Wissenschaft und Theologische Ethik, ZEE 55, 274-286.
- Krüger, Thomas, 1993, Genesis 38 – ein Lehrstück alttestamentlicher Ethik, in: Rüdiger Bartelmus / Thomas Krüger / Helmut Utzschneider (Hgg.), *Konsequente Traditionsgeschichte (FS Klaus Baltzer; OBO 126)*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 205-226.
- Krüger, Thomas, 2011, „Wer weiß denn, was gut ist für den Menschen?“ Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Ethik, ZEE 55, 248-261.
- Lasine, Stuart, 2012, *Weighing Hearts. Character, Judgment, and the Ethics of Reading the Bible (LHBOTS)*. London / Sydney / New York.
- Löhr, Hermut, 2005, Ethik und Tugendlehre, in: J. Zangenberg (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur, Bd. 3 Weltauffassung – Kult-Ethos*, Neukirchen Vluyn, 151-180.
- Matthews, Victor H. / Levinson, Bernard M. / Frymer-Kensky, Tikva (Hgg.), 1998, *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East (JSOT.S 262)*, Sheffield.
- Newton, Adam Zachary, 1997, *Narrative Ethics*, Cambridge/Massachusetts.
- Otto, Eckart, 1994, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart.
- Otto, Eckart, 1999, Art. Ethik III.1, in: RGG 4.Aufl., Tübingen, Bd. 2, 1603-1606.
- Otto, Eckart, 2007, *Das Gesetz des Mose*, Darmstadt.
- Otto, Eckart, 2009, Narrative Begründungen von Ethos in der Ethik des Alten und Neuen Testaments, in: Friedrich Wilhelm Horn / Ruben Zimmermann (Hgg.), *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik*, Bd.1, Tübingen, 77-96.
- Rogerson, John W. / Davies, Margret / Carroll, M. Daniel (Hgg.), 1995, *The Bible in Ethics. The Second Sheffield Colloquium*, Sheffield.
- Sauer, Markus, 2011, Sapientia discursiva. Die alttestamentliche Weisheitsliteratur als theologischer Diskurs, ZAW 123, 236-249.
- Schmidt, Werner H. (in Zusammenarbeit mit Holger Delkurt und Axel Graupner), 1993, *Die Zehn Gebote im Rahmen Alttestamentlicher Ethik (Erträge der Forschung 281)*, Darmstadt.
- Soete, Annette, 1987, *Ethos der Rettung – Ethos der Gerechtigkeit. Studien zur Struktur von Normbegründung und Urteilsfindung im Alten Testament und ihrer Relevanz für die ethische Diskussion der Gegenwart*, Würzburg.
- Spieckermann, Hermann, 1997, Die Verbindlichkeit des Alten Testaments. Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem ungeliebten Thema, JBTh 12, 25-51.

- Themenheft: Theologische Ethik und biblische Exegese, ZEE 55, 2011.
- van Oyen, Hendrik, 1967, Ethik des Alten Testaments, Gütersloh.
- Wenham, Gordon, 2000, Story as Torah. Reading the Old Testament Narrative Ethically, Edinburgh.
- Wenham, Gordon, 2012, Psalms as Torah. Reading Biblical Song Ethically, Grand Rapids.
- Wessels, Wilhelm J., 2008, Prophet, Poetry and Ethics: A Study of Jeremiah 5:26-29, OTEs 21, 729-744.
- Westbrook, Raymond, 1998, The Female Slave, in: Matthews, Victor H. / Levinson, Bernard M. / Frymer-Kensky, Tikva (Hgg.), Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East (JSOT.S 262), Sheffield, 214-237.
- Zimmermann, Ruben, 2009, Die Ethico-Ästhetik der Gleichnisse Jesu. Ethik durch literarische Ästhetik am Beispiel der Parabeln im Matthäusevangelium, in: Friedrich Wilhelm Horn / Ruben Zimmermann (Hgg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ (WUNT I 238), Tübingen, 235-265.

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de