

Roland Murphy

Die Bildung des sittlichen Gewissens nach dem Alten Testament

Das Alte Testament ist unter anderem auch Literatur. Einige seiner Bücher sind klassisch geworden oder haben andere literarische Meisterwerke beeinflusst. Der Text der hebräischen Bibel inspiriert unseren Gottesdienst und unser Gebet und gibt unserem Selbstverständnis seine Authentizität. Bezeichnenderweise birgt diese Literatur auch die sittlichen Gebote unseres jüdisch-christlichen Erbes. Überblickt man das Gesetz, die Propheten, die liturgischen Vorschriften und die Weisheitsbücher, so findet man bestimmte letztgültige Dinge und einen eigenen Lebensstil, der für alle die verbindlich ist, die die Bibel als Autorität für ihr Leben anerkennen.

Von noch größerer Bedeutung ist wohl die *Erfahrung* Israels mit Gott, aus der die Bibel hervorgegangen ist. Tatsächlich hat die Bibel in unserer Kultur nicht die rechte Stellung, weil wir unfähig sind, uns eine Zeit vorzustellen, zu der es sie nicht gab. Nur wenige machen sich klar, daß auch in anderen, früheren Kulturen die Bibel nichts Selbstverständliches, Alltägliches war; das wurde sie erst geraume Zeit nach der Erfindung der Buchdruckerkunst. Selbst bei dem Volk der Bibel war die mündliche Kommunikation bedeutender als die schriftliche. Besaß doch Israel selbst keine Bibel bis zur schrittweise sich vollziehenden Kanonisierung der Torah, der (älteren und jüngeren) Propheten und der übrigen Schriften im Laufe der langen nachexilischen Periode. Während dieser Periode der Gestaltung wurden Modelle unserer Gewissensbildung formuliert, die später in der Bibel ihren Platz fanden.

Wird auch Israel an manchen Stellen unseres Beitrags als handelnde Person dargestellt, so sollte doch klar sein, daß auf diesem langen Weg einer sittlichen Formung der Herr selbst hinter seinem Volk steht und mit ihm wandert. Was also in diesem Zusammenhang von Israel gesagt wird, ist vom Herrn gesagt, mit dem es einen Bund geschlossen hatte, um sein heiliges Volk zu sein (vgl. Ex 19,6). Wie sein Name Jahwe nahelegt, will er dasein für sein Volk (vgl. Ex 3,12-15).

I. Der Bund

Sicherlich steht das Bundesverhältnis zwischen dem Herrn und seinem Volk im Herzbereich der moralischen Formung Israels. Die moderne Forschung hat gezeigt, daß internationale Suzeränitätsverträge (zwischen einem Oberherrn und seinem Vasallen) das Analogiebild abgeben, anhand dessen Israel sein eigenes Bundesverhältnis darstellte. Die Botschaft und selbst die Gestalt des Buches Deuteronomium halten sich an die Form dieser Verträge: die Ermahnungen, das «Buch des Gesetzes» (enthalten in den Kapiteln 12-26), die Segnungen und Verfluchungen. Die Vertragsbedingungen, die einen Teil der Verträge bilden, haben ihre Entsprechung in dem Gesetz. Wenn Israel die Bundesbedingungen feierlich rezitierte, speziell während des Festes der Bundeserneuerung, wurde es zum Ausdruck der Loyalität erhoben, die der Bund verkündete. In der Liturgie findet der Dekalog zwar nicht seinen Ursprung, wohl aber seinen eigentlichen Rahmen und Hintergrund. Psalm 15 und 24 lassen dieses Verständnis erkennen. Sie sind Eingangsliturgien, das heißt Zeremonien, die vollzogen wurden, wenn die Gläubigen sich am Tempeltor einfanden:

Jahwe, wer darf weilen in deinem Gezelt?
wer darf wohnen auf deinem heiligen Berg?

Dann folgt die Antwort auf diese Frage:

Der wandelt ohne Makel und tut das Rechte,
der Wahrheit sinnet im Herzen,
dessen Zunge nicht redet Verleumdung,
der seinem Freunde kein Leides tut,
der nicht schmätzt seinen Nächsten...

Wer solches tut, der wird nicht wanken in Ewigkeit
(Ps 15).

Es gibt noch weitere liturgische Handlungen, die diese Art Betonung der moralischen Unterweisung veranschaulichen (Ps 50 und 81): Dem Bösen sagt Gott:

Was zählst du daher meine Satzung
und hast meinen Bund auf den Lippen,
du, der in Wahrheit hasset die Zucht,
der mein Wort hat verworfen?

Sahest du einen Dieb, so liefst du ihm nach,
und mit Ehebrechern warst du im Bunde (Ps 50,
16-18).

In diesem Kontext des Bundes ist Israels Seele geformt worden nach dem Willen seines Gottes. Man lebte unter dem Drängen dieser liturgischen Integrität, diesem geduldigen und steten Beharren auf der Lebensqualität, die von denen gefordert war, die dem Herrn dienen wollten.

Ein anderes Beispiel für die nachhaltige Wirkung eines Bundesverhältnisses läßt sich einem Buch entnehmen, das zu leicht beiseite geschoben wird als reine

Sammlung ritueller Vorschriften: das Buch Leviticus. Hier lesen wir die ehrfurchtgebietenden Worte: «Ich, der Herr, bin euer Gott», und «Ich bin der Herr». Mehr als ein dutzendmal klingt das Echo dieser gewichtigen Worte durch die Liste der sittlichen Gebote und Verbote in Lev 19:

Rede zur ganzen Gemeinde der Israeliten und sprich zu ihnen: «Seid heilig, denn ich, Jahwe, euer Gott, bin heilig.

Jeder ehre seine Mutter und seinen Vater und beobachte meine Sabbate. Ich bin Jahwe, euer Gott
(Lev 19,2–3).

Die Heiligkeit und das Anderssein des Herrn wird in dieser Motivierung anerkannt, die die Einzelforderungen des Gesetzes untermauert.

Es herrscht heute eine Tendenz, die Betonung des Gesetzes, die so charakteristisch für das nachexilische Judentum geworden ist, abzuwerten. Doch diese Liebe zum Gesetz war keineswegs legalistisch. Jede Art, ein Gesetz zu verstehen, kann in Legalismus abgleiten; doch Ehrfurcht vor dem Gesetz, ein Bild von dem, was es ausdrückt, ist kein Legalismus. Das Verständnis des Gesetzes als Offenbarung des Willens Gottes ist ein ebenso bewundernswerter wie wünschenswerter Aspekt des jüdisch-christlichen Erbes. Bezeichnenderweise spricht der Psalm, der ausgewählt worden ist, den Psalter einzuleiten, von dem idealen gerechten Mann, der «sich am Gesetz des Herrn freut und sein Gesetz betrachtet, Tag und Nacht» (Ps 1,2). Die Psalmisten setzten das Gesetz in den ihm eigenen Kontext: «Die Befehle Jahwes sind gerade, sie erfreuen das Herz» (Ps 19,9; vgl. 119, 16.77).

II. Die Propheten

Es war einmal modern, in den Propheten die Schöpfer und Verfechter des ethischen Monotheismus zu sehen. Die Einzigkeit des Bundesgottes und die sich daraus herleitende Treuepflicht charakterisieren ihre Botschaft in einer durchaus zutreffenden Weise. Implizit aber war dabei gemeint, die Propheten hätten dieses ethische Ideal als erste im Rahmen des Jahwismus vorgebracht; daß sie nur Lehrer waren, nicht dagegen auch selbst Lehre empfangen hätten. Heute ist uns klar geworden, wie tief sie in den Traditionen ihrer Vergangenheit wurzelten. Es waren alte Bundestraktionen, aus denen sie schöpften – um Mut zuzusprechen, aber auch um zu verurteilen. Sie waren nicht allein ethisch feinfühlicher als die übrigen; ganz Israel kannte die Folgerungen, die sich aus dem Bundesverhältnis ergaben, in dem das Volk stand. Die Funktion des Propheten war es, zu korrigieren und zu verurteilen, Israel zur Bundestreue zurückzurufen. Zu diesem

Zwecke redeten sie zu, drohten und verhießen sie, wenn sie gegen König, Priester und (falsche) Propheten aufstanden.

Es war für sie charakteristisch, daß sie nicht bereit waren, einen Zwiespalt zwischen Liturgie und Sittlichkeit zu dulden, zwischen Opferleistung und Gehorsam. Sie hatten harte Worte für die Opfer, ja für die Bundeslade (vgl. Jer 3,16) und für den Tempel selbst (Jer 7, 4), wenn man diese Dinge falsch deutete als göttliche Garantien für nationales Wohlergehen. Ehrlichkeit und Integrität des Gottesdienstes beherrschen die Haltung der Propheten. Es konnte für sie keine Möglichkeit geben, mit Gottes Gunst und Gnade Geschäfte zu machen. Dienst Gottes muß ethisch verantwortlich sein:

Wer hat von euch verlangt, daß ihr meine Vorhöfe zertrampelt?

Bringt mir nicht dauernd vergebliche Gaben, ihr Rauch ist mir ein Greuel...

Wenn ihr eure Hände ausbreitet, dann verschließe ich meine Augen vor euch...

Schafft eure schlechten Werke aus meinen Augen; hört auf, Böses zu tun; lernt Gutes tun und trachtet nach Gerechtigkeit. Helft dem Bedrückten,

schafft Recht den Waisen und seid Anwalt der Witwen (Jes 1, 13–17).

Es waren vor allem die Propheten, die eine Botschaft der Buße und Umkehr, einer Rückkehr zum Herrn verkündeten. Dabei war bei aller Betonung von Sünde und Unheil immer auch die Möglichkeit der Rückkehr offen. «Kehrt das Volk, dem ich gedroht habe, um von seiner Verderbtheit, so soll mich das Böse gereuen, mit dem ich ihm gedroht habe» (Jer 18,8; Jon 3, 9–10).

So erhielt auch Jeremia den Auftrag, dem Volk des (721 zerstörten) Nordreiches zu verkünden:

Kehre zurück, Abtrünnige, Israel, spricht der Herr, ich will dir nicht mehr böse sein, denn ich bin gnädig, spricht Jahwe, ich zürne nicht auf ewig (Jer 3,12).

Amos verkündete geradezu eine göttliche Strategie, durch die die Rückkehr des widerspenstigen Israel erreicht werden sollte. Das heißt: Die Widrigkeiten, die das Volk zu erdulden hatte, sollten als Prüfungen verstanden werden, durch die es lernen sollte zu bereuen und umzukehren (vgl. Am 4, 6; vgl. den Refrain in 4,8; 4, 10 und 11):

Wohl gab ich euch blanke Zähne in all euren Städten und ließ es an Brot fehlen in all euren Wohnorten.

Aber ihr habt euch nicht bekehrt zu mir, spricht der Herr.

Überblickt man die prophetischen Schriften, so ergibt

sich mit einer gewissen Selbstverständlichkeit, daß die sich wandelnden historischen Umstände unterschiedliche Akzentsetzungen verursachten. Doch durch alle zieht sich die Formung im moralischen Verhalten hindurch. Elija verurteilt Achab, als er sich Nabots Weinberg aneignet und Nabot selbst getötet wird (vgl. 1 Kön 21). Amos verkündet beim königlichen Heiligtum in Bethel, daß «Jeroboam durch das Schwert umkommen soll» (Am 7, 11). Hosea klagt, daß «es keine Treue, keine Liebe, keine Gotteserkenntnis mehr im Lande gibt», und es folgt die Drohung des Herrn: «Wie dem Volk, so wird es dem Priester ergehen. Ich werde ihn züchtigen ob seiner Wege» (Hos 4, 1–9). Den im Exil in Tel-abib Lebenden, die darüber klagen, daß sie bestraft werden für die Vergehen anderer, verkündet Ezechiel:

(So spricht der Herr): Siehe, alles Leben ist mein, das Leben des Vaters sowohl wie das Leben des Sohnes, sie sind mein; nur wer sündigt, der soll sterben... Wenn jemand ... wandelt nach meinen Satzungen und hält treu meine Gebote – der ist ein Gerechter, der wird sicher am Leben bleiben, so spricht Jahwe der Herr (Ez 18, 4 und 9).

III. Die Weisheitslehrer

Eine wichtige Quelle der moralischen Erziehung Israels ist das Lehrgut, das in den Schriften der Weisheitsliteratur erhalten ist: Sprüche, Hiob, Kohelet, Sirach, Weisheit. Die Weisheitslehrer Israels waren Männer wie Ben Sira und Kohelet, die in einer Art «Schule» ihre eigenen Anhänger und Jünger hatten (vgl. Koh 12,9; Sir 51,23). Sie entwickelten einen Verhaltenskodex, der nicht immer auf das ethische Gebiet einwirkte. Nicht selten bewegten sie sich mit ihren Anliegen in der «Grauzone»: Wecken eines Verantwortungsbewußtseins (Spr 10,26; 27,23–27), Warnung vor Trägheit (Spr 10,4; 26,14), die dringende Forderung nach Selbstbeherrschung (Spr 14,17; 15,1). Bisweilen begnügten sie sich damit, ihre Schüler darüber zu informieren, «wie es nun einmal so ist»: «Alle Wege des Menschen mögen recht sein in seinen eigenen Augen, doch der die Herzen prüft, ist der Herr» (Spr 21,2). Sie lehrten mit Hilfe von Aphorismen und Geschichten, aber auch mit Ermahnungen, die in ihrer Eindringlichkeit den Predigten im Buch Deuteronomium gleichkommen (Spr 3, 1–18). Sorgfältig vermieden sie jede Bezugnahme auf die Zentralbegriffe Israels: Bund mit Jahwe, Befreiung aus Ägypten, Sinai, die so außerordentliche Marksteine der Heilsgeschichte Israels bilden. Nichtsdestoweniger tauchen in den Lehren der Weisen oft genug Motive oder Themen aus dem Gesetz auf (z.B. Spr 24, 23 siehe Dtn 19,14 und Hos 5,10).

Der moralische Gehalt leitet sich von einem umfassenderen Kontext her als einem Sakralgesetz oder einer Bundesklausel. Er erfließt aus dem Ethos des Volkes. Das ist charakteristisch für die Weisheitstradition, die sich in einer auffallenden Weise über Gesetz und Liturgie ausschweigt. Sie hat ihre Wurzeln in Israels Verständnis der Natur, des Werkes der Schöpfung. Hieraus formte sie die Lehren, die Natur und menschliche Erfahrung Menschen anbieten können. Dieses Wirklichkeitsverständnis spiegelt sich in gesondert stehenden Einzelworten von Spr 10–31 wie in den Weisheitsgedichten Spr 1–9.

Auf welche Weise und wann hat diese Literatur angefangen? Man hat einmal angenommen, die ältere Weisheitsliteratur (Spr 10 ff) sei ein Werk der gebildeten Schreiber der Jerusalemer Hofschule. Die Annahme lege sich nahe durch das Auftauchen einiger (nicht allzuvieler – vgl. Spr 16,10–15; 25, 2–7) «Königs»-worte, sowie durch die auffallende Ähnlichkeit mit den ägyptischen «Lehren (sebayit)», die mit dem Königtum und dem Hofstaat zusammenhängen. Doch ist vernünftigerweise anzunehmen, daß Israel seine Weisheitstradition nicht unvermittelt mit Salomon und den aus seiner Regierung erwachsenden kulturellen Beziehungen zu Ägypten bekommen hat. Wir müssen vielmehr in die Traditionen hineinleuchten, wie sie in den Sippen und Familien von Generation zu Generation weitergegeben wurden. Die Stammesältesten, die Vorfahren, dürften die «Weisheit» weitergegeben haben in der Hoffnung, dadurch das Verhalten ihrer Nachfolger und Kinder zu beeinflussen. Ein lebendiges Bild solcher Weisheitstradition, die im Rahmen einer Familie am Werke ist, haben wir in Tob 3–21, wo der alte Tobit angesichts des nahenden Todes seinem Sohn Tobias eine Reihe Ermahnungen und Lehren gibt.

Speziell im Raum der Weisheitstradition erscheint auch das Problem der göttlichen Vergeltung. Daß Gottes Tun und Lassen ein Mysterium war, wurde auf allen Ebenen des israelitischen Denkens anerkannt. Doch drängte das Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit zu der Schlußfolgerung, daß der Herr den Guten belohnen und den Bösen bestrafen werde. Das ist ein Zentralgedanke sowohl für Deuteronomium wie für das Buch der Sprüche. Die Träger der Weisheitslehre waren überzeugt von dem Gegensatz zwischen Weisheit und Torheit, Gerechtigkeit und Gottlosigkeit oder Schlechtigkeit; und sie waren auf ein entsprechendes Ergebnis bedacht: Unglück und Tod für den Toren im Gegensatz zu Glück und Leben für den Weisen. Doch waren sie sich auch der Mehrdeutigkeiten des Lebens bewußt, daß «keine Weisheit und keine Einsicht und kein Rat vor dem Herrn besteht». Daher

auch jener paradoxe Ausspruch von Spr 3,11–12:

Nicht weise von dir, mein Sohn, Jahwes Zurechtweisung,

und seiner Rüge widerstrebe nicht.

Jahwe weist ja den zurecht, den er liebt,

wie der Vater den Sohn, dem er wohlwill.

Doch konnte nicht jedermann mit diesem Paradox leben.

Hiobs Freunde wurden zu Sprechern der herrschenden theologischen Meinung, die die Gerechtigkeit Gottes «verteidigte», jedoch auf Kosten seiner Freiheit. War Hiob vom Leiden geschlagen, so mußte seine eigene Sünde die Ursache dafür sein. Und Eliphaz bietet dem leidenden Hiob (Hiob 5) die zweifelhafte Tröstung an: wenn er sich nur voll Reue Gott zuwenden wolle, so werde er von seinem Leid geheilt. Ja, der Prediger gibt unumwunden zu, daß er ganz einfach keinen Sinn in dem finden könne, was Gott tut: «...Alles ist Gottes Werk, doch der Mensch ist nicht imstande, die Vorgänge zu ergründen, die sich abspielen unter der Sonne. Wieviel sich auch der Mensch mit Forschen abmüht – er wird es nicht ergründen; und selbst der Weise, der meint, es zu kennen, vermag es nicht zu ergründen.» (Koh 8,17.)

Im Lichte dieser Entwicklungen betrachtet, ist das berühmte Kapitel 58 von Jesaja noch bemerkenswerter. Hier finden wir einen echten Durchbruch im Leidensverständnis der Israeliten. Leiden ist nicht notwendig mit Sünde oder begangenem Unrecht verbunden. Der Leser spürt die Erregung und Erhabenheit, die in Jes 53,4 ihren Niederschlag finden:

Aber wahrlich, unsere Krankheiten hat er getragen, unsere Schmerzen hat er auf sich geladen;

doch wir hielten ihn für einen Geschlagenen, den Gott getroffen und gebeugt hat.

Er ward durchbohrt um unserer Sünden willen, zerschlagen für unsere Missetaten...

Jahwe ließ ihn treffen

die Schuld von uns allen.

Das Leiden des Gottesknechtes in Jesaja 53 wird als unverschuldet, aber erlösend für andere und heilend erkannt. Damit ist das Leiden nicht «erklärt»; es bleibt ein Mysterium. Aber der Mensch wird aktiv in dieses Mysterium des Leidens als ein Mysterium des Lebens mit hineingenommen.

IV. *Schlußbemerkungen*

Diese zusammenfassende Betrachtung der Faktoren, die an der moralischen Formung Israels mitgewirkt haben, läßt notwendig manche Fragen unbeantwortet. Eine davon, die dem Leser gewiß schon bewußt geworden ist, wäre etwa diese: Warum konnte Israel als Adressat göttlicher Offenbarung nicht einen in jeder

Hinsicht überlegenen Moralkodex vorlegen? Eine solche Frage kann natürlich ebensogut auch an das Christentum gerichtet werden. Eine solche Fragestellung geht indes von der Annahme aus, moralische Formung von Menschen sei nur Sache von Anordnungen, Befehlen und Verboten. Doch da bietet gerade die Bibel ein eindrucksvolles Anschauungsmaterial für Gottes Herablassung und Geduld. Tatsächlich gibt es nur wenige in Ediktform ergangene Aufforderungen, die in Widerspruch zur moralischen Haltung des Alten Orients stehen. Wir finden vielmehr eine implizite Billigung und damit eine Übernahme weiter Teile der sittlichen Haltung von Israels Nachbarn.

Das wird völlig klar, wenn man die Beziehungen zwischen der israelitischen und ägyptischen bzw. mesopotamischen Weisheitslehre betrachtet. Damit ist nicht geleugnet, daß es in Israel gewisse auffallende, unableitbare Absolutsetzungen gibt: Jahwe war weder in der Vorstellung Israels noch auch in seiner Verehrung gleich anderen Göttern und neben anderen Göttern. Er war ein eifersüchtiger Gott, – daher die in aller Form erfolgte Verurteilung der Tempelprostitution und der Fruchtbarkeitsriten. Doch bleibt die Tatsache: Wir beobachten eine bemerkenswerte göttliche Toleranz in unentschiedenen Fragen menschlichen Verhaltens.

Man könnte dies auch anders formulieren und sagen, daß für die moralische Formung Israels stets eine kulturelle Konditionierung vorhanden gewesen sei. Selbst die Gebote waren zeitbedingt und wurden durch die ganze Geschichte Israels hindurch ständig neu interpretiert. Das alles legt nahe, daß im Plan der göttlichen Pädagogik die Wandlungen in diesen verschiedenen Gebieten der historischen Entwicklung eines angemessenen moralischen Empfindens überlassen sollten.

Wir haben zu zeigen versucht, daß hinter der alttestamentlichen Literatur ein Vorgang steht, der folgende Hauptpunkte umfaßt: die Liturgie der Bundeserneuerung, die Kritik durch die Propheten und die überzeugende Einsicht der Weisen, die auf der gesammelten Weisheit der Gemeinschaft fußt. Diese Dinge zusammengenommen dienten dem Ziel, Israel in dem Bundesverhältnis mit Gott zu einem geeigneten Partner zu machen.

Bleibt die Frage: Hat das irgend etwas mit dem Leben der Kirche zu tun? Die Symbolhandlung des Brotbrechens, die Worte Jesu, die Weisheit des Jakobusbriefes, die Katechese der Didache – das alles sind Beispiele dafür, wie die moralische Formung des christlichen Volkes in der Tradition Israels weitergeführt worden ist. Doch haben wir sie wirklich ernst genommen?

Vielleicht müßten wir noch einmal über die moralische Formung in unseren Tagen nachdenken. In jüngster Zeit haben verschiedene religiöse Erzieher den Wert von «Lehren» in Frage gestellt, die durch Unterweisung im Zusammenhang eines formalen Schulunterrichtes erteilt werden. Statt dessen haben sie einer Rückkehr zur Katechese der intentionalen Sozialisation das Wort geredet. Das heißt: Katechese ist eine pastorale Tätigkeit, die, da sie mit moralischer Bildung befaßt ist, ihre Aufmerksamkeit auf die Vielzahl formeller und informeller Einflüsse und Milieus lenkt, die Menschen in ihren Familien und in der Kirche erfahren.

Hat die Bibel eine Beziehung zur moralischen Bildung, so legt sie einen totalen Erziehungsprozeß (Katechese) nahe, in dessen Rahmen Weltbild und Wertvorstellungen der Glaubensgemeinschaft in der Familie weitergegeben werden wie etwa im Stil der Weisheitsliteratur, genährt und getragen durch die Teilnahme an der Liturgie der Gemeinde, herausgefordert

und der Kritik ausgesetzt durch eine prophetische Führung, in der die Familie wie die Gemeinschaft steht. Nimmt das Christentum diese biblische Lehre nicht ernst, wird es einer wichtigen Einsicht in das Wesen der moralischen Bildung verlustig gehen. Natürlich kann dem entgegengehalten werden, daß die Geschichte von Israels moralischer Bildung voll ist von menschlichem Versagen, das auf den Blättern der Bibel bedenkenlos aufgezeichnet ist. Liegt indessen nicht der Triumph der moralischen Formung des Volkes Gottes gerade in einer solchen Ehrlichkeit und Geradheit?

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ROLAND MURPHY

1917 in Chikago geboren. Karmeliter. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Professor für alttestamentliche Studien an der Duke University Divinity School in Durham. Verfasser verschiedener Aufsätze und Bücher zum Alten Testament. Anschrift: Divinity School, Duke University, Durham, N. C. 27706, USA.

Helmut Juros

Gewissensbildung und Ethik

Methodologische Anmerkungen

Die zentrale Frage, was das Christentum über die Gewissensbildung spezifisch zu sagen haben könnte, hat meistens mehr mit den Motivationen des handelnden Subjekts als mit dem auf der Objektivität liegenden Grund der sittlichen Handlung zu tun. Von entscheidender Bedeutung für die christlich verstandene Gewissensbildung ist aber nicht so sehr die empirisch-psychologische Frage, was eine sittliche Handlung des Christen faktisch motiviert, sondern vielmehr die spezifisch ethische Frage, was eine sittliche Handlung begründe. Damit stehen wir vor der genuin ethischen Frage, welches die objektiven, an sich jenseits der subjektiven Motivation des Handelnden liegenden Faktoren des sittlichen Handelns seien, die den Handelnden im Gewissenserlebnis motivieren müssen, damit er sittlich handelt.

Auf diese Grundfrage scheint die Ethik verschiedene Antworten zu geben.

Welche Konzeption der Ethik, abgesehen von ihrer philosophischen bzw. theologischen Gestalt, gibt die richtige Antwort? Das kann nur eine Ethik sein, die in methodologischer Sicht zunächst «ethisch» ist, die also den auf der Objektseite liegenden Wert wie auch die in ihm gründende Verpflichtung erfaßt. Erst dann, innerhalb einer methodologisch so bestimmten Konzeption der Ethik, zeigt sich deutlich, welche Gottesvorstellung zugrunde liegt und auf welche Weise daher der christliche Gott ein spezifischer Grund zum Handeln ist, auf den sich die christliche Gewissensbildung beziehen darf. Gott kann als Motiv der sittlichen Tat nur dann recht verstanden werden, wenn der eigentlich motivierende Grund klar erfaßt wird. Ohne ihn wäre das Moment der sittlich verpflichtenden Tat unverständlich. Dadurch bildet auch die Ortsbestimmung Gottes, das Theologische überhaupt, innerhalb der Ethik ein weiteres methodologisches Problem, das die Frage nach einer christlichen Gewissensbildung impliziert. Im Folgenden soll nun versucht werden, diese methodologische Problematik zu sehen und sie vielleicht einer Klärung näher zu bringen.