

Begründen und Erzählen

Lektüren des Alten Testaments in der gegenwärtigen Moralthologie

Stephan Goertz

1. Das Korsett des neuscholastischen Naturrechtsdenkens sprengen

Die neuzeitliche Moralthologie ist eine zutiefst verunsicherte Disziplin. Denn wie ist die Vorstellung von dem sittlich gebietenden Gott der Bibel mit dem Autonomieanspruch der praktischen Vernunft des Menschen, wie der normative Anspruch eines Offenbarungszeugnisses mit dem Bewusstsein der historischen Kontingenz all unserer religiösen und moralischen Vorstellungen in Einklang zu bringen? Kommen sich theologische und ethische Aussagen nicht notwendiger Weise in die Quere? Weil die einen auf der Partikularität einer bestimmten Tradition, die anderen auf der Verallgemeinerbarkeit geteilter moralischer Einsicht beruhen? Wie sollen in einer pluralen und liberalen Gesellschaft überhaupt auf dem Boden einer einzelnen religiösen Überlieferung Antworten auf strittige moralische Einzelprobleme gefunden werden? Über mehr als einhundert Jahre hinweg bestand seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die Antwort der katholischen Morallehre vornehmlich darin, allgemeingültige Vernunftwahrheiten der göttlichen Schöpfungsordnung zu präsentieren, für deren richtige Deutung und Anwendung sich das kirchliche Lehramt als letztzuständig betrachtete. Die moralische Ordnung galt nicht als aufgegebene und veränderbare Freiheitsordnung, sondern in weiten Teilen als gottgegebene und damit unveränderliche Naturordnung. Auf das moderne Kontingenzbewusstsein reagiert die Moralthologie dieser Zeit mit einer doppelten Sicherung: Gott ist Schöpfer und Garant der für alle erkennbaren und geltenden Moral. Im Rahmen der Intention einer solchen Naturrechtslehre wurde das Zeugnis der Schrift nur allzu oft auf eine „ornamentale Funktion“¹ reduziert. „Gelegentlich rekurren die Handbücher auf einzelne Schriftzitate, die als *dicta probantia* herange-

¹ Schockenhoff, Grundlegung (2014), 42.

zogen werden, um die Schriftgemäßheit einzelner moraltheologischer Aussagen abzusichern“.² Die christliche Ethik war in der Moralthologie naturrechtlich und nicht biblisch fundiert. Auch wenn dieses Naturrecht selbst theologisch gerahmt blieb. Die naturrechtlichen Gebote bezogen – wie bereits erwähnt – ihre letzte sittliche Verbindlichkeit daraus, dass sie als Gebote des göttlichen Schöpfers betrachtet wurden. Das katholische Naturrechtsdenken der Neuzeit ist im Wesentlichen ein *theonomes* Naturrecht³ und versteht sich auf diese vermittelte Weise als biblisch. In dieser Tradition heißt es in der Moralenzyklika *Veritatis splendor* von 1993: „Nur Gott vermag auf die Frage nach dem Guten zu antworten, weil er das Gute ist. Aber Gott hat bereits auf diese Frage geantwortet: Er hat das dadurch getan, daß er *den Menschen geschaffen* und mit Weisheit und Liebe durch das ihm ins Herz geschriebene Gesetz (vgl. Röm 2,15), das ‚natürliche Gesetz‘, auf sein Ziel hingeeordnet hat“ (VS 12). Und er hat, so heißt es weiter, dem Volk Israel am Sinai sittliche Gebote gegeben. Im Gespräch mit dem reichen Jüngling mahnt Jesus: „Wenn du aber das Leben erlangen willst, halte die Gebote“ (Mt 19,17). Es gehört zur Eigenart der neuscholastischen Moralthologie, dass sie die „*authentische Interpretation* des Gesetzes des Herrn“ (VS 27) der kirchlichen, genauer hin der apostolischen Überlieferung anvertraut. „Auf diese Weise erscheint die Kirche in ihrem Leben und in ihrer Lehre als ‚die Säule und das Fundament der Wahrheit‘ (1 Tim 3,15), auch der Wahrheit über das sittliche Handeln“ (VS 27). Die Kirche in Gestalt des kirchlichen Lehramtes wird daher zum formalen Prinzip der Moralthologie.

Dieses festgefügte und bis heute nachwirkende Modell einer naturrechtlich-ekklesionomen Morallehre war jedoch nie alternativlos. In der Mitte des 20. Jahrhunderts kommt es zu ersten Entwürfen eines biblisch fundierten Grundprinzips christlicher Ethik. Zu nennen ist hier zum einen das Werk „Die Idee der Nachfolge Christi“ (1934) des Bonner Exegeten und späteren Moralthologen Fritz Tillmann sowie „Das Gesetz Christ“ (1954) von Bernhard Häring, das mit folgenden programmatischen Sätzen beginnt: „Die Norm, die Mitte und das Ziel der christlichen Moralthologie ist Christus. [...] Das christliche Leben ist Nachfolge Christi.“⁴ In seiner moraltheologischen Erkennt-

² Ebd.

³ Vgl. Bruch, Ethik und Naturrecht (1997).

⁴ Häring, Gesetz Christi (1958), 39.

nis- und Methodenlehre schließt sich 1963 Rudolf Hofmann dieser Neuausrichtung des Faches an: „Moraltheologie ist die wissenschaftliche Erklärung und Darstellung der in der Kirche lebenden Glaubensbotschaft vom sittlichen Leben des Christen in der Nachfolge Jesu.“⁵

An diese hier nur kurz angedeutete Konstellation ist zu erinnern, um die Stoßrichtung und Tragweite der viel zitierten Sätze des Zweiten Vatikanums im Dekret über die Priesterausbildung beurteilen zu können:

„Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll.“ (Optatam totius 16)

Das Studium der Heiligen Schrift müsse auch in der Moraltheologie die „Seele der ganzen Theologie sein“ (Optatam totius 16, vgl. Dei Verbum 24).

Der Wille des Konzils bereitet der Moraltheologie jedoch schon bald Kopfzerbrechen. Wie sollen moraltheologische Aussagen reicher genährt sein aus der Lehre der Schrift und zugleich wissenschaftlich, also ethisch begründet?⁶ In der Terminologie der Tradition ausgedrückt: Wie ist das Verhältnis zwischen Offenbarung und natürlicher Sittlichkeit zu bestimmen? Wie kommen wir im Raum der christlichen Moral zu verbindlichen sittlichen Aussagen? Die Erkenntnis- und Methodenlehre von Hofmann ringt auf vielen Seiten um eine Antwort auf diese Frage. Die Formeln, die er schließlich findet, lassen sich nur als Relativierung der starken Vernunftansprüche des eigenen Faches deuten. Zwar bedürfe „die gesamte Verwirklichung der christlichen Sittlichkeit im Leben [...] der natürlichen sittlichen Einsicht in hohem Maße. [...] Der Mensch kann aus eigenem Vermögen [...] natürliche sittliche Wahrheiten [...] erkennen.“⁷ Das natürliche Sittengesetz vermittele uns den Willen Gottes. Aber es gebe „in der Nachfolge Christi keinen aus sich verstehbaren autonomen Bereich natürlicher Sittlichkeit, der etwa neben die übernatürliche Sittlichkeit träte.“⁸ „Die Stellung der Vernunft als Quelle wäre falsch gesehen, wenn damit natürliche sittliche Einsicht

⁵ Hofmann, Erkenntnis- und Methodenlehre (1963), 64; vgl. dazu Reiter, Modelle (1986).

⁶ Vgl. Schockenhoff, Grundlegung (2014), 43.

⁷ Hofmann, Erkenntnis- und Methodenlehre (1963), 159.

⁸ Ebd. 160.

irgendwie zum Maßstab der Kritik oder einer Begrenzung der geoffenbarten Sittlichkeit genommen würde. Es gibt gegen den offenbaren Willen Gottes keine Berufung auf das Gewissen oder auf eigene sittliche Überzeugung.⁹ Die Vernunft ist also *nur relativ eigenständig*, sie kann durch die Offenbarung überformt werden, die auf eine „einzigartige, überragende“¹⁰ Weise in der Heiligen Schrift bezeugt wird. Die Titel der Schriften von Tillmann und Häring machen bereits deutlich, dass die biblische Ausrichtung der Moralthologie – und dies im Grunde bis heute – in erster Linie über die Christologie erfolgt. Von dieser erhofft man sich die Überwindung der neuscholastischen *Ordozentrik* samt ihrer Geschichts- und Schriftvergessenheit. Christus „ist für alle Weg, Wahrheit und Leben.“¹¹ In seinen „Versuchen zur biblischen Grundlegung der Moralthologie“ von 1999 schreibt Bernhard Fraling: „Man wird [...] als *Kern jeden christlichen Ethos eine Form der Beziehung zu Christus* sehen müssen.“¹² Eberhard Schockenhoff notiert: Die theologische Ethik „muss nach einer sachgerechten Entsprechung ihrer Aussagen zur Offenbarung der Liebe Gottes im Leben und in der Lehre des Jesus von Nazaret fragen, um die ethische Perspektive, die in den biblischen Schriften vorgezeichnet ist, auf die Probleme hin aufzuschlüsseln, die sich ihr heute stellen.“¹³

Bis vor wenigen Jahrzehnten ging man in der Moralthologie von einer Unterordnung des Alten unter das Neue Testament aus. Bei Hofmann lesen wir, dass dem Alten Testament „innerhalb der göttlichen Offenbarung [...] keine selbständige Stellung“ zukommt, es sei „in allem auf die neutestamentliche Vollendung hingeordnet.“¹⁴ Es gebe eine Abstufung der sittlichen Verbindlichkeit des göttlichen Willens. Im Alten Testament sei er auf zweifache Weise bedingt. Er richte sich lediglich an das Volk Israel in seiner konkreten Geschichte und er finde seine volle und endgültige Entfaltung erst im Neuen Testament. Erst das Christusereignis bilde „Sinn und Ziel, Verpflichtung und Kraft, Mitte des christlichen Lebens.“¹⁵ Bei der biblischen Ethik gehe es nicht um ein ausgearbeitetes ethisches System, sondern um die beson-

⁹ Ebd. 161.

¹⁰ Ebd. 133.

¹¹ Ebd. 142.

¹² Fraling, *Ethos* (1999), 186.

¹³ Schockenhoff, *Grundlegung* (2014), 47f.

¹⁴ Hofmann, *Erkenntnis- und Methodenlehre* (1963), 135.

¹⁵ Ebd. 141.

dere Ausrichtung des christlichen Lebens unter dem formalen Anspruch des Liebesgebotes.

2. Von der Christozentrik zur Anthropozentrik

Schon unmittelbar während und nach dem Konzil wird in der Moraltheologie der Wunsch nach einer größeren Schriftnähe mit der eigenen Tradition des natürlichen Sittengesetzes zu vermitteln versucht. Bruno Schüller erinnert daran, dass die Geltung und der Inhalt der sittlichen Gebote „ihren Grund im natürlichen Menschsein des Menschen haben.“¹⁶ Auch und gerade christlicher Moral gehe es darum, so Josef Fuchs, „zu tun, was der Mensch als des Menschen würdig erkennt.“¹⁷ Das heißt für das Verständnis der zitierten Konzilsaussage: „Unter der ‚Nahrung‘ [...] wird weniger die ‚Argumentation‘ verstanden, die aus der Heiligen Schrift für einzelne Prinzipien und partikuläre Normen der Moral entnommen werden kann. Vielmehr soll die Heilige Schrift die grundlegende Orientierung und Konzeption der Moraltheologie bestimmen.“¹⁸

Der Versuch, innerhalb der Moraltheologie biblische Moralprinzipien zu etablieren, bleibt innerhalb des Faches zunächst eine Episode. Das liegt in erster Linie an der Einsicht, dass uns zwar in der Schrift moralische Geltungsansprüche begegnen, diese aber damit noch nicht als sittlich verbindlich ausgewiesen sind. Nur wer sich bereits als sittliches Wesen begreift und den Standpunkt der Moral eingenommen hat, kann in der Bibel überhaupt einen sittlichen Anspruch erfassen. Wäre der Mensch nicht prinzipiell vor jedem religiösen Anspruch schon zur Moral befähigt, würde die Annahme einer geoffenbarten Wahrheit selbst keinen sittlichen Wert besitzen. Würde erst der Glaube den Menschen frei machen, wäre der Mensch als Mensch nicht frei und damit auch nicht der Glaubensakt. Gott erscheint nur einem bereits moralischen Wesen als moralisch vollkommener Gott. Jeder Hinweis auf einen sich in den biblischen Schriften manifestierenden sittlich gebietenden Gotteswillen wird also mit der Frage konfrontiert, wie man denn sicher sein kann, dass dieser Wille Gottes eine sittliche

¹⁶ Schüller, *Moraltheologie* (1965), 42.

¹⁷ Fuchs, *Moral und Moraltheologie* (1967), 39.

¹⁸ Ebd. 34.

Pflicht begründet. Sich bei der Beantwortung dieser Frage auf die bloße Faktizität des göttlichen Willens zu berufen, würde zu einem theonomem Moralpositivismus führen, der nicht nur die Autonomie des Menschen, sondern auch die Moral Gottes zerstören würde. In der Moraltheologie ist eine sittliche Forderung in sich selbst als begründet zu erkennen, bevor sie auf den Willen Gottes zurückgeführt werden kann.

Die neuzeitliche Moraltheologie ist nach Kant also mit dem Anspruch konfrontiert, dass „nicht nur die Erkenntnis des sittlich Gebotenen, sondern auch der *Geltungsgrund* moralischen Sollens in das vernünftige Subjekt gesetzt wird – und dies wiederum heißt, daß die Berufung auf den Willen Gottes zur Begründung ethischer Pflichten nicht nur entbehrlich, sondern überdies die Aufgabe dringlich wird, angesichts des prinzipiellen Heteronomieverdachts die Anerkennung des die Menschen beanspruchenden Gottes selbst noch als sittlich verbindliche auszuweisen.“¹⁹

Das hier vertretene moraltheologische Programm einer Autonomem Moral²⁰ bündelt drei Aspekte: (1) Für die *Erkenntnis* des Gesollten ist die praktische Vernunft und nicht der Glaube zuständig. Sittliche Erkenntnis ist kein Anhängsel religiöser Erfahrung. (2) Ethische Geltungsansprüche sind unabhängig von Aussagen über eine göttliche Offenbarung zu begründen. Immanenter *Geltungsgrund* moralischer Ansprüche ist der Mensch als das zur Sittlichkeit befähigte Wesen.²¹ (3)

¹⁹ Pröpper, *Autonomie und Solidarität* (1995), 21f.

²⁰ Vgl. Pröpper, *Theologische Anthropologie* (2011), 694–786; Goertz, *Autonomie im Disput* (2014); vgl. im Bereich der Moralphilosophie Nagl-Docekal, *Innere Freiheit* (2014).

²¹ Von daher ist es abstrus, wenn Lothar Roos meint, in der hier vertretenen Autonomem Moral gelte der „Anschluß an die Moderne“ als Moralprinzip. Und wer die Freiheit sittlicher Selbstgesetzgebung als Moralprinzip vertritt, wie ich es tue, dem muss nicht vorgehalten werden, gegenüber den Ambivalenzen der Moderne und der Endlichkeit des Menschen blind zu sein. Ja, es ist doch gerade die Missachtung der Personwürde, die uns an den moralischen Katastrophen der Geschichte leiden und viele verzweifeln lässt. Moralische Sensibilität ist kein Vorrecht von Gläubigen. Die Frage, auf die Roos keine Antwort gibt, ist doch, in welcher Instanz wir bestimmen können, dass wir es mit einer „Weisung Gottes zum Guten“ (Roos, *Anschluß* [2014], 423) zu tun haben. Ein theonomer oder ekklesionomer Moralpositivismus hat noch keine ethische Dignität. Die Formel von der „vom Glauben erleuchteten Vernunft“ (Roos, *Anschluß* [2014], 424) wirft mehr Fragen auf, als sie löst. So schnell kommt man an den sittlichen Ansprüchen der prak-

Autonomie konkretisiert sich in einer *Lebensführung*, in der das Individuum in den je bestimmten Grenzen seiner Freiheit selbst gesetzte Zwecke realisiert. Individualität wird zum Ausweis von Freiheit.

Vor dem Hintergrund eines solchen Autonomiebegriffs stellt sich die Frage nach der Relevanz biblischer Texte in der Moraltheologie in aller Schärfe. Wenn auch für den Christen gilt, dass die Erkenntnis und die Geltung moralischer Ansprüche keinen Offenbarungsglauben voraussetzen, welche Bedeutung hat dann eigentlich noch die biblische Botschaft im Kontext der Moral? Lassen wir uns von der Bibel lediglich nachträglich bescheinigen, was wir auch ohne sie meinen erkennen zu können? Sind wir im Grunde damit nicht weiter gekommen als die neuscholastischen Handbücher?

3. Der freie Mensch und der göttliche Schöpfer: Autonome Moral und Altes Testament

Wie also hält es nun endlich die Autonome Moral mit dem Alten Testament? Aus der ersten Generation der nach dem Konzil revidierten Moraltheologie soll hier die *Fundamental-moral* von Franz Böckle zur Sprache kommen. Autonomie im Sinne Böckles meint die Fähigkeit und unbedingte Beanspruchung des freien Subjekts zur sittlichen Selbstgesetzgebung. Da der Mensch aber seine eigene Freiheit nicht selbst konstituiert, sondern sich unter ihrem Anspruch vorfindet, wird Freiheit theologisch als geschöpfliche Freiheit gedacht. „Im Verständnis des Schöpfungsglaubens ist ja der unbedingte Sollensanspruch nichts anderes als die Abhängigkeit eines personal-freien Selbst, das in dieser seiner Freiheit total beansprucht ist, über sich in Freiheit zu verfügen. Das Dasein unter dem Sollensanspruch erweist sich theologisch als notwendige Verfassung des Menschen, der sich nicht selbst verdankt, sondern sich als Kreatur konstituiert weiß.“²² Auf diese Weise wird der biblische Schöpfergott zum Grund der autonomen Freiheit. Gott will die Autonomie des Menschen. „Der Sollensanspruch wird als totale Abhängigkeit (Geschöpflichkeit) in der Unabhängigkeit der Selbst-

tischen Vernunft nicht vorbei. Nicht an der Geltungsbegründung, an den Grenzen der Moral sollte sich religiöses Denken entzünden.

²² Böckle, *Fundamental-moral* (1977), 84.

bestimmung (Personalität) verstanden.“²³ In der *Fundamentalmoral* erschließt sich die menschliche Selbstreflexion den Sollensanspruch der Moral. Aber der Schöpfungsglaube bietet Böckle die Möglichkeit, die für ihn paradoxe Struktur des unbedingt beanspruchten endlichen Menschen denken zu können. Der sittliche Autonomieanspruch wird *theonom* legitimiert. Auf biblische Texte geht die *Fundamentalmoral* erst nach der Klärung der Geltungsfrage ein, nämlich in dem Teil, in dem sich Böckle der im eigentlichen Sinne normativen Ethik zuwendet. „Der Systematiker stellt an die Bibelwissenschaft einzelne gezielte Fragen, die ihm helfen sollen, die Bedeutung des biblischen Fundamentes für die Eigenart und die Geltung sittlicher Normen besser zu erkennen.“²⁴ Es wird also nicht versucht, Normativität grundsätzlich biblisch herzuleiten. Stattdessen geht es Böckle um die Eigenart sittlicher Normen im Alten Testament, in den Gesetzesbüchern, bei den Propheten und in der Weisheitsliteratur. Exemplarisch zeige der Dekalog das Spezifikum israelitischen Gesetzesdenkens. Inhaltlich bieten die Gebote des Dekalogs keine exklusive Erkenntnis Israels. Ihr Kennzeichen ist ihre Charakterisierung als Gottesrede, also ihre *theonome Legitimierung*. Ethische Verantwortung ist alttestamentlich Antwort auf das Heilshandeln Gottes. „Die theonome Legitimierung der Normen“ ist freilich „nicht ursprünglich, sondern Ergebnis theologischer Reflexion der zentralen Offenbarungsereignisse.“²⁵ Jedes *ius divinum* ist Resultat einer nachträglichen theologischen Deutung, also eine menschliche Konstruktion.²⁶ Die geschichtliche Erfahrung der Gerechtigkeit und Bundestreue Gottes trägt bei Böckle die ethische Spitzenaussage: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, ich bin Jahwe“ (Lev 19,18). Deren Anspruch für die Ordnung des Zusammenlebens werde durch die Propheten proklamiert. Die Weisheitsliteratur wiederum zeige, wie der Glaube an Gott „das Erkennen in seine Eigenständigkeit – in seine Autonomie“ setzt und die „volle Betätigung und Entfaltung der Vernunft“²⁷ ermöglicht. Die von Gott geordnete Welt und ihr Ethos können von menschlicher Weisheit erkannt werden. „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit; alle, die danach

²³ Ebd. 91.

²⁴ Ebd. 167.

²⁵ Ebd. 176.

²⁶ Vgl. *Striet/Werden, Welcher Gott* (2015).

²⁷ *Böckle, Fundamentalmoral* (1977), 195.

leben, sind klug“ (Ps 111,10). An zwei Stellen lässt Böckle durchblicken, dass er die alttestamentliche Ethik als geschichtliches Zwischenstadium versteht. Zum einen suche man im Alten Testament vergebens nach einer „Ethik der Selbstvervollkommnung des Einzelnen.“²⁸ Individualität sei keine ethisch zentrale Kategorie Israels. Zum anderen würden wir konfrontiert mit moralischen Überbleibseln einer – das Wort fällt so nicht – archaischen Welt, in der es um objektive Schuld, um Befleckung und um rituelle Sühne geht.²⁹ Die archaischen Gebote würden dann aber schon innerbiblisch „sukzessive abgebaut.“³⁰

Zwei Jahrzehnte nach Böckle kommt sein Schüler *Karl-Wilhelm Merks* auf die Frage „Bibel und Moral“ zurück. Er findet eine griffige Formulierung für die im Ansatz einer Autonomien Moral getroffene Verhältnisbestimmung zwischen Heiliger Schrift und Ethik. Die katholische Moraltheologie gehe biblisch „auf Abstand“³¹, ohne damit den Anspruch aufzugeben, eine „biblisch orientierte Moral“³² zu sein. Der christliche Glaube solle nicht in die *Struktur ethischer Reflexion* eingreifen, Gott ist keine ethische Methode. Mit dem Begriff *biblisch auf Abstand* emanzipiert sich die Moraltheologie von allen Versuchen, unmittelbar mit der Bibel sittliche Gebote zu begründen und die menschliche Einsichtsfähigkeit zu überspringen. Wer mit der Schrift heteronome Forderungen erhebt, untergräbt in der Moderne über kurz oder lang ihre Autorität. Die Moraltheologie geht also auf Abstand zu der Vorstellung, mit Hilfe biblischer Texte ließen sich moralische Forderungen jenseits sittlicher Selbstgesetzgebung begründen. Aber sie versteht diese Autorität der Freiheit als genuines Anliegen des biblisch bezeugten Gottesglaubens. Genau dies zeigt die biblische Situierung des Dekalogs. Beide Tafeln finden ihre ethische Klammer im Gedanken der Befreiung. „Neben dem ‚befreienden‘ Gott soll es keine anderen Götter geben.“³³ Wenn in der Neuzeit die Idee der Freiheit menschenrechtlich ausbuchstabiert wird, dann ist das eine theologisch legitime Weiterführung des in der Bibel bezeugten Bildes vom Menschen als Ebenbild Gottes; auch wenn wir im Alten Testament den modernen

²⁸ Ebd. 177f.

²⁹ Vgl. ebd. 181.

³⁰ Ebd.

³¹ *Merks*, Gott und die Moral (1998), 203; vgl. *Goertz*, Biblisch „auf Abstand“ (2007).

³² *Merks*, Gott und die Moral (1998), 202.

³³ Ebd. 221.

Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten nicht finden werden. Das bedeutet weiterhin, dass wir Gebote der Bibel dann auf sich beruhen lassen können, wenn sich deren ethischer Sinn heute nicht mehr erschließt. Die Bibel ist von jeher nur eine Quelle christlicher Ethik. In diesem Sinne schreibt Hans Halter: „Wenn biblische Moralaussagen für uns heutige Menschen nicht mehr einsehbar und nicht mehr akzeptabel erscheinen, bleibt uns nichts anders übrig, als aufgrund unserer modernen Lebenssituation [...] mutig nach dem ethisch Richtigen oder Falschen im heutigen Kontext auch u.U. abweichend von der Bibel zu fragen.“³⁴

Am Ende seiner Überlegungen wirft Merks schließlich die Frage auf, ob mit seinem Ansatz die Heilige Schrift für die Moral überflüssig werde: „Was würde uns fehlen ohne sie?“³⁵ Fehlen würde uns nicht die Einsicht in Gut und Böse. Aber fehlen, so deutet Merks nur noch an, würden uns die Dimensionen von „Vergebung, Versöhnung und Heil“³⁶. Wir sollten also das im engen Sinne ethische Register verlassen und die Schrift als Zeugnis einer bestimmten und für uns Christen normativen Glaubens-Deutung der Welt des Menschen und seiner Geschichte lesen.

Als dritter und jüngster Vertreter einer Autonomen Moral führt *Stephan Ernst* in seiner Einführung in die theologische Ethik 2009 die Überlegungen präzise zusammen. Anders als Böckle und Merks geht Ernst dabei auch kurz auf das Heiligkeitsgesetz in Lev 17–26 ein, dessen Vorschriften als Identitätsausweise des durch Jahwe geheiligten Volkes interpretiert werden: „Seid heilig, denn ich, der Herr, bin heilig“ (Lev 19,1f.). Die Moral des Heiligkeitsgesetzes sei weniger am Exodusgeschehen denn an der besonderen Erwählung Israels und seiner von Jahwe gegebenen Ordnung orientiert. Explizit fragt Ernst nach der Relevanz der ethischen Aussagen der Schrift für die theologische Ethik. Zunächst wird auch von ihm betont, dass die ethischen Weisungen der Bibel nicht im strengen Sinne als geoffenbarte Moral zu bestimmen sind. „Aber sie werden – und dies im Alten wie im Neuen Testament – in den Kontext der eigentlichen Offenbarung einbezogen, in der Gottes Gnade [...] mitgeteilt wird.“³⁷ Der Indikativ der Gnade soll zur unverkürzten Wahrnehmung und Erfüllung ethischer Imperative verhelfen.

³⁴ Halter, *Christliche Sexualethik* (2007), 154.

³⁵ Merks, *Gott und die Moral* (1998), 235.

³⁶ Ebd. 230.

³⁷ Ernst, *Grundfragen* (2009), 93.

Interessanter als dieses bekannte Begriffspaar von Indikativ und Imperativ scheint mir zu sein, wie Ernst an anderer Stelle³⁸ herausarbeitet, dass die autonom begründeten ethischen Weisungen der Schrift darum unverzichtbar zur Offenbarung gehören, weil erst auf diese Weise die humane Relevanz der Schrift zum Tragen kommt. Die Tatsache, dass in der Schrift die unbedingte Geltung sittlicher Ansprüche vorausgesetzt wird, bildet in einer Kultur der Autonomie und Menschenwürde einen Anknüpfungspunkt für den Glauben. So trägt die Autonome Moral zur Bewahrung der Relevanz des Alten Testaments bei. Sie bietet der Exegese eine Heuristik an. Walter Lesch fasst zusammen: Der „Rückgriff auf die Quellen hat durchaus eine klärende Funktion, wenn es darum geht, Motivationen zu entdecken, Sehnsüchte zu artikulieren und Sinnhorizonte zu beschreiben. Das mühsame Geschäft der Normenbegründung, Kompromissuche und Normendurchsetzung wird uns jedoch keine heilige Schrift der Welt abnehmen“³⁹.

In einem Zwischenfazit lässt sich erstens festhalten, dass Moralthologie auf der Grundlage einer biblischen Ethik allein nicht zu betreiben ist. Zweitens geht es Autonomer Moral um die Begründung des sittlichen Sollens (warum moralisch sein?) und der inhaltlichen Bestimmung von Normen (was sollen wir tun?). Diese Fragestellungen wirken sich auf die Auslegung biblischer Texte aus. Die Autonome Moral verschweigt nicht, dass sie mit einer bestimmten systematisch-ethischen Perspektive, also selektiv, an die biblischen Texte herantritt. Sie ist drittens, anders als der von uns zitierte Rudolf Hofmann, sehr wohl der Überzeugung, dass die sittliche Einsicht als kritischer Maßstab für Behauptungen über den sittlich gebietenden Gott zu gelten hat. Dies gilt gegenüber allen Instanzen, die mit religiöser Autorität ausgestattet sind. Daraus resultiert viertens die Frage, was es für die Moralthologie bedeutet, wenn biblische Texte auf die eigene Fragestellung keine hinreichende Antwort bieten. Freimütig kann die Autonome Moral zugeben, dass Antworten auf moralische Fragen im christlichen Kontext nicht notwendiger Weise unmittelbar biblisch begründet sein müssen. Solange der Ansatz selbst als biblisch tragfähig ausgewiesen werden kann, ist auch die Autonome Moral biblisch. Fünftens weisen Vertreter der Autonomeren Moral darauf hin, dass die Relevanz der Schrift sich

³⁸ Ernst, *Das „christliche Menschenbild“* (2007), 166.

³⁹ Lesch, *Bibelhermeneutik* (1999), 27f.

auf Aspekte des Menschseins erstreckt, die den engen Bereich der normativen Ethik überschreiten.

4. Die Renaissance der Tugendethik und die Revitalisierung biblischer Ethik

Ich habe erläutert, warum in der Autonomen Moral die Idee der sittlichen Selbstbestimmung des Subjekts den Dreh- und Angelpunkt des ethischen Denkens bildet. Diese Denkform stößt bis heute auf Einwände. Seit den 1980er Jahren wird in der Moralthologie, vor allem in den USA, der in der Moralphilosophie artikuliert Verdacht aufgegriffen, dass ein solcher Ansatz eine spürbare Leerstelle hinterlässt.⁴⁰ Dem an Kant orientierten ethischen Denken der Moderne wird vorgeworfen, „gegenüber der gelebten Moralität und der in ihnen explorierten Erfahrung“⁴¹ gleichgültig zu sein. Angesichts einer solchen Verarmung gelte es eine Ethik zu revitalisieren, die innerhalb der Antike und im christlichen Mittelalter eine zentrale Rolle eingenommen hat, die Tugendethik. Es ist hier nicht der Ort, die Tugendethik in ihren z.T. sehr unterschiedlichen Varianten vorzustellen.⁴² Ansetzen will ich bei einer von Jean-Pierre Wils und Dietmar Mieth zitierten Bestimmung Max Schelers: Tugend sei „ein dauernd lebendiges, glückseliges Könnens- und Machtbewusstsein zum Wollen und Tun.“⁴³ Mit dem Begriff der Tugend soll also das individuelle sittliche Können des Subjekts wieder deutlicher zur Sprache kommen. Mit der Tugend soll es wieder um die habitualisierte, im eigenen Leben erworbene sittliche Kompetenz des Individuums gehen, um seine Haltungen, seinen Charakter, seine Wertorientierungen und ihre Genese. „Die Tugendethik gründet insofern auf einer anspruchsvollen Konzeption des Guten, als sie das ideale Selbstkonzept einer reifen moralischen Persönlichkeit voraussetzt.“⁴⁴ Glück und Moral sollen tugendethisch miteinander versöhnt werden, Affekte und Emotionen ihren legitimen Platz in der Ethik zurückerlangen. Die Frage nach dem sittlichen Können soll die nach dem sittlichen Sollen ergänzen. Ob die Idee autonom begründeter Sollensansprüche

⁴⁰ Vgl. Wils/Mieth, Tugend (1992), 182; Schlögel, Tugend (1997).

⁴¹ Wils/Mieth, Tugend (1992), 182.

⁴² Vgl. Halbig, Begriff der Tugend (2013).

⁴³ Scheler, Rehabilitierung der Tugend (1950), 9.

⁴⁴ Schockenhoff, Grundlegung (2014), 61.

in der jüngeren Tugendethik unter die Räder kommt, wird noch zu sehen sein. Nicht alle Moraltheologen stellen wie Mieth oder Schockenhoff klar, dass der Verzicht auf normatives Sollen für die Renaissance der Tugendethik ein zu hoher Preis wäre.

Was aber hat die Tugendethik mit der Frage der möglichen Relevanz des Alten Testaments für die Moraltheologie zu tun? Sehr viel, jedenfalls wenn man den moraltheologischen Autoren folgt, die ihr Programm einer ethischen Schriftauslegung tugendethisch anlegen. Zwei solcher Versuche sollen vorgestellt werden. Da sich beide ganz wesentlich auf eine bestimmte in den USA formulierte Tugendethik beziehen, ist diese zuvor knapp zu skizzieren.

Das meistdiskutierte Referenzwerk der neoaristotelisch-thomistischen Tugendethik ist „Der Verlust der Tugend“ (1981/1987) von *Alasdair MacIntyre*, dessen Ausgangspunkt eine Kritik der modernen, liberalen Moralphilosophie bildet. Diese sei durch die Privatisierung des Guten nicht mehr in der Lage, in ethischen Debatten zu einem gesellschaftlichen Konsens, zu gemeinsamen moralischen Regeln zu führen. Der moderne moralische Dissens ist für MacIntyre Ausdruck einer fundamentalen moralischen Verarmung. Tugendethisch hingegen seien normative Ansprüche immer eingebettet in einen bestimmten sozialen Kontext, in eine bestimmte Vorstellung des Guten und insofern nicht strittig. Meine Identität als moralisches Subjekt erlange ich demnach durch meine Beheimatung in einer bestimmten Erzählgemeinschaft und deren Praxis. Als lebendige Tradition gilt MacIntyre eine sozial verkörperte Moral, eine Ordnung des Guten. Eine aristotelische Position schlägt sich für ihn im hermeneutischen Projekt der Rekonstruktion der spezifischen Praxisformen von Gemeinschaften nieder. Nur auf diese Weise könne eine Einheit von moralischer Theorie und Praxis erreicht werden. Es gibt in diesem Konzept keine gegenüber narrativen Kontexten und Gemeinschaften äußere Normativität. Das Individuum realisiert sich als moralisches Subjekt und formt seinen Charakter in bestimmten Konzeptionen des Guten, die uns Traditionen vermitteln.

Die im Rahmen der Tugendethik immer wieder auftauchenden Begriffe Narration, Gemeinschaft, Tradition und Identität lassen eine moraltheologische Rezeption der Tugendethik als naheliegend erscheinen. Kann auf diese Weise nicht auch der biblischen Botschaft und der sie tradierenden Glaubensgemeinschaft eine neue Funktion innerhalb der Entfaltung einer christlichen Ethik zukommen? Kann mit ihrer Hilfe nicht die Dominanz systematischer Frageinteressen im Umgang

mit den biblischen Texten überwunden und die Autorität der Heiligen Schrift gestärkt werden?

Die letzte große Arbeit im Bereich der deutschsprachigen Moraltheologie zur Frage einer ethischen Schriftauslegung, die Freiburger Habilitationsschrift von *Franz Noichl*, setzt genau an dieser Stelle an: Wie können biblische Weisungen in der Argumentation der Moraltheologie eine begründende Funktion (zurück)erhalten?

Zur Beantwortung dieser Frage greift Noichl ausdrücklich auf MacIntyre zurück, denn in dessen Moralphilosophie findet er genau die „Bedeutung von Gemeinschaft und Tradition für ethische Urteilsbildung“⁴⁵, nach der er moraltheologisch sucht. Über MacIntyre hinausgehend wird von Noichl dann die Normativität der Bibel über die Bildung des Kanons bestimmt. Biblische Texte seien deshalb für Christen normativ, weil sie als Zeugnis zu lesen sind, als Zeugnis von Jesus Christus. Das Zeugnis sei das Kriterium der Gültigkeit der Tradition. Der Kanon wird von Noichl begriffen als „Sammlung von Zeugnissen [...], die prospektiv (Altes Testament) oder retrospektiv (Neues Testament) auf Jesus Christus verweisen. Als solche Sammlung von Zeugnissen [...] erhält die Schrift im Rahmen der Gemeinschaft der Kirche ihre Normativität“⁴⁶. Wenn das Alte Testament also normative Bedeutung für Christen haben soll, dann, indem man den „Bund Gottes mit seinem Volk gleichsam als Vorzeugnis der Gemeinschaft mit Jesus“⁴⁷ deutet. „Denn nur unter dieser Perspektive können die sittlichen Implikationen des Alten Testaments als Teil der christlichen Bibel im Rahmen einer ethischen Schriftauslegung sowie einer theologischen Ethik zur Geltung gebracht werden.“⁴⁸

Moraltheologisch entscheidend ist die Frage, welche Bedeutung die Normativität des Zeugnisses für die christliche Ethik besitzt. Ansatzpunkt Noichls für sein Programm einer *ethischen Schriftauslegung* ist die Überzeugung, dass vom Zeugnis der Schrift und eben nicht von einer vorgängigen ethischen Reflexion auszugehen ist.⁴⁹ Sittliche Geltung soll also aus der Schrift selbst gewonnen werden. Aufgabe der

⁴⁵ *Noichl*, *Ethische Schriftauslegung* (2002), 185.

⁴⁶ Ebd. 186.

⁴⁷ Ebd. 205.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Vgl. ebd. 203.

Moraltheologie sei es, die sittlichen Implikationen herauszuarbeiten, die sich aus dem Zeugnis der Gemeinschaft mit Jesus ergeben. Die Anerkennung des Zeugnisses aber kann nicht erzwungen werden, sondern ist inneres Moment der Gemeinschaft mit Jesus. „Ethische Schriftauslegung setzt damit einen Akt der Konversion in die Gemeinschaft mit Jesus voraus.“⁵⁰ Erst in einem zweiten Schritt, *nachdem* die Normativität biblischer Weisungen theologisch aufgezeigt worden ist, sei die Gemeinschaft mit Jesus dann in einer anthropologischen Begrifflichkeit zu reformulieren. Bei Noichl übernimmt die Vorstellung des guten und gelingenden Lebens diese Vermittlungsrolle.

Mein zweites Beispiel einer tugendethisch inspirierten biblischen Ethik ist die 2013 erschienenen Monographie „Biblical Ethics in the 21st Century“ des Jesuiten *Lucas Chan*. In den Vereinigten Staaten gibt es seit Jahrzehnten sowohl eine wachsende Bereitschaft, die Moraltheologie tugendethisch zu begründen, als auch, damit zusammenhängend, eine Reihe von Arbeiten zum Thema Bibel und Moral.⁵¹ Am bekanntesten und einflussreichsten sind die Arbeiten von *William Spohn*, vor allem „What are they saying about Scripture and Ethics?“ von 1984, bzw. in überarbeiteter Fassung von 1995.

Ich beschränke mich auf *Lucas Chan*, der sich eng an Spohn anschließt und dessen Schrift im Vorwort von James F. Keenan überschwänglich als ein weiterer „historical marker for a now truly developing field called biblical ethics“⁵² vorgestellt wird.

Für Chan setzt eine biblische Ethik eine theologische Doppelkompetenz voraus, denn die Exegese allein kann keine biblische *Ethik* betreiben und die Moraltheologie keine *biblische* Ethik. An einer eigenständigen ethischen Hermeneutik führt also kein Weg vorbei, wenn biblische Ethik mehr als nur ein deskriptives Projekt sein möchte. Die Tugendethik wird nun von Chan als eine solche Hermeneutik präsentiert. Er schließt sich dabei der Kritik an einer – vermeintlich – einseitig an Prinzipien und Regeln orientierten modernen Ethik und Moraltheologie an. Es muss an dieser Stelle daher nicht wiederholt werden, für welche Anliegen der Moralphilosophie die Tugendethik steht. Auch Chans Arbeit lenkt den Blick auf die Identität der Person,

⁵⁰ Ebd. 211.

⁵¹ Vgl. *Chan*, *Biblical Ethics* (2013), 74f.; *Curran/McCormick*, *Scripture in Moral Theology* (1984).

⁵² *Chan*, *Biblical Ethics* (2013), xiii.

ihre Charakterbildung und die Rolle von eingespielten Praktiken (Habitus). Tugendhaft werde die Person durch Lernprozesse, die sich entzünden an modellhaften Geschichten und Vorbildern. „For instance, in the Hebrew Bible, Judith has been viewed as a model for liberating and the embodiment of the virtue of courage; Ruth and Naomi also illustrate the values of loyalty and love of family.“⁵³ Hinzu komme die Bedeutung von Gemeinschaften, die eine bestimmte Vorstellung des guten Lebens tradieren und die ethische Identität des Individuums prägen. Chan zitiert in diesem Zusammenhang eine theorieskeptische Aussage des niederländischen calvinistischen Ethikers Allen Verhey: „People facing choices and longing for wisdom and virtue are more likely to find help in such a community than in a book on Christian ethics.“⁵⁴ Eine ekklesiologische Ummünzung des hermeneutisch-ree konstruktiven Ansatzes der Tugendethik liegt auf der Hand und ist verschiedentlich auch in Angriff genommen worden.⁵⁵ Aber die Ekklesiozentrik christlicher Moral ist nicht unser Thema.

Bei seinem eigenen Vorschlag lässt sich Chan von der Überzeugung leiten, dass sich das Konzept der Tugend mit seinen verschiedenen Aspekten in der Bibel auffinden lässt und darum Tugendethik und Schrift in eine fruchtbare Beziehung gesetzt werden können. Alttestamentliche Figuren verkörperten etwa zahlreiche einzelne Tugenden und das Neue Testament sei voller Hinweise auf ethische Haltungen. Moralische Werte sollen in der konkreten Praxis und dem Charakter der Person verankert werden. Die Bibel wolle keine ethischen Diskurse führen, sondern Tugenden kultivieren.⁵⁶ Dazu dienten die zahlreichen exemplarischen Figuren, von denen uns in der Schrift erzählt wird. Und auch den Gemeinschaftsbezug der Tugenden sieht Chan biblisch realisiert, insofern es darum gehe, moralische Gemeinschaften zu bilden, die ihre Identität durch ihre Beziehung zu Jesus gewinnen. Im Alten Testament zielten die Texte auf die Gemeinschaft Israels, die sich durch bestimmte Tugenden auszeichnen solle.

⁵³ Ebd. 89.

⁵⁴ Ebd. 92.

⁵⁵ Vgl. *Birch*, *Scripture in Ethics* (2011), 31.

⁵⁶ Vgl. *Chan*, *Biblical Ethics* (2013), 110f.

5. Begründen – Erzählen – Rekonstruieren

Ohne Zweifel können tugendethische Ansätze mit ihrem ausgesprochenen hermeneutischen Interesse der moraltheologischen Reflexion neue Textbestände des Alten Testaments erschließen. Sie tragen auf diese Weise zur Pluralisierung der biblischen Traditionen bei. Das Spektrum ethisch relevanter biblischer Texte wird geweitet, weil im tugendethischen Verständnis die individuelle und soziale Genese von Werthaltungen von Bedeutung sind.

Die Tugendethik als Schlüssel einer ethischen Schriftauslegung hat jedoch ihre Tücken, was mit ihrer Zurückhaltung gegenüber Begründungsfragen zu tun hat. Es gibt Ansätze, die in ihrer Kritik an der modernen liberalen Ethik und in ihrem Antagonismus zwischen Kirche und Welt so weit gehen, dass die Grenze gegenüber fundamentalistisch-biblizistischen Positionen nur noch schwer zu markieren ist.⁵⁷ Der unbedingte Anspruch des Guten droht sich aufzulösen in der Partikularisierung von Erzählgemeinschaften. Die „konservative Schlagseite“⁵⁸, das „nichtrevisionäre Verhältnis zum Common Sense“⁵⁹ mancher tugendethischer Ansätze ist schon in den 1980er Jahren von Autoren wie Jürgen Habermas oder Herbert Schnädelbach analysiert worden. „Die neoaristotelische Klugheitsethik mit ihren schwachen Begründungsangeboten und ihrer gebildeten Relativierung des Autonomieprinzips ist im Ergebnis eine eminent politische Ethik. Die hermeneutische Rückbindung der Ethik an das Ethos erzeugt nicht nur ein geradezu habituelles Vorurteil zugunsten des Bestehenden; sie erzeugt auch ein systematisches Mißtrauen gegen das Individuum [...].“⁶⁰ Emanzipatorische Projekte werden zu Recht hellhörig, wenn in ethischen Fragen mit der Autorität von Traditionen argumentiert wird. Dies gilt auch für biblische Traditionen. Aus der Sicht Autonomer Moral kann es eine bloß affirmative Überlieferung von normativen Ansprüchen nicht geben. Es kann immer zurückgefragt werden, „warum denn bestimmte Teile der Überlieferung eine besondere Wert-

⁵⁷ Vgl. *Wils/Mieth*, Tugend (1992), 192; *Schockenhoff*, Grundlegung (2014), 63f. Die Kritik bezieht sich u. a. auf Arbeiten von Stanley Hauerwas, vgl. etwa *Hauerwas*, Community (1981); dazu: *Hütter*, Evangelische Ethik (1993).

⁵⁸ *Habermas*, Erläuterungen (1992), 91.

⁵⁹ *Halbig*, Begriff der Tugend (2013), 294.

⁶⁰ *Schnädelbach*, Neoaristotelismus (1986), 53f.

schätzung genießen und eine größere Moral prägende Autorität haben sollen als andere“⁶¹. Wer zwischen Traditionen Unterschiede macht, der wird dafür Kriterien haben. Wenn es dabei um moralische Ansprüche geht, sind diese Kriterien zu begründen. Dieser Vorbehalt trifft auch die narrative Ethik und überhaupt jede ästhetische Erfahrung, die, wie Walter Lesch betont, zwar Verbindlichkeiten evozieren kann, sie aber selbst nicht argumentativ einlöst.⁶² Grundsätzlich ist zu fragen, ob Tugend ein für die Ethik primärer Begriff sein kann.⁶³ Wenn es um moralisch unbedingte Ansprüche geht, sind zunächst evaluative Kategorien und ihre normativen Implikationen gefragt (Basisgüter des Menschen, Werte). Die Tugenden beziehen sich auf normative Gesichtspunkte, sie sind ihnen gegenüber sekundär. An der Differenz zwischen der Bestimmung der Richtigkeit einer Handlung und dem tugendhaften Charakter einer Person ist also festzuhalten. Das eine ist nicht auf das andere zurückzuführen.

Diese kritischen Bemerkungen zum Projekt einer Tugendethik betreffen nicht die Autoren, die sich des komplementären Charakters moraltheologischer Ansätze bewusst sind⁶⁴ oder die Tugendethik im Rahmen einer Autonomen Moral betreiben⁶⁵. Denn in der Tat sollte sich Ethik nicht lediglich um Begründungsfragen kümmern. Die Frage, wie Werthaltungen überhaupt entstehen und tradiert werden – geschichtlich, sozial, individuell – ist ethisch von hoher Relevanz. Werte leuchten durch Erfahrungen ein. Und von solchen Erfahrungen ist zu erzählen. Sittliche Akteure zeichnen sich nicht bloß durch Urteils-, sondern auch durch Handlungskompetenz aus. Diese ist nicht loszulösen von der Identität des Handelnden. Tugenden sind zwar nicht begrifflich, aber genetisch primär⁶⁶. Die moralische Entwicklung und Praxis kommt nicht ohne Attraktionen, ohne den *Magnetismus des Guten*⁶⁷ aus, zu denen Ideale und Tugenden gehören.

Jenseits der genannten Tücken der Tugendethik bleibt das Geschäft einer hermeneutisch orientierten Moraltheologie damit eine lohnens-

⁶¹ Lesch, *Hermeneutische Ethik* (2002), 233.

⁶² Vgl. ebd. 237.

⁶³ Vgl. Halbig, *Begriff der Tugend* (2013).

⁶⁴ Vgl. etwa Schockenhoff, *Grundlegung* (2014).

⁶⁵ Vgl. etwa Höhn, *Leben in Form* (2014).

⁶⁶ Vgl. Halbig, *Begriff der Tugend* (2013), 365.

⁶⁷ Murdoch, *Metaphysics*, Kap. 15 (1992), zitiert nach Halbig, *Begriff der Tugend* (2013), 365.

werte Aufgabe. Gerade in einer weltanschaulich und religiös pluralen Gesellschaft sind Bemühungen um ein besseres Verstehen eigener wie fremder Traditionen unverzichtbar. Moral ist nicht nur ein System von Regeln und Prinzipien, sondern fußt auf Wertüberzeugungen und Sinnzusammenhängen. Die hermeneutische Arbeit kann womöglich Verständigungsprozesse in Gang setzen, indem ethische Positionen in ihrer Genese rekonstruiert werden. Auch moralische Welten erscheinen auf diese Weise als Konstrukte menschlicher Geschichte. Biblische Texte sind davon nicht ausgenommen.⁶⁸ Vermeintlich ewig gültige moralische Wahrheiten können sich als kontingente Phänomene entpuppen. Werte und Normen erhalten einen Zeitindex. Auf diese Weise werden ethische Konflikte noch nicht gelöst, können aber zumindest besser verstanden werden. Auch wenn man die Perspektive des anderen nicht teilt, so begreift man doch womöglich ihren kultur- und lebensgeschichtlichen Kontext. Moralische Selbstgenügsamkeit lässt sich dann und wann durch hermeneutische Arbeit irritieren.

6. Biblische Moral in der Schwebelage?

Die Kehrseite hermeneutisch produzierter ethischer Schwebelagezustände, jetzt wieder in Bezug auf die ethische Relevanz der Bibel, lässt sich mit Walter Lesch so formulieren: „Wer sich auf die biblischen Texte in ihrer Zeitgebundenheit, Widersprüchlichkeit und stilistischen Bunttheit einlässt, könnte zu einer Literalisierung und Relativierung der Tradition neigen. Biblische Texte würden sich dann qualitativ nicht von anderen Zeugnissen der Antike unterscheiden und wären als stimulierende Fragmente einer uns nicht mehr in allen Einzelheiten vertrauten Welt lesbar.“⁶⁹ Lesch nennt das den pluralistischen Weg. Vielleicht ist das längst das heimliche Programm im Umgang mit den biblischen Texten.

Wer die Bibel in Fragen der Moral als Autorität begreifen will, dem wird ein solcher Zugang nicht genügen. Der wird irgendwann die normative Bescheidenheit ablegen wollen. Er wird beginnen, zwischen verbindlichen und zeitbedingten Aussagen zu unterscheiden. Sittliche Verbindlichkeit lässt sich aber nicht wiederum bibelintern begründen.

⁶⁸ Vgl. zum Dekalog *Breitsameter*, Zehn Worte (2012).

⁶⁹ *Lesch*, Bibelhermeneutik (1999), 19.

Die Unbedingtheit der Moral wird mit und nach Kant mit der unbedingten Würde der Person begründet.⁷⁰ Ich achte diese Würde des Anderen nur dann, wenn ich in Fragen der Moral dessen Fähigkeit zur moralischen Selbstbestimmung respektiere. Damit kommt es darauf an, Gründe zu finden, die sich auf das gemeinsame Menschsein beziehen und nicht auf Glaubenssätze. Scharf formuliert: Nur im Bereich der Moral stoßen wir auf unbedingte Gewissheit. Auf die Gewissheit, dass es zum Himmel schreiendes Unrecht und Leiden gibt, dass Freiheit sein soll. Die Geschichte nimmt darauf jedoch wenig Rücksicht. Und so ist es die Sehnsucht nach Gerechtigkeit, die daraus erwächst, auf die religiöse Narrative eine Antwort geben wollen. Moralische Sensibilität kann zu einer Lektüre der biblischen Texte führen, die in der Schrift nicht Gebote sucht, sondern die Hoffnung auf die alles Menschliche übersteigenden Möglichkeiten Gottes.⁷¹ Denn keine menschliche Macht kann vollbringen, was der Prophet Jesaja als endzeitliches Heil verkündet: „Nie mehr hört man dort lautes Weinen und laute Klagen“ (Jes 65,19). „Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen“ (Jes 65,25).

Der ethische Standpunkt ist also der Standpunkt allgemeiner, reziproker Ansprüche. Ist das der Standpunkt der Bibel? Wenn es einen biblischen Universalismus gibt, dann wird christliche Ethik auf eine Autonome Moral setzen müssen. Wenn das Freiheitsdenken eine biblische Wurzel hat, dann kann die christliche Ethik der Moderne standhalten. Wenn der biblische Gott ein Gott ist, der Freiheit will und sie unbedingt achtet, dann ist der Mensch in seiner Freiheit gerechtfertigt. Wenn die Bibel als Liebes-Offenbarung der unbedingten Entschiedenheit Gottes für jeden Menschen gelesen werden kann, dann muss die menschliche Leidensgeschichte nicht in der Hoffnungslosigkeit münden. Wenn die Bibel von Wegen erzählt, wie sich inmitten menschlicher Schuldverstrickungen neue Handlungsmöglichkeiten eröffnen, dann verbieten sich definitive Urteile über einen Menschen und dann muss Verzweiflung nicht das letzte Wort sein.

Frühere Zeiten mögen andere Fragen an die biblische Tradition gestellt haben. Es ist unser modernes sittliches Selbstbewusstsein, das uns solche Sätze formulieren lässt. Wenn die Schrift auch von heutigen

⁷⁰ Kant, *Grundlegung* (1983), 59–69.

⁷¹ Vgl. *Striet*, *Gottesschleife* (2014).

Menschen im Kontext ihrer ethischen Fragen als Heilige Schrift freie Anerkennung soll finden können, führt an ihnen kein Weg vorbei.

Literatur

- Böckle, Franz*, Fundamentalmoral, München 1977.
- Birch, Bruce C.*, Scripture in Ethics. Methodological Issues, in: *Green, Joel B.* (Hg.), Dictionary of Scripture and Ethics, Grand Rapids 2011, 27–34.
- Breitsameter, Christof*, Nur Zehn Worte. Moral und Gesellschaft des Dekalog (SThE 134), Fribourg/Freiburg 2012.
- Bruch, Richard*, Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts: von der Tugend- zur Pflichtethik, Tübingen 1997.
- Chan, Lucas*, Biblical Ethics in the 21st Century. Developments, Emerging Consensus, and Future Directions, Mahwah 2013.
- Cosgrove, Charles H.*, Scripture in Ethics. A History, in: *Green, Joel B.* (Hg.), Dictionary of Scripture and Ethics, Grand Rapids 2011, 13–25.
- Curran, Charles E./McCormick, Richard A.* (Hg.), The Use of Scripture in Moral Theology, Mahwah 1984.
- Ernst, Stephan*, Das „christliche Menschenbild“. Norm oder Fiktion? in: *Garhammer, Erich* (Hg.), BilderStreit. Theologie auf Augenhöhe, Würzburg 2007, 141–168.
- Ders.*, Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, München 2009.
- Fraling, Bernhard*, Vom Ethos der Bibel zu biblischer Ethik, Thaur 1999.
- Fuchs, Josef*, Moral und Moralthologie nach dem Konzil, Freiburg 1967.
- Goertz, Stephan*, Biblisch „auf Abstand“ – Anmerkungen zum Selbstverständnis der Moralthologie, in: *Hüttenhoff, Michael* u. a. (Hg.), Die Bibel und die Kultur der Gegenwart, St. Ingbert 2007, 145–169.
- Ders.*, Autonomie im Disput. Moralthologische Überlegungen zum Anspruch auf Selbstbestimmung, in: JCSW 55 (2014) 105–129.
- Habermas, Jürgen*, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M. 1992.
- Häring, Bernhard*, Das Gesetz Christi, München 1958.
- Halbig, Christoph*, Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik, Frankfurt a. M. 2013.
- Halter, Hans*, Christliche Sexualethik – was könnte das heute noch sein? In: *Gellner, Christoph* (Hg.), Paar- und Familienwelten im Wandel, Zürich 2007, 139–170.
- Hauerwas, Stanley*, A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic, Notre Dame 1981.
- Hofmann, Rudolf*, Moralthologische Erkenntnis- und Methodenlehre, München 1963.
- Höhn, Hans-Joachim*, Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik, Freiburg 2014.
- Hütter, Reinhard*, Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis, Neukirchen-Vluyn 1993.

- Kant, Immanuel*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke in zehn Bänden, Bd. 6, hg. von *Weischedel, Wilhelm*, Darmstadt 1983, 9–102.
- Lesch, Walter*, Bibelhermeneutik und theologische Ethik: philosophische Anfragen, in: *Bondolfi, Alberto/Münk, Hans J.* (Hg.), Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft. FS Hans Halter, Zürich 1999, 11–33.
- Ders.*, Hermeneutische Ethik/Narrative Ethik, in: *Düwell, Marcus* u. a. (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar 2002, 231–242.
- MacIntyre, Alasdair*, After Virtue, Notre Dame 1981 (Der Verlust der Tugend, Frankfurt a. M./New York 1987).
- Meegen, Sven van*, Alttestamentliche Ethik als Grundlage einer heutigen Lebensethik. Ein Beitrag zum interreligiösen Dialog (Bibel und Ethik Bd. 3), Münster 2005.
- Murdoch, Iris*, Metaphysics as a Guide to Morals, London/New York 1992.
- Merks, Karl-Wilhelm*, Gott und die Moral. Theologische Ethik heute, Münster 1998.
- Nagl-Docekal, Herta*, Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeption, Berlin/Boston 2014.
- Noichl, Franz*, Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moraltheologische Argumentation, Freiburg 2002.
- Pröpper, Thomas*, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtungen, in: JCSW 36 (1995) 11–26.
- Ders.*, Theologische Anthropologie Bd. 2, Freiburg 2011.
- Reiter, Johannes*, Modelle christozentrischer Ethik. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht, Düsseldorf 1986.
- Roos, Lothar*, „Anschluß an die Moderne“ als Moralprinzip? Zum Konstrukt einer autonomen Moral nach Stephan Goertz, in: Die neue Ordnung 68 (2014) 414–426.
- Scheler, Max*, Zur Rehabilitierung der Tugend, Zürich 1950.
- Schlögel, Herbert*, Tugend – Kasuistik – Biographie. Trends und ökumenische Perspektiven in der Moraltheologie der USA, in: Catholica 51 (1997) 187–200.
- Schnädelbach, Herbert*, Was ist Neoaristotelismus?, in: *Kuhlmann, Wolfgang* (Hg.), Moralität und Sittlichkeit, Frankfurt a. M. 1986, 38–63.
- Schockenhoff, Eberhard*, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg 2014.
- Schüller, Bruno*, Wieweit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren?, in: Lebendiges Zeugnis 1/2 (1965) 41–65.
- Spohn, William C.*, What are they saying about Scripture and Ethics? Mahwah 1995.
- Striet, Magnus*, In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne, Freiburg 2014.
- Ders./Werden, Rita*, Welcher Gott will welches Gesetz? Unterschiedliche Gottesvorstellungen in der Rede vom *ius divinum*, in: HerKorr 69,1 (2015) 19–23.
- Wils, Jean-Pierre/Mieth, Dietmar*, Tugend, in: *Dies.* (Hg.), Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn 1992, 182–198.