

**BIBLISCH »AUF ABSTAND«  
ANMERKUNGEN ZUM SELBSTVERSTÄNDNIS  
DER MORALTHEOLOGIE<sup>1</sup>**

**Stephan Goertz**

Offenbarungseide gelten als höchst unangenehm. Nach besten Wissen und Gewissen soll öffentlich über die eigene Situation umfassend und korrekte Auskunft erteilt werden. Im ökumenischen Gespräch wird der Moraltheologie ein solcher Offenbarungseid abverlangt. Als rechenhaftspflichtig gilt die Beantwortung der Frage, wie das Fach sein Verhältnis zur Heiligen Schrift bestimmen will.<sup>2</sup>

- 
- 1 Der heute nicht mehr durchgängig verwendete Terminus Moraltheologie ist gewählt worden, um deutlich zu signalisieren, dass es um das Verständnis christlicher Ethik im Kontext der *katholischen* Theologie gehen soll.
  - 2 Klaus Demmer: Fundamentale Theologie des Ethischen, Freiburg i.Ue. / Freiburg i.Br. 1999 (= SThE 82), 47. Aus dem Bereich der deutschsprachigen Moraltheologie sind aus jüngerer Zeit zu nennen: Bernhard Fraling: Vom Ethos der Bibel zu biblischer Ethik, Thaur 1998, Franz Noichl: Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moraltheologische Argumentation, Freiburg i.Br. 2002, und Werner Wolbert: Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion, Freiburg i.Ue. / Freiburg i.Br. 2005 (= SThE 112). Siehe auch die neue Reihe »Bibel und Ethik«, hrsg. von Eberhard Schockenhoff und Josef Wehrle, Münster 2005 ff. Ältere und fremdsprachige Literatur zum Thema findet sich in den genannten Monographien verzeichnet. Für die Debatte ist richtungweisend gewesen: Paul Hoffmann / Volker Eid: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, Freiburg i.Br. 1975 (= QD 66). Für die Sozialethik vgl. zuletzt Marianne Heimbach-Steins: Biblische Hermeneutik und Christliche Sozialethik, in: dies. (Hrsg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 1, Regensburg 2004, 83-110.

## I. »Reicher genährt aus der Lehre der Schrift«

Eine jede sich explizit im Kontext des christlichen Glaubens entfaltende Ethik wird auf kurz oder lang mit der Frage ihres biblischen Bezugs konfrontiert werden. Dass sich die jüngere Tradition der Moraltheologie durch den noch zu erläuternden Ansatz einer autonomen Moral hier in keiner einfachen Lage befindet, soll gezeigt werden. Einmal mehr wird für das Fach eine »Identitätskrise«<sup>3</sup> konstatiert. Zudem gebe es zwar ein wachsendes Interesse an Zusammenhängen zwischen religiösen und moralischen Überzeugungen – sei es im Zusammenhang strittiger Fragen angewandter Ethik in einer pluralen Gesellschaft, sei es im Kontext der Deutung politischer Großkonflikte –, innerhalb dieser religionsphilosophischen und religionspolitischen Diskurse aber erscheint die Bibel eher als ein Fremdkörper. Die behauptete »Wiederkehr der Götter« (Friedrich Wilhelm Graf), die Revitalisierung religiöser Sinnbestände findet, so hat es den Eindruck, jenseits konkreter biblischer Inhalte statt. Theologische Ansätze aber, die zur Bestimmung des moralisch Gesollten recht unvermittelt auf die Schrift zugreifen, müssen sich die Frage gefallen lassen, ob damit

- 
- 3 Walter Lesch: *Bibelhermeneutik und theologische Ethik: philosophische Anfragen*, in: Alberto Bondolfi / Hans J. Münk (Hrsg.): *Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft* (= FS Hans Halter), Zürich 1999, 11-33, hier: 13. Den Zustand der Moraltheologie über die divergenten Positionen hinweg als krisenhaft zu bezeichnen, ist inzwischen chronisch geworden. Steht das Wort der Krise für die Einsicht, dass das Verhältnis zwischen christlichem Glauben und autonomer ethischer Reflexion konfliktiv angelegt ist, dann ist diese Krise unvermeidbar und kein Zwischenstadium auf dem Weg zu einem harmonischen Miteinander von Religion und Moral. Die eigene Identität als prekär zu empfinden, ist Ausdruck einer reflexiven Selbstwahrnehmung.

nicht die eigenständige Dignität menschlicher Sittlichkeit sabotiert wird.<sup>4</sup>

Diese auf den ersten Blick so unbefriedigende wie unübersichtliche Situation legt es nahe, sich zunächst der Ausgangslage zu vergewissern, in welcher der Ruf nach einem stärkeren Schriftbezug der Moralthologie auch lehramtlich artikuliert wurde. Keine Ausführung zu unserem Thema kann darauf verzichten, an dieser Stelle eine kurze Passage aus dem Dekret über die Priesterausbildung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu zitieren. Im fünften Kapitel, das sich der »Neugestaltung der kirchlichen Studien« widmet, heißt es in der Nummer 16:

Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moralthologie, 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.

Für die Moralthologie soll gelten, was zuvor als generelle Aussage über das Studium der Heiligen Schrift formuliert worden ist: Dass es nämlich, so die Konzilsväter, die »Seele der ganzen Theologie sein muß« (Optatam totius 16, so auch Dei Verbum 24). Die neben dem *reicheren* Schriftbezug noch formulierten Erwartungen an die Moralthologie lassen sich nicht anders denn als der Ausdruck des Wunsches verstehen, eine gegenüber der Vergangenheit andere Gestalt von Moralthologie zu entwickeln. »Nicht ohne Grund, wenn wir die vergangenen Jahrhunderte überschauen«, so kommentiert Josef Fuchs.<sup>5</sup> Auf die Schrift soll die Moralthologie sich deshalb ausdrücklicher beziehen, weil die Christlichkeit der Disziplin in Frage steht. Zur Er-

4 Vgl. Stephan Goertz: Die Moral des fremden Gottes. Theologisch-Ethische Anmerkungen zu Thomas Rusters Programm der Entflechtung von Christentum und Religion, in: StZ 221 (2003), 751-761.

5 Josef Fuchs: Moral und Moralthologie nach dem Konzil, Freiburg 1967, 34, vgl. zum Folgenden auch Karl-Wilhelm Merks: Gott und die Moral. Theologische Ethik heute, Münster 1998, 69-77.

innerung: Die Moraltheologie gewann Gestalt über ihre Funktion, den Beichtvätern das für die Verwaltung des Bußsakramentes notwendige Instrumentarium zur Verfügung zu stellen.<sup>6</sup> Besonders die Aufforderung des Konzils von Trient (1545-1563), die *Sünden nach Art, Zahl und Umständen zu bekennen* (DH 1707 f.), war verantwortlich für die Institutionalisierung des Faches in Form eigener Lehrstühle und Handbücher. Die Moraltheologie wurde zur Beichtstuhl-moral und in dieser Rolle verengt auf die Beschäftigung mit der Sünde, besser: mit den sich in Einzelakten manifestierenden Sünden der Gläubigen.<sup>7</sup> Ein häufig veräußerlichtes, legalistisches Verständnis von Moral, das sich auf kasuistische Anwendungsfragen konzentrierte, trug das seine dazu bei, dass die »Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus« (Optatam totius 16) »kaum wiederzuerkennen«<sup>8</sup> war. Die positive Entfaltung der individuellen christlichen Lebensführung wurde anderen theologischen Disziplinen überlassen: der Aszetik und Mystik. Die größere Schriftnähe wird aber auch gegenüber bestimmten Kennzeichen neuscholastischen naturrechtlichen Denkens eingeklagt. Die oft behauptete Unveränderlichkeit der moralischen Ordnung, sei es auf der Ebene von anthropologischen Wesensbestimmungen oder auf der Ebene sittlicher Einzelnormen, gewonnen an einer stabil vorgestellten Seinsordnung, muss sich nun fragen lassen, wie es um die geschichtliche und kulturelle Einbettung moralischer Aussagen bestellt ist.<sup>9</sup> Der Rekurs auf die Schrift korrigiert die bisherige Moraltheologie

---

6 Vgl. John A. Gallagher: *Time Past, Time Future. An Historical Study of Catholic Moral Theology*, Eugene, Oregon 1990.

7 Wie eine revidierte Moraltheologie das Bußsakrament in einen anderen Horizont stellt, zeigt Klaus Demmer: *Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche*, Paderborn 2005.

8 Fuchs: *Moral* (s. Anm. 5), 43.

9 Vgl. Ottmar Fuchs / Peter Hünermann: *Kommentar zu Optatam totius*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, hrsg. von Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath, Freiburg i. Br. 2005, 315-489, hier: 438.

zudem an einem weiteren zentralen Punkt: an ihrem lehramtlich durchtränkten Autoritätsprinzip.<sup>10</sup> Denn das Naturrechtsdenken jener Zeit enthielt eine markante Inkonsistenz. Die durch die Vernunft erkennbaren sittlichen Ansprüche an den Menschen, das ist die Idee des natürlichen Sittengesetzes, sollen nicht nur mit Hilfe des Lehramtes besser erkannt werden können, sie zapfen ihre Geltungskraft auch letztlich aus der Quelle aller Autorität, aus Gott und seiner Kirche.<sup>11</sup> In der Bewertung, dass eine solche, hier nur durch kurze Hinweise präsentierte Morallehre eine Verzerrung der christlichen Auffassung von der Moralfähigkeit der Menschen darstellt, schloss sich das Konzil derjenigen Traditionslinie an, für die nur eine explizit biblisch fundierte Grundidee für die Moralthologie in Frage kam.<sup>12</sup> Ein deutlicheres christologisches Profil zur Korrektur methodischer Engführungen ist – ganz im Sinne des Konzils – von Franz X. Linsenmann bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts gefordert worden.<sup>13</sup> Schon in den Titeln ist dieses Bestreben erkennbar: Johann

---

10 »Die Moralthologie war viel stärker ›Lehre der Kirche‹ und der von ihr anerkannten Autoren als unmittelbar biblisch begründete Offenbarungsethik«, so Walter Kerber: Grenzen der biblischen Moral, in: Klaus Demmer / Bruno Schüller (Hrsg.), Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moralthologie in der Diskussion (= FS Josef Fuchs), Düsseldorf 1977, 112-123, hier: 117.

11 Siehe z.B. Julius Mayer: Kirche, Gesetz und Freiheit. Zwei Vorträge, in: Joseph Mausbach u.a.: Moralprobleme, Freiburg i.Br. 1911, 237-259. Zur lehramtlichen Selbsteinschätzung vgl. Pius XII.: Die Autorität der Bischöfe in öffentlichen und kirchlichen Fragen (Ansprache vom 2. 11. 1954), in: Arthur F. Utz / Josef Groner (Hrsg.): Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Bd. III, Freiburg 1961, 4313-4324 (lat. Orig.: AAS XLVI [1954], 671-677). Zum Problemkomplex insgesamt vgl. noch immer Josef Schuster: Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit, Frankfurt a.M. 1984.

12 Darstellung und Diskussion bei Rudolf Hofmann, Moralthologische Erkenntnis- und Methodenlehre, München 1963, 217-252.

13 Franz X. Linsenmann, Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit, in: ThQ 54 (1872), 3-49.

Baptist Hirschers »Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit« (Tübingen 1835 ff.), und dann – hundert Jahre später – vor allem Fritz Tillmanns »Idee der Nachfolge Christi« (Düsseldorf 1934). Das Konzil reiht sich in die reformwillige moraltheologische Strömung ein, die vom eigenen Fach erwartet, sich organisch »aus der Mitte der Offenbarung in Christus« zu entfalten und dabei »eine stärkere und textkritische Heranziehung der positiven Quellen«<sup>14</sup> zu praktizieren. Franz Böckle, der dies 1957 ausdrücklich unterstützt, schreibt nur zwanzig Jahre später in der Einleitung seiner *Fundamentalmoral* selbstkritisch, dass sich mit Hilfe dieser biblisch heilsgeschichtlichen Aufbauprinzipien eine allgemeine normative Theorie *nicht* gewinnen ließ.<sup>15</sup> Genau eine solche allgemeine ethische Theorie, welche die »dem christlichen Glauben zufallende Funktion«<sup>16</sup> integriert, sei jedoch von Nöten. Wie also hat sich das Fach zum Ruf des Konzils nach reicherer Schriftnahrung verhalten? Man könnte sagen, typisch moraltheologisch: Es hat ihn differenziert beurteilt. Denn so berechtigt die Forderung des Konzils war, so interpretationsoffen blieb die Frage einer methodisch kontrollierten Umsetzung.<sup>17</sup> Die Moraltheologie konnte den Konzilstexten zwar zahlreiche theologisch profilierte Gedankenstränge entnehmen (Autonomie der Wirklichkeitsbereiche, Freiheit und Würde der Person, Dialogbereitschaft und Dienstcha-

---

14 Franz Böckle: Bestrebungen in der Moraltheologie, in: Johannes Feiner / Josef Trütsch / Franz Böckle (Hrsg.): *Fragen der Theologie heute*, Zürich/Köln 1957, 425-446, hier: 426.

15 Franz Böckle: *Fundamentalmoral*, München 1977, 16. So auch zuvor Hoffmann/Eid (s. Anm. 2), 67 f.: »Nun ist aber das Reich Gottes nicht inhaltlich zu systematisieren, weil es sich einem fixierenden Zugriff verweigert. [...] Es gibt nicht *das* endgültige moraltheologische System, das angeben könnte, wie und wann das Reich Gottes »aufgebaut« werden kann.«

16 Böckle, *Fundamentalmoral*, 16.

17 Siehe den Hinweis von Hoffmann/Eid (s. Anm. 2), 13 f.

rakter der Kirche u.a.), diese zusammen zu flechten zu einem systematisch konsistenten Neuansatz blieb ihr jedoch selbst überlassen.

## II. Abschied vom Naturrecht?

Die erklärte Absicht, sich in neuer Weise auf die eigenen Gründungsurkunden beziehen zu wollen, ist zu deuten als Reflex der Wahrnehmung, dass sich die Moraltheologie zu einem System entwickelt hatte, dessen Christlichkeit zunehmend schwieriger zu erkennen war. Viele Moraltheologen nehmen den Erneuerungsimpuls des Konzils, wie er nicht nur in *Optatam totius* zum Ausdruck kommt<sup>18</sup>, bereitwillig auf, stellen jedoch Rückfragen an die Formel von der reicheren Nahrung aus der Lehre der Schrift und entwickeln in den folgenden Jahren eine theologisch-ethische Denkform, die eine Vielzahl neuer Fragestellungen provoziert. Aber der Reihe nach.

Aufschlussreich ist, wie der schon erwähnte Josef Fuchs als prominenter Vertreter der Naturrechtstradition<sup>19</sup> *Optatam totius* 16 kommentiert. Weil hier eine Weichenstellung vorliegt, ein längeres Zitat: »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.«<sup>20</sup> Die anvisierte »grundlegende biblische

---

18 In methodischer und inhaltlicher Hinsicht ist hier an erster Stelle die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* zu nennen, vgl. dazu Terence Kennedy: *Paths of Reception: How Gaudium et spes shaped Fundamental Moral Theology*, in: *Studia Moralia* 42 (2004), 115-145.

19 Siehe Josef Fuchs: *Lex naturae*, Düsseldorf 1955.

20 Fuchs: *Moral* (s. Anm. 5), 34. Zu unserem Thema hat sich Fuchs später nochmals geäußert, vgl. ders.: *Christian Morality: Biblical Orientation and Human Evaluation*, in: *Gregorianum* 67 (1986), 745-763 (dt. Fassung in ders.: *Für eine menschliche Moral*, Bd. 1, Freiburg 1988, 141-156). Hier wird auch die Auseinandersetzung ge-

Sicht«<sup>21</sup> fragt etwa nach dem Verhältnis von Gesetz und Rechtfertigung, nach der Christozentrik einer christlichen Sittlichkeit oder nach dem dem Sünder angebotenen Versöhnungswillen Gottes. Dies geht über eine bloß verzierende Benutzung von Schriftzitaten zur Ausschmückung sittlicher Normen, deren Geltung zuvor bereits auf anderem Wege abgesichert worden ist, weit hinaus. Diese Art des Umgangs mit der Schrift, die deren Autorität bemüht, sie aber untergräbt, weil die nachgeschobene legitimatorische Absicht so eklatant zu Tage tritt, fand (findet?) sich auch in kirchlichen Dokumenten und ist zurückzuweisen. Die Bibel, so ist mit Fuchs zu sagen, liefert uns kein theoretisch entfaltetes ethisches System, sie ist keine Ethik. Von ihr allein ethisch tragfähige Lösungen für konkrete moralische Probleme der Gegenwart zu erhoffen, geht am Selbstverständnis der Schrift vorbei.<sup>22</sup> Und wenn wir auf konkrete moralische Weisungen in den biblischen Schriften stoßen, dann ist damit noch keinesfalls eine Art Schriftbeweis für die moralische Beurteilung gegenwärtiger Fragen erbracht. Der jeweilige Sinn biblischer Aussagen, etwa das in ihnen wirksame Gottesbild, ist nicht nur zunächst mit exegetischer Kenntnis zu erheben, aus ethischer Perspektive ist hinzuzufügen: Wenn etwas in der Schrift erlaubt oder verboten ist, begründet dies allein noch nicht seine moralische Geltung. Alles andere würde

---

sucht mit einem Diskussionsbeitrag zur sogenannten Propriumsdiskussion, der auf Arbeiten der Internationalen Theologenkommission zurückgeht: Joseph Ratzinger: Prinzipien christlicher Moral, unter Mitarbeit von Heinz Schürmann und Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1975. Vgl. dazu ferner Bruno Schüller: Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral, in: ThPh 51 (1976) 321-343.

21 Fuchs: Moral, 34. Siehe auch Kerber (s. Anm. 10).

22 »Nichts ist dem Bemühen, das Neue Testament für die gegenwärtige Moral fruchtbar werden zu lassen, so hinderlich wie die Meinung, bei der Erörterung anstehender ethischer Fragen zumindest bestimmte Passagen aus dem Neuen Testament berücksichtigen zu müssen«, so Meinrad Limbeck: Neues Testament und Angewandte Ethik, in: Thomas Laubach (Hrsg.): Angewandte Ethik und Religion, Tübingen/Basel 2003, 61-74, hier: 72 f.

bedeuten, einen biblischen Positivismus in der Moral zu betreiben, was der Tradition katholischer Moraltheologie fremd ist. Denn, so Fuchs zum Anliegen naturrechtlichen Denkens, als Gläubige sind wir gedrängt, »das zu tun, was der Mensch als des Menschen würdig erkennt«<sup>23</sup>. Christliche Existenz versteht sich hier als wahrhaft menschliche Existenz, christliches Handeln unterscheidet sich hinsichtlich seiner Intentionalität und womöglich seiner Motivation, aber nicht hinsichtlich der Notwendigkeit, sich auszuweisen vor Kriterien, die logisch unabhängig von Glaubensaussagen gelten. Differenziert wird hier also schon früh zwischen einem durch die Schrift vermittelten Grundverständnis des Daseins und seinen ethischen Implikationen einerseits und der Insuffizienz der Schrift für Fragen einer hinreichenden Begründung moralischer Prinzipien und Normen andererseits. An hermeneutischen Reflexionen im Umgang mit biblischen Texten führt ebenso wenig ein Weg vorbei wie an der Auseinandersetzung mit den Ansprüchen ethischer Geltungsbegründung. Sollte es den Anschein erweckt haben, dass mit der Positionierung des Konzils die naturrechtliche Denkform ad acta gelegt worden ist, dann hat die Moraltheologie hier Einspruch erhoben.<sup>24</sup> Zwar hat das Konzil sich bewusst im Bereich etwa der Ehelehre und Ehemoral von überkommenen Denkmustern naturrechtlicher Art verabschiedet und statt-

---

23 Fuchs: Moral (s. Anm. 5), 39. Vgl. auch ganz in diesem Sinne die Argumentation von Johannes Paul II. in seiner Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* (1979). Die Begründung des Rechts auf Religions- und Gewissensfreiheit werde vom Konzil nicht nur theologisch geleistet, sondern »auch unter dem Aspekt des Naturrechts erörtert [...], das heißt vom ›rein menschlichen‹ Standpunkt aus, von jenen Voraussetzungen her, die von der Erfahrung des Menschen, von seiner Vernunft und vom Sinn der Menschenwürde gefordert sind« (RH 17).

24 Ohne expliziten Bezug auf OT 16, aber mit Nachdruck zur Sache: Bruno Schüller: Wieweit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren?, in: *Lebendiges Zeugnis* 1/2 (1965), 41-65.

dessen entschieden mit der Kategorie des Personalen operiert<sup>25</sup>, aber das ist nicht gleichzusetzen mit einer grundsätzlichen Abkehr von der Intention naturrechtlichen Denkens, insofern es dabei im Kern darum geht, sittliche Ansprüche rational auszuweisen und ihren Eigenstand zu respektieren. Geltungsansprüche, so drückt es Hanspeter Schmitt aus, »überzeugen nicht deshalb, weil sie aus der Bibel stammen und womöglich mit gläubigem Pathos oder autoritärem Druck eingebracht werden«, sondern »sofern sich dem Menschen vor dem Horizont seiner eigenen, [...] reflektierten Einsichten und Erfahrungen ihre praktische Trifftigkeit und sittliche Relevanz<sup>26</sup> erschließt. Der Leitbegriff, unter dem dies seit mehr als drei Jahrzehnten verhandelt wird, lautet sittliche Autonomie.

### III. Autonome Moral, die biblisch »auf Abstand« geht

Sittliche Autonomie ist ein bis heute äußerst strittiger Terminus in der Moraltheologie.<sup>27</sup> Die Bestimmung dessen, was unter Autonomie verstanden sein soll, ist Bedingung für eine vernünftige Auseinandersetzung. Autonomie meint ein Doppeltes: Sie drückt den formalen Eigenstand der ethischen Reflexionsweise aus und steht zugleich für die Würde der sich in sittlicher Selbstbestimmung verwirklichenden Person.<sup>28</sup> Autonomie ist ein anderes Wort für die Moralität des Men-

---

25 Vgl. die Aussagen in *Gaudium et spes* 47-52; dazu: Hans-Günter Gruber: *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft*, Freiburg i.Br. 1994.

26 Hanspeter Schmitt: *Schrift und Leben. Zur moralpraktischen Bedeutung der Bibel*, in: *Orientierung* 69 (2005) 99-104, 102.

27 Aus der Fülle der Literatur vgl. Adrian Holderegger (Hrsg.): *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Freiburg i.Ue. / Freiburg i.Br. 1996 (= *SThE* 72); Antonio Autiero / Stephan Goertz / Magnus Striet (Hrsg.): *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm*, Münster 2004 (= *StdM* 25).

28 Vgl. Dietmar Mieth: *Autonomie*, in: *NHThG*<sup>3</sup> Bd. 1 (2005), 139-147.

schen, der sich frei und aus eigener Einsicht an das Gute bindet, spricht: seine Freiheit verwirklicht in der Anerkennung der Würde eines jeden Menschen. Weil autonome Moral die Geltung sittlicher Ansprüche an deren innerer Sinnhaftigkeit bemisst und nicht an der äußeren Bekräftigung durch Autoritäten, führt sie die Tradition naturrechtlichen Denkens fort. Darüber hinaus steht der Begriff der Autonomie im Kontext des christlichen Glaubens für die Integration des neuzeitlichen Freiheitsanspruches in die Theologie. Er setzt damit diejenige theologisch wie philosophisch gleichermaßen imprägnierte Denktradition fort, die als die Natur des Menschen seine Befähigung zur freien und vernünftigen Selbstbestimmung versteht.<sup>29</sup>

Für die Frage einer schriftgemäßen Moraltheologie stellt dieses Konzept folgende Herausforderung dar: Sittliche Geltung hat den Charakter eines an sich Geltenden, ist damit nicht Ausfluss einer fixierten und ablesbaren göttlichen Willenskundgabe. Aus der Einsicht, ob etwas als sittlich qualifiziert werden kann oder nicht, folgt, ob es christlich als Wille Gottes verstanden werden kann oder nicht – und nicht umgekehrt. Immer wieder weist die Moraltheologie darauf hin, dass dies beste Tradition christlicher Theologie ist. Nur der ist wirklich frei, so Thomas von Aquin, der das Böse nicht nur deshalb nicht tut, weil es verboten ist, sondern weil er es als böse erkannt hat.<sup>30</sup>

---

29 Vgl. Theo Kobusch: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Darmstadt <sup>2</sup>1997; Heinrich Schmidinger / Clemens Sedmak (Hrsg.): Der Mensch – ein freies Wesen?, Darmstadt 2005.

30 »Ille ergo, qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber; sed qui vitat mala, quia mala, est liber. [Jener also, der das Böse vermeidet, nicht weil es böse ist, sondern wegen des Gebots des Herrn, ist nicht frei; aber wer das Böse vermeidet, weil es böse ist, ist frei.]« Super secundum epistolam ad Corinthios, Lectio III (in: Thomas von Aquin: Super epistolas S. Pauli lectura Vol. I, hrsg./berarb. von Raffaele Cai, Nachdruck 1986 der 8. rev. Ausgabe Turin/Rom 1953, hier: 464). Thomas kommentiert hier 2 Kor 3, 17: »Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.« Vgl. dazu auch Richard Heinzmann: Der Mensch als Person. Zum Verständnis des Gewissens bei Thomas von Aquin, in: Johannes Gründel

Niemand darf dem Menschen die Aufgabe der Begründung der Geltung sittlicher Normen abnehmen wollen. Dies ist der Grund, warum christliche Ethik sich vernünftiger Argumente bedienen muss und dies immer auch getan hat. Die Offenbarung darf nicht als göttliche Instruktion missverstanden werden, durch die der Mensch Kenntnis erhält von sittlichen Ansprüchen, die er eigenständig nicht erkennen kann und deren Verpflichtungsgrund ihm nicht einsehbar wäre. Wer so von Gott dächte, würde weder ihm noch dem Menschen gerecht werden. Wäre der Mensch prinzipiell nicht als ein freies, vernunftbegabtes Wesen zu begreifen, dann entfielen die Möglichkeiten, die Annahme des Glaubens als einen sittlichen Akt zu denken. Der Mensch, so hat Bruno Schüller diesen elementaren Zusammenhang ausgedrückt, »ist überhaupt nur deshalb fähig, die sittliche Botschaft Christi zu hören und glaubend zu verstehen, weil er sich (logisch) vorgängig zum Offenbarungswort Gottes immer schon als ein sittliches Wesen versteht und ausspricht.«<sup>31</sup> Die Möglichkeit der Freiheit muss vorausgesetzt werden, weil nur so sich der Mensch überhaupt zu einem ihn verpflichtenden Gott verhalten kann. Nur von einem freien Wesen will der sich offenbarende Gott eine Antwort. Deshalb muss christlicher Glaube das Freiheitsdenken und damit die Möglichkeit der Ansprechbarkeit auf einen sich offenbarenden Gott verteidigen gegen alle deterministischen Versuche, es hinwegzuerklären. Die im Anspruch auf Autonomie enthaltene weitreichende Herausforderung ist also, um es mit Thomas Pröpper zu formulieren, 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 Begrün-

---

(Hrsg.): Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm? Düsseldorf 1990, 34-52, hier: 46.

31 Schüller: Wieweit (s. Anm. 24), 48, dies darf als Gemeingut theologischer Ethik gelten, vgl. Demmer: Fundamentale Theologie (s. Anm. 2), 80 ff.

dung 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.«<sup>32</sup> Diese Zuspitzung kennzeichnet die Situation theologischer Ethik in der Moderne. Die Gottesrede hat ihre humane Plausibilität aufzuweisen, und als hermeneutisches Prinzip legt sich der Freiheitsbegriff nahe.

An dieser Stelle erschließt sich nun auch die im Titel dieser Überlegungen zitierte Bestimmung der Moraltheologie, die biblisch »auf Abstand« geht. Autor dieser Umschreibung ist Karl-Wilhelm Merks, der wie wenige innerhalb der Disziplin für die entschiedene Verfolgung der Idee der Autonomie der Moral im Kontext des Glaubens und ihrer auch materialen Implikationen eintritt.<sup>33</sup> Es liegt am *Wie*, nicht am *Dass* des Schriftgebrauchs, ob eine Moraltheologie für sich die Bezeichnung biblisch reklamieren kann oder nicht. Unvermittelte Bezugnahmen auf biblische Texte im normativen Interesse sind aus theologischen und ethischen Gründen zurückzuweisen. Mit der Intention an die Bibel heranzutreten, in ihr eine moralisch sichere und inhaltlich präzise Auskunft für die Lösung moralischer Streitfragen zu erhalten, ist eine nicht zulässige Ignorierung der erarbeiteten Differenzierungen. Deshalb muss Moraltheologie einen Abstand zur Schrift wahren – um,

---

32 Thomas Pröpper: Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtungen, Erstveröffentlichung in: JCSW 36 (1995), 11-26, hier: 21 f. Dieser Vortrag Pröppers aus dem Jahre 1993 ist schnell zu einem zentralen Referenzpunkt für die Verteidigung des Autonomiedenkens in der Theologie avanciert. In naturrechtlicher Terminologie Schüller, Wieweit, 42: »Darum kann die *lex naturae* auch bestimmt werden als der Inbegriff jener sittlichen Gebote, die ihrer Geltung und ihrem Inhalt nach ihren Grund im natürlichen Menschsein des Menschen haben.«

33 Vgl. Merks (s. Anm. 5). Die Formulierung biblisch »auf Abstand« findet sich Merks, 203.

das ist die Pointe, erst aus diesem Abstand heraus ihre biblische Orientierung zu entwickeln.

#### IV. Wie spricht die Schrift in Fragen der Moral?

Bevor diese Perspektive näher umrissen werden kann, ist auf den möglichen Einwand zu reagieren, wie diese Zurückweisung biblischer Unmittelbarkeit mit den offensichtlich explizit normativen Aussagen der biblischen Schriften umzugehen gedenkt. Mit Aussagen zudem, die in der Schrift selbst als Ausdruck des Willens Gottes präsentiert werden und deren Anspruch jeden zeitgebundenen Auslegungskontext zu überschreiten scheint. Der Dekalog ist der biblische Text, der auf besondere Weise und bis heute interkonfessionell für die Autorität Gottes in Fragen der Moral steht.<sup>34</sup> *Das Kompendium der Soziallehre*

---

34 Gerade in den letzten Jahren sind zahlreiche Titel zum Dekalog erschienen, häufig im populärwissenschaftlichen Sektor. Dies als Ausdruck eines wieder erstarkten Bedürfnisses nach moralisch verlässlicher Orientierung zu deuten, legt sich nahe. Vgl. Udo Hahn: 10 Gebote, Gütersloh 2000; Reimer Gronemeyer: Eiszeit der Ethik. Die Zehn Gebote als Grenzpfähle für eine humane Gesellschaft, Würzburg 2003; Christoph Becker: Die Zehn Gebote, Augsburg 2004; Ulrich Kühn: Du sollst, du kannst, du darfst. Die Zehn Gebote erklärt, Leipzig 2005. Daneben: Susanne Schmidt (Hrsg.): Anstöße zum Glücklichein. Was die Zehn Gebote heute bedeuten können, Ostfildern 2000; Hermann Deuser: Die Zehn Gebote. Kleine Einführung in die theologische Ethik, Stuttgart 2002; Frank Crüsemann: Maßstab Tora. Israels Weisung für christliche Ethik, Gütersloh 2003, und zuletzt Friedrich Wilhelm Graf: Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze, München 2006; Eugen Drewermann: Die zehn Gebote. Zwischen Weisung und Weisheit, Düsseldorf 2006. Zur moraltheologischen Auslegung vgl. vor allem Gerfried W. Hunold: Wider den Konkurs der Freiheit. Vom bleibenden Zeitgespräch des Dekalogs zwischen Vernunft und Sittlichkeit, in: ThQ 175 (1995), 171-178. Für künstlerische Lektüren des Dekalogs vgl. Walter Lesch / Mathias Loretan (Hrsg.): Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Krzyztof Kieslowskis »Dekalog«-Filme als ethische Modelle, Freiburg i.Ue. / Freiburg i.Br. 1993 (= SThE 53); Klaus Biesenbach (Hrsg.): Die Zehn Gebote. Eine Kunstaussstellung des Deutschen Hygiene-Museums, Ostfildern 2004.

der Kirche schreibt, dass sich der Wille Gottes »in den auf dem Sinai gegebenen Geboten ausdrückt«<sup>35</sup>. Zugleich wird vom kirchlichen Lehramt daran festgehalten, dass es sich bei den Geboten um »Forderungen des natürlichen Gesetzes«<sup>36</sup> handelt, sie also an sich der Vernunft einsichtig sind. Ihre Offenbarung war jedoch notwendig, so lautet die klassische Begründung, um die von der Sünde korrumpierte Vernunft auf den rechten Weg zu bringen. Nicht aber, weil das, was die Gebote verlangen, menschlicher Einsicht prinzipiell ohne göttliche Willenskundgabe verschlossen wäre.

Womit haben wir es aber zu tun, wenn wir von den Geboten des Dekaloges sprechen? Eine genaue Analyse der benutzten Termini zeigt uns, dass der Dekalog keine normative Ethik im eigentlichen Sinne betreibt, sondern der Gattung der ethischen Mahnrede zuzuordnen ist.<sup>37</sup> Eine solche *Paränese* zeichnet sich dadurch aus, dass eine bereits begründete moralische Forderung bekräftigt und an die Befolgung des bereits erkannten Guten appelliert wird. In den Formulierungen des Dekaloges wird ein moralischer Sachverhalt als geklärt vorausgesetzt. Das immer wieder herangezogene Beispiel ist das fünfte Gebot. »Du sollst nicht morden« lässt sich auflösen zu der Aussage: »Du sollst nicht töten, wenn es dir nicht erlaubt ist«. Wir haben mithin eine Tautologie vor uns. Denn hier, wie in den anderen Geboten, wird bereits ein sittliches Wertungswort benutzt. Die sittliche Beurteilung ist in diesen Geboten also schon in ihrer sprachlichen Präsentation enthalten, und für die Klärung strittiger normativer Fragen ist der Rekurs auf solche Tautologien unzureichend. Diese Art des Sprechens findet sich nun in vielen biblischen Schriften, und sie hat den guten

---

35 Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden: Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg i.Br. 2006, Nr. 25 (italienische Originalausgabe 2004).

36 Katechismus der katholischen Kirche, München 1993, Nr. 2071 (amtliche lateinische Ausgabe *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1997).

37 Ausführlich dazu: Wolbert (s. Anm. 2), 11-45.

Sinn, zum Festhalten an dem als Gut Erkannten aufzurufen. Sie illustriert auf vielfältige Weise die Mahnung, das Böse zu meiden – wobei bereits vorausgesetzt wird, dass nicht strittig ist, worin dieses Böse besteht. Den Christen soll immer wieder zu Bewusstsein kommen, dass sie auch weiterhin unter den Forderungen der Sittlichkeit stehen und ihnen, entgegen eines womöglich um sich greifenden Enthusiasmus, moralisch nicht alles erlaubt ist. Von dieser Unterscheidung zwischen normativer Ethik und ethischer Mahnrede her wird nochmals die These untermauert, dass Aussagen der Bibel zu moralischen Fragen nicht Gegenstand des Glaubens sind, nicht auf die Autorität Gottes hin anzuerkennen sind, sondern insofern sie einen sittlichen Anspruch transportieren. Was uns nicht schwer fällt, sofort zu akzeptieren, sobald wir auf Texte blicken, die für uns aus dem Rahmen vernünftiger Sittlichkeit herausfallen. Mit solchen Stellen – berühmtes Beispiel ist die Opferung Isaaks – hat sich die Tradition auseinandersetzen müssen, weil sie naturrechtlich argumentiert hat. Die Lösung, die etwa Thomas von Aquin für solche Texte gefunden hat<sup>38</sup>, kann uns heute nicht mehr überzeugen. Denn Thomas droht hier in einen Positivismus abzugleiten, wenn er die Richtigkeit solcher Handlungen mit einer Intervention des göttlichen Ratschlusses begründet. In den Augen Gottes sei eben in bestimmten Fällen ein an sich naturrechtswidriges Tun nicht unmoralisch. Womit wir hier konfrontiert werden, ist die Frage nach den Kriterien, nach denen wir biblische Texte beurteilen, nach denen wir in der pluralen Welt der Schrift so etwas wie einen moralischen »Kanon im Kanon« ausfindig machen wollen. Wir kommen an dieser Frage nicht vorbei, wenn wir den Gedanken der sittlichen Autonomie mit Konsequenz verfolgen. An solche Kriterien werden selbst wiederum Kriterien anzulegen sein: Sie müssen biblisch fundiert sein, und sie müssen ihre Geltung autonomer Einsicht ver-

---

38 Vgl. Summa Theologica I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 100, 8.

danken. Ihre Anerkennung darf nicht selbst schon die Anerkennung von Glaubensaussagen voraussetzen.

## V. Das inkulturierte Evangelium – eine fundamentaltheologische Zwischenbetrachtung

Verlassen wir dazu für einen Moment den Raum der Moraltheologie und wenden uns derjenigen Disziplin zu, nämlich der Fundamentaltheologie, die als zentrales Thema die Frage aufwirft und zu beantworten sucht, was denn Kriterium für ein glaubwürdiges Christentum sein kann. Wie erschließt sich uns Menschen die »Bedeutsamkeit der Offenbarungsbotschaft als uns unbedingt angehend«<sup>39</sup>? Lange Zeit verwies die apologetische Tradition dazu auf *äußere* Kriterien, besonders auf die biblischen Wundergeschichten. Die Gewissheit einer göttlichen Offenbarung leuchte uns durch das Wundergeschehen ein. Damit trat der *Inhalt* der Offenbarung hinter deren *Tatsache* in den Hintergrund. Dagegen setzt die Theologie heute auf die Glaubwürdigkeit des Inhaltes der Offenbarung. Und dieser Inhalt ist Jesus Christus als *der Zeuge* und *das Zeichen* des Reiches Gottes<sup>40</sup>. Die Glaubwürdigkeit christlichen und kirchlichen Handelns bemisst sich an diesem Zeichen und erweist sich in der »gelebten Einheit von *Gottes- und Nächstenliebe*«<sup>41</sup>. Die Glaubwürdigkeit wird also anthropologisch vermittelt und dazu ist es notwendig, eine *Hermeneutik des menschlichen Daseins wie der Geschichte* zu entwickeln. Dies ist die Aufgabe, die das Konzil in *Gaudium et spes* der Theologie abverlangt. Etwas kann nur dann zum Zeichen des Reiches Gottes werden, wenn es in

---

39 Hermann J. Pottmeyer: Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, hrsg. von Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler, Bd. 4, Freiburg i.Br. 1988, 373-413, hier: 376.

40 Vgl. II. Vatikanum, Lumen gentium 5.

41 Pottmeyer (s. Anm. 39), 388.

einen Interpretationsrahmen gestellt ist. Dies gilt schon für die Erkenntnis Jesu als des Christus und setzt sich in jeder Vergegenwärtigung des Evangeliums fort. Sonst bliebe uns die unbedingte Bedeutsamkeit der Botschaft des Evangeliums für menschliches Gelingen fremd. Daraus folgt: »Wie Jesus das Reich Gottes und dessen Heilsbedeutsamkeit für alle Menschen und doch in zeitbedingter Rede und Praxis manifestierte, so sollte der unbedingte Geltungsanspruch seiner Botschaft heute in *bezug auf unsere Situation* begründet werden.«<sup>42</sup> Magnus Striet – ebenfalls auf *Gaudium et spes* sich stützend – zieht die Folgerung aus dieser Regel: Nur wenn das Evangelium »in der jeweiligen Gegenwarts-kultur existiert«, kann und will es »überhaupt Evangelium für den freien Menschen sein«<sup>43</sup>. Ohne seine je neue Konkretion verliert Glaube seine Relevanz für die Gegenwart. Der Glaube an den Gott, der das Heil des Menschen will, muss in der Geschichte – und das bedeutet vor je spezifischen Hintergründen – ausgelegt und gelebt werden. Inkulturation ist damit theologisch unumgänglich. Nur wenn die verkündigte biblische Botschaft von Gott, der Gerechtigkeit will, in der jeweiligen Kultur die Menschlichkeit des Menschen befördert, bleibt christlicher Glaube biblischer Glaube. Theologisch muss die Bibel deshalb in der Kultur der Gegenwart auf ihre humane Bedeutsamkeit hin ausgelegt werden, weil sie sonst zur historischen Reliquie würde.<sup>44</sup>

---

42 Pottmeyer, 412.

43 Magnus Striet: Evangelium und Kultur – ein Gegensatz? Theologische und anthropologische Grundsatzbemerkungen (nicht nur) zur »Pastoral-Konstitution, in: PThI 25 (2005-2), 27-39, hier: 27 f.

44 Siehe die diesbezüglichen Ausführungen von Timo Veijola: Text, Wissenschaft und Glaube. Überlegungen eines Alttestamentlers zur Lösung des Grundproblems der biblischen Hermeneutik, in: JBTh 15 (2000), Neukirchen 2001, 313-339.

## VI. Jenseits der Unmittelbarkeit – biblische Perspektiven für die Moral

Kehren wir nach dieser knappen fundamentaltheologischen Zwischenbetrachtung zur Frage eines verantwortlichen Rekurses auf die Schrift in der theologischen Ethik zurück. Unsere bisherigen Überlegungen haben die Fallstricke einer unvermittelten biblischen Moral aufzeigen wollen. Leichter als eine positive Bestimmung theologisch-ethischer Bibelrezeption hat es sich erwiesen, falsche Erwartungshaltungen an die Schrift zu identifizieren. Die notwendige Autonomie der Moral diene dazu als systematischer Referenzpunkt. Wäre das Geschäft der Ethik mit der Reflexion auf die Erkenntnis- und Geltungsweise sittlicher Forderungen erledigt, dann bliebe für eine biblische Moral in der Tat wenig Raum mehr. Und wer mit dem Interesse an die Schrift herangeht, dort die verpflichtende Erkenntnis des moralisch Gesollten herauslesen zu können, der wird eine autonome Moral im christlichen Kontext womöglich als elementare Bedrohung christlicher Autorität wahrnehmen. An der Einsicht, dass moralische Verpflichtung ihre Legitimation nicht einer göttlichen Willenskundgabe verdankt, wird auch (und gerade!) christlicher Glaube nicht rütteln dürfen. Weil ethisches Denken und Handeln sich aber nicht in autonom zu reflektierenden Erkenntnis- und Geltungsfragen erschöpft, geht theologische Ethik heute mit anderen Fragestellungen an die biblischen Schriften heran. Begründungsfragen zu bearbeiten schöpft das Phänomen der Moral nicht aus. Abschließend will ich Felder andeuten, auf denen heute das Gespräch zwischen Bibel und Moral neue Nahrung findet.

Die geschichtliche Situation einer zwar religiös pluralen, aber kaum religiös durchtränkten Gesellschaft hat längst die Dringlichkeit erkennen lassen, im Dialog mit Anders- und Nichtgläubigen sich auf so etwas wie die elementaren Bestimmungen der eigenen Glaubens-

tradition zu besinnen und sie in Konfrontation mit dem Denken und Handeln der Gegenwart auf neue Weise zur Sprache zu bringen. Dabei geht es um viel mehr als um die Erschließung einzelner biblischer moralischer Weisungen in ihrer Zeitgebundenheit und gleichwohl bleibend relevanten theologisch-ethischen Intentionalität. In die Auseinandersetzungen um unser kulturelles Selbstverständnis sind die biblisch fundierten theologischen und anthropologischen Grundbegriffe der eigenen religiösen Tradition einzutragen. Zu zeigen ist, auf welche Weise der in den biblischen Schriften bezeugte Gottesglaube Israels und Jesu Christi eine humanisierende Schubkraft entfalten kann. Ich will andeutungsweise solche Ideen benennen. Das biblische Bekenntnis zur konstitutiven *Geschöpflichkeit* des Menschen begründet ein Denken der Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf, das um das Verständnis der Freiheit Gottes und des Menschen kreist. Der den Menschen in Liebe sich zuwendende Gott will von seinem Geschöpf eine Antwort aus freiem Entschluss. Die Achtung menschlicher Freiheit entspricht dem Willen Gottes. »Sich verpflichtet zu wissen auf das Prinzip Freiheit [...] heißt dann zugleich, alles in den eigenen Möglichkeiten Stehende zu unternehmen, innovativ für den anderen Menschen tätig zu werden – und das heißt dann in ganz grundsätzlicher Weise immer und zunächst einmal, dem anderen Menschen Möglichkeiten zuzuspielen, dass er zum einen zum Bewusstsein der eigenen, unbedingt seinsollenden Freiheit gelangt und er zum anderen unter Bedingungen existieren und leben darf, die den in der Freiheit liegenden Möglichkeiten zu verbindlicher und kreativer Lebensgestaltung nicht Hohn spotten. Die im neutestamentlichen Zeugnis begegnende Lebenspraxis Jesu will genau so gelesen werden [...]“<sup>45</sup> In der Begegnung mit Jesus erfahren sich Menschen befreit zu neuen Le-

---

45 Magnus Striet: Denken der Differenz. Im Gespräch mit Jürgen Habermas, in: Peter Neuner / Peter Lüning (Hrsg.): *Theologie im Dialog* (= FS Harald Wagner), Münster 2004, 127-142, hier: 134.

bensmöglichkeiten. Die niederdrückenden Lasten von Schuld und die fesselnden Mechanismen sozialer Randständigkeit behalten nicht das letzte Wort. Mit gleicher ethischer Wucht, unser zweiter Grundbegriff, reflektiert die Theologie gegenwärtig den biblischen *Monotheismus*.<sup>46</sup> Gegen den Verdacht, eine monotheistische Religion führe notwendig zur verhängnisvollen, latent gewaltförmigen, diskriminierenden Unterscheidung zwischen den wahren und den falschen Göttern, arbeitet sie heraus, dass die universalisierende Perspektive des einen Gottes aller (von diesem Gott freigelassenen!) Menschen eine eminent moralische Botschaft ist. Diskriminiert wird durch einen ethischen Monotheismus jegliche Apartheid und Entmündigung des Menschen. Daher ist ein solcher biblischer Universalismus der Freiheit ein Förderer gleicher individueller Lebensmöglichkeiten.

Warum wir und alle anderen unbedingt in Würde leben sollen, warum wir und alle andern es wert sind, unbedingt anerkannt zu werden, das ist freilich eine Sinnperspektive, die wir selbst nicht einzulösen vermögen. Wenn es die eigene Sinnhaftigkeit in letzter Instanz selbst garantieren will, gerät jedes menschliche Handeln in Aporien.<sup>47</sup> Wo wir hilflos und erschüttert vor der brutalen Aberkennung von Lebensmöglichkeiten stehen, da kann uns nur die *Hoffnung* vor der Verzweiflung bewahren, dass sich zuletzt die Anerkennung nicht zurückzieht, dass Gott sich als der erweisen wird, der seiner Zusage an den Sinn seiner Schöpfung treu bleibt, dass Gott rechtfertigen wird, warum Freiheit ist, ohne die wir nicht zur Antwort aus Liebe fähig wären

---

46 Vgl. besonders die Nijmegener Antrittsvorlesung von Georg Essen: Ethischer Monotheismus und menschliche Freiheit. Philosophisch-theologische Anmerkungen zur aktuellen Monotheismuskritik – Rückfragen an Jan Assmann, in: Jean-Pierre Wils (Hrsg.): Die Moral der Religion. Kritische Sichtung und konstruktive Vorschläge, Paderborn 2004, 156-185. Ferner: Jürgen Manemann (Hrsg.): Monotheismus, Münster 2002 (= Jahrbuch Politische Theologie 4).

47 Im Anschluss an Pröpper (s. Anm. 32), 23 ff.

und die doch zu Abgründen des Lebens führt.<sup>48</sup> Da wir nicht selbst Gott sein müssen und die letzte Gewissheit über den Sinn des Handelns nicht in unserer Hand liegt, entlastet uns der Glaube vor der lähmenden Ahnung von Vergeblichkeit und vor der zerstörerischen Dynamik der Selbsterlösung. Dies alles versucht auszufalten, was als der göttliche Indikativ der *Rechtfertigung* des Menschen geglaubt wird.

Dieser Indikativ aber kann nicht rhetorisch andemonstriert werden, sondern muss uns in Erfahrungen aufgehen und einleuchten können. Die Bedeutung religiöser Sinnbestände für die Moral wird damit auf einer anderen als der normativen Ebene anzusiedeln sein. Durch religiöse Erfahrungen kann sowohl die Attraktivität wie die Kontingenz des Moralischen auf andere Weise zu Gesicht kommen als durch argumentative Auseinandersetzungen.<sup>49</sup> Die Bibel erzählt und tradiert solche Glaubenserfahrungen mit dem »Indikativ der Befreiung«<sup>50</sup>. Gott wird als der bezeugt, der sein Geschöpf in Differenz zum Schöpfer freisetzt und der will, dass alle seine Söhne und Töchter sich einander als seine Geschöpfe respektieren. Es ist diese *Genese der Idee und Praxis der Freiheit*, die uns in den biblischen Geschichten begegnet. Paradigmatisch zeigt der Dekalog, wie der erfahrene Freiheitswille Gottes für sein Volk auf bestimmte Weise ausgelegt wird. Die Moral wird nicht neu erfunden, aber sie wird zum Teil des eigenen religiösen Selbstverständnisses. Inmitten anderer Zeiten stehend, liegt es an uns, die jeweiligen ethischen Dringlichkeiten zu formulieren und in ihnen das Geschenk der Freiheit vor Gefährdungen

---

48 Dazu mehr bei Stephan Goertz / Magnus Striet: Ein Gott der Lebenden! Systematisch-theologische Überlegungen zum Gelingen endlichen Lebens, in: JBTh 19 (2004), Neukirchen 2005, 391-408.

49 Mit Hans Joas: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004.

50 Heimbach-Steins (s. Anm. 2), 107.

zu schützen. Die Verkündigung Jesu, so lehrt uns heute die Exegese, dient nicht der Konstitution einer Morallehre. Statt einer Kopie seines Tuns soll ethische Kreativität provoziert werden.<sup>51</sup> Es sind daher eher die biblischen Texte, die unsere Erwartungshaltung nicht einfach affirmieren, sondern womöglich durchkreuzen, denen zugetraut wird, innovatives ethischen Nachdenken anzustoßen.<sup>52</sup> Der uns unbedingt beanspruchende Wille Gottes wird biblisch nicht in einem Gesetzkatalog fixiert und verewigt, sondern muss im Prozess der Konfrontation mit den Gegebenheiten der Situation erfasst werden. Diese modellhafte Kreativität ist es, die tradiert werden soll.<sup>53</sup> »Der Christ darf neue Dekaloge machen, verkündete Luther.«<sup>54</sup> Ein elektrisierender Satz, der bei dem evangelischen Theologen Friedrich Wilhelm Graf der »Klerikalautorität« in der Auslegung des verbindlichen Gottesgesetzes – in welcher Konfession und Religion auch immer – das Ende bereiten will. So wird Sinn für Divergenz und Vielfalt geweckt. Nichts anderes als dieses plurale Bemühen, eine der Gerechtigkeit Gottes entsprechende Moral zu kreieren, begegnet uns in der Schrift. Die Suche nach einer schriftgemäßen Morallehre gewinnt durch diese Momente an Selbstreflexivität. Die biblischen Schriften werden erst dann für gegenwärtiges ethisches Ringen fruchtbar, wenn nach ihrem Modell sich die Welt des Moralischen erschließt im Dialog zwischen dem uns beanspruchenden Willen Gottes, der Erfahrung seiner unserem Tun zuvorkommenden unbedingten Anerkennung und unserem

---

51 So Michael Theobald: *Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre*, in: Dietmar Mieth (Hrsg.): *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika »Veritatis splendor«*, Freiburg i. Br. 1994 (= QD 153), 25-45, hier: 42.

52 Vgl. aus exegetischer Sicht Renate Kirchhoff: *Ethik in der Bibel – Bibel in der Ethik. Über die Verwendung biblischer Texte im ethischen Kontext*, in: ZNT 11 (6. Jg. 2003), 25-32.

53 Hier ist zu nennen: Josef Blank: *Zum Problem »Ethischer Normen« im Neuen Testament*, in: Conc 3 (1967), 356-362.

54 Graf (s. Anm. 34), 31.

Eingebundensein in jeweilige historische, soziale und kulturelle Kontexte.

Als die vielleicht größte Herausforderung für eine kraftvolle christliche Moral, die sich auf das Wort Gottes und seine Bezeugung in der Schrift stützt, taucht am Horizont eine Frage auf, die das biblisch auf Abstand noch einmal neu interpretiert.<sup>55</sup> Selbst wenn heute die Bedeutung religiöser Sinnerfahrungen für die moralische Identität des Subjektes wieder gewürdigt wird, hartnäckig verunsichern wird uns die Frage, warum sich denn religiöse Erfahrung im Medium der Begegnung mit den biblischen Schriften konstituieren soll? Rückt die Bibel als religiöser Bezugspunkt, der eine moralische Relevanz beansprucht, nicht immer mehr in die Peripherie der Wahrnehmung der Individuen? Warum sollen es die biblischen Geschichten sein, die die eigene Identitätsbildung beflügeln? Hat sich religiöse Erfahrung nicht längst emanzipiert von der Schriftauslegung? Sich als vom Wort Gottes Angesprochener zu verstehen, ist ein voraussetzungsvolles Ereignis. Nicht nur müssen die biblischen Geschichten als die adäquate, menschliches Gelingen befördernde Artikulation von Erfahrungen theologisch aufgeschlüsselt werden – und das mit einem unbedingten Anspruch. Ist die Bedeutung der Schrift für die eigene menschliche Existenz im Sozialisationsgeschehen nicht vermittelbar, dann ebbt auch die Bereitschaft ab, in der Welt des Moralischen der Perspektive der biblischen Botschaft einen Platz einzuräumen. Der erhoffte Dialog zwischen Schrift und den moralischen Lebensfragen kommt nur dann in Gang, wenn an bedeutsamen Anderen und in bedeutsamen Situationen des Lebens eine lebendige Vergegenwärtigung der Botschaft der Schrift in Begegnung mit der Schrift erfahren werden konnte. Erst über diesen voraussetzungsvollen Weg der ermöglichten Resonanz – auf Abstand – kann Moraltheologie die Botschaft der

---

55 Vgl. Joas (s. Anm. 49), 118 f.

Schrift überhaupt so zum Ausdruck bringen, dass sie menschliche Existenz befreiend verändert.