

»Du sollst nicht töten!«

»Ehrfurcht vor dem Leben« in Ethik und Recht des Alten Testaments*

Von Thomas Krüger

Im März 1992 erschien auf dem Buchmarkt eine – laut Umschlagtext – »profunde Streitschrift gegen die herrschende Desinformation über die Bibel«: »Denn sie wissen nicht, was sie glauben – Oder warum man redlicherwise nicht mehr Christ sein kann« von *Franz Buggle*, Professor für Klinische und Entwicklungspsychologie in Freiburg im Breisgau¹. Der Autor kommt in diesem Buch zu dem Fazit: »Die Bibel – und zwar nicht nur das Alte, sondern auch das Neue Testament – ist in zentralen Teilen ein gewalttätig-inhumanes Buch, als Grundlage einer heute verantwortbaren Ethik ungeeignet« (Umschlagtext). Um diese These zu belegen, zitiert er auf gut 150 Seiten ausführlich biblische Texte, die ethisch fragwürdige Haltungen und Einstellungen dokumentieren und propagieren, so etwa eine »Bejahung von Eroberungskriegen und Völkermord (Genozid)«, eine »lieblose, haßerfüllte Abwertung Anders- und Nichtgläubiger«, »Gewalttätigkeit gegen normabweichende, »sündige« Menschen und deren exzessiv-inhumane Bestrafung«, ein »(Leit-)Bild der Frau als Quelle und Rechtfertigungsgrund von Diskriminierung und Verfolgung«, oder eine »Bejahung der Sklavenhaltung«².

Buggle bestreitet keineswegs, »daß die Bibel ... auch positive Aspekte enthält, wie etwa das Liebesgebot oder einige Aussagen über Züge der Liebe, des Heilswillens, der Güte und Barmherzigkeit des biblischen Gottes«. Diese ethisch positiven Aspekte sind aber seiner Meinung nach eingeschmolzen in eine »unlösliche ... Legierung von ethisch positiven und negativen Zügen, archaisch-grausamer Gewalttätigkeit und Forderungen nach Nächstenliebe« (194). Buggle fordert deshalb ein »wirklich neue(s) religiöse(s) Paradigma«, das »auch für heutige aufgeklärt-wissende Menschen akzeptierbar« ist (427). Daß dies nach seiner Sicht der Dinge jedenfalls »kein biblisch-christliches Paradigma mehr sein (könnte)« (428), liegt auf der Hand.

Ich halte die Erinnerung daran, daß eine Vielzahl der biblischen Traditionen aus heutiger Sicht ethisch fragwürdig, ja geradezu unheimlich erscheinen muß, für berechtigt und notwendig: Das Alte Testament (und die christliche Bibel insgesamt) erscheint uns heute in ethischer Hinsicht – mindestens auf den ersten Blick – höchst *ambivalent*. Und es wäre in der Tat »intellektuell unredlich«, sich in ethischen Diskussionen auf die »Autorität der Bibel« zu berufen, indem man sich nur auf solche Stellen bezieht, die dem moralischen Bewußtsein »heutiger aufgeklärt-wissender Menschen« entgegenkommen, alles andere aber unterschlägt. Die Forderung, die Bibel als »ein gewalttätig-inhumanes Buch« aus heutigen ethischen Diskussionen zu verabschieden, erscheint mir jedoch kurzschlüssig.

Zum einen zeigt sich nämlich bei genauerem Zusehen, daß die verschiedenen ethischen Traditionen und Konzepte im Alten Testament keineswegs einfach zu einer »unlöslichen Legierung« verschmolzen sind. Es gibt im Alten Testament durchaus übergreifende *literarische* Kompositions-Strukturen, die verschiedene Aussagen so aufeinander beziehen, daß sie einander über- und untergeordnet werden oder sich wechselseitig relativieren und kritisieren³. Man muß

deshalb nicht bei der Feststellung stehenbleiben, daß das Alte Testament »ethisch positive und negative Züge« aufweist. Man kann (und sollte) dann auch weiter fragen, wie diese verschiedenen Aspekte im literarischen Ganzen einander zugeordnet sind. Erst dann läßt sich sachgemäß über die ethische Qualität »des Alten Testaments« oder »der Bibel« als Ganzer urteilen.

Zum anderen erscheint es mir durchaus fraglich, ob uns in der gegenwärtigen ethischen Diskussionslage mit einem »chemisch reinen« ethischen »Paradigma für heutige aufgeklärt-wissende Menschen« wirklich gedient wäre. Es könnte ja ganz im Gegenteil eine Stärke des Alten Testaments und der christlichen Bibel darin liegen, daß sie die *geschichtliche* Bedingtheit ethischer Reflexionen und Diskussionen und ihre geschichtlichen Veränderungen erkennen läßt und damit immer wieder neu zu einer *kritischen* (und auch *selbst-kritischen*!) Rezeption ethischer Traditionen und Konzepte herausfordert⁴.

Ich möchte diese Gesichtspunkte am Beispiel des Tötungsverbots im Alten Testament etwas näher verdeutlichen. Das Gebot »Du sollst (beziehungsweise darfst) nicht töten!«⁵ gehört aus unserer heutigen Sicht zweifellos zu den »ethisch positiven« Elementen des Alten Testaments. Für sich genommen scheint es kategorisch jede Tötung eines Lebewesens zu untersagen⁶. Auf der anderen Seite werden aber im Alten Testament Blutrache und Todesstrafe, Krieg, tierische Nahrung und Tieropfer gefordert oder doch mindestens geduldet. Wie ist diese – für unser Verständnis – widersprüchliche Haltung zur Tötung von Lebewesen zu erklären?

Hier ist zunächst einmal festzustellen, daß sich der Widerspruch zwischen dem Tötungsverbot in den »Zehn Geboten« und den Bestimmungen in den übrigen Rechtsordnungen des Alten Testaments bei näherem Zusehen nicht ganz so kraß darstellt, wie er uns heute auf den ersten Blick erscheint. Die »Zehn Gebote« – in der alttestamentlichen Wissenschaft üblicherweise nach der griechischen Übersetzung als »*Dekalog*« bezeichnet – beziehen sich nämlich primär auf das *alltägliche zwischenmenschliche* Verhalten des *einzelnen* Israeliten *im engeren Lebensumfeld der Familie und der Nachbarschaft*. Von daher sind aber das Töten im Krieg und im Vollzug der Todesstrafe wie auch das Töten von Tieren hier gar nicht *unmittelbar* im Blick – weder im Sinne des Erlaubtseins *noch* im Sinne des Verbotenseins⁷.

Mittelbar kann das Tötungsverbot freilich durchaus auch auf diese Handlungsfelder bezogen werden. Der Dekalog stellt nämlich das alltägliche zwischenmenschliche Verhalten des einzelnen Israeliten ganz betont in den *Horizont* der größeren Sozialgemeinschaft und ihrer Geschichte. Er spricht den einzelnen an als Glied des Volkes, das Gott aus der Sklaverei in Ägypten befreit hat, und macht ihn aufmerksam auf die Folgen seines individuellen Handelns für spätere Generationen⁸. Das deutet darauf hin, daß es dem Dekalog darum geht, die Rechts- und Sozialordnungen der größeren Gemeinschaft in der Ethik des alltäglichen zwischenmenschlichen Verhaltens zu verankern und daraus zu begründen⁹. Seine grundlegende Bedeutung für das Zusammenleben der größeren Gemeinschaft wird auch erkennbar an seiner Stellung im weiteren literarischen Kontext.

Der Dekalog findet sich zweimal im Rahmen der »fünf Bücher Mose«. Diese bilden im Kanon der hebräischen Bibel dessen ersten und grundlegenden Teil, die »Tora«. In den deutschen

Bibelübersetzungen wird »Tora« meist mit »Gesetz« wiedergegeben. Von der Bandbreite des hebräischen Begriffs her wäre eine Übersetzung mit »Weisung« oder »Lehre« wohl angemessener¹⁰. In der Tora begegnet der Dekalog in zwei verschiedenen Fassungen in Exodus (2. Mose) 20 und in Deuteronomium (5. Mose) 5. An beiden Stellen nimmt er eine hervorgehobene Stellung im literarischen Kontext ein¹¹: Er steht jeweils umfangreichen Sammlungen von Rechts- und Kultordnungen voran und ist von diesen dadurch abgesetzt, daß *nur* der Dekalog unmittelbar von Gott selbst dem Volk Israel mitgeteilt ist, während der Rest der Tora dem Volk von Mose übermittelt wurde¹².

Diese hervorgehobene Stellung des Dekalogs im literarischen Kontext legt es nahe, ihn als die »integrierende Mitte« der Tora zu verstehen. Dadurch, daß der Dekalog den Rechtsmaterialien, die in den Büchern Exodus bis Numeri (4. Mose) und im Buch Deuteronomium folgen, vorangestellt wird, werden diese »Einzelgesetze beziehungsweise Gesetzessammlungen an allgemeine, die konkreten Fälle umgreifende Grundsätze, eben die Dekalogsgebote, gebunden«. »Umgekehrt konkretisiert und aktualisiert« zugleich »dieses ausdifferenzierte Recht die Dekalogsgebote«¹³.

Sachlich enthält der Dekalog nichts wesentlich anderes als die sonstigen Rechtssammlungen in den fünf Büchern Mose. So lassen sich etwa für alle Dekalogsgebote Entsprechungen im sogenannten »Bundesbuch« (Exodus 20,22–23,19) finden, dem ältesten Rechtskorpus des Alten Testaments; und es spricht einiges dafür, daß der Dekalog ursprünglich als eine Art »Extrakt« aus den Rechtsbestimmungen des »Bundesbuches« konzipiert war¹⁴. Der Unterschied zwischen dem Dekalog und den übrigen Rechtssammlungen der Tora besteht zum einen darin, daß der Dekalog *wenige grundlegende* Bestimmungen auswählt, und zum anderen darin, daß er diese Bestimmungen nicht in der Form von *Rechtssätzen* formuliert, also mit einer Beschreibung des Tatbestandes und Bestimmungen über die Rechtsfolgen, sondern in der Form genereller und unbedingter *ethischer Ge- und Verbote*¹⁵.

So kann man den Dekalog als einen Versuch begreifen, ausgehend von vorgegebenen Rechts- und Sozialordnungen nach deren ethischen Grundlagen zurückzufragen und solche ethischen Grundlagen zu formulieren. Entstanden ist er kaum schon in der Zeit des Auszugs aus Ägypten¹⁶. Wahrscheinlich stammt er – ganz grob gesagt – aus dem letzten Jahrhundert der staatlichen Existenz Judas – wenn nicht sogar erst aus der Zeit des babylonischen Exils. Vermutlich ist der Dekalog aus dem Bedürfnis heraus entstanden, vorliegende Rechts- und Sozialordnungen kritisch zu reflektieren, sie ethisch und theologisch neu zu begründen und damit zugleich ihre Einhaltung zu motivieren. Einen wichtigen Anstoß dafür bildete wohl die kritische Prophetie in Israel und Juda mit ihren Anklagen gegen Unrecht und Ungerechtigkeit – auch und gerade auf dem Gebiet der Rechtsprechung und der Rechtsordnungen.

Wenn es dem Dekalog darum geht, nach den ethischen Grundlagen vorgegebener Rechts- und Sozialordnungen zurückzufragen, hat er aber für die Entwicklung des alttestamentlichen Rechts eine doppelte Funktion: Auf der einen Seite macht er ethische Überzeugungen ausdrücklich, die dem Recht und seiner Entwicklung mehr implizit zugrunde liegen. Auf der anderen Seite stößt er eben dadurch zugleich auch eine Weiterentwicklung der vorgegebenen Rechts- und Sozialordnungen an. Beide Aspekte lassen sich am Verhältnis des Tötungsverbotes im Dekalog zu den einschlägigen Bestimmungen im alttestamentlichen Recht aufzeigen. Wenden wir uns zunächst dem erstgenannten zu.

Blutrache und *Todesstrafe* erscheinen uns heute zu Recht als ethisch äußerst fragwürdige Rechtsmittel. Im alttestamentlichen Recht werden sie dagegen nicht ausdrücklich in Frage gestellt. Es läßt sich hier aber doch deutlich eine *Rechtsentwicklung* erkennen, hinter der das Interesse steht, die Instrumente der Blutrache und der Todesstrafe möglichst restriktiv zu handhaben. Hinzu kommt, daß sie im Alten Testament keineswegs einfach ein Ausdruck »archaisch-grausamer Gewalttätigkeit« sind, sondern als Mittel zum Schutz des Lebens betrachtet werden, also zur sozialen und rechtlichen Durchsetzung der ethischen Forderung, *nicht* zu töten. Um ein angemessenes Verständnis der diesbezüglichen Entwicklungen im alttestamentlichen Recht zu gewinnen, ist es unerläßlich, sich die sozial- und kulturgeschichtlichen Hintergründe zu vergegenwärtigen, vor denen das Alte Testament die Forderung nach Blutrache und Todesstrafe erhebt.

Hier müssen wir uns zunächst einmal all die gesellschaftlichen Institutionen der Rechtsprechung und der Verbrechensbekämpfung wegdenken, die uns heute selbstverständlich sind, von der Polizei über die Staatsanwaltschaft bis hin zu den Gerichten. Die Durchsetzung des Rechts war im alttestamentlichen Israel und Juda weithin eine Sache der *Selbsthilfe*. Wichtigste Rechtsinstanz in der staatlichen Zeit war die Gemeinschaft der rechtsfähigen Vollbürger einer Ortschaft. Es gab wohl auch staatliche Gerichte, vielleicht auch ein königliches Obergericht in Jerusalem, und auch die Heiligtümer konnten bei der Rechtsfindung in Erscheinung treten, etwa wenn ein »Gottesurteil« eingeholt werden mußte. Bei all dem blieb aber offenbar – weit mehr als wir es heute gewohnt sind – der einzelne beziehungsweise die einzelne Gruppe darauf angewiesen, sein beziehungsweise ihr Recht einzuklagen und notfalls auch selbst durchzusetzen¹⁷.

Unter diesen Umständen wird die *Blutrache* verständlich als eine *Rechts-Institution*¹⁸: Wird ein Mensch getötet, sind seine Verwandten verpflichtet, seinen Tod zu rächen, indem sie ihrerseits den Mörder töten. Können sie des Mörders nicht habhaft werden – etwa weil dieser von seiner Verwandtschaft gedeckt und versteckt wird –, kann die Blutrache auch an einem anderen Mitglied seiner Verwandtschaftsgruppe vollstreckt werden. Diese auf den ersten Blick »archaische« und »inhumane« Institution erweist sich unter den angedeuteten sozial- und kulturgeschichtlichen Voraussetzungen als ein höchst effektiver Versuch, die Tötung von Menschenleben zu *verhindern*: Die Drohung der Rache als *Sanktion* für die Tötung von Menschenleben stellt zugleich ein Mittel der Abschreckung potentieller Täter dar, also ein Element der *Verbrechens-Prävention*. Indem die gesamte Verwandtschaft des Täters von der Rache bedroht wird, wird sie einbezogen in die Verantwortung, das Recht wiederherzustellen und Verbrechen möglichst schon vorgängig zu verhindern. Zugleich wird damit die Möglichkeit unterbunden, die Sanktions- und Präventionsfunktion der Blutrache durch verwandtschaftliche Solidarität zu unterlaufen.

Trotzdem birgt die Institution der Blutrache die *Gefahr* in sich, daß der Versuch, tödliche Gewalt gegen Menschen durch Androhung tödlicher Gegengewalt zu verhindern, zu einer *Eskalation* der Gewalt führt statt zu ihrer Eindämmung. Diese Problematik ist im Alten Testament durchaus gesehen worden, und die Entwicklung des alttestamentlichen Rechts läßt verschiedene Versuche erkennen, ihr gerecht zu werden. Ein Mittel, um eine Eskalation der

Gewalt zu *verhindern*, ist das sogenannte »Talionsprinzip«. In der Fassung des Bundesbuchs lautet es (Exodus 21,23–25; vgl. Deuteronomium 19,21; Leviticus 24,20)¹⁹:

Leben um Leben,
Auge um Auge,
Zahn um Zahn,
Hand um Hand,
Fuß um Fuß,
Brandmal um Brandmal,
Wunde um Wunde,
Strieme um Strieme.

Das Talionsprinzip wird heute gern als Illustration für die »archaisch-grausame Gewalttätigkeit« des Alten Testaments herangezogen²⁰. Seine ursprüngliche Funktion bestand aber gerade darin, die *Eskalation* von Gewalt im Vollzug der Rache zu *verhindern*: »Wunde um Wunde, Strieme um Strieme« – *mehr nicht!* Und: »Nur *ein* Leben für ein Leben, nur *ein* Auge für ein Auge, nur *einen* Zahn für einen Zahn usw.«^{21!}

Mit dem Grundsatz »Leben um Leben« enthält das Talionsprinzip die Forderung, daß *jede* Art von Tötung menschlichen Lebens Vergeltung fordert. Im vorhergehenden Kontext geht das Bundesbuch aber noch einen Schritt weiter und *unterscheidet* zwischen *Mord und Totschlag* (Ex 21,12–14):

Einer, der einen Mann schlägt, so daß er stirbt, wird auf jeden Fall getötet.

Hat er ihm aber nicht nachgestellt, sondern hat Gott es seiner Hand widerfahren lassen, so will ich dir einen Ort zur Verfügung stellen, an den er fliehen kann.

Doch wenn sich jemand gegen seinen Nächsten herausnimmt, ihn aus dem Hinterhalt zu töten, dann sollst du ihn von meinem Altar wegnehmen, damit er stirbt.

Der Vollzug der Blutrache wird hier begrenzt auf beabsichtigten Mord. Bei unabsichtlichem Totschlag – unter Einwirkung »höherer Gewalt« – gibt es die *Möglichkeit des Asyls*. Das Asyl bedeutet nicht Straffreiheit, geschweige denn Unschuldigerklärung. Vorausgesetzt ist ja, daß der Totschläger von der Blutrache bedroht ist. Aber er kann vor dem Bluträcher ins Heiligtum »fliehen« und dort Schutz finden. Daß der Vollzug der Blutrache durch die Asyl-Möglichkeit nicht außer Kraft gesetzt, sondern nur eingeschränkt werden soll, unterstreicht die abschließende Abwehr des Asyl-Mißbrauchs: Mörder genießen kein Asylrecht!

Wenn diese Asylregelung des Bundesbuchs in die Praxis umgesetzt werden soll, erfordert dies nun eine *unabhängige dritte Instanz* neben den zur Blutrache verpflichteten Verwandten des Opfers und dem Täter (und seinen Verwandten), eine »objektive« Instanz, die entscheidet, ob es sich um Mord oder um Totschlag gehandelt hat. Hier im Bundesbuch könnte das etwa das Heiligtum sein, an dem ein »Gottesurteil« eingeholt wird. An anderer Stelle ist es die Rechtsgemeinschaft der Ortschaft, deren Kontrolle die Blutrache unterstellt wird. Damit wandelt sich aber die Blutrache zur *Todesstrafe*. So heißt es etwa in Numeri 35 (V. 30):

Jeden, der jemanden (»eine [Menschen-]Seele«) erschlägt – auf Grund von Zeugenaussagen soll man den Totschläger töten. Aber ein einziger Zeuge soll nicht gegen jemanden (»eine [Menschen-]Seele«) aussagen (können, so daß er) zum Tode (verurteilt wird).

Das ist nichts anderes als eine *Rechtsweggarantie*. Und es zeigt darüber hinaus eine vergleichsweise *restriktive Handhabung der Todesstrafe*: Eine einzige Zeugenaussage reicht nicht aus – geschweige denn ein »Indizienbeweis«! Trotz dieser restriktiven Handhabung der Todesstrafe wird aber ihre Abschaffung ausdrücklich abgelehnt (V. 31 f):

Und ihr dürft kein Lösegeld nehmen für das Leben eines Totschlägers, der des Todes schuldig ist, sondern er wird auf jeden Fall getötet. Ihr dürft auch kein Lösegeld nehmen dafür, daß einer nicht zu seiner Asyl-Stadt fliehen müsse ...

Auch hier ist freilich wieder zu berücksichtigen, daß das alttestamentliche Recht neben der Todesstrafe nur die Geldzahlung (und ersatzweise die Schuldklaverei) als Sanktion kennt, nicht aber Gefängnisstrafen. Eine Geldstrafe trifft aber – damals wie heute – Arme härter als Reiche. Die Abwehr einer Ablösung der Todesstrafe beziehungsweise des Asyls durch Lösegeldzahlungen hat also auch mit der Sicherung der *Rechtsgleichheit* bei Kapitaldelikten zu tun.

Blickt man auf die genannten Rechtsbestimmungen des Alten Testaments zum Thema »Mord und Totschlag« zurück, ergibt sich meines Erachtens keineswegs das Bild einer »archaischen«, »gewalttätigen« und »inhumanen« Strafjustiz. Die Texte zeigen vielmehr eine durchaus differenzierte und entwickelte *Rechtskultur*. Die Unterscheidung von Mord und Totschlag, die Einrichtung der Asyl-Institution als Gegengewicht zur Institution der Blutrache, die Begrenzung der Blutrache als Selbsthilfe-Maßnahme durch das Talionsprinzip und ihre Einbindung in ein »objektives« Rechtsverfahren, aber auch die Ablehnung von Geldstrafen für Mord und Totschlag – all diese unterschiedlichen Ansätze und Aspekte einer Regelung von Tötungsdelikten lassen das Bemühen erkennen, das zur Gewaltprävention – vermeintlich – notwendige Maß der Gewaltdrohung immer wieder neu auszutarieren – und es möglichst gering zu halten! Zielvorgabe und Leitlinie dieser Rechtsentwicklung ist der *Schutz des Lebens*: »damit nicht unschuldiges Blut vergossen werde in deinem Lande, das der Herr, dein Gott, dir als Erbe geben wird, und so Blutschuld auf dich komme«, wie es Deuteronomium 19,10 formuliert.

III

Insofern kann das generelle Tötungsverbot des Dekalogs durchaus als zutreffende Formulierung einer ethischen Überzeugung verstanden werden, die auch den übrigen alttestamentlichen Rechtsordnungen und ihrer Entwicklung zugrunde liegt. Die Reflexion auf die ethischen Grundlagen vorgegebener Rechts- und Sozialordnungen kann dann aber ihrerseits auch wieder als ein kritischer Impuls für deren Aus- und Umgestaltung wirken. Das läßt das Buch Deuteronomium erkennen. Nach einer ansprechenden Hypothese orientiert sich die Abfolge der Gesetzesbestimmungen in Deuteronomium 12–26 in ihrer jetzt vorliegenden Gestalt an der Abfolge der Dekalogsgebote²². Wenn diese Hypothese zutrifft, wäre der Abschnitt Deuteronomium 19–21 als rechtliche Ausführung und Konkretisierung des Tötungsverbotes im Dekalog zu lesen²³.

Der Abschnitt beginnt in 19,1–13 mit einem Gesetz über die Asylstätten, also der Sache nach

mit einer *Begrenzung der Todesstrafe* auf Fälle absichtlichen Mordes, wie wir sie bereits im Bundesbuch gesehen haben. Besonders betont wird, daß die Asylstätten von allen Orten des Landes aus rasch und problemlos erreichbar sein müssen: Die Wege zu ihnen sollen instand gehalten werden (V. 3), und im Falle einer Gebietserweiterung sind zusätzliche Asylstätten einzurichten (V. 9), »damit der Bluträcher den Totschläger nicht verfolge, wenn sein Gemüt sich erhitzt, und ihn einhole, da der Weg zu weit ist, und ihn totschiage, obwohl er doch keine Todesschuld hat« (V. 6).

Einer restriktiven und rechtlich kontrollierten Handhabung der Todesstrafe dient auch die »Zwei-Zeugen-Regel« für Kapital-Delikte in V. 15–21. Zugleich zielt diese »Zwei-Zeugen-Regel« darauf, »Justiz-Morde« zu verhindern. Damit wird hier angedeutet, daß das ethische Tötungsverbot des Dekalogs rechtlich nicht nur für offensichtliche Kapitaldelikte relevant ist, sondern auch für mehr verdeckte und indirekte Angriffe auf menschliches Leben. In dieselbe Richtung einer *extensiven* Auslegung des Tötungsverbotes könnte auch das in V. 14 zwischen »Asylrecht« und »Strafprozeßordnung« eingeschobene kurze Verbot deuten, die »Grenze des Nachbarn« (also seines Landbesitzes) zu verrücken: Damit würden nämlich seine ökonomischen Lebensgrundlagen angetastet.

Nachdem Kapitel 19 die Todesstrafe als einen Grenz- und Ausnahmefall des Tötungsverbotes im Dekalog thematisiert hatte, wendet sich Kapitel 20 dem Thema »Krieg« zu und damit dem zweiten größeren Bereich, in dem in der kulturellen Welt des alten Israel und Juda die Tötung von Menschenleben gängige Praxis war. Ebensovienig wie in Kapitel 19 die Todesstrafe wird hier in Kapitel 20 der Krieg als Möglichkeit menschlichen Handelns grundsätzlich in Frage gestellt. Aber auch hier ist die Tendenz zu einer möglichst *restriktiven* Handhabung dieser Möglichkeit nicht zu übersehen.

So ist vom Kriegsdienst nicht nur befreit, »wer ein neues Haus gebaut und (noch) nicht eingeweiht hat« (V. 5), »wer einen Weinberg gepflanzt und (noch) nicht in Benutzung genommen hat« (V. 6) und »wer sich mit einer Frau verlobt und sie (noch) nicht heimgeführt hat« (V. 7), sondern auch jeder, »der sich fürchtet und verzagten Herzens ist« (V. 8)! Und im Falle eines Angriffskrieges muß der Belagerung einer Stadt das Angebot einer friedlichen Kapitulation vorausgehen (V. 10f). Erst wenn sie eine »friedliche« Einigung ablehnt, darf sie angegriffen werden (V. 12). Dann freilich sind nach einem Sieg alle männlichen Einwohner zu töten, Frauen, Kinder und Vieh jedoch am Leben zu lassen (V. 13f.). Nur bei der Eroberung des »verheißenen Landes«, die ja in der fiktiven Perspektive des Deuteronomiums unmittelbar bevorsteht, soll »alles, was Atem hat«, getötet werden (V. 15–18).

Das entspricht der »archaischen« Institution des »*Bannes*« im »heiligen Krieg«. Sie wird hier im Text nicht abgelehnt, aber doch explizit als »archaisch« gekennzeichnet: Der »Bann« soll *nur* bei der Einnahme des »verheißenen Landes« unter Josua vollstreckt werden. Er ist damit für die viel spätere Gegenwart der Verfasser und der Leser des Deuteronomiums keine aktuelle Handlungsmöglichkeit mehr²⁴. Das Kriegsrecht in Deuteronomium 20 wird abgeschlossen mit Bestimmungen zum Schutz der Obstbäume bei der Belagerung einer Stadt in V. 19–20. In einer Zeit, die »biologische« und »ökologische« Mittel der Kriegführung kennt, leuchtet die Relevanz und Funktion dieser Bestimmungen wohl unmittelbar ein.

Zusammenfassend wird man also durchaus sagen können, daß es »(s)elbst den Kriegsgesetzen von Dtn 20 ... darum (geht), Leben zu bewahren«²⁵. Sie halten an der »archaischen« Institution

des Krieges fest, zeigen aber zugleich das Bestreben, sie von der »Ethik« des Dekalogs mit seinem kategorischen Tötungsverbot her zu »humanisieren«. Dabei werden die Lebensinteressen der beteiligten eigenen Kämpfer ebenso berücksichtigt wie die der angegriffenen Gegner, ja sogar die der unbeteiligten Natur. *Nicht* berücksichtigt werden nur die machtpolitischen Interessen des kriegführenden Herrschers. Expansionskriege lassen sich auf der Basis *dieses* »Kriegsrechts« kaum führen ... Die Spannung zwischen dem Tötungsverbot des Dekalogs und der hier entworfenen »Rechtsordnung« des Krieges wird durch diese »Humanisierung« der Kriegführung nicht beseitigt. Aber sie wird erkennbar als eine produktive Spannung, die Anstoß gibt zu einer kritischen Reflexion überkommener Rechts- und Sozialordnungen – und zu ihrer Veränderung! – von den »ethischen« Grundlagen des Dekalogs her.

Diese produktive Spannung zwischen »Ethik« und »Recht« verleiht der Rechts- und Moralentwicklung im Alten Testament eine *Dynamik*, die über die »geronnene« Gestalt des uns vorliegenden »kanonischen« Textes hinausweist und zu einer weitergehenden Reflexion und Diskussion anstößt. Mit der »Kanonisierung« des Alten Testaments ist *ein* bestimmtes historisches Stadium eines dynamischen Reflexions- und Diskussions-Prozesses sozusagen »eingefroren« worden. Um für die gegenwärtige ethische Diskussion produktiv werden zu können, muß der kanonische Textbestand gleichsam erst wieder historisch-kritisch »aufgetaut« werden.

Darin, daß das Alte Testament allenfalls in (*historisch-*)*kritischer Rezeption* zur »Grundlage einer heute verantwortbaren Ethik« werden kann, mag »für heutige aufgeklärt-wissende Menschen« ein gravierendes Defizit bestehen. Ich sehe darin aber durchaus auch Stärken. So werden im Rückblick auf den im alttestamentlichen Kanon fixierten Stand der Entwicklung ethischer Reflexion und Diskussion kulturgeschichtlich bedingte *Grenzen der Reflexion* »archaischer« Vorgaben in Recht und Ethik des Alten Testaments erkennbar. Diese Grenzen haben wir heute zum Teil überwunden – was aber nicht heißt, daß unser eigener ethischer Orientierung-Horizont nicht seinerseits kulturgeschichtlich begrenzt wäre.

IV

Kulturgeschichtliche Vorgaben ethischer Orientierung im Alten Testament werden erkennbar in der für unser Verständnis zunächst höchst seltsamen Gesetzesbestimmung, die in Deuteronomium 21,1–9 auf das »Asylrecht« von Kapitel 19 und das »Kriegsrecht« von Kapitel 20 folgt. Da heißt es:

Wenn ein Erschlagener in dem Lande, das der Herr, dein Gott, dir zum Besitz gibt, auf dem Felde liegend gefunden wird, ohne daß man weiß, wer ihn erschlagen hat, so sollen deine Ältesten und deine Richter hinausgehen und (die Entfernung) nach den Städten hin abmessen, die um den Erschlagenen herum liegen. Und dann sollen die Ältesten derjenigen Stadt, die dem Erschlagenen zunächst liegt, eine junge Kuh nehmen, mit der noch nicht gearbeitet ist und die noch nicht in einem Joch gezogen hat, und die Ältesten jener Stadt sollen die Kuh hinabführen in ein Tal mit immerfließendem Wasser, an dem (das Land) nicht bearbeitet und nicht gesät wird, und der Kuh dort im Tale das Genick durchhauen ... Und alle Ältesten jeder Stadt, die dem Erschlagenen zunächst liegt, sollen ihre Hände über der Kuh waschen, der das Genick im Tale durchhauen ist, und sollen anheben und sprechen: Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, und unsere Augen haben es nicht mit angesehen; rechne es deinem Volke Israel nicht an, das du

erlöst hast, Herr, und lege deinem Volke Israel (die Verantwortung für) unschuldig (vergossenes) Blut nicht auf. So wird die Blutschuld für sie gesühnt sein. Du aber sollst das unschuldig (vergossene) Blut aus deiner Mitte austilgen; und es wird dir wohl ergehen, wenn du tust, was in den Augen des Herrn recht ist²⁶.

Ich möchte hier nicht auf die Einzelheiten der angeordneten »Zeremonie« eingehen, die »in archaischem, vermutlich sogar magischem Brauchtum (wurzelt)«²⁷. Deutlich ist jedenfalls zweierlei:

Zum einen zeigt diese Rechtsbestimmung, wenn man sie als Anwendung und Auslegung des Tötungsverbot im Dekalog liest, wieder das Interesse, diese »ethische« Grundforderung in der »Rechts«ordnung möglichst *extensiv* aufzunehmen und umzusetzen. Für den Schutz des Lebens ist nicht nur der einzelne Mensch verantwortlich, der im Tötungsverbot des Dekalogs zunächst angesprochen ist, sondern die *gesamte Sozialgemeinschaft*. Deshalb muß bei einem unaufgeklärten Tötungsdelikt so genau festgestellt werden, welche Ortschaft dem Erschlagenen am nächsten liegt: Im Bereich ihrer Verantwortung für die Aufrechterhaltung von »Recht und Ordnung« ist das Verbrechen geschehen. Es könnte ja zum Beispiel sein, daß der Getötete noch um Hilfe gerufen hat und dies auch gehört wurde; dann wären die Männer des Ortes zur Hilfeleistung verpflichtet gewesen. Oder es könnte sogar jemand aus dieser Ortschaft das Verbrechen begangen haben. Wenn die Ortsältesten feierlich erklären: »Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, und unsere Augen haben nichts gesehen«, erkennen sie damit ihre Verantwortung für den Schutz des Lebens in ihrem Einflußbereich an und werden bei dieser Verantwortung behaftet.

Zweitens setzt der Text voraus – und das ist jetzt für uns von besonderem Interesse –, »daß ein ungesühntes Verbrechen eines Angehörigen einer Gemeinschaft diese selbst mit einer Schuldrealität belastet«²⁸. »Unschuldig (vergossenes) Blut« (das heißt das vergossene Blut eines Unschuldigen) lastet als »Blut(schuld)« – im Hebräischen steht beide Male dasselbe Wort! – auf der Gemeinschaft. Dahinter steht als kulturgeschichtliche Vorgabe ein Verständnis des Blutes als Sitz des Lebens. Deshalb gilt das Blut von Mensch und Tier als »Tabu«. Tierblut darf nicht verzehrt werden, und die Schlachtung von Tieren muß so vollzogen werden, daß das Fleisch kein Blut mehr enthält²⁹. Man könnte dieses Verständnis des Blutes unter Aufnahme eines bekannten Begriffs von *Albert Schweitzer*³⁰ als Ausdruck einer »Ehrfurcht vor dem Leben« bezeichnen. Das »Grundprinzip« der Ethik Albert Schweitzers: »Ich bin Leben, das leben will inmitten von Leben, das leben will«, kommt hier zum Ausdruck im Verständnis des Blutes als Sitz des Lebens und der Lebenskraft von Mensch und Tier. Deshalb ist das Blut – und damit das Leben – grundsätzlich »Tabu«. Unrechtmäßig vergossenes Blut muß deshalb »gesühnt« werden. In diesem Sinne heißt es in Numeri 35 am Schluß des Asylgesetzes (V. 33).

Und ihr dürft das Land, in dem ihr euch befindet, nicht entweihen; denn das Blut entweicht das Land, und dem Land kann keine Sühne erwirkt werden für das Blut, das darin vergossen worden ist, außer durch das Blut dessen, der es vergossen hat.

Die hier ganz ausdrücklich formulierte – für unser Verständnis »archaische« und »grausame« – Überzeugung, daß vergossenes Blut nur durch neues Blutvergießen »gesühnt« werden kann, bringt nichts anderes zum Ausdruck als eine »Ehrfurcht vor dem Leben«. Das zeigt, daß selbst ein scheinbar so »aufgeklärtes« und »humanes« Konzept wie das einer »Ehrfurcht vor

dem Leben« immer nur aus einer kulturgeschichtlich bedingten und begrenzten Perspektive erfaßt und formuliert werden kann.

Die Überzeugung, daß Blut nur durch Blut »gesüht« werden kann, dürfte eine der Ursachen dafür sein, daß das alttestamentliche Recht die Todesstrafe nicht grundsätzlich in Frage gestellt oder gar abgeschafft hat. Daneben hat sicher eine Rolle gespielt, daß die Praxis der Todesstrafe – ebenso wie die des Krieges – in der kulturellen Welt des alten Israel und Juda einfach eine vorgefundene Realität war, die – wie alles »Faktische« – eine scheinbar »normative Kraft« ausübte. Bei aller kritischen Reflexion vorgegebener Rechts- und Sozialordnungen hat das Alte Testament diese *kulturgeschichtlichen Grenzen* des ethischen und rechtlichen Diskurses nicht überschritten. Man wird aber doch wohl sagen können, daß eine Überschreitung dieser Grenzen im kategorischen Tötungsverbot des Dekalogs mindestens angelegt ist³¹.

V

Daß diese zeit- und kulturbedingten Grenzen der ethischen Reflexion und Diskussion im Alten Testament – wenn schon nicht überschritten, so doch wenigstens – *als Grenzen wahrgenommen* werden konnten, zeigt die biblische »Urgeschichte« in Genesis (1. Mose) 1–11. Sie stellt dem erfahrbaren Kreislauf von tödlicher Gewalt und Gegengewalt in der Menschen- und Tierwelt das Bild eines »ursprünglichen« gewaltfreien Miteinanders von Menschen und Tieren gegenüber. Nach dem Schöpfungsbericht in Genesis 1 hatte Gott dem Menschen und den Tieren ursprünglich nur pflanzliche Nahrung zgedacht (V. 29f.). An dieser rein »vegetarischen« Ernährung änderte auch die »Vertreibung aus dem Paradies« zunächst noch nichts: Der Mensch mußte sich nun »im Schweiß seines Angesichts« vom Acker ernähren, »Kraut des Feldes« und »Brot« essen (Genesis 3,17–19). Erst die »Sintflut«-Erzählung konstatiert in ihrer Einleitung einen Zustand der »Gewalt« in der Menschen- und Tierwelt, durch den die ursprünglich »sehr gute« Schöpfung »verdorben« wurde (Genesis 6,1–13). Nach der »Sintflut« gestattet Gott dann den Menschen den Genuß von Fleisch – wohl als Konzession an ihren Hang zur »Gewalt« (Genesis 9,3):

Alles, was sich regt und lebendig ist, soll euch zur Nahrung dienen: wie das grüne Kraut übergebe ich euch alles.

Zugleich versucht Gott aber, die damit freigegebene Gewalt einzudämmen durch ein Blut-Tabu, das wenigstens einen Rest von »Ehrfurcht vor dem Leben« wachhalten soll, sowie die Androhung der Blutrache, durch die Menschen und Tiere vor der Tötung von Menschenleben abgeschreckt werden sollen (Genesis 9,4–6):

Nur Fleisch mit seiner Seele, seinem Blut, dürft ihr nicht essen. Aber euer eigenes Blut will ich einfordern, von allen Tieren will ich es einfordern, und von den Menschen untereinander will ich das Leben des Menschen einfordern. Wer Menschenblut vergießt, durch Menschen soll sein Blut vergossen werden ...³².

Damit sind wir bei der erfahrbaren Wirklichkeit angelangt und bei der Überzeugung, daß ungerechtfertigtes Blutvergießen neues Blutvergießen fordert. In dieser Überzeugung haben wir eine zeit- und kulturbedingte Grenze der ethischen Reflexion und Diskussion im Alten Testament erkannt. Diese Grenze wird auch hier nicht überschritten. Aber sie wird doch *als Grenze* wahrgenommen und bewußt gemacht: Der Kreislauf von tödlicher Gewalt und Gegengewalt ist weder selbstverständlich noch notwendig. Das erfahrbare »Fressen und Gefressenwerden« ist keine »Schöpfungsordnung« und kein Idealzustand. »Ursprünglich« war die Welt von Gott anders gedacht. Aus diesem Bild einer »Gegen-Welt« zur vorfindlichen Erfahrungswirklichkeit zieht die biblische Urgeschichte keine unmittelbaren Konsequenzen für das menschliche Handeln. Sie eröffnet aber doch mindestens einen Freiraum für eine kritische Reflexion der erfahrbaren Wirklichkeit *und* der Leitlinien menschlichen Handelns – und damit auch für die *Möglichkeit* ihrer Veränderung³³. Das ist in Anbetracht der scheinbar »normativen Kraft des Faktischen« und der scheinbaren Selbstverständlichkeit kultureller Orientierungsmuster nicht wenig!

VI

Ich möchte diesen ethischen Streifzug durch das Alte Testament abschließen mit drei Thesen, die sich meiner Meinung nach von den skizzierten Beobachtungen her nahelegen, und die ich zur Diskussion stellen möchte:

Erstens: Das Alte Testament bietet – sieht man genauer zu – keineswegs eine »unlöbliche Legierung von ethisch positiven und negativen Zügen, archaisch-grausamer Gewalttätigkeit und Forderungen nach Nächstenliebe«. Manches, was uns heute auf den ersten Blick »archaisch« und »grausam« erscheint, erweist sich, vor dem Hintergrund der damaligen sozialgeschichtlichen Gegebenheiten betrachtet, als durchaus »vernünftig« und »human«. Anderes wird als tiefverwurzeltes kulturgeschichtliches Erbe wenigstens verständlich. Vor allem aber haben wir gesehen, wie subtil und differenziert im Alten Testament immer wieder das eigene kulturelle Erbe kritisch reflektiert, diskutiert und neu formuliert wird. Von daher taugt das Alte Testament sicher nicht als ethisches »Lehrbuch«, dem wir heute »zeitlose« ethische Werte und Normen einfach entnehmen können – wohl aber als ethisches »Lernbuch«, an dem sich exemplarisch eine kritische Reflexion und Diskussion ethischer Fragen einüben läßt – und ein kritischer Umgang mit scheinbar selbstverständlichen kulturellen Handlungs- und Orientierungsmustern. Damit das Alte Testament als derartiges »Lernbuch« für unsere Gegenwart fruchtbar werden kann, ist aber ein hohes Maß an historisch-exegetischer Detailarbeit erforderlich – insbesondere auf dem Gebiet der alttestamentlichen Literaturgeschichte sowie der alttestamentlichen und altorientalischen Kultur- und Religionsgeschichte.

Zweitens: Die Unterscheidung von *Ethik und Recht*, wie sie in der Struktur der alttestamentlichen Tora erkennbar wird, scheint mir auch für unsere Gegenwart von Bedeutung zu sein. Unterscheidung meint dabei nicht Trennung, sondern spannungsvolle Zuordnung: Ethik bedarf der Umsetzung in konkrete Rechts- und Sozialordnungen, und Rechts- und Sozialordnungen bedürfen der ethischen Fundierung. Dabei scheint es aber so zu

sein, daß ethische Grund-Einsichten niemals vollständig und ungebrochen in rechtliche und soziale Strukturen umgesetzt werden können. Um so wichtiger ist es dann, daß »Ethik« und »Recht« unterschieden *und* aufeinander bezogen bleiben. Damit bleibt nämlich ein ständiger Anstoß und Freiraum für eine kritische Reflexion und Diskussion gängiger Handlungs- und Orientierungsmuster gewahrt und gewährt.

Drittens: Ethik ist aber im Alten Testament nicht nur eng auf das Recht bezogen, sondern auch auf einen Bereich, den man vielleicht als »Alltags-Kultur« bezeichnen kann: So drückt sich etwa der Respekt vor dem Leben der Tiere in bestimmten Speise- und Schlachtungs-Riten aus – und wird durch solche Riten zugleich eingeübt und bekräftigt. Vielleicht haben wir in diesem Punkt heute am meisten vom Alten Testament zu lernen. Denn hier scheint mir in unserer eigenen Kultur ein gewisses Defizit zu bestehen – ein Defizit an kulturellen Mustern für einen respektvollen »alltäglichen« Umgang mit menschlichem und tierischem Leben und Sterben. Auf solche Muster einer »Alltagskultur« ist Ethik aber nicht weniger angewiesen als auf Rechts- und Sozialordnungen.

Prof. Dr. Thomas Krüger

Theologisches Seminar der Universität Zürich

Kirchgasse 9

CH-8001 Zürich

Abstract

There exists a tension between the categorical prohibition of killing in the Decalogue and the claim for or toleration of homicide, and of killing animals, in other passages of the Old Testament. This tension can be made understandable if we see in the Decalogue an attempt to formulate the ethical foundations of given legal bases. The *ethical* dictate of not killing seems to have given an impulse to the development of the *law* to limit bloodshed as much as possible. The conviction that bloodshed can only be »atoned for« by renewed bloodshed expresses a »reverence for life« which sets free and, at the same time, restricts the tendency to avoid bloodshed in the ethics and laws of the Old Testament.

Anmerkungen

* Antrittsvorlesung an der Universität Zürich am 21. Juni 1993.

1. Reinbek: Rowohlt, 1992.

2. AaO. 36–189. Weitere Themen sind die »archaisch-inhumanen Implikationen der zentralen neutestamentlich-christlichen Lehre vom Kreuzestod Jesu als Erlösungstat und Sühneopfer«, die »absolute Willkür des biblischen Gottes und die Forderung nach bedingungslos-rechtloser Unterwerfung des zum Guten aus eigener Kraft unfähigen, die ewige Verdammnis verdienenden Menschen unter die völlig frei-ungebundene Gnade Gottes« und das »große Gewicht des Teufels- und Dämonenglaubens beim Jesus der Evangelien und seine verhängnisvolle Funktion bei der Diskriminierung und Verfolgung von Geisteskranken, Häretikern, Atheisten und Juden«. AaO. 190 ff. nennt Bugge dann noch summarisch einige weitere »kritische Aspekte der biblischen Botschaft«.

3. Dieser Sachverhalt ist in der neueren Exegese insbesondere durch die redaktionsgeschichtliche Fragestellung und ihre Ausweitung auf Buch-übergreifende Redaktionen sowie die Frage nach Entstehung und Funktion des alttestamentlichen Kanons wieder stärker ins Bewußtsein getreten. Vgl. etwa *O. H. Steck*: Exegese des Alten Testaments: Leitfaden der Methodik (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 121989) 75 ff. (»Redaktionsgeschichtliche Fragestellung«) und Jahrbuch für Biblische Theologie 3 (1988) (»Zum Problem des biblischen Kanons«).

4. Auch bei Aristoteles, der Ethik »als eigenständige philosophische Theorie und Disziplin« im »abendländischen« Sinne begründet hat, setzt Ethik »eine kritische Reflexion auf das überkommene und in vielem fragwürdig gewordene Ethos voraus. Die Ethik als philosophische Disziplin ist der Versuch, ein bestimmtes Ethos vernünftig zu begründen, das mit dem herkömmlichen Ethos nicht unbedingt identisch sein muß« (*J. Rohls: Geschichte der Ethik* [Tübingen: Mohr, 1991] 1). Aufgrund dieser konstitutiven Bezogenheit auf geschichtliche Vorgaben ist Ethik immer auch selbst geschichtlich bedingt. So konnte etwa auch Immanuel Kant das, was er »im einzelnen als universal gültige formal-inhaltliche Pflichten und Rechte formuliert[e], ... nicht durch transzendente Reflexion auf die der Vernunft schlechthin immer schon innewohnenden Prinzipien, sondern allein durch einen kritischen Diskurs mit Traditionen und Erfahrungen deutlich machen«. »Kants praktische Vernunft ist nicht die Vernunft schlechthin, sondern die vor allem durch platonisch-christliche Traditionen gebildete und durch Erfahrungen der bürgerlichen Aufklärung »gereifte Urteilskraft des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt« (*W. Oelmüller: »Versuch einer Orientierungshilfe für sittliche Lebensformen« in: Ders./R. Dölle-Oelmüller/R. Piepmeyer: Diskurs: Sittliche Lebensformen* [Philosophische Arbeitsbücher 2; UTB 778; Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 1983] 9–86; 65 mit Zitat aus *I. Kant: Werke in sechs Bänden* [herausgegeben von W. Weischedel; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966], Bd. 2, S. 13).
5. Zum Stand der Forschung vgl. jetzt *W. H. Schmidt/H. Delkurt/A. Graupner: Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (Erträge der Forschung 281; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993) 107 ff. und 168 (Literatur).
6. Die immer wieder vorgebrachte Behauptung, das Tötungsverbot sei aufgrund des darin verwendeten hebräischen Verbs für »töten« (*rāṣah*) »von seiner Grundbedeutung her« weder auf das Töten im Krieg noch auf die Vollstreckung der Todesstrafe (vgl. dagegen Numeri 35, 27 und 30!) noch auf das Töten von Tieren zu beziehen (so jetzt wieder *W. H. Schmidt u. a.: Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*, 107), ist von *Frank Crüsemann* (Bewahrung der Freiheit; Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive [Kaiser Traktate 78; München: Kaiser, 1983] 65 ff.) mit guten Gründen in Frage gestellt worden. Bemerkenswert ist, daß das hebräische Verb sowohl den geplanten, »heimtückischen« Mord bezeichnen kann als auch die unbeabsichtigte, »fahrlässige« Tötung, und daß es mehrfach auch auf mittelbare Tötungsdelikte angewendet wird, wie einen »Justiz-Mord« (1. Könige 21, 19), die »mörderischen« Folgen sozialer und ökonomischer Ungerechtigkeit (Psalm 94, 6; Hiob 24, 14) oder die »Zerstörung« des Lebens einer jungen Frau durch eine Vergewaltigung (Deuteronomium 22, 26).
7. Vgl. *Crüsemann: aaO.* 68 f.
8. Vgl. Exodus 20, 2 / Deuteronomium 5, 6 und Exodus 20, 5 f. / Deuteronomium 5, 9 f.
9. Vgl. *R. Albertz: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I* (ATD Erg. 8/1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 1992) 335 ff.
10. S. etwa *G. Liedke/C. Petersen*, in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II (hg. von *E. Jenni/C. Westermann*; München: Kaiser, Zürich: Theologischer Verlag, 1979) 1032–1043.
11. Vgl. *N. Lohfink: »Kennt das Alte Testament einen Unterschied von »Gebot« und »Gesetz«? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs«*, Jahrbuch für Biblische Theologie 4 (1989) 63–89: 63 f.
12. Im Buch Deuteronomium gibt es darüber hinaus noch »ein ganzes Geflecht von ... Anspielungen darauf, daß der Dekalog Israels herausragendes »Grundgesetz« war« (*L. Peritt*, in: Theologische Realenzyklopädie 8 [Berlin/New York: de Gruyter, 1981] 408–413: 409). So hat Gott selbst den Dekalog auf zwei Steintafeln geschrieben und Mose übergeben (Dtn 5, 22). Die gesamte »Tora« unter Einschluß der übrigen Gesetze und Rechtsordnungen wurde dagegen von Mose auf eine Schriftrolle geschrieben (Dtn 31, 9, 24). Während die Steintafeln mit dem Dekalog in der sogenannten »Bundeslade« deponiert werden (Dtn 10, 5), wird die Tora-Rolle neben der »Bundeslade« aufbewahrt (Dtn 31, 26).
13. *G. Braulik: Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog; Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26* (Stuttgarter Bibelstudien 145; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991) 117 (bezogen auf das Deuteronomium).
14. Vgl. dazu demnächst *R. G. Kratz*, in: *Vetus Testamentum*.
15. Allerdings enthalten auch die Rechtssammlungen des Alten Testaments zahlreiche ethische Aussagen, die vielleicht auf eine sukzessive »Ethisierung des Rechts« zurückgehen; vgl. *E. Otto: Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel* (Studia Biblica 3; Leiden: Brill, 1988).
16. Zur Diskussion über Entstehung und Überlieferungsgeschichte des Dekalogs vgl. neben *Schmidt u. a.: Die Zehn Gebote*, 25 ff., etwa auch *E. Otto: »Alte und neue Perspektiven in der Dekalogforschung«*, Der Evangelische Erzieher 42 (1990) 125–133.
17. Vgl. *F. Crüsemann: Die Tora; Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München: Kaiser, 1991) 91 ff.; *H. Niehr: Rechtsprechung in Israel; Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament* (Stuttgarter Bibelstudien 130; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1987).
18. Zur Blutrache als Rechts-Institution vgl. etwa *H. J. Boecker: Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1984) 28 f.; *N. Luhmann: Rechtssoziologie* (2 Bde.; Reinbek: Rowohlt

- Taschenbuch Verlag, 1972) Bd. I, 106ff.; s. auch *W. Dietrich*: »Rache, Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema«, *Evangelische Theologie* 36 (1976) 450–472.
19. Mit den Stichworten »Wunde« und »Strieme« weist die Fassung des Talionsprinzips in Ex 21,23–25 im literarischen Groß-Zusammenhang zurück auf das Prahl lied Lamechs in Gen 4,23f. (»Einen Mann erschlug ich für meine Wunde / und einen Jüngling für meine Strieme. / Denn wird Kain siebenmal gerächt, so Lamech siebenundsiebzimal!«), das vor dem Hintergrund des Schutzes Kains durch die Androhung »siebenfacher« Rache (Gen 4,15) die Gefahren einer Eskalation der Rache-Drohung illustriert (Vervielfachung der Gewaltandrohung, Anwendung auch auf Fälle leichter Körperverletzung, keine Entsprechung von Vergehen und Sanktionsmaßnahme).
 20. Dagegen ist in Matthäus 5,38–42 das Talionsprinzip noch als *Rechts*-Grundsatz begriffen, wenn in »Antithese« dazu zum (individuellen!) Rechts-Verzicht aufgerufen wird (»dem Bösen *nicht* widerstehen«!).
 21. *H. J. Boecker*: *Recht und Gesetz*, 153. Zur Diskussion über die Funktion der Talionsformeln in ihren jetzigen literarischen Kontexten vgl. etwa *F. Crüsemann*: »»Auge um Auge ...« (Ex 21,24f.); Zum sozialgeschichtlichen Sinn des Talionsgesetzes im Bundesbuch«, *Evangelische Theologie* 47 (1987) 411–426 einerseits und *E. Otto*: »Die Geschichte der Talion im Alten Orient und Israel«, in: *Ernten, was man sät*; Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag (hg. von *D. R. Daniels/U. Gleßner/M. Rösel*; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1991) 101–130 andererseits.
 22. Vgl. *G. Braulik*: *Die deuteronomistischen Gesetze und der Dekalog* (ältere Literatur: aaO. 14ff.). Kritisch dazu etwa *Crüsemann*: *Die Tora*, 240ff. Vgl. auch *E. Otto*: »Soziale Verantwortung und Reinheit des Landes: Zur Redaktion der kasuistischen Rechtssätze in Deuteronomium 19–25«, in: *Prophezie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel*; Festschrift für Siegfried Herrmann zum 65. Geburtstag (hg. von *R. Liwak/S. Wagner*; Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1991) 290–306.
 23. Vgl. *Braulik*: *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog*, 62ff.
 24. Vgl. zum Phänomen der »Historisierung« von Rechtsbestimmungen im Alten Testament *Crüsemann*: *Die Tora*, 154ff.
 25. *Braulik*: *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog*, 69.
 26. Übersetzung nach *C. Steuernagel*: *Das Deuteronomium* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament I.3.1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1923).
 27. *G. Braulik*: *Deuteronomium II 16,18–34,12* (Neue Echter Bibel Lfg. 28; Würzburg: Echter, 1992) 152.
 28. *Boecker*: *Recht und Gesetz*, 174.
 29. Vgl. *G. Gerleman* in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I* (hg. von *E. Jenni/C. Westermann*; München: Kaiser, Zürich: Theologischer Verlag, ³1978) 450; *W. E. Mühlmann/K. Galling* in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart I* (hg. von *K. Galling*; Tübingen: Mohr ³1957) 1327f.; *K. van der Toorn*: *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia* (*Studia Semitica Neerlandica* 22; Assen: Van Gorcum, 1985) 15f.
 30. Vgl. *R. Grabs*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart V* (hg. von *K. Galling*; Tübingen: Mohr, ³1961) 1607f.
 31. Im Vergleich mit anderen alttestamentlichen Rechtsbestimmungen läßt das Tötungsverbot des Dekalogs – ebenso wie die übrigen Dekalogsgebote – jedenfalls deutlich die Tendenz zu einer möglichst grundsätzlichen und allgemeinen Formulierung erkennen; vgl. *W. H. Schmidt u. a.*: *Die Zehn Gebote*, 109ff. und *W. H. Schmidt*: »Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zur Komposition des Dekalogs«, in: *Congress Volume Edinburgh* (*Vetus Testamentum – Supplementum* 22; Leiden: Brill, 1972) 201–220.
 32. Übersetzung nach *L. Ruppert*: *Genesis; Ein kritischer und theologischer Kommentar*, I. Teilband (forschung zur bibel 70; Würzburg: Echter, 1992).
 33. Zu den prophetischen Visionen einer »eschatologischen« Beseitigung tödlicher Gewalt in der Menschen- (z. B. Jesaja 2,2–4 und Micha 4,1–3) und Tierwelt (z. B. Jesaja 11,6–8) vgl. die Hinweise bei *W. H. Schmidt u. a.*: *Die Zehn Gebote*, 111ff. Doch hat das »Alte Testament selbst ... die Hoffnung auf Frieden unter den Völkern nicht mit dem Verbot des Tötens zusammengedacht« (aaO. 113).