

des Mythos nachgeht und ihn anhand der ägyptischen Religion expliziert, untersucht A. Krawitz (vgl. 397–423) die Gründe für die Abschwächung der Verbindung zwischen Judentum und Christentum (vgl. 398 f.; 420–423). Ausgehend von Schellings Feststellung, dass die positive Religion nicht existiere, formuliert Th. Buchheim (vgl. 425–445) acht Thesen zu Schellings unvollendetem System. Auf deren Basis lässt sich ein dynamisches Modell religiöser Pluralität entwickeln, dem es gelingt, die Vereinbarkeit vieler Religionen unter Wahrung ihres jeweiligen Geltungsanspruch auf konsistente Weise miteinander zu vermitteln oder, anders gesagt, „in einer rational kontrollierten Form alle drei bekannten Modelle“ (443) – i. e. Exklusivismus, Pluralismus und Inklusivismus – samt ihrer berechtigten Anliegen miteinander zu kombinieren.

Selbst in ihren wechselseitigen Abgrenzungen bleiben die drei religionsphilosophischen Modelle noch eng miteinander verwoben und wirken bis in aktuelle Debatten hinein fort. Wenn, worauf F. Schick (vgl. 477–499) in ihrem Beitrag zu Recht hinweist, Philosophie der Religion und natürliche Theologie nicht nur hinsichtlich ihres jeweiligen Gegenstands, sondern auch mit Blick auf die Wahrheitsfrage klar gegeneinander abzugrenzen sind (vgl. 478 f.), so könnte sich auf den ersten Blick eine pluralistische Religionstheorie mit ihrer Unterscheidung von Wesen und Erscheinung (vgl. 480) als vermittelnde Position anbieten. Allerdings erweist sich bei genauerer Prüfung der epistemologischen Prämissen und des Erfahrungsbefundes (vgl. 481) die von J. Hick vorgeschlagene Unterscheidung als ebenso widersprüchlich (vgl. 482 f.; 487 f.), wie der Begriff des *ens realissimum* als unbestimmt bzw. leer (vgl. 495) – womit sich eine pluralistische Religionstheorie und eine natürliche Theologie paradoxerweise gerade am Punkt ihres Scheiterns treffen (vgl. 496). Wenn aber Religionen ein wahrer Kern nicht prinzipiell abgesprochen werden soll, wären gerade die metaphysischen Elemente der einzelnen Religionen zu identifizieren und in ihren Widersprüchen zu durchdenken. Schleiermacher, Hegel und Schelling werden jenseits einer metaphysikkritischen Instrumentalisierung von Religion oder ihrer metaphysischen bzw. analytischen Erstarrung zu Kronzeugen für die grundlegende Einsicht, „dass sich Religion von Philosophie spezifisch unterscheidet und eine Philosophie der Religion gerade auch diese spezifische Unterscheidung zu begreifen hat“ (498). Trotz ihrer spezifischen Schwierigkeiten und Gefährdungen sieht H. Tegtmeier (vgl. 501–520) in den drei Klassikern der Religionsphilosophie eindeutig bekenntnisunabhängige philosophische Entwürfe, deren Faszination gerade darin besteht, der religiösen Vielfalt ebenso wie den damit verbundenen Wahrheitsansprüchen kritisch Rechnung tragen zu wollen (vgl. 518 f.) und im Rahmen der eigenen theoretischen Prämissen auch zu können.

Der Band ist ein eindrucksvolles Zeugnis für die Leistungsfähigkeit und Fruchtbarkeit klassischer Religionsphilosophie, die der Vielfalt der Religionen ebenso wie ihren Unterschieden und ihrer Geschichte gerecht zu werden versucht. Das damit verfolgte Programm ist höchst anspruchsvoll, aber gerade in seiner Komplexität den Anforderungen einer pluralistischen und zudem weithin säkularen Weltgesellschaft angemessen. Die tragende Rolle, die Schleiermacher, Hegel und Schelling bei allen Unterschieden in der konkreten Ausgestaltung dem Subjekt und der Geschichte zuweisen, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie sich der epistemologischen ebenso wie der logischen Anforderungen einer rational verantwortbaren Theorie der Religionen – wie sie neuerdings auch im Umfeld der analytischen Religionsphilosophie entworfen werden – durchaus bewusst sind. Gerade angesichts der in intellektuellen Milieus weitverbreiteten agnostischen Grundhaltung und radikaler Strömungen eines naturalistischen *New-Atheism* wären analytische und klassische Ansätze über alle Differenzen hinweg daraufhin zu befragen, wie sie einander konstruktiv ergänzen könnten: eine anspruchsvolle Aufgabe, die noch einzulösen bleibt.

P. SCHROFFNER SJ

LAUTERBACH, M. JOHANNA, „*Gefühle mit der Autorität unbedingten Ernstes*“. Eine Studie zur religiösen Erfahrung in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas und Hermann Schmitz. Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2014. 684 S., ISBN 978-3-495-48696-2.

Die Verf.in (= L.) will auf die neuere Position von Habermas in Bezug auf die Religion „aus einer religionsphänomenologischen Sicht mit Hermann Schmitz antworten“ (23). Als erstes schildert L. die „klassische religionsphänomenologische Tradition“ (44), in der

ihre Untersuchung stehe. Sie beginnt mit Schleiermachers Reden über die Religion, erörtert James (*The Varieties of Religious Experience*) und Otto (*Das Heilige*), um sodann das „Profil der klassischen Religionsphilosophie“ (91) in sieben Thesen zusammenzufassen. Anschließend werden kritische Positionen behandelt, wobei vor allem Martin Riesebrodt in aller Ausführlichkeit erörtert wird. Dabei wird auch die Frage nach der Definition der Religion diskutiert. Weiter geht es dann mit Clifford Geertz, Jacob van Belzen und Hans Joas. Den Abschluss bildet noch ein knapper Blick auf Reiner Wimmer. Dabei sind noch gar nicht die verschiedenen Exkurse genannt, die die Autorin in ihre Auseinandersetzungen eingestreut hat. Ab S. 288 folgt „Der systematische Ertrag des ersten Hauptteils“. Hier will die Verf.in zeigen, dass sich die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz „durchaus auf der Höhe des sprachphilosophischen Reflexionsniveaus“ bewege (294). So muss der Leser also fast 300 Seiten lesen, bevor er überhaupt zum ersten Autor kommt, um den es laut dem Untertitel des Buches geht, nämlich zu Habermas (297).

Erst seit 2001 scheine Habermas die Religion in den Blick zu nehmen. Mindestens seit 1991 sehe er die religiöse Erfahrung „als intrinsischen Bestandteil des innerreligiösen Diskurses“ an (312). Es folgt die Entwicklung der Weltbilder, wie sie Habermas sieht. Anschließend diskutiert L. die Ersetzung der Funktionen der Religion, die Habermas in der Moderne sieht. Dass ihre kognitive welterschließende Funktion „durch überlegene moderne Äquivalente“ geschehe, sei plausibler als die „Ersetzung der *sozialintegrativen* Funktionen der Autorität des Heiligen und des Ritus“ (328) durch rationale Bindungskräfte. In neuerer Zeit knüpfe Habermas an Durkheims späte Religionssoziologie an (329), was zu einem religionstheoretischen Kognitivismus führe, den er jedoch anscheinend in jüngster Zeit relativiere. Die These von der Versprachlichung des Sakralen wird dann von der Verf.in von ihrer neophänomenologischen Position, also von der Philosophie von Hermann Schmitz her, kritisiert.

Sodann erörtert L. die neuere Position von Habermas, die sie als ein „komplementaristisches Selbstverständnis von moderner Vernunft und Religion“ (348) bezeichnet. Habermas will der Gefährdung des Humanum mit Hilfe der Religion entgegenwirken. Er sieht, dass die Vernunft ohne so etwas wie Transzendenz nicht auskommt, wenn sie ein humanes Zusammenleben garantieren soll. Zu diesen „Arten von Transzendenz“ gehören auch „die philosophisch unabgeholtenen, identitätsbildenden Gehalte der religiösen Tradition“ (363) Damit meine Habermas allerdings nur die Weltreligionen, sofern sie auf psychische und physische Gewalt verzichten. Damit die Religionen diese Funktion erfüllen können, bedarf es einer Übersetzung ihrer Gehalte in die säkulare Sprache. Andererseits dürfen religiös formulierte Äußerungen nicht aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen werden. Es ist ein Dialog zwischen Religion und säkularer Welt nötig, und das heißt auch, zwischen Religion und Philosophie.

Habermas verstehe sich selbst zwar als „religiös unmusikalisch“, gestehe der Religion aber „kognitive Gehalte sowie einen Wahrheitsanspruch eigener Art zu“ (392), was ihn positiv von Geertz oder Riesebrodt unterscheide. Neuerdings vertrete Habermas wieder eine funktionalistische Interpretation der Religion in Bezug auf rituelle Handlungen, denn er behaupte, dass hierbei die höhere Macht „eine fromme Selbsttäuschung im Dienst der rituellen Erzeugung einer für die Gesellschaft funktional notwendigen starken Normativität“ sei (401). Für Habermas gebe es ein ungeklärtes Verhältnis zwischen objektiver Welt und Lebenswelt. Die Verf.in möchte hier das „neophänomenologische Begriffssystem“ dazu nutzen, „die formalen Merkmale religiöser Erfahrung in einer säkularen Sprache transparent“ zu machen (414).

Als nächstes will L. das System von Hermann Schmitz darstellen, für den „das affektive Betroffensein und mit ihm vorsprachliche, präpersonale, pränumerische und in diesem Sinn ‚archaische‘ Dimensionen menschlicher Lebensvollzüge“ im Mittelpunkt stehen (415). Das Abendland habe nämlich „keine rechnenschafts- und diskursfähige Begrifflichkeit für begründbare Behauptungen über Erfahrungen der gespurten Leiblichkeit, der leiblichen Kommunikation, des Lebens in Situationen und unter Atmosphären ausgebildet“, sondern das Reden hierüber den Dichtern überlassen. Die neue Phänomenologie möchte diese Lücke ausfüllen und eröffne so „Möglichkeiten eines säkularphilosophischen Sprechens von Göttlichem“ (415). Dabei ist sich die Verf.in durchaus dessen bewusst, dass „Habermas mit seiner Gesinnung dem Christentum viel näher

steht als Schmitz“, der ein „vehementen Kritiker des Christentums“ sei und „es nicht für wesentlich hält, dass institutionalisierte Formen von Religion fortbestehen“ (416).

Schmitz verteidigt eine Leibphilosophie und eine Konzentrierung auf Sachverhalte und Tatsachen. Wahrheitskriterium soll letzten Endes „nicht wieder eine Evidenz sein, sondern nur die Hinnahme einer subjektiven Tatsache in der Weise eines verbindlich auferlegten Gehorsams einer Norm gegenüber“ (435). (Was ist dies anderes als Evidenz?) Im weiteren Verlauf ihrer Darlegungen will L. zeigen, dass Schmitz durchaus intersubjektive Argumentation anstrebt. Der Leib sei „universaler Resonanzboden menschlichen Betroffenseins“ (483). Schmitz entwickelt hierfür eine eigene Terminologie, die von Ausleibung und Einleibung sowie von Halbdingen und Volldingen spricht. Ferner wird in ausführlicher Weise der Raum ausdifferenziert. Dann kommt die Rede auf die Gefühle, die „keinesfalls Seelenzustände [...], sondern räumlich ausgedehnte Atmosphären“ seien (507).

Endlich kommen wir nun zum Thema, nämlich zur religiösen Erfahrung. Sie ist nach Meinung der Verf.in ein „[a]ffektiv-leibliches Betroffensein vom Göttlichen [...], [ein] rituelles Verhalten als Reaktion [hierauf] [...], das den Impuls in sich trägt, eine Gemeinschaft zu stiften [...]“ (516). In ihren weiteren Ausführungen will L. den Heiligen Geist als „göttliche Atmosphäre“ (520) interpretieren. Dies führt dann zur „ontologische[n] Deutung des Göttlichen als räumlich ausgedehnte Gefühlsatmosphären und Halbdinge“ (531). In den weiteren Ausführungen will die Autorin zeigen, dass die von ihr genannten Charakteristika der religiösen Erfahrung dem entsprechen, was die Klassiker der Religionsphänomenologie dargelegt haben. Schließlich wird von der Mystik her die Verbindung zu den von Schmitz genannten „Gefühlen mit der Autorität des unbedingten Ernstes“ (541) hergestellt. Die Autorität wird mit dem Göttlichen identifiziert.

Nach einem Seitenblick auf Habermas wird dann noch Schmitz' These erörtert, Götter seien „Plakate göttlicher Gefühlsatmosphären“ (567). Dies führt zur Folgerung, es handle sich hier um eine „zugleich theozentrische und anthropozentrische Theorie des Göttlichen“ (584). In den weiteren Überlegungen wird dann nochmals die religiöse Erfahrung als „affektiv-leibliches Betroffensein vom Göttlichen“ (592) definiert, bevor L. auf den „Ritus und die Ritualgemeinschaft“ (595) zu sprechen kommt. Nach ihrer Meinung entspringt der Ritus „spontanen Gebärden aus Betroffensein vom Göttlichen und erstrebt [...] einen Übergang in die göttliche Atmosphäre oder eine Besänftigung des Aufruhrs im Gefühlsraum“ (601). Im (vor-)letzten Kap. wird noch die Frage nach der Wahrheit der Religion gestellt, auf die mit einem Verweis auf die Frage „des richtigen und gelungenen Lebens“ (617) geantwortet wird. Ausführliche Register schließen das Buch ab.

Diese Inhaltsübersicht zeigt zunächst einmal, dass Konzentration auf das Thema nicht die Stärke der Verf.in ist. Weniger wäre hier zweifellos mehr gewesen. Aber entscheidender sind die inhaltlichen Probleme, die diese Arbeit aufwirft. Anscheinend ist L. nicht bewusst, dass die religiöse Erfahrung erst in der nachkantischen Bewusstseinsphilosophie thematisiert wurde, weil man in ihr einen Ersatz für die metaphysischen Gottesbeweise suchte (vgl. Konrad Feiereis: Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, Leipzig 1965).

In seiner Glaubenslehre hat Schleiermacher die These vom Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit aufgestellt, wobei er Gefühl ausdrücklich als unmittelbares Bewusstsein und nicht etwa als affektive Betroffenheit definiert. Die Verf.in weiß, dass Schleiermacher hiermit die Kontingenzerfahrung meint und dass ähnliche Überlegungen später zur Lehre von der transzendentalen Erfahrung werden, aber sie ist nicht bereit, sich mit dieser Lehre ernsthaft auseinanderzusetzen, denn hier habe man es mit einer „spezifisch christlichen religiösen Erfahrung“ zu tun, was nicht ihr Thema sei (57). Aber schon in den Reden „Über die Religion“ meint Schleiermacher – im Gegensatz zur Meinung der Verf.in – natürlich nicht jede, sondern die christliche Religion. Da die Religionen in Konkurrenz zueinander stehen, können sie nicht alle wahr sein. Was will man dann aber mit einer unspezifischen religiösen Erfahrung, die nicht von allen gemacht wird, eigentlich beweisen?

Und warum fragen die Verfechter der „religiösen Erfahrung“ nie danach, wie die Religionen diese „Erfahrung“ denn selbst beurteilen? Sie würden dann nämlich feststellen, dass es den Religionen gar nicht auf diese „Erfahrung“ ankommt, da diese kein allgemeines Phänomen ist, sondern auf die religiöse (und allgemeine) Lebenspraxis ihrer

Anhänger. Das kann man natürlich auch „Erfahrung“ nennen, aber ist dies dann noch etwas anderes als jede echt gelebte Lebensüberzeugung? Wenn man dann noch wie L. zur religiösen Erfahrung hinzunimmt, dass sie zur rituellen Gemeinschaftsbildung anrege, dann ist dem Rez. keine derartige Religion bekannt. Denn die religiöse Gemeinschaft entsteht dadurch, dass Anhänger gewonnen werden, und das geschieht wie bei allen weltanschaulichen oder politischen Gruppierungen durch die Weitergabe der entsprechenden Botschaft.

Die Lehre vom Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit und der transzendentalen Erfahrung besagt hingegen, dass jeder Mensch im Grunde seines Bewusstseins um die Existenz Gottes weiß und nicht nur diejenigen, die mehr oder weniger zufällig eine religiöse Erfahrung gemacht haben. Dies ist dann tatsächlich – ähnlich wie der moralische Gottesbeweis – ein Äquivalent der klassischen metaphysischen Gottesbeweise und kann als Fundament für eine philosophische Gotteslehre dienen, was für nicht von jedermann gemachte religiöse Erfahrungen nicht zutrifft. Vermutlich haben dies auch die meisten Religionsphänomenologen nach James so gesehen, weswegen sie ihre Theorien als Psychologie oder Soziologie und nicht als Philosophie verstanden haben.

Zum ersten und zweiten Teil gibt es verschiedene kritische Punkte. Einer sei erwähnt: Warum wird Martin Riesebrodt so ausführlich erörtert? Seine Auffassung steht weder mit Habermas noch mit Schmitz in einem speziellen Zusammenhang.

Wichtiger ist die Haltung der Verf.in zur Philosophie von Hermann Schmitz. Zunächst realisiert man mit Verwunderung, dass der bekannteste Phänomenologe, der sich in aller Gründlichkeit mit dem Leib befasst hat, nämlich Merleau-Ponty, völlig ignoriert wird. Auch alle anderen Philosophen, die in der Neuzeit den Leib thematisiert haben, werden totgeschwiegen. Stattdessen wird der Eindruck erweckt, Leibphilosophie gäbe es nur bei Hermann Schmitz. Dabei findet man die Polemik für den Leib und gegen die Ratio bereits bei Nietzsche. Allerdings machen sich die Vertreter solcher Positionen nicht bewusst, dass sie mit ihrer Polemik einen performativen Widerspruch begehen, denn zum Widersprechen benötigt man die Ratio. Der Leib kann sich nämlich höchstens mit Gewalt widersetzen.

Schmitz' Definition religiöser Gefühle wird als Titel des ganzen Werkes genommen. Aber diese Definition ist in Wahrheit eine Reduktion der Religion auf Moral oder Angst. Aber auch, wenn es Religionen geben mag, bei denen die Angst eine große Rolle spielt, so geht es in der Religion doch immer um Trost, Heil und Rettung, und darum spielt immer auch die Freude eine wichtige Rolle. Außerdem hat es die Religion mit Gott oder dem Göttlichen zu tun, wovon in der genannten Definition aber überhaupt nicht die Rede ist.

Ferner ist die für religiös gehaltene Erfahrung ambivalent. Die großen Religionen wissen daher um die Notwendigkeit der kritischen Unterscheidung zwischen wahren und falschen Propheten. Denn alle Arten von Aberglauben, Hexenwahn, Esoterik usw. können sich auf vermeintliche religiöse Erfahrungen berufen. Dies zeigt, dass Leib und Gefühle allein nicht die Echtheit einer religiösen Erfahrung verbürgen können, sondern dass es hierzu eben auch der so sehr kritisierten Rationalität bedarf. Außerdem wissen wir doch, wie schnell Gefühle kippen können. Und wann hat je jemand seine Religiosität auf leibliche Gefühle zurückgeführt?

Die Verf.in möchte den Heiligen Geist als „göttliche Atmosphäre“ (520) interpretieren. Dies führt dann zur „ontologische[n] Deutung des Göttlichen als räumlich ausgedehnte Gefühlsatmosphären und Halbdinge“ (531). Später heißt es dann, dass „Schmitz mit seiner Lehre vom Göttlichen als Atmosphäre eines Gefühls mit der Autorität unbedingten Ernstes“ eine „ontologische Leerstelle zu füllen vermag“. Denn als „Halbding“ wird das göttliche Gefühl weder verdinglicht noch zum metaphysischen Objekt jenseits möglicher Erfahrung entrückt“ (612 f.). Statt dieser eigenartigen Mischung von Phänomenologie und Ontologie ist dann doch wohl ein klassischer metaphysischer Gottesbegriff vorzuziehen. Denn wenn Schmitz Gott oder das Göttliche als „Plakate“ bezeichnet (567), so wird dies bei den meisten religiösen Menschen Kopfschütteln hervorrufen, was auch immer Schmitz damit meinen mag. Dies führt zur weiteren Frage, ob es denn nicht trotz aller Verteidigungsversuche der Autorin höchst problematisch ist, einerseits zu sagen, man könne religiöse Erfahrungen nur aus der Perspektive der ersten Person beurteilen, dann aber andererseits einen Kritiker des Christentums und jeder institutionalisierten Religion (gibt es überhaupt nicht-institutionalisierte Religionen?) zum Gewährsmann zu wählen.

Das „neophänomenologische Begriffssystem“, so liest man, mache „die formalen Merkmale religiöser Erfahrung in einer säkularen Sprache transparent“ und ermögliche somit einen Dialog „zwischen Philosophie und Religion“ (414). Meint L. allen Ernstes, die Schmitz'sche Terminologie von Halbdingen und Volldingen, Ausleibung und Einleibung, Plakat(ier)ungen und dergleichen mehr stelle eine solche dialogfähige säkulare Sprache dar? Schmitz sagt selbst, dass seine „Erfahrungsbegriffe [...] trivial [...] oder esoterisch“ sein können. Wieso ausgerechnet solche Begriffe dazu führen sollen, „daß der Philosoph stets [...] verstanden werden kann“ (447), bleibt das Geheimnis der Neophänomenologie.

Insgesamt gesehen, hat sich die Verf.in gerade mit religionskritischen Positionen sehr gut auseinandergesetzt und deren Schwächen aufgezeigt. Doch die von L. stattdessen angepriesene neophänomenologische Alternative vermag nicht zu überzeugen.

H. SCHÖNDORF SJ

2. Biblische und Historische Theologie

MEHR ALS ZEHN WORTE? ZUR Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen. Herausgegeben von *Christian Frevel* (Quaestiones disputatae; Band 273). Freiburg i. Br.: Herder 2015. 430 S., ISBN 978-3-451-02273-9.

Unter dem programmatischen Titel versammelt *Christian Frevel* (= F.) 14 ganz unterschiedliche Beiträge, welche auf die Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer AlttestamentlerInnen im September 2014 zurückgehen. Dabei, so betont F. selbst im Vorwort, geht es weder um die „*seine* gemeinsame Perspektive“ auf alttestamentliche Ethik noch um eine „*Zusammenfassung* oder einen bündelnden systematisierenden Versuch mit ähnlichem Anspruch“ (7). Ziel des Tagungsbandes ist es vielmehr, die reiche methodische und thematische Vielfalt aufzuzeigen, mit welcher der Frage der ethischen Relevanz alttestamentlicher Texte nachgespürt werden kann.

Dieser Pluralität der Herangehensweisen widmet sich F. sogleich ausführlicher in seinem Eröffnungsbeitrag, indem er zu Beginn eine deskriptive Typologie der vorfindlichen ethisch orientierten Zugänge zur Bibel Israels vorlegt. Folgende Typen lassen sich nach F. dabei unterscheiden: 1) Ethik *des* Alten Testaments; 2) Ethik *im* Alten Testament; 3) Ethik *aus* dem Alten Testament und 4) Ethik *mit* dem Alten Testament. Während sich die ersten beiden Ansätze vorwiegend neutral-historisch den Texten annähern und dabei die Entwicklungslinien moralischer Vorstellungen *innerhalb* des Kanons der alttestamentlichen Schriften erforschen, „gehen die anderen von einer Gegenwartsbedeutung der Texte aus und orientieren sich an Fragen, die von *außen* an das Alte Testament herangetragen werden“ (17). Als gemeinsames Merkmal aller genannten Modelle ist für F. die Tendenz zur impliziten und/oder expliziten Selektion zu nennen, welche laut dem Bochumer Alttestamentler jedoch zugleich die zentrale Schwierigkeit in der ethischen Diskussion biblischer Inhalte darstellt: Eine wie auch immer geartete Auswahl einzelner Perikopen, Bücher oder kanonisch geformter Einheiten lässt sich bei der Vielgestaltigkeit und dem immensen Umfang des Alten Testaments zweifelsohne nicht vermeiden – die damit verbundenen Gefahren einer einseitigen Vereinnahmung und Hierarchisierung alttestamentlicher Narrative durch ethisch-moralische Anfragen allerdings ebenso wenig. Als wohl bekanntestes Beispiel für eine solche nur selten wertneutrale Schwerpunktsetzung im Gesamtkomplex der biblischen Texte lässt sich etwa die christliche Rezeption des Dekalogs anführen, welcher bei uns – anders als im jüdischen Verständnis – bis heute weithin als „Zentrum und Summe des alttestamentlichen Ethos“ (37) wahrgenommen wird. Mit dem Ziel, das Bewusstsein für diese immer wieder aufkeimende Problematik des selektiven Umgangs mit dem Alten Testament zu schärfen, beleuchtet F. daher in der zweiten Hälfte seines Beitrages u. a. ausführlich die verschiedenen Ausformungen desselben, bevor er seine Überlegungen abschließend in zehn Thesen verdichtet.

Ganz im Sinne der eingangs erwähnten Heterogenität innerhalb der Diskussion um eine Ethik des Alten Testaments ist der Sammelband nur grob in drei Bereiche gegliedert,