

## Altes Testament – Ethos der Weltgestaltung

Sechsmal hintereinander lesen wir bei Mattäus in der Bergpredigt: »Ihr habt gehört, daß (zu den Alten) gesagt worden ist.« Dann folgt ein Zitat aus den Gesetzbüchern des Alten Testaments. Dann heißt es: »Ich aber sage euch«, und Jesus stellt eine Forderung auf, die das alte Gesetz übersteigt (Mt 5, 21–47). Sechs Antithesen also zwischen Altem und Neuem Testament, und zwar in bezug auf das sittliche Verhalten. Wird hier nicht eine neue, andere Ethik proklamiert? Lassen wir es offen, wie diese Antithesen genau zu verstehen sind. Auf jeden Fall denkt man an sie und an ähnliche Stellen des Neuen Testaments, wenn man die Auffassung vertritt, das Neue Testament habe gegenüber dem Alten Testament eine inhaltlich neue Sittlichkeit gebracht. Diese Auffassung wird unter Theologen häufig vertreten. Sie entspricht auch, wenn ich das etwas belastete Wort einmal gebrauchen darf, in großen Teilen der Christenheit dem »gesunden Volksempfinden«.

Doch sie ist, gerade auch unter deutschen Moraltheologen unserer Jahre, nicht unbestritten. Bei der Auseinandersetzung um ganz konkrete Fragen wie Geburtenbeschränkung, Abtreibung, Wiederverheiratung Geschiedener, Erlaubtheit von Gewaltanwendung zur Überwindung von Unrechtssystemen geriet man sehr schnell, vor allem auch angesichts der handfesten Argumentationstechniken in kirchlichen Dokumenten, auf letzte Fragen moraltheologischer Argumentationsbasis. Dabei bildete sich eine Schule heraus, die, in Weiterführung von Ansichten, die bis auf die großen Theologen des Mittelalters zurückgehen, behauptet, daß alles Inhaltliche des sittlichen Handelns von der Natur der Sache her bestimmt sein müsse. Dies sei auch sowohl im Alten als auch im Neuen Testament als selbstverständlich vorausgesetzt. Natürlich ändern sich bei Änderungen der allgemeinen Lebensverhältnisse dann auch von der veränderten Sache her die konkreten Sollenssätze. Aber die letzten

Prinzipien bleiben sich immer gleich. Daher kann es letztlich gar keine Differenz zwischen der Ethik des Alten und der des Neuen Testaments geben. Wenn es auch noch jenseits des geschichtlich und gesellschaftlich Bedingten dennoch eine Differenz gegeben haben sollte, dann liegt das auf der Ebene, die Jesus als die »Herzenshärte« der Menschen des alten Israel bezeichnet hat (Mk 10,5). Erst Jesus brachte die Kraft und die Motive, die die Herzen so beweglich machten, daß sie das Leben konnten, was eigentlich »von Anfang an« (Mk 10,6) gegolten hatte.

Diese Auffassung ist zweifellos nicht von biblischer Exegese her gewonnen worden. Als ich begann, biblische Exegese zu treiben, hatte ich das übliche Verständnis, das in der Ethik Jesu oder der »Ethik der Bergpredigt«, wie man zu sagen pflegte, etwas Neues und Höheres gegenüber der Ethik des Alten Testaments sah. Doch je mehr ich als Student und dann in Forschung und Lehre mit dem Alten Testament vertraut geworden bin, desto mehr Schwierigkeiten bekam ich mit meinem Ausgangsverständnis. Einerseits ging mir immer mehr auf, wieviel Übersetzungsarbeit geleistet werden muß, will man überhaupt ethische Aussagen aus so verschiedenen Perioden und literarischen Gattungen sachgemäß miteinander vergleichen, und daß dann viele zuerst vermuteten Differenzen sich auflösen. Sie sind nur noch Sprachunterschiede. Andererseits verloren die üblichen Formeln, mit denen man den Unterschied zwischen der Ethik des Alten und der des Neuen Testaments einzufangen versuchte, immer mehr an Überzeugungskraft.

Es ist zum Beispiel einfach falsch, eine alttestamentliche Ethik der Furcht einer neutestamentlichen Ethik der Liebe gegenüberzustellen. Die Gottes- und Nächstenliebe sind wichtige Gebote des Alten Testaments (Dtn 6,5; Lev 19,18), und sie werden von Jesus einfach aus dem Alten Testament übernommen. Noch falscher ist es, im Alten Testament nur Legalismus und erst im Neuen Testament wirkliche Ethik zu sehen. Die einzige Formel, die etwas länger standhielt und mir erst vor kurzem ebenfalls zusammenbrach, ist die, daß das Alte Testament nur die Liebe zum Nächsten, das heißt zum Nachbarn und Volksgenossen, kenne, Jesus diese Nächstenliebe aber zur universalen Liebe zu allen Menschen, selbst zu den Feinden, ausdehne. Meine Überlegungen hierzu habe ich in einem

Kapitel meines im vergangenen Jahr erschienenen Buchs »Unsere großen Wörter« zusammengefaßt.<sup>1</sup>

Kurz umrissen sieht da die Lage so aus: Schon im Alten Testament wird das Gebot der Nächstenliebe ausdrücklich auf die Liebe zum Fremden, der im Land wohnt oder weilt, ausgedehnt (Lev 19,33 f). Für das Verhalten dem persönlichen Feind gegenüber wird zwar nicht das Wort ›Liebe‹ gebraucht, doch die Anweisungen unterscheiden sich nicht von denen des Neuen Testaments (z. B. Ex 23,4 f). Umgekehrt lehrt das Neue Testament keineswegs eine ununterschiedene universale Menschheitsliebe im Sinn der damaligen stoischen Philosophie, sondern auch hier ist mit dem Nächsten zunächst der Nachbar und Volksgenosse, in der urchristlichen Gemeinde dann der Glaubensbruder gemeint, nur daß diese Grenze immer wieder gesprengt wird, wie das Gleichnis vom barmherzigen Samariter und das Gebot der Feindesliebe zeigen. Das hängt jedoch eng damit zusammen, daß das Evangelium sowieso nicht auf eine bestimmte Gruppe eingegrenzt werden kann, sondern die Gemeinde der Brüder im Glauben an Christus ›missionarisch‹ ist und dadurch ständig ihre Grenzen sprengt und neue Menschen in ihren Umkreis einbezieht. Damit werden immer neue Nächstenverhältnisse möglich.

Wenn man noch berücksichtigt, daß gar nicht von jeder Gesellschaft verlangt werden darf, daß sie ihre ethischen Normen universalistisch ausformuliert, da das einen ganz bestimmten Typ von Kultur voraussetzt, dann wird man auf der rein inhaltlichen Ebene zwischen der Nächstenliebe des Alten Testaments und der des Neuen Testaments keine entscheidenden Unterschiede mehr entdecken können. Und dazu ist die Einsicht gewonnen, daß beide zusammen einer stoischen oder humanistischen Liebe zu allen Menschen in ununterschiedener Universalität nicht entsprechen, sondern durchaus an die Größen Gottesvolk und Gemeinde gebunden sind, wenn auch nicht auf eine exklusive, sondern auf eine dynamisch weiterreichende Weise.

<sup>1</sup> N. Lohfink, *Unsere großen Wörter*, Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg i. Br. 1977, 225–240 (›Liebe‹).

So sind mir im Laufe der Zeit alle Formeln, mit denen man üblicherweise den Unterschied zwischen der Ethik des Alten und der des Neuen Testaments zu fassen versucht, zerronnen, und ich bin inzwischen überzeugt, daß diejenigen Moraltheologen, die die Inhalte moralischer Normen im Sinne eines ›natürlichen Sittengesetzes‹ nur von der Natur der jeweiligen Sache abhängen lassen und deshalb mindestens in den letzten Prinzipien keinen Unterschied zwischen der Ethik des Alten und des Neuen Testaments anerkennen können, vom exegetischen Sachverhalt aus nicht widerlegt werden können.

Aber nun schwingt das Pendel zurück. Ich habe zugleich den strengen Eindruck, daß damit das Problem des Verhältnisses der Sittlichkeit des Alten und des Neuen Testaments zueinander noch nicht erledigt ist. Vielleicht stellen wir einfach die falsche Frage, wenn wir uns chemisch rein auf die Inhaltlichkeit der Normen und auf die allerhöchsten Prinzipien der sittlichen Aussage beschränken. Wir geraten dadurch in etwas, was man als ›allgemeine Ethik‹ bezeichnen könnte. Ist es aber nicht so, daß jeder Mensch und jede Gesellschaft auf die ihnen gegebene Weise durchaus die gleichen letzten Prinzipien jeder Sittlichkeit erkennen, daß es dann aber doch entscheidend darauf ankommt, wie die konkretisierenden Schritte aussehen?

Wir müssen wahrscheinlich fragen, welche gesellschaftlichen Konstellationen und Riten die Konkretisierung der Leitprinzipien jeweils bestimmen. Es ist nicht ausschließbar, daß bei aller Richtigkeit der auch ausgesprochenen letzten Prinzipien sich in ein konkretes gesellschaftlich-ethisches Handlungssystem relativ früh verdeckte Lügen einschleichen. Dann könnten bei gleichen letzten Prinzipien im Endeffekt doch verschiedene ethische Gesamtsysteme entstehen, die sich nicht ineinander übersetzen ließen. Nennen wir so etwas abkürzend ein ›Ethos‹, indem wir an Ausdrücke wie Ethos des Mittelalters, ritterliches Ethos, Ethos der Aufklärung denken! Dann müßte man beim Vergleich der Sittlichkeit des Alten und des Neuen Testaments wohl besser nach dem Gesamthethos, und nicht nach den letzten Prinzipien fragen. Auf dieser Ebene der Fragestellung wollen wir – Rudolf Pesch und ich – uns aufhalten.

Und zwar haben wir – um diese Einführung in die Gesamtthematik

dieses Tags noch einmal einen Schritt weiterzutreiben – beschlossen, bei einer Fragestellung anzusetzen, die uns in diesen Monaten besonders bewegt hat, bei der Frage nach der Gewalt.

Der Terrorismus in unserer Mitte hat uns mit Menschen konfrontiert, die glauben, eine bessere Welt nur durch Mord und Gewalttat erreichen zu können. Sie haben die Gesellschaft und den Staat gezwungen, ebenfalls zur Gewalt zu greifen, um die Gewalt zu unterbinden, und sich so selbst als gewaltverbunden zu zeigen. Das war auch die Absicht. Und wer in diesen Zusammenhängen aufgerüttelt wurde, dem wurde auch wieder neu deutlich, daß ja auch der Weltfriede heute nur dadurch gesichert wird, daß die Drohung des atomaren Overkill über unseren Köpfen ständig den Erdball umkreist. Und innerhalb der Kirchen schwelt ständig die Frage, wie man sich zu den Befreiungsbewegungen in der dritten Welt stellen soll, die zum größeren Teil glauben, die herrschenden Unrechtssysteme nur durch Gewalt beseitigen zu können.

So sind wir allseits von der Frage nach der Gewalt umstellt, und in diesem Zusammenhang ist es schon beachtlich, daß das Alte Testament ja eines der blutigsten Bücher der Weltliteratur ist, auch wenn die Exegeten die vielen Blutlachen auf ihren Denkwegen meist sorgfältig umgehen, und daß auch im Neuen Testament das zentrale Ereignis eine ungeheuerliche Bluttat ist – die Tötung Jesu. Zugleich gilt das Ethos Jesu, das sich vor allem in der Bergpredigt ausspricht, als Ethos der Gewaltlosigkeit. Und wäre er getötet worden, wenn er nicht die Gewaltlosigkeit auch für sich selbst radikal vertreten hätte? Daher schien es uns gut, bei einem Vergleich des Ethos des Alten und des Neuen Testaments gerade beim Thema ›Gewalt‹ anzusetzen.

Doch dieses Thema zwingt zu einer Vorklärung. Gewaltlosigkeit verbindet sich in unserer Vorstellung sehr leicht mit Weltlosigkeit. Können wir uns eine radikale Ablehnung von Gewalt überhaupt anders vorstellen als resignativ? Muß man sich, um gewaltlos existieren zu können, nicht in irgendeine zufällige Nische der Gesellschaft zurückziehen und die Welt und ihre Gestalt anderen, eben den Gewaltbezogenen, und sei es auch nur den Verwaltern der staatlichen, sogenannten legalen Gewalt überlassen? Muß man sich dann nicht geistig entweder meditativ in die Tiefe des Ich oder aus

Hoffnung lebend in ein hinter dem Tod liegendes Jenseits hinein orientieren? Ist nicht in der Tat die christliche Grundhaltung durch Jahrhunderte hindurch fast überall jenseitsorientiert gewesen?

Sicher, es gibt auch die These vom Ursprung des Kapitalismus aus der protestantischen Ethik (Max Weber), und nach Carl Amery war es sogar schon das Ethos der Zisterzienser, das letztlich die Zerstörung der Umwelt durch den Menschen herbeiführte – aber weithin galt doch das Prinzip ›Rette deine Seele‹, und wegen der christlichen Verhinderung des Blicks auf die Veränderbarkeit dieser Welt nannte Karl Marx die Religion ein ›Opium des Volkes‹. Hängt die evangelische Forderung der Gewaltlosigkeit mit jener weltlosen Grundorientierung der Christenheit zusammen?

Man möchte es vermuten, wenn man mit der neuen religiösen Welle der letzten Jahre konfrontiert ist, vor allem auch unter der Jugend, die zweifellos auch fast überall eine Flucht nach innen und eine Flucht aus der gesellschaftlichen Verantwortung mit sich bringt. Selbstverständlich wird verbal oft das Gegenteil behauptet, sowohl von allen christlichen Kulturbewegungen des vorigen und dieses Jahrhunderts als auch von so jungen, die neuesten Tendenzen kanalisierenden Bewegungen wie dem um Taizé gruppierten ›Konzil der Jugend‹.

Aber liegt da mehr als verbale Behauptung vor? Wo wird von solchen Bewegungen her Welt christlich verändert und gestaltet? Was ist, wenn das Neue Testament dennoch ein Ethos der Weltgestaltung, nicht der Weltabwendung lehren sollte, das konkrete Leitbild, das dieses Ethos der Weltgestaltung von anderen, nichtchristlichen, unterscheiden würde? Fragen dieser Art müssen, so schien es Rudolf Pesch und mir, zunächst einmal beantwortet werden, ehe sich die Frage nach der Gewalt im Alten und Neuen Testament adäquat angehen läßt.

So ergab sich der Aufbau dieses Buches. Zunächst werden wir sowohl vom Alten als auch vom Neuen Testament her die Frage nach der Weltorientierung des biblischen Ethos stellen. Lehrt die Bibel ein Ethos der Weltlosigkeit oder ein Ethos der Weltgestaltung, und wenn das zweite, mit welchem konkreten Leitbild? Anschließend werden wir uns dann direkt der Frage der Gewalt zuwenden, wobei die beiden Titel schon ein wenig die Richtung

andeuten, die unsere Thesen nehmen werden: ›Altes Testament – Die Entlarvung der Gewalt‹, und ›Neues Testament – Die Überwindung der Gewalt‹. Als roter Faden, der sich von der biblischen Sache her durch alle Themen ziehen wird, wird sich das Stichwort ›Gemeinde‹ oder ›Kirche‹ erweisen. Es kennzeichnet die konkrete Form der Weltzuwendung neutestamentlicher Ethik und den alleinigen Ermöglichungsgrund eines Ethos der Gewaltlosigkeit.

Beim ersten Thema ›Altes Testament – Das Ethos der Weltgestaltung‹ besteht die Aufgabe des Alttestamentlers eher darin, eine Frage aufzuwerfen, als Dinge breit auszuführen. Die Fakten, nämlich daß das Alte Testament ein Ethos der Weltgestaltung voraussetzt, sind zu offensichtlich, als daß man lange beweisen müßte. Worauf es eher ankommt, ist es, diese Fakten als eine Frage an das Neue Testament verstehen zu lernen. Dem neutestamentlichen Partner wird dann das Schwergewicht in den Überlegungen des ersten Themenkreises zufallen.

Ich möchte die Frage des Alten Testaments in zwei Schritten entwickeln: 1. Der jüdische Einwand gegen das Christentum; 2. Die offenen Fragen im jüdischen Einwand.

Ich formuliere die beiden Titel bewußt nicht vom Alten Testament, sondern vom Juden her. Ich meine damit den Juden aller Zeiten und den Juden von heute. Denn der Jude ist der Mensch, der die Interpretation des Alten Testaments durch das Neue nicht akzeptiert, und zwar, wie er überzeugt ist, um des Alten Testaments willen, das er natürlich nicht als das ›alte‹ betrachtet. Er ist also dem Christen gegenüber gewissermaßen der Anwalt des Alten Testaments. Seinen Anfragen hat sich der Christ zu stellen, denn es ist ja nicht jedesmal von vornherein klar, daß der Jude wegen des Alten Testaments vom Ethos der Christen irritiert werden müßte. Versuchen wir also, vom Blickpunkt des Juden her die Anfrage an den Christen, die das Ethos des Alten Testaments aufwirft, zu formulieren.

## I. Der jüdische Einwand gegen das Christentum

Es läßt sich im Grunde ganz einfach formulieren: »Ihr Christen sagt, der Verheißene, der Messias, sei gekommen. Ihr sagt, Gott

habe seine Herrschaft schon angetreten. Aber wo ist die Welt denn verändert? Wo sind Leid, Egoismus und Gewalt geschwunden? Zeigt uns die neue Gestalt der Welt, die der gebrachthat, den ihr als den Messias bezeichnet, den Christus, dann könnten wir an ihn glauben, aber eher nicht.«

Versuchen wir jetzt nicht, auf diesen Einwand zu *antworten*, etwa indem wir die wohlbekanntete Unterscheidung von der ersten und zweiten Ankunft des Messias hervorzaubern (die nach meiner Meinung an dieser Stelle verfrüht ist und die wahren Probleme ideologisch abwimmelt). Versuchen wir vielmehr, den Einwand selbst auszuloten und ihn, wenn möglich, als Frage uns anzueignen. Denn daran, daß wir ihn als echte und eigene Frage gewinnen, hängt ungefähr alles für das Verständnis des alttestamentlichen Ethos.

In den letzten Jahren gab es unter den Alttestamentlern eine Diskussion, die unter dem Stichwort lief: Was ist eigentlich die Mitte des Alten Testaments? Ganz im Hintergrund standen noch alte Schlagworte aus dem vorigen Jahrhundert, wo als die eigentlichen Repräsentanten des Alten Testaments die großen Prophetengestalten gesehen wurden, und als deren neue, große Botschaft die Botschaft vom ›ethischen Monotheismus‹ – also einmal vom einen Gott gegen die vielen Götter des Polytheismus, zum anderen von dessen ethischer Forderung gegenüber magischem und naturhaftem menschlichen Verhalten. Diese Sicht wird schon länger als falsch empfunden. Sie trifft noch nicht das Typische des Alten Testaments.

Noch nicht einmal das trifft es, was vor einigen Jahrzehnten stark die Aussagen der Alttestamentler prägte: daß das Alte Testament bei seiner religiösen Frage nicht natur-, sondern geschichtsorientiert sei. Denn solange man das einfach als einen Unterschied der Sichtweise nimmt, ist Entscheidendes immer noch verfehlt.

Jetzt in der neueren Diskussion über die ›Mitte des Alten Testaments‹ hat sich als die Antwort, die mich mindestens am meisten überzeugt, diejenige herausgestellt, die sich am besten in der sogenannten Bundesformel zusammenfassen läßt. Das ist eine Formel, die sich vielfach und oft im Zusammenhang wichtiger Aussagen im Alten Testament findet. Sie lautet, wobei es selbstverständlich leichte Abwandlungen in den einzelnen Texten gibt: ›Ich will euer Gott werden, und ihr sollt mein Volk werden.‹



Der Sprecher ist Jahwe, der Gott Israels. Die Angeredeten sind die Menschen des Volks Israel. Der Satz drückt das aus, was im Neuen Testament dann ›Herrschaft Gottes‹ genannt werden wird. Er ordnet diese Herrschaft aber nicht einzelnen Menschen oder der ganzen Menschheit ohne Unterscheidung zu, sondern einem bestimmten Volk, das in der Formel angeredet wird. Der Satz kennt dieses Verhältnis zwischen dem Gott Jahwe und dem Volk Israel als ein Verhältnis, das in der Zeit wird – also als ›Geschichte‹. Und der Satz – das ließe sich durch Kontextstudien leicht aufzeigen – ist so gut wie immer unmittelbar mit einem Hinweis auf die ›Gesetze‹, auf die Sozialordnung Israels verbunden. So sieht also die Mitte, die zentrale Aussage des Alten Testaments aus.

In ihr leuchtet unmittelbar auf, wohin das Ethos des Alten Testaments zielen muß: nämlich auf die Verwirklichung der Herrschaft Gottes in der gesellschaftlichen, in jeder Hinsicht welthaften und diesseitigen Realität dieses bestimmten, auserwählten Volkes. Es ist das Ethos einer von Gott her ermöglichten, Israel von dem Rest der Völkerwelt unterscheidenden Weltgestaltung, durch die Gott selbst innerhalb der Welt aufleuchtet.

Ein einziger Text, aus den Anfangskapiteln des deuteronomischen Gesetzbuches, mag verdeutlichen, wie sehr die gesellschaftliche Gestalt Israels, die sich ja in seinen Gesetzen zeigt, im Zentrum der Aufmerksamkeit steht und wie sie in Abhebung von der Gestalt der restlichen Welt gesehen wird. In diesem Text spricht in einer fiktiven Rede Mose, der Urgesetzgeber, zum ganzen Volk Israel: »Hiermit lehre ich euch so, wie es mir Jahwe, mein Gott, aufgetragen hat, Gesetze und Lebensordnungen. Eure Aufgabe ist es, auf sie zu achten und sie zu leben. Denn daran werden die anderen Völker erkennen, daß bei euch Sinneinsicht und Bildungskraft sind. Wenn sie diese Gesellschaftsstruktur kennenlernen, müssen sie sagen: In der Tat, diese große Nation ist ein mit Einsicht und Bildungskraft ausgezeichnetes Volk. Welche andere große Nation hätte Götter, die ihr so nah sind wie Jahwe, unser Gott, uns nah ist, wo immer wir uns an ihn wenden? Oder welche andere große Nation besäße Gesetze und Lebensordnungen, die so von Gerechtigkeit geprägt sind wie alles in dieser Weisung, die ich euch heute vorlege?« (Dtn 4, 5–8, etwas gekürzt).

Es geht also um das konkrete gesellschaftliche Leben eines Volkes. Es geht darum, daß dieses eine Gestalt erhält, die es von den anderen Völkern auszeichnend abhebt. Dies wird nicht aus eigener Kraft, sondern von einem ständig nahen, durch die Geschichte mitgehenden Gott her möglich. Die Wertbegriffe, die beim Vergleich mit den anderen Völkern auftauchen, sind durchaus profan: es ist die Sinn-einsicht – Inbegriff alles im menschlichen Erkenntnisbereich Liegenden –, und es ist die Bildungskraft – die auf der Sinneinsicht aufbauende Fähigkeit, zu gestalten, hier zweifellos vor allem, menschliche Verhältnisse auszugestalten.

Weil genau hier das Zentrum der Interessen des Alten Testaments liegt, besteht das Alte Testament zu einem großen Teil aus Geschichtsbüchern. Es muß sie geben, weil erzählt werden muß, wie ein Volk entstand, berufen wurde, den Weg durch die Geschichte ging, welche Gestalt es dabei annahm, was ihm gelang, wo es versagte. Auf die einzelnen Menschen, selbst die ganz großen, wie einen Abraham, einen Mose, einen David, kommt es dabei genau in dem Maß an, wie sie an der gesellschaftlichen Gestalt dieses Volkes mitbauten. Nichts verrät vielleicht deutlicher das Ethos des Alten Testaments als gerade diese Erzählinteressen der geschichtlichen Bücher. Sie können dabei nicht nur vom Gelingen erzählen. Sie erzählen mehr vom Scheitern als vom Gelingen. Und sie analysieren das, was geschah, ohne jede Beschönigung. Das bedeutendste Geschichtswerk, das sogenannte deuteronomistische, endet mit der Katastrophe der Vernichtung Jerusalems und der Deportation des Volkes ins babylonische Exil. Doch selbst hier, wo diese Bücher zu Schilderungen des Versagens werden, ändert sich kein Maßstab, sondern das gleiche Ethos bestimmt auch hier alles: Israel ist als Volk aufgerufen, Jahwes Herrschaft in allen Dimensionen seines Daseins sichtbar zu machen.

Das zweite große Bücherkorpus des Alten Testaments, die Prophetenbücher, entspricht dem genau. Die einzelnen Propheten wie ihre Bücher messen ja das Verhalten der Könige und des ganzen Volkes (Botschaften an einzelne bilden in ihnen eine Ausnahme) daran, wie das Volk Israel sich als Volk seines Gottes Jahwe zeigt. In den Prophetenbüchern kommt dann noch ein weiteres hinzu: die Verheißung. Jenseits allen Versagens und aller Schuld wird die endzeit-

liche Tat Gottes angesagt, die definitiv die Herrschaft Gottes bringen wird.

Die Weisheitsliteratur, die für die Frage nach dem Ethos auf keinen Fall übergangen werden darf, kommt aus einer Tradition des allgemeinmenschlichen Ethos, aus einer anderen des Sippenethos und vielleicht auch noch aus einer dritten, der des Beamtenethos. Diese Herkunft kann sie nirgends leugnen, und in den ältesten Weisheitssammlungen ist der Zusammenhang mit dem besonderen Ethos des Volkes Israel noch kaum erkennbar. Doch je jünger die Weisheitsbücher werden, desto stärker werden sie, sei es positiv, sei es problematisierend, in den spezifisch israelitischen Zusammenhang hineingezogen, und späte Weisheitsbücher wie Jesus Sirach und die Weisheit Salomos münden in heilsgeschichtliche Nacherzählungen aus.

Nur deshalb, weil es für Israel wirklich darauf ankam, im Namen Gottes eine Gesellschaft zu gestalten, sind auch die Riesenmassen der alttestamentlichen Gesetzessammlungen in die fünf Bücher Mose integriert. Dabei werden alle Gesetze, aus welchen Zeiten sie auch stammen mögen, literarisch mit Mose in Verbindung gebracht, und über Mose mit der grundlegenden Theophanie am Sinai. Diese literarische Fiktion bringt zum Ausdruck, daß es sich beim Volk Israel in all seinen gesellschaftlichen Dimensionen nicht um menschliches Werk, sondern um göttliche Stiftung, um Fortsetzung der Urtheophanie am Sinai handeln soll.

Damit war für den einzelnen Israeliten klargestellt, von welchem Leitbild all sein Handeln bestimmt sein sollte. Nicht der einzelne, erst recht nicht seine Innerlichkeit und die Tiefe des Ich bestimmt das Bild, sondern das Volk. Nicht ein Ziel, das jenseits der Todesgrenze liegt, determiniert das Handeln, sondern ein Ziel im Diesseits. Dabei ist es gleichgültig, ob man nach dem Tod nur mit einer dunklen Schattenexistenz rechnet oder mindestens für die Gerechten eine Auferstehung und ewige Seligkeit annimmt. Fast bis zum Ende der Zeit des Alten Testaments war das erste der Fall. Da, wo ganz am Ende das zweite auftritt, etwa in der Weisheit Salomos, bleibt es trotzdem dabei, daß als der Ort der die menschliche Rasse erleuchtenden göttlichen Weisheit die Geschichte seines Volkes Israel, und sie allein, gesehen wird, denn, wie es in Weish 10,5 im

Zusammenhang mit der Berufung Abrahams einmal heißt: »Alle Völker sind einmütig nur in ihrer Schlechtigkeit.«

Diese weitere Nuance an Israels Überzeugung, nämlich daß Israel eine Art göttlicher Gegengesellschaft gegen die verrottete Gesellschaft der ganzen übrigen Welt ist, läßt sich ebenfalls durch alle Schichten des Alten Testaments verfolgen. Die Geschichtstheologie des jahwistischen Werks sieht zum Beispiel bei Abraham, dem Stammvater Israels, zum erstenmal das Licht des göttlichen Segens in die dem Dunkel des Fluchs verfallene Urmenschheit hineinstrahlen. In den Königspsalmen sind alle Völker im Aufruhr gegen Jahwe und seinen Gesalbten, den König Israels.

So kann auch das für die Endzeit verheißene Heil nur eines sein: in der Herrschaft Gottes glücklich gewordene menschliche Gesellschaft, der endlich alle Tränen von den Augen gewischt sind. Alle eschatologischen Passagen der Prophetenbücher bezeugen das.

Und das führt zur Frage der Juden an die Christen: Wenn ihr behauptet, euer Jesus sei der verheißene Heilsbringer der Endzeit gewesen – wieso ist dann die Welt nicht anders geworden? Die Tränen fließen ja noch! Angesichts der christlichen Behauptung, Jesus sei der Christus, schüttelt der Jude im Namen des Alten Testaments den Kopf und ist ratlos. Sehen sie denn nicht, daß nichts sich geändert hat? Oder haben sie das Diesseitsethos, das Weltgestaltungsethos Israels aufgegeben?

## II. Die offenen Fragen im jüdischen Einwand

Der Jude versteht den Christen nicht, denn er hält sich ans Weltgestaltungsethos des Alten Testaments. Aber zugleich hat er dieses nicht mit letzter Sicherheit in der Hand: Es birgt in sich die Offenheit zu verschiedenen Möglichkeiten. Dies zeigt sich heutzutage in den Spannungen im Judentum selbst. Es gibt ja nicht nur den zionistischen Juden, es gibt auch die radikale Gegnerschaft gegen den Staat Israel. Und es gibt dann noch feiner verästelte Differenzen, denen hier nicht nachzugehen ist. Auch zur Zeit Jesu war, bei aller grundsätzlichen Ausrichtung auf das Weltgestaltungsethos des Alten Testaments, im einzelnen eine Vielfalt von Auslegungen des-

selben da. Ich möchte für das Alte Testament selbst vor allem auf zwei Spannungen hinweisen, die mir wichtig zu sein scheinen.

Die eine ist die zwischen Gottesvolk und Staat.<sup>2</sup> Ist jene gottgewollte Gegengesellschaft in der Welt nun selbst auch ein Staat? Die Antwort scheint uns im Sinn des Alten Testaments selbstverständlich, und wir denken an David und Salomo. Aber bei genauerem Zusehen ist das gar nicht mehr so klar.

Israel entstand zunächst nicht als Staat. Vom Standpunkt des Historikers aus gesehen, liegen die Anfänge Israels im Dunkeln, und man kann das Dunkel nur notdürftig mit Hypothesen erhellen. Die Hypothese für den Ursprung Israels, die im Augenblick die meisten Chancen besitzt, rechnet mit einer Emanzipationsbewegung der unterdrückten palästinensischen Bauernbevölkerung, die sich gegen die alten Feudalstrukturen in einem beweglichen Stämmsystem organisierte und sich dabei geistig hinter dem Gott Jahwe vereinte, der eine Ahnengruppe einst aus ägyptischer Sklaverei befreit hatte. Kurz vor dem Jahr 1000, da wo das Licht der Geschichte aufzugehen beginnt, finden wir Israel jedenfalls als den auf Pflege der Gerechtigkeit bedachten Zwölfstämmebund der Anhänger Jahwes vor, der aber nicht als Staat betrachtet werden darf. Ein Staat entsteht dann erst durch die Einführung des Königtums unter Saul, David und Salomo. Dieser Staat umschließt – ähnlich wie heute der Staat Israel – aber sofort nicht mehr nur Israeliten unter seinen Untertanen. Er lebt auch eigentlich gar nicht so lange. Schon nach drei Königen bricht er auseinander, und daß es jetzt im Gottesvolk zwei Staaten nebeneinander gibt, wird zunächst gar nicht als unheimlich empfunden. Das Nordreich lebt noch keine 300 Jahre, das Südreich gerade etwa 400, dann ist es mit der Monarchie und mit selbständigen Staaten ganz zu Ende. Von folgenlosen Intermezzos abgesehen hat die Größe ›Israel‹ dann bis zur Zeit Jesu nicht mehr als Staat existiert, obwohl der Anspruch auf Weltgestaltung, auf eine sich unterscheidende, die Sozialordnung Jahwes verwirklichende Gesellschaft niemals aufgegeben wurde.

Die kritische Frage, ob denn ein Staat der eigentliche Gedanke Gottes für Israel sei, wurde sofort nach dem Zusammenbruch der

<sup>2</sup> Näheres hierzu in meinem Aufsatz: Die davidische Versuchung der Kirche: Orientierung 42 (1978) 80–84

Monarchie in der deuteronomistischen Theologie in aller Schärfe gestellt. Die Antwort war eher skeptisch. Das Königtum war eine Art Konzession Gottes an Israel. Aber an sich sollte Israel nicht so sein wie alle anderen Völker. Und der Unterschied sollte eigentlich gerade darin bestehen, daß Israel keinen menschlichen König hatte, sondern daß Gott selbst sein König war. Dies ist in den von deuteronomistischen Redaktoren in 1 Sam eingefügten Kapiteln 8 und 12 klar ausgeführt.

In Entsprechung zu dieser Ambivalenz in der Erfahrung Israels mit der staatlichen Existenz der von Gott gewollten Kontrastgesellschaft sind auch die Heilserwartungen für die Endzeit nicht alle auf der gleichen Linie. Einerseits wird ein neuer David, ein Gesalbter, ein königlicher Messias erwartet – also auch ein Staat. Andererseits gibt es aber auch viele Texte, in denen ein Messias nicht vorkommt. Vielmehr tritt nach ihnen am Ende der Zeiten Gott selbst unmittelbar die Königsherrschaft an. So muß der Jude, so sehr er dem Christen gegenüber betont, daß in der Endzeit, wenn sie eintritt, die Welt selbst anders wird, doch zugleich mit seiner eigenen Unsicherheit zurechtkommen, in welchem Maß denn die bisherigen Strukturen dieser Welt sich durchhalten oder durch andere abgelöst werden; in welchem Maß Gott etwa auf einen Gottes- oder Kirchenstaat oder zumindest eine Staatskirche aus ist oder in seiner ›neuen Gesellschaft‹ mit so etwas wie Staat nichts zu tun haben will.

Neben dieser Spannung zwischen staatlicher und nichtstaatlicher Gestalt der von Gott in der Geschichte geschaffenen Gesellschaft scheint mir noch eine andere wichtig: Die Spannung zwischen völkischer Bindung und ›Umkehr‹ als einzigem Zugang zur neuen Gesellschaft Gottes.

Israel war ein Volk. Historisch gesehen dürfen wir das zwar nicht so genau nehmen, wie es nach der Bibel aussieht. In Stämmekulturen, etwa bei Nomaden, werden gesellschaftliche Zusammenhänge meist in Form von Blutsverwandtschaften dargestellt, und entsprechend führt die biblische Darstellung ganz Israel auf einen einzigen Ahnherrn zurück. Damals, als das geschrieben wurde, wußte jeder, wie es gemeint war. Immerhin, Israel war in den historischen Zeiten seiner Existenz eine festumgrenzte Menschengruppe. In sie trat man nicht aufgrund freien Anschlusses, sondern durch Geburt ein.

Darauf kommt es in diesem Zusammenhang an. Abkürzend sei also von ›völkischer Bindung‹ die Rede.

Es gibt zwei Elemente in der prophetischen Zukunftsverkündigung, die damit in Streit treten. Das eine ist die Aussage, daß am Ende der Zeit Gott seine Herrschaft über *alle* Völker aufrichten wird. Dadurch ist die völkische Bindung gesprengt. Das andere ist die Aussage, daß der Eintritt in die Gottesherrschaft der Endzeit durch ›Bekehrung‹ geschieht. Damit ist das Element der Freiwilligkeit eingeführt, das mit der Volkszugehörigkeit durch Geburt nicht zusammengeht.

Doch sind diese beiden Elemente bei den Propheten auch wiederum nicht als eine schlechthinnige Aufhebung des Volkes Israel gesehen. Am Ende wird Gott über ein glückliches Israel herrschen, dem die anderen Völker irgendwie zugeströmt und angeschlossen sind. Am besten läßt man alle Elemente ohne einen letzten Ausgleich nebeneinander stehen. Sie wogen auch in den verschiedenen Formen der messianischen Erwartung zur Zeit Jesu nebeneinander hin und her. Jedenfalls wird der Jude, der den Christen im Namen des Alten Testaments nach der durch Jesus gekommenen Veränderung der Welt fragt, diese Frage mit Recht stellen und trotzdem vom selben Alten Testament her nicht sicher sein können, wie sich die freiwillige Umkehr, die Gottesherrschaft über alle Völker und die Zugehörigkeit zum eschatologischen Israel genau vereinigen lassen.

Ich komme zum Schluß. Die Anfragen des Juden an den Christen haben uns gezeigt: Das Ethos des Alten Testaments ist davon bestimmt, daß Gott sich in der Geschichte ein Volk schaffen will, das durch seine gesellschaftliche Gestalt Gott vor den Völkern sichtbar macht. Das Ethos der Menschen in Israel muß ein Ethos der Gestaltung dieses Volkes sein. Es ist ein Ethos der Welt- und Gesellschaftsgestaltung. Es ist am Plan Gottes mit der Welt ausgerichtet, der auf ein solches Volk geht.

Von hier aus müssen wir nun das Neue Testament fragen, wo seine ethische Botschaft steht. Stellt sie sich in Gegensatz zum Alten Testament, ist sie also ein Ethos der Weltflucht, sei es der Flucht ins Innen, sei es der Flucht in ein Jenseits? Dann wäre die jüdische Anfrage als unberechtigt zurückzuweisen. Jesus hätte hier eben etwas völlig Neues gebracht.

Oder wird doch das Ethos des Alten Testaments fortgesetzt, bringt auch Jesus ein Ethos der Welt- und Gesellschaftsgestaltung? Aber warum hat dann der Jude einen Anlaß zu seinen drängenden Fragen? Sind vielleicht da, wo die jüdische Anfrage selbst noch offen bleiben mußte, weil das Alte Testament noch nicht eindeutig ist, Entscheidungen gefallen, die den Juden nun doch perplex lassen, obwohl sie auf der Linie der Weltgestaltung liegen? Wie sehen Jesus und das Neue Testament das Verhältnis der Gesellschaft Gottes in dieser Welt zum Staat? Gehört man zu ihr durch Geburt oder Umkehr? Ist es eine neue Gesellschaft aus allen Völkern, oder ist es weiterhin das Volk Israel? Und wie geschieht nun in ihr das, was sie als eine Gesellschaft Gottes zum Leuchten bringt – die Linderung von Leid, die Heilung von Gegensätzen und inhumanen Strukturen? Wie läßt sich überhaupt das Ethos der gesellschaftlich sichtbar werdenden Gottesherrschaft nach dem Neuen Testament realisieren? Geht das ohne Macht und Gewalt?

Zeigt das Herumtasten Israels in den letzten Jahrhunderten vor dem Kommen Jesu vielleicht eine Lösung an – als Israel als eine auch kulturell selbständige Religionsgemeinschaft innerhalb der herrschenden Großreiche existierte, mit einer relativ großen Gruppe in der alten Heimat um den Jerusalemer Tempel herum und vielen kleinen Synagogengemeinden in den Städten der hellenistischen und römischen Welt, die auch viele heidnische Proselyten um sich herum versammelten? Auch das Neue Testament spricht ja dann von Gemeinde – denn das meint das Wort Ekklesia, gewöhnlich mit ›Kirche‹ übersetzt. Ist die gesellschaftliche Form der Diasporasynagoge ihr Vorbild?

Oder hat das Neue Testament trotz des Stichworts ›Gemeinde‹ und der regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlung als Mittelpunkt des Lebens der Anhänger Jesu von Nazaret eher einen Ansatz, wie wir ihn heute von unseren Verhältnissen her vermuten möchten: daß bei aller Gemeindezugehörigkeit der einzelne Christ im Hinblick auf gesamtgesellschaftliche Bindung und weltgestaltende Aktivität doch als einzelner in eine allgemeine Gesellschaft hineingeschickt wird?

Fragen über Fragen. Der Alttestamentler zieht sich zurück. Es ist am Neutestamentler, zu antworten.