

guter Jesus, wo warst Du? Warum bist Du nicht gekommen, um meine Wunden zu heilen?] („Isenheimer Altar“ in Colmar, Frankreich).

¹³ Thomas Schirrmacher, *Scham- und Schuldkultur*, in: Querschnitte 14 (2001/7).

¹⁴ Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000, 133–137.

¹⁵ Jan Assmann nennt dies die Sphäre der „Inter-Lokution“. Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1984; Jan Assmann (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen*, Gütersloh 1993, 81–113. Leider hat die klassische Herz-Jesu-Verehrung der katholischen Kirche noch keinen Anschluss an die genannten Dimensionen gefunden.

¹⁶ Armin Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg 1997.

¹⁷ Yohan Pyeon, *You Have Not Spoken What Is Right About Me. Intertextuality and the Book of Job*, New York 2003.

¹⁸ Günter H. Seidler, *Der Blick des Anderen*, Stuttgart 1995. Aus dieser Perspektive ist das Werk von Emmanuel Lévinas noch intensiv aufzuarbeiten.

¹⁹ Diese Differenzierung könnte helfen, das Dilemma der klassischen Theodizeefrage besser zu verarbeiten. Hier liegt wohl auch der Grund, weshalb wir uns vom Bittgebet zwar Hilfe erwarten, unser Vertrauen auf Gott aber auch dann nicht verlieren, wenn er nicht eingreift. Entscheidend ist die Frage: Können wir uns Gott im Gebet anvertrauen, uns ihm sozusagen ganz ausliefern? Gelingt es uns auf diesem Wege, die Wirklichkeit so zu verstehen, wie sie wirklich ist?

²⁰ Edward Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1974, 555–564.

²¹ Gerd Theobald, *Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee*, Gütersloh 1983.

Wer trägt die Verantwortung?

„Weder Lohn noch Strafe“

Gottes schenkende Großmut und die *sittliche* Ordnung

Jan Jans

Dass die Himmel dem Herrn gehören, dürfte von kaum einer theistischen Tradition ernsthaft in Frage gestellt werden. Doch welche Folgerungen für die „sittliche Ordnung“ ergeben sich aus der Behauptung, dass Gott in seiner absichtslos schenkenden Großmut die Erde wahrhaft dem Menschen zu Eigen gegeben, sie ganz und gar seiner Verantwortung übertragen hat? Ich werde daher in diesem Beitrag zunächst der Frage auf den Grund gehen, ob das anscheinend klassische Paradigma, wonach Gott als (eine Art letzter) Richter vorgestellt wird, unter dem Impuls, ihn als ungeschuldet Schenkenden zu verstehen, in kritischer Analyse als in sich unstimmgewiesen werden kann. Danach möchte ich mich dem Wagnis unterziehen, Gottes Bund und die sittliche Ordnung neu zu denken,

indem ich nach der eigentlichen Beziehung zwischen der liebenden Zuwendung Gottes (Gnade) und dem sittlichen Handeln des Menschen (Ethik) frage. Und schließlich werde ich eine Möglichkeit vorschlagen, mit einigen Einwänden gegen einen solchen Neuentwurf umzugehen, indem ich die innere Dynamik einer Sittlichkeit genauer untersuche, die sich als untrennbares Zueinander von menschlichem und göttlichem Handeln versteht.

Ein Paradigmawechsel und seine Hintergründe

Traut man der Erfahrung, so dürfte der Kontext und die Bedeutung des Neologismus „Gott spielen“ den meisten an Glaubensfragen, Theologie und Ethik interessierten Menschen nicht unmittelbar verständlich sein. Ich stieß auf diesen sogenannten „Gott-Modus“ im Zusammenhang mit einigen ethischen Fragen, denen ich auf dem Gebiet der Informations- und Kommunikationstechnologie intensiver nachging.¹ Als ich mir den Handlungsablauf und die Funktionsweise von Computerspielen einmal genauer anschaute, die alle nur denkbaren Kampfhandlungen simulieren – bekannt auch unter der Bezeichnung „shoot-them-up“ –, stieß ich auf das Phänomen des „Schummelmodus“. Der Schummelmodus ist eine Funktion des Spiels, die vom Spieler aktiviert werden kann, wenn er [sic] zu wenig Erfolg hat und/oder nahe daran ist, von den Feinden, die das Spiel auf ihn loslässt, besiegt zu werden. Die letzte (und höchste) Version eines solchen Schummelmodus, wodurch einem Spieler unbegrenzte Machtmittel, etwa Panzertruppen und Munition, zuwachsen, aber auch Unsterblichkeit und ganz besonders „die Macht, jeden Feind ganz nach Belieben zu vernichten“, hat den Spielnamen „Gott-Modus“ und wird aktiviert, wenn man die Befehlszeile „Ich bin Gott“ anklickt.²

Natürlich ist es leicht, hier einfach die Schultern zu zucken und das als krasses Beispiel für einen säkularen Missbrauch religiöser Terminologie abzutun. Doch es könnte ja mehr als eine bloße Intuition sein, dass diese ganz eigene Art, von Gott zu reden sowie die dabei mitgedachten Attribute tatsächlich in der religiösen Kultur tiefe Wurzeln haben; dass sie voller ausschließlich Gott vorbehaltener Bilder sind, deren Verzerrung zu destruktiver Gewalt in eben dieser Kultur ihren Ursprung hat. Diese religiösen Wurzeln kommen meiner Ansicht nach sehr nahe an den Grund heran, warum viele Policen einer kompletten Risikoversicherung immer noch die sogenannte „höhere Gewalt“ ausschließen – worunter man in der Regel Naturkatastrophen versteht –, und zwar aufgrund ihrer schieren Größe, vor allem aber wegen ihrer anscheinenden Willkür.

Sodann scheint mir dieser Begriff „anscheinender“ Willkür den Zugang zu einem der quälendsten Probleme zu eröffnen, die einem keine Ruhe lassen und die immer wieder auftauchen, wenn man sich der denkerischen Anstrengung unterzieht, die „sittliche Ordnung“ und die „göttliche Wirklichkeit“ zueinander in Beziehung zu setzen. In der abendländisch-griechischen Moralphilosophie ist dieses Problem unter der Bezeichnung *Euthyphron-Dilemma* oder allgemeiner als

die „Göttliche Befehlstheorie“³ wohlbekannt. Diese Theorie vertritt den Standpunkt, dass die sittlichen Verpflichtungen der Menschen auf den Befehlen der Götter beruhen, die sie einzig und allein deshalb zu befolgen hätten, weil die Götter sie eben befohlen haben. Im Dialog zwischen Euthyphron und Sokrates schreibt Platon diesen Standpunkt Euthyphron zu: Was auch immer unsere menschlichen Gefühle und Erfahrungen sein mögen, die einzigen und letztgültigen Kriterien für sittlich richtiges Handeln sind die göttlichen Gebote, die selbst dann, wenn sie willkürlich erscheinen, von uns unbedingten Gehorsam fordern.

Den gegenteiligen Standpunkt vertritt Sokrates: Für ihn gibt es einen Maßstab des Sittlichen, der von den Göttern unabhängig ist und der sogar benutzt werden kann, um deren Gebote zu überprüfen.⁴ (Das gibt uns dann zugleich die Möglichkeit, den Göttern Gehorsam zu leisten, nicht weil ihre Gebote aufgrund ihrer Macht bzw. ihres göttlichen Willens absolut zu setzen, sondern weil sie *in sich* gut sind und genau aus diesem Grund gegeben wurden. Also müssen sie auch so verstanden werden.)

Die unterschiedlichen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen beider Standpunkte haben freilich weitreichende Folgen. Euthyphrons normativer Voluntarismus führt einerseits zu einer Gleichsetzung von göttlichen Gesetzen mit Sittlichkeit, dem sittlich Guten überhaupt, wodurch jede handlungsorientierte Überlegung über ihren sittlichen Inhalt überflüssig und eine Kritik daran unmöglich wird. Übrig bleibt dann höchstens noch die Frage, wie denn die Menschen „mit Gewissheit erkennen“ können, welche Gebote vom göttlichen Willen herrühren. Auf der andern Seite beginnt mit dem normativen Realismus des Sokrates die ethische Reflexion eine andere Richtung einzuschlagen: Ihr geht es vornehmlich um den Inhalt und die Bewertung einer von der Wirklichkeit, der Natur der Sache, abgeleiteten Ethik – selbst wenn sie in Form gottgegebener Gebote auftritt – weil das wahre Gute an einem ethischen Maßstab überprüft werden kann, der (im letzten) nichts anderes ist als die optimale Entfaltung des Menschlichen. Das bedeutet freilich, dass beide Standpunkte von ihrem ethischen Grundansatz her nicht vergleichbar sind. Die erste Position wird etwa das Urteil, bei ihr handle es sich um göttliche Willkür oder Unmoral, als völlig absurd beiseite wischen, da ja das sittlich Gute (letztlich) nichts anderes sei als blinder Gehorsam gegenüber einer göttlichen Anweisung und keinen weiteren bzw. anderen Bezugspunkt braucht. Der Kern der zweiten Position dagegen besteht darin, ethisches Urteilen und damit Ethik als an das *in sich* Gute gebunden zu betrachten, dem nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter Gehorsam schulden.

Angesichts einer solchen Unvereinbarkeit könnte man überrascht sein, dass die „göttliche Befehlstheorie“ überhaupt noch von irgend jemand vertreten wird. Ihre Anziehungskraft, so scheint mir, liegt jedoch darin, dass sie zwischen einem sittlichen, von göttlichen Geboten inhaltlich vorgeschriebenen Verhalten und einer gewissen Art von Belohnung und insbesondere Strafe einen Zusammenhang ermöglicht, der von einer letzten und höchsten Instanz garantiert wird: Kein Sterblicher entgeht dem göttlichen Gericht, und so haben sowohl der Ernst

sittlichen Verhaltens wie auch eine wirkliche und/oder letztgültige Gerechtigkeit allem Anschein nach eine feste Grundlage. Dieser Zusammenhang ist auch deshalb so ansprechend, weil er offenbar sehr gut zu den biblischen Bildern und Erzählungen von göttlicher Belohnung und Strafe passt, die als Folge menschlichen Gehorsams bzw. menschlicher Sünde zu erwarten sind.

Es fällt ja in der Tat nicht schwer, von der Unausweichlichkeit des göttlichen Gerichts in Form von Strafe ein trostloses Bild zu malen. In der Logik von Schöpfung - Erlösung - Eschatologie ist gerade die *felix culpa*, die die göttliche Heilsökonomie erst auslöst, zugleich auch der Fluch der Sünde, der schon von seinem Ursprung her auf das sittliche Handeln einen Schatten wirft und eine Theologie zu ermöglichen scheint, die eine unentrinnbare Vorherbestimmung und die Annahme einer „*massa damnata*“⁵ ernsthaft in Erwägung zieht. Doch selbst die beruhigende Versicherung, dass die göttliche Gerechtigkeit am Ende doch das letzte Wort hat, oder die ebenso feste Überzeugung, dass die konkreten Übel (der Welt) eine notwendige Folge (bzw. Strafe) für sittliches Fehlverhalten sind, bieten kaum eine plausible Antwort auf die tatsächliche Existenz unermesslichen Leidens, da man ja so in Versuchung gerät, die Bilder eines menschenfreundlichen Gottes und eines betrügerischen Satans durcheinander zu bringen. Jobs Weigerung, dieser Versuchung nachzugeben, ist zumindest ein Hinweis auf eine alternative Sicht: in ihr wird die Beziehung Gottes zum Sittlichen nicht im Sinne retributiver Gerechtigkeit aufgefasst, die belohnt oder bestraft, sondern als frei und ungeschuldet schenkende Großmut.

Ein solch alternativer Verstehenshorizont kann uns auch die Augen öffnen für eine Sicht der (sogenannten) „Erbsünde“ als Verweigerungsverhalten, wodurch sich jemand der Verantwortung entzieht, indem er die Schuld billigerweise auf sich oder einen anderen schiebt - so wie in Gen 3 der Mann der Frau und die Frau der Schlange die Schuld gibt - womit sie die Freiheit der Verantwortung als den Kern unserer Würde preisgeben.⁶ Weiterhin bietet eine solch alternative Sicht frei schenkender Großmut die Möglichkeit, die Beziehung Gottes zur Sittlichkeit nicht in den gewohnten Termini „auferlegter Gebote“ und „schuldigen Gehorsams“ zu denken, sondern als „Bund“, der zur (dialogischen) Perspektive von Anruf und Antwort bzw. Anteilgabe einlädt. Dieses Paradigma möchte ich nun im zweiten Teil meines Beitrags in seiner tieferen Dimension herausstellen.

Sittlichkeit und göttlicher Bund

Als Erstes möchte ich den entscheidenden Unterschied hervorheben zwischen den Göttern, die in einer wie immer gearteten göttlichen Befehlstheorie nur eine Amtsfunktion ausüben und der biblischen Vorstellung, dass der verborgene Gott des Bundes sich im kämpferischen Eintreten für das Wohl des Menschen offenbart.⁷ Die Götter des Pantheons haben keine Schwierigkeit, ihre eigenen moralischen Vorschriften ohne Rücksicht auf die Folgen zu übertreten, wenn es ihnen gerade passt; der Gott des Bundes jedoch steht treu zur sittlichen Ordnung und

seinen Verheißungen. Natürlich kann man diesen Gott - und das biblische Zeugnis von der Befreiung aus dem Sklavenhaus und der Inbesitznahme des verheißenen Landes bietet dafür reiches Anschauungsmaterial - sehr leicht als den Herrn der mächtigen Hand und der furchterregenden Zeichen darstellen, womit man zugleich die Möglichkeit hat, einige der berichteten Grausamkeiten mit dem Verweis auf eine göttliche Anweisung zu rechtfertigen. Wie schwierig es sein kann, mit dieser Interpretation einer göttlich begründeten sittlichen Ordnung wirklich fertig zu werden, demonstriert eine Stelle des berühmten Schuldbekenntnisses der römisch-katholischen Kirche vom Dezember 1999. Dort ist die Rede davon,

„dass Gewalttätigkeiten Israels gegen andere Völker, für die man eine Vergebungsbitte Israels an diese Völker und ihre Nachkommen erwarten sollte, als Ausführung des göttlichen Heilsplans mit Israel verstanden wurden [...] etwa im Zusammenhang der Ausrottung der Kanaanäer (Jos 2-11; Dtn 7,2) oder der Vernichtung der Amalekiter (1 Sam 15; Dtn 25,19). In solchen Fällen scheint die Ausführung eines von Gott erhaltenen Auftrags von vornherein jede mögliche Vergebungsbitte auszuschließen (36).“

Und die dazugehörige Fußnote 36 erklärt:

„Einen vergleichbaren Fall stellt die Verstoßung der fremden Frauen durch die Juden nach Esra 9-10 dar. Die Frage nach einer Bitte um Vergebung für die negativen Konsequenzen, die das für diese Frauen und ihre Nachkommen hatte, stellt sich nicht, da diese Verstoßung als Ausführung des Gesetzes Gottes aufgefasst wurde (vgl. Dtn 7,3).“⁸

Meine Deutung des Heilsbundes Gottes würde derartige Auslegungen biblischer Texte rundweg in Frage stellen und stattdessen auf eine tiefere, dem Bund immanente Dynamik verweisen: die zwischen der grundlos liebenden Zuwendung Gottes, der das Gute wünscht und daran seine Freude hat - Gnade - und der rechten Weise, menschlich miteinander umzugehen - Ethik. In dieser Auslegung wird schon der Gottesname, der Mose in Ex 3,14 geoffenbart wurde und der eigentlich

eine satzhafte Aussage darstellt („Ich bin der ‚Ich-bin‘“), zur unversiegbaren Quelle einer ethischen Dynamik. Der weitere Kontext dieser Namensnennung ist das Elend und die laute Klage des unterdrückten Volkes, auf die Gott mit der Offenbarung seines Namens JHWH antwortet, der ja inhaltlich befreiendes Han-

Der Autor

Jan Jans, geboren 1954 in Belgien, studierte Theologie an der Katholischen Universität Leuven und promovierte 1990 in Moraltheologie. Seit 1991 ist er Dozent für Theologische Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Tilburg und seit 2001/2002 Gastprofessor am St. Augustine College of South Africa. Seine Forschungsgebiete sind u.a. die Grundfragen der Moraltheologie sowie medizinische Ethik und Medienethik. Veröffentlichungen u.a.: *La régulation des naissances à Vatican II: une semaine de crise* (mit Jan Grootaers, Leuven 2002); *Sterbehilfe in den Niederlanden und Belgien. Rechtslage, Kirchen und ethische Diskussion* (in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 46, 2002); *Christian Ethics: On the Difficult Dialectics between Faith and Ethics* (in: *Australian Journal of Theology*, Februar 2004/2). Anschrift: Tilburg Faculty of Theology, P.O. Box 9130, NL-5000 HC Tilburg, Niederlande. E-Mail: Jan.Jans@uvt.nl.

deln meint. Und so überrascht es keineswegs, dass genau dieser Kontext später im Exodus und Deuteronomium in den sogenannten Zehn Geboten bzw. im Dekalog als der paradigmatischen Kurzfassung einer menschlichen Antwort auf Gottes gnadenhaft zuvorkommendes Handeln wieder in Erinnerung gerufen wird. In diesem Zusammenhang sei festgehalten: In welchem Ausmaß eine solch heteronome Gebotsmoral die Liturgie und Katechese bereits erfasst hat, lässt sich sehr gut an der sogenannten katechetischen Ausformulierung der Zehn Gebote ablesen, die diesen „Kontext der Befreiung“ einfach weglässt. Sie hat das Zu- und Ineinander von Gottes zuvorkommenden Handeln – Gnade – und der Antwort der Menschen als ethisch gutes Handeln aus den Augen verloren.⁹

Wenn wir uns auf diese Dynamik konzentrieren, werden wir auch, das möchte ich unterstellen, die Bedeutung dieses „Kontextes der Befreiung“ besser verstehen: Er löst nämlich im Selbstverständnis einer Ethik, die über die Antwort auf Gottes zuvorkommendes Heilshandeln reflektiert, den Impuls zur Selbstkritik aus. Auch hier könnte man sich wieder, ganz im Horizont des Dialogs zwischen Sokrates und Euthyphron, die Beziehung zwischen gottgeschenktem Heil und ethisch richtigem Verhalten des Menschen direkt und ganz „unkompliziert“ vorstellen: Man führt Gottes Willen einfach aus, weil man sich davon eine Belohnung erhofft, und/oder insbesondere, um nicht bei Ungehorsam bestraft zu werden. Zugegeben, eine solche Deutung kann sich als biblisches Zeugnis sogar auf den Wortlaut des Dekalogs selbst stützen: „Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld.“ (Deut 5,9-10, vgl. Ex 20,5-6)¹⁰

Dennoch kann man sich das Verhältnis von göttlichem Heil und entsprechendem sittlichem Handeln auch als „innerlich“, als in der Sache selbst begründet vorstellen: Gerade der Inhalt der Wertvorstellungen und Normen ist dann in seiner lebenslangen praktischen Umsetzung nichts anderes als die tatsächliche und konkrete Vermittlung dieses Heils. Das heißt, sie sind die Regeln und Übereinkünfte, die für den Schritt vom bloßen Überleben zum guten menschlichen Zusammenleben den Rahmen abstecken, der dann für jeden späteren normativen Diskurs die Funktion eines bleibenden Prüfsteins hat. Doch – und das ist die selbstkritische Frage an diese Ethik, die ich weiter oben ansprach – müsste eine solche Deutung nicht auch auf die Ausformulierung und Auslegung der „gottgegebenen“ sittlichen Ordnung selbst angewandt werden? Ich meine ja und möchte das mit zwei biblischen Beispielen belegen.

Im ersten geht es um eine inhaltliche Akzentverschiebung in den zwei Fassungen der Zehn Gebote im Buch Exodus und im Buch Deuteronomium. In Exodus 20,17 heißt es: „Du sollst nicht nach dem Haus deines Nächsten verlangen. Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, seinem Rind oder seinem Esel oder nach irgend etwas, das deinem Nächsten gehört.“ In Deuteronomium 5,21 lesen wir dagegen: „...du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen, und du sollst nicht das Haus deines

Nächsten begehren, nicht sein Feld, seinen Sklaven oder seine Sklavin, sein Rind oder seinen Esel, nicht, was deinem Nächsten gehört.“

Der Wechsel im gesetzten Akzent ist bemerkenswert, weil im ersten und zeitlich früheren Text die Frau des Nächsten *nach* dem Haus genannt und so als Teil des Eigentums des Mannes gesehen wird, während im zweiten, zeitlich späteren Wortlaut das Gebot als Diptychon formuliert ist: *Zuerst* kommt die Frau des Nächsten und *danach* erst eine Beschreibung der Dinge, die zum „Haus“ gehören. Natürlich könnte ein solcher Wechsel der Betrachtungsweise von den Anhängern des Euthyphron sehr leicht wegerklärt werden. Sie brauchen nur auf den göttlichen Voluntarismus zu verweisen, wonach Gottes Wille und das Sittengesetz ein und dasselbe sind. Im Gegensatz zu diesem Ansatz würde ich vorschlagen, die Aufmerksamkeit darauf zu richten, was der Wechsel *inhaltlich* bedeutet: Er ist ja nicht eine bloße Umstellung in der Wortfolge, sondern bringt für die betroffenen Personen, den Nächsten und seine Frau, ethisch gesehen eine Verbesserung *in der Sache*.

Doch lassen wir uns einmal kurz auf die Spekulation ein, dass der Verfasser vom Deuteronomium etwa mit diesem Einwand konfrontiert würde: „Das ist ja alles schön und gut, dass die Beziehung zwischen dem Nächsten und seiner Frau ethisch höherstehend ist, wenn sie, die Frau, nicht direkt zu seinem Eigentum dazu gezählt wird, doch wie dem auch sei, so will es eben die gottgesetzte Ordnung ...“ Auf diesen Einwand könnte man wiederum antworten: „Es stimmt ja, so wurde es (von Menschen) niedergeschrieben, doch der Geist eines absichtslos liebenden Gottes, der das Wohl des Menschen und seine Befreiung will, fordert mich auf, über den Buchstabensinn hinauszugehen, denn das göttliche Gesetz sollte ja (im letzten) nichts anderes sein als der Spiegel des ungeschuldeten Heilshandelns Gottes.“¹¹ Deshalb kann die vom Deuteronomium dargebotene Deutung – nicht trotz, sondern gerade wegen dieser Akzentverschiebung bzw. Verbesserung – mit Recht für unser Verständnis von „göttlicher“ Sittenordnung in Anspruch genommen werden.¹²

Wenn das zutrifft, dann zeigt sich hier deutlich die Wechselbeziehung zwischen Kontext und Inhalt „göttlicher Gebote“: Die aus dem tatsächlichen sittlichen Verhalten gewonnene Erfahrung fließt konstitutiv in die Urteilsbildung ein, wie die richtige Antwort auf Gottes Anruf auszusehen habe. Oder anders gesagt: Der eigentliche Gehorsam Gott gegenüber besteht nicht darin, eine vorgefundene Situation einfach nur (als unveränderbar) hinzunehmen, wie das ein niederländisches Sprichwort meint: „Hat Gott einmal gesprochen, wird der Verstand ausgeschaltet.“ Gehorsam ist vielmehr die Antwort des Menschen auf die Einladung, die ethische Dynamik als *konstitutiv* für eine sittliche Ordnung zu verstehen, die mit der ungeschuldeten Großmut Gottes übereinstimmt.

Das zweite Beispiel zeigt, wie Jesus in allen vier Evangelien mit dem wichtigen Gebot, den Sabbat heilig zu halten, dem Anschein nach in Konflikt gerät. Bei Markus (2,23-28) entzündet sich dieser Konflikt an der Streitfrage, ob das Abreißen der Ähren am Sabbat erlaubt sei und gleich darauf (Mk 3,1-5) kommt es zu einem Streitgespräch mit den Pharisäern über die Heilung eines Mannes am

Sabbat. Im letzten Fall stellt Jesus an seine Gesprächspartner die entscheidende Gegenfrage: „Was ist am Sabbat erlaubt: Gutes zu tun oder Böses, ein Leben zu retten oder es zu vernichten?“ Matthäus (12,1-13) erzählt ein ähnliches Streitgespräch, und bei Lukas (6,1-10) finden sich die Parallelstellen dazu. Weitere Streitgespräche über Heilungen am Sabbat berichten Lukas (13,10-17 und 14,1-6) sowie Johannes (9,1-38), bei dem es um die Heilung eines Blindgeborenen geht. Worauf es mir hier ankommt, ist nicht die Vielfalt oder erzählerische Gestaltung der Ereignisse, sondern die aus dem Verhalten Jesu und/oder seiner Jünger aufscheinende Grundeinstellung, die Markus so auf den Punkt bringt: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat.“ (2,27)

Die Bedeutung dieses Satzes für meine These vom Verhältnis göttlicher sittlicher Forderungen und der menschlichen, ethisch relevanten Antwort gewinnt noch an Profil, wenn man sich die tiefe theologische Begründung des Sabbatgebots in den zwei Fassungen des Dekalogs vor Augen hält: Deuteronomium 5,12-15 beruft sich direkt auf die Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägyptens und Exodus 20,8-11 weist auf das Schöpfungswerk Gottes und den eingebauten Sechs-Tage-Rhythmus hin und erklärt den siebten Tag zum Ruhetag. Dennoch, auch dieses – ja mehr noch, gerade dieses Gebot wird von Jesus, was seine ethische Verpflichtung angeht, mit Einschränkungen versehen: Erst in der konkreten Situation, in der Menschen sich befinden, zeigen sich Sinn und Bedeutung einer solch gottgewollten Sittlichkeit, wodurch sie dann in ihrem eigentlich gemeinten Sinn erfüllt werden kann.

Menschliche und/oder göttliche Moral?

Zum Schluss wäre die Frage zu klären, in welchem Ausmaß eine Ethik, wie wir sie kurz umrissen haben, auch eine *theologische* Ethik ist? Oder anders gefragt: Verkürzt nicht ein solcher Ansatz die Antwort auf Gottes ungeschuldete Großmut auf rein menschliche Verantwortung? Und weiter: Öffnet die Kritik an Lohn und Strafe als dem Charakteristikum des göttlichen Einwirkens auf das menschliche Verhalten nicht einem Relativismus oder gar der Gleichgültigkeit Tür und Tor?

Als Teilantwort auf diese Einwände möchte ich zunächst drei heutige Moraltheologen als maßgebliche Instanzen zu Wort kommen lassen, die knapp, aber grundlegend ihre Sicht vom richtigen Verhältnis von biblischem Glauben und einer Ethik des Handelns verdeutlichen. Die erste Definition stammt vom schottischen Moraltheologen John Mahoney und ist seiner Untersuchung über die Entwicklung der Moraltheologie aus dem Jahre 1987 entnommen: „Moraltheologie ist Glaube an Gott, der sich in praktischem Verhalten auszudrücken sucht.“¹³ Hier klingt, so scheint mir, eine Stelle aus dem Jakobusbrief (2,14-26) an, wo es am Schluss klar und eindeutig heißt: „Denn wie der Körper ohne den Geist tot ist, so ist auch der Glaube tot ohne Werke.“

Die zweite Definition liefert der deutsche Moraltheologe Klaus Demmer, der das Selbstverständnis der theologischen Ethik so zusammenfasst: „Moraltheologie ist die wissenschaftliche Lehre von Gottes Heilshandeln am Menschen, welches in seiner Bedeutsamkeit für das sittliche Handeln des Menschen verstehend aufgeschlüsselt und argumentativ vorgelegt wird.“¹⁴ Hier sehe ich die Bedeutung des zuvorkommenden Handelns Gottes aus Gnade ausgesagt sowie den Zusammenhang mit der ganzen Weite der Ethik. Die dritte Definition verdanken wir dem flämischen Moraltheologen Louis Janssens, der zwei Jahre vor seinem Tod in seiner letzten Veröffentlichung 1999 schrieb: „Die Aufgabe der Moraltheologie ist es, zu erklären, wie nach der christlichen Offenbarung unsere Gottesbeziehung unser ganzes Tun und Lassen bestimmt.“¹⁵ Hier liegt der Schwerpunkt der Aussage auf dem Gegenstück der von Demmer betonten Bewegung, nämlich der Glaubensantwort des Menschen.

Im Allgemeinen dürfte das Ergebnis dieser Befragung meine frühere Ablehnung der Götter des Pantheons noch bekräftigen, da ihr voluntaristischer Standpunkt mit jeder (dialogischen) Ethik von Anruf und Antwort unvereinbar ist. Auch erlaubt dieses Ergebnis aufgrund der „Seinsanalogie“, die Gott und die Schöpfung sowohl verbindet wie strikt auseinander hält, nicht, sich die Beziehung Gottes zum Menschen als Verhältnis moralischer Konkurrenten vorzustellen. Und es veranlasst mich außerdem zu der weiteren Frage, wie denn „Glaube“, „Heilswirken Gottes“ und „Offenbarung“ einander inhaltlich begrenzen. Wenn Gottes Offenbarung (bereits) Heilswirken *ist* und Glauben die Antwort des Menschen, wodurch dieser hineingenommen wird in Gottes ungeschuldete Liebe, dann würde ich die Behauptung wagen: Überall dort, wo Liebe und Gerechtigkeit praktisch gelebt werden, verwirklicht sich die Heilszusage Gottes und damit Gottes Heil.¹⁶

Und um weiter und direkter auf den Einwand des (moralischen) Relativismus bzw. (religiöser) Gleichgültigkeit einzugehen, scheint mir die Antwort darauf nicht in der Behauptung zu liegen: „Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt“. Denn dann ginge man ja wieder von einem Begriff sittlichen Verhaltens aus, der das ganze System von Kontrolle und Ausgleich erneut „in Stellung bringt“, das von einem göttlichen Richter überwacht wird. Ein weiteres niederländisches Sprichwort veranschaulicht das so: „Gott sieht mich - hier nicht fluchen!“ (God ziet mij - hier vloekt men niet!) Dies bedeutet jetzt nicht, dass eine Alternative zu so einem göttlichen „Großen Bruder“ gleich das ganze normative System und den Ernst der Ethik aufgibt. Behauptet wird nur, dass sie auch ohne ein äußeres bzw. zusätzliches Urteil auskommt.

In meiner Sicht - und ein wenig gegen den ersten Eindruck - könnte auch das sogenannte „Jüngste Gericht“ (Mt 25,31-46) uns zu einer solchen Position inspirieren: wegen seines anscheinenden „A-Theismus“, was die dort erwähnten Taten wie die Intentionen der Handelnden angeht. Es zeigt sich nämlich, dass, um „das Reich in Besitz zu nehmen, das seit Erschaffung der Welt für euch bestimmt ist“ (Mt 25,34), es ausreicht, den Hungrigen zu essen und den Durstigen zu trinken zu geben, den Fremden aufzunehmen, die Nackten zu bekleiden,

die Kranken zu betreuen und die Gefangenen zu besuchen. Außerdem ist diese Sittlichkeit anonym und absichtslos, aus zwei Gründen: Diejenigen, die in der jeweiligen Situation das Richtige taten, wussten nicht, dass jeder guten Tat ein verborgener, nur aus der Offenbarung erkennbarer Sinn innewohnt, und der Menschensohn ist ihnen ganz sicher nicht im Geringsten seiner Brüder geoffenbart worden. Dagegen könnte man natürlich wieder einwenden, Matthäus mache einen Teil seiner Aussagen insoweit wieder rückgängig, als jene, die die „Werke der Barmherzigkeit“ üben, nun versucht sein könnten, vom Pfad des „Guten um des Guten willen“ abzuweichen, um sich ganz darauf zu verlegen, am Ende mit den Gerechten auf der rechten Seite des Weltenrichters ins ewige Leben einzuziehen.

Die Aufzählung des Matthäus ist natürlich nicht vollständig. Man könnte ohne weiteres die Friedensstifter und die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten hinzufügen. Und es wird auch nicht jedes einzelne dieser guten Werke von allen gefordert. Damit aber fiele auch ein wenig Licht dorthin, wo das ewige Feuer brennt und die ewige Strafe für die zur Linken des Königs bereit ist. Denn kann man sich wirklich ein Leben vorstellen, das ein moralisches Werturteil verdient, ohne auch nur einen einzigen Akt des *Guten um des Guten willen* zum Wohle *auch nur eines* der Geringsten unserer Brüder? Vielleicht bleibt ja „das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist“ (Mt 25,41), in Wirklichkeit leer. Und das könnte sehr gut die Quintessenz des inneren Zusammenhangs zwischen Gottes absichtsloser und ungeschuldeter Großmut und jeder *sittlichen* Ordnung sein.

¹ Vgl. Jan Jans, *Dealing with Virtual Janus. Some Cornerstones for the Teaching of Computer Ethics*, in: Mitsugu Ochi/Masashi Tsuboi (Hg.), FINE 2001, Hiroshima 2001, 49-58; ders., *Evangelization. A Theological Reflection on the Relation Between the Internet and Christian Faith*, in: Bulletin ET 13 (2002), 59-65, Nachdruck in: St. Augustine Papers 2 (2001/1), 25-32.

² Vgl. zum Beispiel die Website www.cheatnow.nl mit dem Motto „Play God, Cheat Now!“

³ Vgl. Mark Timmons, *Moral Theory: An Introduction*, Lanham 2002, 23-35.

⁴ Platon, *Euthyphron*, 6d-16a; 10a: Sokrates: „Bald, mein Guter, werden wir es besser wissen. Bedenke dir einmal nur dieses, ob wohl das Fromme, weil es fromm ist, von den Göttern geliebt wird, oder ob es, weil es geliebt wird, fromm ist?“ Zit. nach: Platon, *Sämtliche Werke II*, Frankfurt am Main ⁶1996, 37.

⁵ Vgl. Christophe Boureux/Christoph Theobald, *Die Erbsünde: Ein Code der Fehlbarkeit?* in: CONCILIUM 40 (2004/1), 1-2.

⁶ Dieser Zusammenhang zwischen verantwortlicher Freiheit und der Würde der menschlichen Person wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil in der *Erklärung über die Religionsfreiheit* „Dignitatis humanae“, Nr. 1-2 deutlich herausgestellt.

⁷ Den Kern dieses Gedankens verdanke ich Theo Beemer: „Der Kampf gegen das Böse, gegen den Raub geschuldeter Güter und für das Lebensrecht derer, die im Elend leben, ist eine Mystagogie, eine Einladung ins göttliche Geheimnis.“ Vgl. Theo Beemer, *Het geboorterecht van de berooiden en de verborgen God*, in: Rinus Houdijk (Hg.), *Om het geheim van God. Moraaltheologie de jaren negentig*, Heerlen 1993, 96.

⁸ Vgl. Internationale Theologenkommission, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, hg. von Gerhard Ludwig Müller. Einsiedeln ²2000, 43.

⁹ Ein bemerkenswertes Beispiel dafür ist die Art und Weise, wie der *Katechismus der Katholischen Kirche* direkt vor seinen Aussagen über die Zehn Gebote (Nr. 2052-2557) die biblischen Erzählungen und die katechetische Formulierung einfach nebeneinander setzt. Gewiss, die Kurzfassung lässt sich leicht auswendig lernen, doch läuft das fast wieder auf eine voluntaristische Antwort auf die Frage hinaus: „Warum? - einfach darum!“, wo inhaltsleerer Gehorsam zu einem Merkmal sittlicher Tugendhaftigkeit wird.

¹⁰ Die Bibelstellen sind nach der deutschen Einheitsübersetzung zitiert.

¹¹ Vgl. Karl-Wilhelm Merks, *Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte. Die Menschlichkeit des „ius divinum“*, in: Bijdragen 65 (2004).

¹² Leider muss ich hinzufügen, dass eine solche dynamisch verstandene Ethik viele Jahrhunderte brauchte, ehe die Wahrheit ans Licht kam, dass Sklaverei, ob von Männern oder Frauen, im übertragenen wie im eigentlichen Sinne ethisch unvertretbar ist.

¹³ John Mahoney, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford 1987, 340.

¹⁴ Klaus Demmer, *Das Selbstverständnis der Moralthologie*, in: Wilhelm Ernst (Hg.), *Grundlagen und Probleme der heutigen Moralthologie*, Würzburg 1989, 10. Das volle Zitat lautet: „Moralthologie ist die wissenschaftliche Lehre von Gottes Heilshandeln am Menschen, welches in seiner Bedeutsamkeit für das sittliche Handeln des Menschen verstehend aufgeschlüsselt und argumentativ vorgelegt wird. Sie ist Handlungstheorie. Geschichtliche Erfüllung der Heilsgeschichte in Jesus Christus und noch ausstehende Verheißung eschatologischer Vollendung sind gleicherweise für den moraltheologischen Diskurs konstitutiv. Auf diesem Fundament baut sich eine doppelte Argumentationsfront auf: An den Glaubenden gewandt, sucht die Moralthologie den vollen Reichtum der in Jesus Christus geschenkten Daseins- und Handlungsmöglichkeiten zu ergründen; an den Nicht-Glaubenden gewandt, lässt sich die Moralthologie von der Sorge leiten, das Band zum allgemeinen ethischen Dialog nicht abreißen zu lassen. Beide Phasen sind aufeinander bezogen.“

¹⁵ Louis Janssens, *Particular Goods and Personalist Morals*, in: *Ethical Perspectives* 6 (1999/1), 55-56.

¹⁶ Damit wird natürlich nicht irgendein ethischer und religiöser Reduktionismus bevorzugt. Im Gegenteil, jede Begründung einer Ethik bleibt unvollständig - und damit aus menschlicher Sicht unzulänglich - ohne den (kritischen) Einbezug der religiösen Komponente. Vgl. Jan Jans, *The Fish and Their Water - Implications of Anthropology as the Foundation of Ethics*, in: *The Sources of Public Morality - On the ‚Ethics and Religion‘ Debate* = *Societas Ethica* Jahresbericht/Annual 2001, Aarhus 2002, 253-258.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz