

Josef Blank

Zum Problem «Ethischer Normen» im Neuen Testament

Die folgenden Ausführungen möchten einer Besinnung dienen, wie «neutestamentliche Ethik» in heutige Moralthologie einzubringen sei. Der Aufweis der Probleme scheint ihr, um der anzustrebenden Lösungen willen, wichtiger als die Darstellung verwertbarer Ergebnisse. Der Grundgedanke ist, daß nur die ausgehaltene Spannung zwischen dem Anspruch der Schrift und den Forderungen der Gegenwart weiterführt. Sie sucht einen Weg zu finden zwischen «Gesetzlichkeit» und traditionskritischer «Willkür» im Sinne jener christlichen Freiheit, wie sie der Kirche vom Apostel Paulus als kostbares Vermächtnis übergeben wurde.

Die Problematik des Norm-Begriffs

«Von Normen (lat. norma = Winkelmaß des Zimmermanns) spricht man in Philosophie und Theologie bei Prinzipien, Phänomenen, Werten oder Situationen, die als endgültig oder autoritativ in bezug auf eine Haltung oder ein Verhalten anerkannt werden» (J. T. Ramsey, Normen: RGG IV, 1520). Diese zu einer ersten Klärung dienliche Definition erwähnt merkwürdigerweise nicht die Jurisprudenz; doch dürfte der Begriff der «Norm» seine Bedeutung zuerst im Bereich des Rechts gewonnen haben (vgl. z. B. den Sprachgebrauch des CIC «normae generales») und von dorthier im Zuge zunehmender Verrechtlichung und kasuistischer Gestaltung der Moral in diese eingedrungen sein. Thomas v. Aquin kennt den Begriff «norma» für die Ethik offenbar noch nicht. Er spricht von «regula», «lex» und fragt nach ratio, species und finis,

dann vor allem nach der jeweiligen virtus als dem sach- und seinsgerechten habitus menschlichen Handelns. So heißt es etwa Summa Theologiae I-II, q. 19 a. 4 c.: «Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina...» Danach ist «regula voluntatis», Regel für den das menschliche Handeln bestimmenden Willensentscheid, nicht einfach eine Norm, sondern die menschliche Vernunft als solche, die ihrerseits wieder ihr Maß hat an der lex aeterna der göttlichen ratio selbst, und zwar, wie aus dem aaO. folgenden Zitat Ps 4,6 hervorgeht, im Sinne der menschlichen Gottebenbildlichkeit. Es ist klar, daß unter diesen Voraussetzungen der Begriff der Norm nur ein abgeleiteter sein könnte; mit Thomas gedacht ist er dem «enuntiabile» zuzuordnen, nicht der «res». Er ist Ausdruck für den jeweiligen Sinnbezug der normsetzenden Vernunft des Menschen, die darin der ratio divina unterworfen und auf sie hingeordnet bleibt. In dem Maße, wie diese Voraussetzungen problematisch werden und der Realitätsbezug verlorengeht, gewinnt der Begriff der Norm an selbständiger Bedeutung, und zwar als «gesetzte Norm» in formalistischem Sinn, sei es einer autonom verstandenen menschlichen Vernunft, oder formal-juristisch behaupteter «göttlicher Autorität». Damit ist die Entwicklung der Normenproblematik in ihren Grundzügen bereits vorgezeichnet: Als äußerlicher Ordnungsbegriff; als formal-allgemeines Vernunft-Postulat im Sinne Kants; aber auch in Richtung auf Beliebigkeit, Uneinsichtigkeit und positivistische Willkür rein dekretie-

render Autorität. Der Begriff der Norm gehört in den Horizont des «setzenden», nicht des «hinnehmenden» Denkens und hat in seiner neuzeitlichen Ausprägung den Übergang zum pluralistischen Positivismus schon mitgemacht. Betrachtet man die großen ethischen Entwürfe der Vergangenheit (z. B. Platon, Aristoteles, Stoa, Thomas v. Aquin) unter dem Gesichtspunkt der Norm, dann geht man an sie mit einem fremden, äußerlichen Maßstab heran, sofern weder *arete* noch *virtus* «Normen» in heutigem Sinne sind. Auch die biblischen Gebote können nicht als Norm bezeichnet werden.

Hinzu kommt weiter, daß es abstrakte Ethik nicht gibt. Jede Ethik, als Inbegriff und Leitbild menschlichen Verhaltens, hat ihren historisch-soziologischen Kontext, aus dem heraus sie zu verstehen ist. Sie ist zwar nie bloß primitiver Spiegel historisch-sozialer Verhältnisse, aber ihre Prinzipien und Wertvorstellungen sind ohne die gesellschaftliche Substruktur nicht zu denken. «Ethos», «mores», «Sitte» sind, wie schon die sprachliche Herkunft anzeigt, in weitem Umfang soziale Gegebenheiten mit einer ganzen Reihe soziologischer Implikationen, und es ist nicht leicht auszumachen, in welchem Ausmaß das gesellschaftliche «Sein» die leitenden Ideen des «Sollens» bestimmt und umgekehrt. Unverkennbar besteht hier ein Wechselbezug. Um den Charakter einer Ethik und ihrer Sätze genauer zu bestimmen, müssen ihr historisch-soziologischer Ort, ihre anthropologischen Momente (ihre «Idee» vom Menschen) und ihre letzten Prinzipien bedacht werden. Ethik ergibt sich stets als Zusammenspiel all dieser Faktoren. Daran gemessen ist die bloße Normen-Frage pure Abstraktion.

Unhaltbarkeit des Norm-Begriffs gegenüber der Bibel (AT und NT)

Dies gilt schon im Hinblick auf das AT. Zum Begriff der «Gerechtigkeit» (*zedaqab*) im AT sagt G. von Rad: Man habe den Inhalt von «Gerechtigkeit» «...als Wohlverhalten des Menschen einer absoluten sittlichen Norm gegenüber, als eine Legalität, die sich an der absoluten Idee der Gerechtigkeit normiert», verstanden. «Blieb also nur die Frage nach der Norm selber, die im AT vorausgesetzt wurde. Auf diese Frage nach einer absoluten Norm konnte man aber, so dringlich man sie suchte, aus dem AT merkwürdigerweise keine befriedigende Antwort finden. Das lag daran, daß schon die Frage falsch gestellt war, und deshalb ließ sich

der atl. Befund mit diesem Verständnis überhaupt nicht in Einklag bringen.»¹ Ähnlich hat M. Noth in seiner Abhandlung «Die Gesetze im Pentateuch, ihre Voraussetzungen und ihr Sinn»² dargelegt, daß sich die atl. Gesetze nur begreifen lassen im Zusammenhang mit den die Größe «Israel» als Bundesvolk Jahwes konstituierenden Grundgegebenheiten. Die atl. Gesetze haben ihren eigentümlichen Sinn als konkrete Artikulation der mit dem Bundesverhältnis dem Volk Israel auferlegten Lebensordnung; sie sind gleichsam die Applikation des Bundes auf das konkrete Dasein, dieses als ein Leben unter der Herrschaft Jahwes verstanden. In diesem Sinn wäre mit K. Barth durchaus das erste Gebot als «theologisches Axiom» zu bezeichnen.³ Von «sittlichen Normen», ohne die theologische Grundlage, kann man im AT nicht sprechen. Das zeigt sich schon daran, daß man den ganzen Pentateuch als «Tora Jahwes», als Sein Gesetz und Seine Weisung verstand. Entscheidend war, wie noch das pharisäisch-rabbinische Gesetzesverständnis beweist, daß man es bei den Geboten mit Gott selbst und seinem Anspruch zu tun hatte.

Dasselbe gilt prinzipiell auch für das NT. Auch hier erweist sich die Frage nach «ethischen Normen» als unsachgemäß, wenn man darunter eine Reihe von Moralvorschriften versteht, die man als allgemeingültige sittliche Prinzipien oder Weisungen verselbständigen und von ihrem glaubensmäßigen Hintergrund losgelöst als «neutestamentliche Ethik» soll darstellen können, mit allgemeinemenschlichem Einschlag. Mit Recht sagt R. Schnakenburg: «Die Einheit des Religiösen und Sittlichen läßt sich im ganzen NT nicht zerreißen.»⁴ Man sieht dies am besten daran, daß sich kein einheitliches Prinzip für eine ntl. Ethik gewinnen läßt. Reich-Gottes-Ethik, Nachfolge Christi, Liebes-Ethik, Eschatologische Ethik, Gemeinde-Ethik, Pneumatische Ethik (und deren neuzeitliche Verflachung zur «Gesinnungs-Ethik») – das alles sind ebenso verschiedene wie berechnete Gesichtspunkte, die man jedoch deshalb nicht verabsolutieren kann, weil sie alle miteinander zusammenhängen und das ntl. Ethos verschieden akzentuieren. Sie beweisen nur die Komplexität ntl. Ethik, ihre *Verschiedenheit von Gesetzlichkeit und von einem ethischen System*. Ntl. Ethik ist, mit gutem Grund, letztlich nicht systematisierbar; das Hineinzwängen in ein System ist ihre Vergewaltigung und läuft immer auf eine Form von Vergesetzlichung hinaus. Der «theologische» Charakter ist ebenso wenig zu leugnen wie der «eschatologische»; der «christo-

logische» Bezug so wenig auszuklammern wie der «ekkesiologische». Inhaltlich betrachtet nimmt das Liebesgebot zweifellos die hervorragende Stellung ein. Der Evangelist Matthäus hat, wenn er Mt 22,40 abschließend sagt: «An diesen zwei Geboten hängt – *krematai* – das ganze Gesetz und die Propheten» (vgl. Mt 22,34–40 par Mk 12,28–34), das Liebesgebot offenbar als eine Art von «Prinzip» verstanden, von dem alle Gebote sich deduzieren lassen⁵ (ähnl. Paulus Röm 13,9). Doch was heißt hier, auf die Agape angewandt, «Prinzip»? Als Norm läßt es sich gewiß nicht, höchstens paradox, begreifen, wenn man mit Augustinus sagen darf: «Das Maß des Liebens ist ohne Maß zu lieben.» Wenn somit Reich Gottes, Nachfolge, Eschatologie, Christologie, Ekklesiologie, Geist, Freiheit und Agape in ihrer unlöslichen Zusammengehörigkeit den tragenden Hintergrund ntl. Ethik ausmachen, dann ist schon erwiesen, daß man von «sittlichen Normen» ohne Berücksichtigung dieser Vorgegebenheiten nicht sprechen kann.

Am ehesten ginge dies noch bei den sogenannten «Haustafeln» (Kol 3,18–4,1; Eph 5,22–6,9; 1Tim 2,1–15; 6,1f; Tit 2,1–10; 1Petr 2,13–3,9).⁶ Das Schema der Haustafeln ist aber von der hellenistisch-stoischen und der jüdischen Propaganda übernommen. «Ihre Existenz in urchristlichen Schriften bezeugt das Bedürfnis des jungen Christentums, sich im Alltagsleben einzurichten. Selbstverständlich ist dieses Bedürfnis nicht; denn das Christentum, das als eschatologische Botschaft in die Welt und auch speziell in die griechische Welt eintrat, s. 1Th 1,9f, konnte scheinbar auf jede grundsätzliche Stellung zu den Kulturgemeinschaften Familie und Vaterland wie zur Kultur überhaupt verzichten.»⁷ Man war also auf die Übernahme vorgeprägter «Ethik» angewiesen in dem Augenblick, als es darum ging, die eigene Stellung zur Umwelt positiv auf längere Sicht bestimmen zu müssen. Hier berühren sich das Problem der Ethik und das der Ent-Eschatologisierung. Für die christliche Gemeinde stellte sich das Problem in einem über die Gemeinde und ihre genuine Überlieferung hinausgreifenden Sinn an dem Ort, wo das Verhältnis zur bestehenden Gesellschaft, in der die Kirche fortan leben mußte, zu klären war. Dem wäre zu entnehmen, daß «christliche Ethik» offenbar nicht daran vorbeikommt, den sich ändernden Verhältnissen entsprechend immer neu sich zu gestalten. Gewiß gab und gibt es bestimmte Grundhaltungen und Grund-Tendenzen des christlichen Ethos, die jedoch im Ganzen so offen und flexibel sind, daß sie

auf neue Herausforderungen eingehen können und neue Gestaltungen wagen müssen. Im Ganzen wäre mit J. Leclercq «davantage de souligner ce qu'est essentiellement le christianisme. Évidemment il *comporte* une morale... Mais le christianisme *n'est pas* une morale, il est une religion».⁸

Das hermeneutische Problem

Die Hauptschwierigkeit der «ntl. Ethik» dürfte für die Moralthologie heute darin liegen, wie die ntl. Texte, die ethische Weisungen enthalten, zu interpretieren und zu applizieren sind. Diese Schwierigkeit ist nicht leicht zu beheben. Der Moralthologe ist von der Sache her den gegenwärtigen Fragestellungen und Aufgaben sowie den Nöten des heutigen Menschen zugewandt. Seine Fragen sind primär die der Gegenwart und müssen es sein; auf sie hat er eine Antwort zu suchen. Von der Exegese her erwartet er sich dazu eine Hilfe. Wendet er sich nun an diese oder an das NT, die Bibel selbst, dann sieht er sich häufig enttäuscht. Die historische Methode der Exegese hat die historische Bedingtheit der Bibel unbezweifelbar gemacht und den geschichtlichen Charakter der biblischen Offenbarung erhärtet, die zum theologisch-kanonischen Charakter der Bibel, wie dieser bisher verstanden wurde, in Spannung stehen. Hinzukommen die form-, traditions- und redaktionsgeschichtliche und die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise, die den Umgang mit dem angeblich so einfachen Bibeltext komplizierten, so daß sich der Nichtexegete kaum an die Bibel heranwagt, weil er den Anspruch des Fachexeten befürchtet. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, daß in katholischer Tradition eine an der Bibel orientierte auslegungsgeschichtliche Kontinuität weitgehend fehlt, wie sie im evangelischen Raum vorhanden ist. Ich meine damit jene selbstverständliche Vertrautheit mit der Bibel, die es einem mit einer durch Gewohnheit erworbenen Sicherheit erlaubt, gleichsam aus der Schrift heraus zu denken, ihrem Gefälle entsprechend, auch wenn man nicht Exegese, sondern Moralthologie oder Dogmatik treibt. Bei uns ist es eher umgekehrt, daß man sich schwer tut, die Bibel nicht in systematische Begriffe (alte oder auch moderne, die natürlich ebensowenig zur Bibel passen wie die alten) zu bringen, die man anderswoher gewonnen hat. Der Graben zwischen der Exegese und der moralthologischen Tradition und Methode ist nicht zu leugnen und muß, gerade wenn er überwunden werden soll, unbefangenen Blickes zur Kenntnis genom-

men werden. Aus all dem entsteht der Eindruck: Die Bibel gehört einer uns fremd gewordenen historischen Epoche an; sie arbeitet mit Begriffen, Bildern und Vorstellungen, die uns unmittelbar nichts mehr sagen; die Fragen, die sie behandelt, sind nicht mehr die unseren, und auf die uns bewegenden Fragen bleibt sie stumm. Nimmt man sie ungeschichtlich als unmittelbare Autorität, um sie biblizistisch direkt als «Wort Gottes» sprechen zu lassen, dann wird die Sache noch keineswegs besser; denn von wenigen Allgemeinplätzen, wie dem Liebesgebot, abgesehen, stehen dann ihre Aussagen wie erratische Blöcke in der Gegenwart. So oder anders kommt man um das Problem der Interpretation, der «hermeneutischen Frage» nicht herum (worauf, n. b. die «existentiale» Interpretation nur *eine*, nicht die *einzig*e Antwort ist!). Der Exeget, der nur rein historisch den Gehalt (auch den «theologischen») biblischer Aussagen eruiert und systematisch darbietet, dürfte sich täuschen, wenn er eine unmittelbare und direkte Übernahme seiner Ergebnisse erwarten würde. Als «historisches Konglomerat» bleibt die Bibel dem modernen Bewußtsein abseitig und wird nicht wirklich assimiliert. Bei allen positiven Bemühungen heutiger Bibel-exegese liegt an dieser Stelle das schwierigste und wohl noch lange nicht bewältigte Problem. Auf der anderen Seite widerspräche es der Wahrheitsfrage, wenn man ausgesprochen moderne Gedanken unkritisch in den biblischen Text hineinprojizierte. – In der Moralthologie muß sich aber diese Problematik empfindlich bemerkbar machen; denn sie hat es primär mit der Gegenwart zu tun. Wenn biblisches Denken bei ihr noch nicht – von der Sicht des Exegeten her – stärker zum Zuge kam, dürfte dies vor allem an der genannten, noch ungelösten Vermittlungsproblematik liegen.

Zwischen Anpassung und Widerspruch

Das Problem sei an zwei absichtlich extrem gewählten Beispielen verdeutlicht. Man mag von der Frage ausgehen: Was ist dem heutigen Menschen in seiner aktuellen gesellschaftlichen Situation noch zumutbar? Was Eph 5,22–33 über das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe gesagt wird («Die Frauen sollen sich ihren Männern unterordnen wie dem Herrn» d. h. Christus: 5,22; der Mann soll die Frau lieben wie sich selbst, die Frau dagegen den Mann fürchten: 5,33), geht, so argumentiert man, von überholten patriarchalischen Verhältnissen aus, die dem heutigen Verständnis der Gleichbe-

rechti gung von Mann und Frau in der Öffentlichkeit oder dem partnerschaftlichen Verhältnis in der modernen Ehe nicht mehr entsprechen. Nimmt man noch 1Kor 11,2–16, die eigenartigen und selbst dem historisch versierten Exegeten nicht mehr ganz durchsichtigen Begründungen des Apostels für das Schleiertragen der Frauen im Gottesdienst hinzu, mit der hierarchischen Rangordnung: Gott das Haupt Christi – Christus das Haupt des Mannes, – der Mann das Haupt der Frau (11,3), dann stößt diese dem Apostel offenbar theologisch wichtige Rangfolge auch bei wohlwollenden Gemütern heute zum mindesten auf großes Unverständnis. Man kann darauf verweisen, daß im Kontext gleich danach 5,11–12 die Sache dadurch ausgeglichen wird, daß der Apostel erklärt, «im Herrn» sei weder die Frau etwas ohne den Mann, noch der Mann ohne die Frau, und wie die Frau «aus dem Mann», so sei der Mann «um der Frau willen», «das alles aber aus Gott». So scheinen in diesem Abschnitt bei Paulus selbst zwei Auffassungen oder Tendenzen miteinander zu konkurrieren und unausgeglichen beisammen zu stehen. Die Folgerung daraus würde lauten: Man muß zwischen dem historisch und soziologisch Bedingten mancher paulinischer und generell ntl. Forderungen, und dem prinzipiell Gültigen, auch heute noch Festzuhaltenden unterscheiden. Man muß also «Sachkritik» treiben und im NT selbst nach Kriterien fragen, die solche Unterscheidung erlauben und rechtfertigen. Ganz so neu, wie es vielleicht aussehen mag, wäre das Verfahren nicht, weil es im Lauf der Theologiegeschichte öfter angewendet wurde (z. B. Kelchkommunion).

Demgegenüber ist ein anderes Argument zu hören: Geht man einmal von der «Bergpredigt» (Mt 5–7) aus, dann hat die traditionelle Zwei-Stände-Moral in Verbindung mit der Pönitentialkasuistik den «christlichen Mittelstand» bisher weitgehend auf Dekalog und Kirchengebote verpflichtet und kaum daran gedacht, ihm die Weisungen der Bergpredigt zuzumuten. Diese und eine Reihe anderer Weisungen bleiben als außerordentliches Betätigungsfeld den Christen reserviert, denen das allgemein Gebotene nicht genügte und die nach besonderen Leistungen verlangten. Es kommt aber für alle Christen darauf an, die ntl. Weisungen ernst zu nehmen und zu realisieren. Das Christliche stand, wo man es wirklich ernst nahm, zu allen Zeiten und Verhältnissen quer. Es gab in der Kirchengeschichte keine Zeit (auch nicht, wie die historische Forschung inzwischen gezeigt hat, das Mittelalter), in welcher die herrschende Gesellschafts-

ral und christliches Ethos in voller Harmonie kongruent gewesen wären. Die Harmonie von «Natur und Übernatur» hat eigentlich immer nur in den Köpfen der Theologen existiert, in der Realität gab es das, wie vor allem die Heiligen zeigen, nie oder nur als ganz seltenen Glücksfall. Gehört es nicht zur Aufgabe der Christen, «Salz der Erde» zu sein und das selbstverständliche Arrangement der meist keineswegs «an sich guten» bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse in Frage zu stellen? Und wo soll man die Kraft zum Anderssein, zum christlichen Nonkonformismus im Sinne von Röm 12, 1–2 hernehmen, wenn nicht aus dem «weltfremden», aber im Grunde doch aufstörenden Ethos des Neuen Testaments, das deshalb ungebrochen und ohne Abstrich in Geltung bleiben muß? Zuerst hat der Christ auf die Weisung Gottes und Christi zu hören und nach dem Willen Gottes zu fragen; die Meinung der Gesellschaft dazu kann ihm dabei zunächst völlig gleichgültig sein und muß es bis zu einem gewissen Grad, sonst kommt er nie zu einem Anfang. Will er das Ganze nicht, dann kriegt er überhaupt nichts.

Es läßt sich nicht leugnen, daß in beiden Argumenten Richtiges steckt und man keines gegen das andere ausspielen kann. Darin zeigt sich, wie wenig man mit einer gesetzlichen Betrachtungsweise, die in traditionellem Sinn letzte, eindeutige Sicherheit gewinnen möchte, durchkommt. Die klassische Zwei-Stände-Moral war ein Weg, dem hier liegenden Dilemma auf praktisch-kommode Weise zu entgehen, aber um den Preis einer Nivellierung des Christlichen. Man erkannte richtig, daß sich die Bergpredigt nicht vergesetzlichen läßt, sondern Freiwilligkeit beansprucht; daher schenkte man begrifflicher Weise, dem gesetzlich Reglementierbaren größere Beachtung. Mt 7,48 par Lk 6,36: «So seid auch ihr vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist» (Mt) gilt indessen für alle Glaubenden. Es gilt jedoch, die beiden einander scheinbar widersprechenden Tendenzen, nämlich die Tendenz möglicher Offenheit und Weite für alle, und die dynamische Tendenz zur «Ganzheit» und «Vollkommenheit» in ihrer Zuordnung zu begreifen. Nur die Anerkennung der «Offenheit» auch für den größten Sünder bewahrt christliche Vollkommenheit vor Pharisäismus, elitärem Kastengeist und gesetzlicher Leistungsmoral und bleibt der fundamentalen Wahrheit eingedenk, daß auch der «Vollkommene» im christlichen Sinn ein begnadigter Sünder ist. Ebenso gibt nur das Ernstnehmen der Vollkommenheitsweisung

der Hinwendung zum Mitmenschen, gleich in welcher Situation, diejenige Glaubwürdigkeit und Kraft, die nötig sind, um die bösen Verhältnisse wirksam zu ändern und nicht mit ihnen sich abzufinden. Der Sünder, der bereut und auf Barmherzigkeit angewiesen ist und der aus Glauben, Hoffnung und Liebe «Gerechte» brauchen, so könnte man sagen, in der Kirche einander; der eine, um nicht zu verzweifeln, der andere, um ebenfalls nicht zu verzweifeln, daß es so wenig, wie er vielleicht meint, wahre Christen gibt.

Ethische Modelle

Es gibt, vor allem in der ntl. Briefliteratur, ethische Weisungen, bei denen in aller Offenheit gefragt werden muß, ob die soziologischen Voraussetzungen, die zur Zeit ihrer Abfassung fraglos gültig waren, für uns heute noch stimmen; so vor allem dort, wo soziale Verhältnisse der Antike (Hauswesen, Sklavenproblem, der antike Götzendienst mit seinem ganzen Comportement, Verhältnis zu Gesellschaft und Staat im weitesten Sinn) berührt werden. Allerdings wird man hier offenlassen müssen, daß bei den ineinandergeschachtelten «Zeiten», die das Gegenwartsbild unserer Epoche auf Weltebene bestimmen, manches aus der Antike noch unmittelbar aktuell sein kann. Nun läßt sich jedoch in den Paulusbriefen (ohne Berücksichtigung der Echtheits-Frage) häufig beobachten, daß theologisch-grundsätzliche Aussagen, so vor allem in der Motivation der Weisungen, mit konkreten Weisungen verbunden werden, so daß sich die Frage stellt, ob mit diesen konkreten Anlässen auch die theologischen Prinzipien hinfällig wurden. Das beste Beispiel ist vielleicht 1 Kor 8–10, das Problem des Essens von Götzenfleisch und der Teilnahme von Christen an heidnischen Kultmählern. Das Problem kann in seiner korinthischen Form in Missionsländern noch aktuell sein, in den spätkapitalistischen und sozialistischen Industrieländern sicher nicht. Paulus verbindet damit aber eine Reihe theologische bedeutsame Bemerkungen über die christliche Freiheit und ihre Realisierung im brüderlichen Miteinander. Um des schwächeren Bruders willen und aus Achtung seines Gewissens kann es, sagt Paulus, geboten sein, daß ich auf Rechte und Freiheiten, die mir an sich zustehen, verzichte (1 Kor 8,7–13). Im 9. Kap. stellt er sich selbst als Beispiel hin. Paulus hat als Apostel auf bestimmte Apostelrechte, deren Gebrauch ihm zusteht, nämlich auf das Unterhaltsrecht von seiten

der Gemeinde, das auf den Herrn selbst zurückgeht (1Kor 9,14), und außerdem noch auf das Recht der Ehe, das die übrigen Apostel und Missionare, Petrus eingeschlossen, unstreitig hatten (1Kor 9,5), freiwillig verzichtet, um dem Evangelium kein Hindernis in den Weg zu legen und selbst allen alles werden zu können (1Kor 9,19–23). Gewiß ist der nähere Anlaß dieser Ausführungen zeitgeschichtlich und soziologisch überholt; aber von dem, was Paulus über die christliche Freiheit und ihre Verwirklichung im Verhältnis zum Nächsten sagt, wird man dies nicht behaupten können. Dies ist vielmehr von «typischer» und damit von «bleibender» Bedeutung. Analog wird man in sehr vielen Fällen fragen müssen, ob sich den zeitbedingten Umständen und Weisungen nicht ein übergeordneter, «modelltypischer» Gesichtspunkt entnehmen läßt, eine Aussage-Tendenz oder Intention, die sich bei eindringender Reflexion durchaus auf die Gegenwart übertragen und mit heutigen Fragestellungen vermitteln läßt. Damit wird das Geschichtliche keineswegs eliminiert, sondern – freilich im Unterschied zum historischen Positivismus – auf seine Sinnhaftigkeit befragt, hin auf den Sinn, der zwar mit Historisch-Einmaligem verbunden, zugleich doch darüber hinausweist und gerade in der Zukunft seine eigentümliche Fruchtbarkeit zeitigen kann.

Was die Weisungen der Evangelien, insbesondere die Bergpredigt angeht, so wäre vor allem der Umstand zu bedenken, daß sie weitgehend ihrer literarischen Gattung nach «Bildworte» darstellen, weniger eindeutig ethisch formulierte Gebote. Daraus schon läßt sich, was man in der Auslegungsgeschichte auch immer gespürt hat, entnehmen, daß sie nicht gesetzlich zu verarbeiten sind. Man muß einmal die Versuche der älteren Exegese, vor allem des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts gelesen haben, die Weisungen der Bergpredigt mit den Begriffen einer kasuistisch normierenden Moraltheologie einordnen zu wollen, um zu erkennen, wie hier mit stumpfen Instrumenten am untauglichen Objekt gearbeitet wurde. Die Folge war, daß man sie lieber auf sich beruhen oder der bloßen «Gesinnung» überließ. Die bildhaften Weisungen der Bergpredigt wollen zweifellos die Tat, nicht etwa nur die Gesinnung; sie appellieren an den menschlichen Willen, aber so, daß sie es dem Menschen selbst anheimstellen, Weise und Ausmaß der Verwirklichung in eigene, gesetzlich nicht präformierbare Regie zu übernehmen. Das Tun, das die Verwirklichung unternimmt, kann deshalb nur

eines aus Freiheit, aus Glauben, aus der Unruhe der Liebe und der eschatologischen Hoffnung für das Heil einer heillosen Welt sein. Dann ist es freilich wohl nur im Vertrauen auf Christus, den gekreuzigten und auferstandenen, in der Anerkennung seiner Reichsbotschaft, also nur «christologisch-soteriologisch» und «eschatologisch» vollziehbar. Der augenscheinliche Widerspruch der «realen Verhältnisse», der dem, der dem Bösen keinen Widerstand entgegensetzt, sondern es sich totlaufen läßt (Mt 5,38–42), oder der es durch das Gute zu überwinden sucht (Röm 13,21), entgegenschlägt, läßt sich nicht wegdisputieren und verlangt die «spes contra spem» (Röm 4,17) des «Glaubens Abrahams». Hier, an diesem Punkt, wird über das Weltverhältnis des Glaubens entschieden, nicht in einer unkritischen Bejahung des Gegebenen. Insofern muß die Bergpredigt «tendenziell», nicht verbalistisch oder legalistisch, verstanden werden. Die «Gesinnung», die sie verlangt, geht auf Großmut (*magnanimitas*) und Wagnis, nicht auf die kleinliche Rechnerei der religiösen Krämerseelen und Sicherheitsbeamten. Sie erweckt Initiative und Phantasie mit situationsbezogener Klugheit, die einer Moral, der es in erster Linie um die Verwirklichung des Guten zu tun ist, so wenig fehlen können, wie sie in einer, die am liebsten «nichts falsch machen» möchte, so gefährlich wie überflüssig sind. Bisher schwankte man gegenüber der Bergpredigt zwischen Gesetzlichkeit und weitgehender Unverbindlichkeit oder Gleichgültigkeit. Worauf es ankäme, wäre die Vorstellung eines Ethos, das, ohne gesetzlich zu sein, doch zugleich verbindlich wäre. Genau dies ist mit der Bergpredigt gemeint. Unser ethisches Bewußtsein krankte bislang daran, daß man meinte, was nicht durch allgemeine Vorschrift sich regeln läßt, sondern der Freiheit überlassen sei, müsse notwendig schief gehen. Jesus hat offenbar so nicht gedacht. Er hat vom Menschen Glauben, und das schließt Vertrauen ein, erwartet.

Zwischen Gesetzlichkeit mit dem problematischen Anspruch des Absoluten, was nur zu absoluter «Leistung» und damit verbundener Unfreiheit führen kann, und unverbindlicher Gleichgültigkeit und Willkür wäre deshalb, im Wissen um die geschichtliche Bedingtheit ntl. Zeugnisse (und damit der gesamten moraltheologischen Entwicklung seither), wie um die Notwendigkeit ihrer Interpretation und Applikation auf die Gegenwart *der Begriff des «ethischen Modells»* einzuführen. Ein «Modell», oder um es in der Sprache des Apostels Paulus und der Kirchenväter zu sagen, ein «Ty-

pos»¹⁰ wäre zugleich konkret und abwandlungsfähig. Als bestimmter, offenbarungsgeschichtlicher Typus würde er diejenige Verbindlichkeit der Offenbarung gewährleisten, wie sie von der Schrift her zu fordern ist, und als «Typos» würde er zugleich diejenige Freiheit der Besinnung auf das «Typische» ermöglichen, deren eine Neu-Interpretation für die Gegenwart bedarf. *Wegweisend wäre danach ntl. Ethos als «ethisches Modell».* Darin käme weiter zum Ausdruck, daß wir heute keineswegs davon entbunden sind, uns an diesem Modell zu orientieren, um seine Möglichkeiten fruchtbar

zu machen. Wollte man demgegenüber die Schrift zum absoluten Buchstaben verfestigen, dann wäre der historische Bruch in der Tat irreparabel. Doch steht dem 2Kor 3 entgegen: «Denn der Gesetzesbuchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig... Der Herr aber ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Wir alle aber, die wir mit unverhülltem Angesicht die Klarheit des Herrn widerspiegeln, werden zum gleichen Bild verwandelt von einer Klarheit zur andern, als vom Herrn (und) Geist» (2Kor 3,6.17f). Dies ist – paradox – die «Norm» ntl. Ethik.

¹ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I* (München 1958) 368.

² M. Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* = Theol. Bücherei 6 (München 1957) 9–141.

³ K. Barth, *Das erste Gebot als theologisches Axiom* = Theologische Fragen und Antworten (Zollikon 1957) 127–143.

⁴ R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (München 1962) V.

⁵ Vgl. G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium* = *Wiss. Monographien zum Alten und Neuen Testament 1* (Neukirchen 1961) 72; W. Trilling, *Das wahre Israel* = *Gesammelte Studien zum Alten und Neuen Testament 10* (München 1964) 207: «Hier ist von der Sache selbst her eine ganz neue Position bezogen, ein grundsätzliches anderes Verständnis des Gesetzes gegeben, «das Gesetz» als gesetzte und Gehorsam fördernde Macht innerlich schon aufgehoben – denn Liebe kann von ihrem Wesen her nie in dem Sinne Gesetz sein, wie es das Rabbinat verstand.»

⁶ Vgl. Dibelius-Greeven, *Handbuch zum Neuen Testament 2, An die Kolosser, Epheser, An Philemon* (Tübingen 1953) Exkurs «Haustafeln» 48ff.

⁷ aaO. 48.

⁸ J. Leclercq, *Essais de Morale Catholique I: Le Retour à Jésus* (Tournai-Paris 1950) 25.

⁹ Den Begriff des «Modells» übernehme ich von T. W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt a. M. 1966) 37: «Die Forderung nach Verbindlichkeit ohne System ist die nach Denkmodellen... Das Modell trifft das Spezifische und mehr als das Spezifische, ohne es in sei-

nen allgemeinen Oberbegriff zu verflüchtigen. Philosophisch denken ist soviel wie in Modellen denken; negative Dialektik ein Ensemble von Modellanalysen.» Ders., *Eingriffe, Neun kritische Modelle* (Frankfurt a. M. 1963). Zu verweisen wäre weiter auf die soziologische Begriffsbildung bei Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Studienausgabe (Köln 1964) 1–42, wie überhaupt gegenüber den bisher vorherrschenden philosophischen Begriffen, insbesondere denjenigen der «Existentialphilosophie», in stärkerem Ausmaß historisch-soziologische Begriffe zu treten hätten, zumindest mit aufzunehmen wären.

¹⁰ Vgl. L. Goppelt, *τύπος*: ThW VIII, 246–260.

JOSEF BLANK

Geboren am 8. September 1926 in Deutschland, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen, München und Würzburg, doktorierte 1962 in Theologie und ist wissenschaftlicher Mitarbeiter für Neues Testament in Würzburg. Er veröffentlichte: *Krisis, Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (1964) und ist Mitarbeiter an: *Biblische Zeitschrift*.