

Zu neuerer Kritik an der sittlichen Botschaft der Evangelien

Werner Wolbert, Salzburg

Die Kritik an Christentum und Kirche erfolgte lange nach dem Muster „Jesus ja – Kirche nein“. Das gilt nicht nur für Kritik außerhalb, sondern zum Teil auch innerhalb der Kirche. Der Rückgriff auf das NT bzw. den historischen Jesus dient hier einem praktischen Interesse. Dabei ist natürlich auch die Gefahr von falschen Projektionen gegeben, zumal da, wo eine engagierte Diskussion geführt wird wie etwa über Krieg und Frieden, Gewaltlosigkeit, Wiederverheiratung, Sexualmoral, Sexismus etc.

Inzwischen gibt es freilich auch kritische Stimmen zur Moral des NT bzw. der Bibel oder speziell Jesu, die dann von Theologen entrüstet zurückgewiesen werden. Diese Entrüstung bzw. Kritik besteht wenigstens zum Teil zu Recht. Dennoch wäre zu fragen, ob diese Kritik uns auch einiges zu denken geben könnte hinsichtlich des theologischen Redens über die sittliche Botschaft Jesu. Dies sei im folgenden am Beispiel der Kritik G. Stremingers¹ illustriert, die ja auch schon von Theologen kommentiert worden ist. In deren Kritik scheinen mir freilich einige wichtige Gesichtspunkte nicht zur Sprache gebracht.

Unzulänglichkeiten im Umgang mit Texten

Den negativen Äußerungen über das Niveau dieser Kritik ist zunächst im wesentlichen Recht zu geben. Die schwerwiegendsten *Unzulänglichkeiten* seien hier genannt.

Streminger (=S.) kritisiert die Ethik Jesu als unsystematisch (11)², bestimmte Themen kämen nicht vor; so z.B. die Behandlung der Tiere (53), Krieg und Pazifismus (17). Dem ist völlig zuzustimmen; nur kann ich darin keinen legitimen Vorwurf erkennen. Man stelle sich vor, man würde die Predigten eines

1 Streminger, Gerhard, Eine Kritik der christlichen Ethik, in: Ethik und Sozialwissenschaften 8 (1997) 329-341. Im Anschluß an diesen Artikel finden sich dort Stellungnahmen von Klaus Berger, Franz Buggle, Hans Deidenbach, Rainer Dillmann, Uwe Gerber, Roman Heiligenthal, Heinzpeter Hempelmann, Horst Herrmann, Martin Honecker, Detlef Horster, Reinhard Kleinknecht, Hartmut Kliemt, Kurt Kotschal, Bernhard Lang, Alfred Locker, Hubertus Mynarek, Wolfgang Nethöfel, Peter Rech, Friedo Ricken, Josef Römelt, Günter Schulte, Bernd Wagner, Gerhard Zecha sowie eine Replik von Streminger.

2 Die Nummern beziehen sich jeweils auf die Abschnitte, in die die Beiträge von S. und seiner Kommentatoren eingeteilt sind (Anm. 1).

Jahres in einer Pfarrgemeinde daraufhin untersuchen, ob die wichtigsten ethischen Themen vorgekommen seien. Vermutlich würde vieles fehlen. Das ist bei dem Genus Predigt auch gar nicht verwunderlich. Schließlich ist solche Rede auf einen bestimmten Adressatenkreis bezogen, u.U. auch auf eine bestimmte Situation (etwa Begräbnis). Von dieser Art ist auch prinzipiell die sittliche Botschaft Jesu. Diese wird und kann auch gar nicht beanspruchen, alle relevanten Themen artikuliert zu haben, erst recht nicht in einem äußerst kurzen öffentlichen Wirken. Insofern handelt es sich wirklich nicht um eine „Ethik“ im Sinne einer (einigermaßen vollständigen oder paradigmatischen) Reflexion auf die sittlichen Anforderungen, die sich einem Menschen stellen³. Die Ethik des Sokrates würde aber diesen Test wohl auch nicht bestehen; auch dort findet sich etwa keine grundlegende Reflexion über die Legitimität des Krieges oder die Behandlung von Tieren. Das literarische Genus ist also in dieser Kritik nicht beachtet. Wenn S. betont (15), es handle sich hier um Dinge, die doch das Seelenheil betreffen, dann trifft er damit nicht die Verkündigung Jesu, wohl dagegen bestimmte kirchenamtliche oder theologische Äußerungen, in denen die Zuständigkeit des Lehramts in Fragen der Moral mit dem Hinweis auf die Heilsbedeutsamkeit des entsprechenden Verhaltens begründet wird. So spricht die „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ in Nr. 16 von der „Notwendigkeit, das ganze Moralgesetz um des Heiles willen zu kennen und zu befolgen“. Das ist in der Tat Wasser auf S.'s Mühlen. Die entsprechende Argumentation sieht nach Böckle etwa so aus⁴:

„1. Weil das natürliche Sittengesetz von der übernatürlichen Offenbarung bestätigt wird, mit ihr organisch verbunden, ja in ihr enthalten ist und von ihr vervollkommen wird, ist das kirchliche Lehramt auch dafür zuständig.

2. Weil das übernatürliche Ziel auch die Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes fordert, hat die Kirche als unfehlbare Wächterin der Sittlichkeit und Verkünderin der ganzen Heilswahrheit auch über das natürliche Sittengesetz zu befinden.

3. Weil es der Heiligkeit der Kirche widersprechen würde, wenn sie lehren könnte, was nicht ehrenhaft ist, muß das gesamte ‚honestum‘ in ihre Kompetenz fallen.“

Dazu ist zu bemerken: Unser Wissen um das sittlich richtige Handeln ist kein Heilswissen. Das kann es schon nicht sein, weil es irren kann. Wenn es heilsrelevant wäre, müßte es unfehlbar sein. Selbst die nicht immer eindeutigen Weisungen des NT könnten dann das Heil gefährden. Das Wissen um das sittlich richtige Handeln dient aber (nur) der Weltgestaltung, dem Wohl aller Betroffenen. Gott aber schaut, biblisch gesprochen, ins Herz. Das (gute oder böse) Herz

3 Insofern das Merkmal des kurzen Zeitraums bei heutiger Predigt nicht gegeben ist, würde eine Untersuchung von Predigten auf wichtige Themen, die nicht vorkommen, natürlich durchaus Sinn machen. Gleichwohl werden auch dort einige wichtige Themen (etwa von Business-Ethik) in der Regel wohl keinen Platz haben.

4 Böckle, Franz, Die Kirche und ihr Lehramt, in: Hertz, Anselm u.a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik I, Freiburg/Gütersloh 1978, 269-281, hier 274.

ist entscheidend für das Heil, nicht die richtige Erkenntnis und damit auch nicht das äußere Ergebnis unseres Handelns. Und auch für die Kirche gilt⁵:

„Heiligkeit der Kirche und unverschuldeter Irrtum widersprechen einander nicht. Aber aus der Heiligkeit der Kirche folgt nicht, daß sie ein untrügliches Wissen um das sittlich Richtige besitze.“

Schon dieser erste Kritikpunkt S.'s sollte Theologen also zum Nachdenken über eigene Thesen und Ansprüche anhalten. Es ist jeweils zu prüfen, ob man nicht vielleicht selbst das behauptet, was man an anderen kritisiert.

2. S. bescheinigt der Botschaft Jesu geringe Originalität (12). Von welchem Standpunkt aus ist das ein Mangel? Von einem typisch modernen. Wer heute eine Dissertation oder eine Habilitationsschrift schreibt, muß neue Erkenntnisse vorweisen. In historischen oder naturwissenschaftlichen Fächern ist das auch weitgehend unproblematisch. In anderen Fächern dürfte das häufig dazu führen, daß man von den Meinungen anderer differiert, um den Anschein von Originalität zu erwecken. Ein anglikanischer Autor schränkt seine Ausführungen über die Originalität der christlichen Ethik folgendermaßen ein⁶:

„But in religion, as in everything else, we must not forget the tart apophthegm of Sir Fitzjames Stephen that ‚originality consists in thinking for ourselves, not in thinking differently from other people.‘“

Jesus wäre vielleicht heute nicht habilitationsreif; aber das ist auch keine Voraussetzung für einen prophetischen Verkündiger. Und umgekehrt: Nicht jeder Habilitierte taugt zum Propheten.

Dieser Kritikpunkt berührt die Frage nach dem Proprium einer christlichen Ethik. Wenn die Tradition mit Recht behauptet, daß Jesus der *lex naturalis* kein neues positives Gebot hinzugefügt hat⁷, dann geht der Vorwurf von S. ins Leere. Wenn man aber ein solches Proprium behauptet (wie das in den vergangenen Jahren zum Teil geschehen ist), hätte dieser Kritikpunkt u.U. Gewicht.

3. Der Autor erweist eine außerordentliche Insensibilität für die Eigenart biblischer Sprache⁸. So behauptet er (37), man könne doch Gott nicht lieben, den man fürchten solle. Muß man S. hier wirklich belehren, daß ein Verbum wie ‚fürchten‘ je nach Kontext bzw. Objekt verschiedene Konnotationen haben kann und daß man die eigenen Konnotationen nicht in anderssprachige Äquivalente ein-

5 Schuster, Josef, Die Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Moral, in: Auer, Alfons (Hg.), Die Autorität der Kirche in Fragen der Moral, Freiburg 1984, 82.

6 Inge, W.R., Christian Ethics and Modern Problems, London ³1932.

7 So etwa Regatillo, E.F./Zalba, M., Theologiae Moralis Summa I, Matriti 1952, Nr. 368: „ut Christus praeceptis moralibus naturalibus nullum addiderit pure positivum, sed ipsa naturalia sua auctoritate confirmaverit et nova vi obligatoria muniverit“.

8 Vgl. dazu Nethöfel Nr. 3.

fach hineinragen kann wie das griech. φοβέω und das hebr. יָרָא? Letzteres begegnet etwa Lev 19,3: „Jeder von euch soll Mutter und Vater fürchten und auf meine Sabbate achten“. Die hier geforderte ‚Furcht‘ heißt im Deutschen auch Ehrfurcht oder Achtung. Sollte Ehrfurcht vor den Eltern mit der Liebe zu ihnen unvereinbar sein? Ist die bei Kant geforderte Achtung⁹ vor der Würde eines jeden Menschen unvereinbar mit der Liebe? Schließlich spricht man von Gott als *mysterium tremendum et fascinatum*? Ist auch das unvereinbar?

4. Auf fehlende sprachliche Sensibilität geht auch ein weiterer Vorwurf zurück, der die familienkritischen Äußerungen Jesu betrifft. Nach dem Evangelium müsse man alles, was einem lieb ist, hassen gemäß Lk 14,26: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater, Mutter ... haßt“. S. erwähnt hier nicht die Parallelstelle bei Matthäus, wo es heißt, (Mt 10,37): „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert“. Leider kann man selbst bei Theologen lesen, die Fassung bei Lukas sei radikaler¹⁰. (Wenn das schon am grünen Holze geschieht ...) Man unterscheidet sprachlich oft nicht sorgfältig zwischen einer konträren und einer komparativischen Alternative. Das gilt besonders im Hebräischen, wie das Alte Testament deutlich belegt. אָנַח kann hier soviel heißen wie Zurücksetzen, Weniger Lieben, oder kein Wohlgefallen finden. So wird Lea von Jakob und Rachel zurückgesetzt (Gen 29,31.33); so kann ein Mann, der zwei Frauen hat, die eine lieben und die andere nicht oder weniger (Dtn 21,15-17). Man vergleiche im Deutschen etwa die Ambivalenz des Verbums ‚Geringschätzen‘. Daß ich jemanden geringschätze, hieße eigentlich buchstäblich, daß ich ihn geringer einschätze als einen anderen; oft ist aber gemeint, daß ich ihn verachte. Buchstäblich bezeichnet das Verbum also einen komparativischen Gegensatz, faktisch aber meist einen konträren. In dem genannten Bibelwort wird ebenfalls eine komparativische Alternative Mehr Lieben – Weniger Lieben sprachlich konträr ausgedrückt. Das ist eigentlich nichts Außergewöhnliches, ebensowenig wie das Gegenteil, wie an der bekannten *clausula Petri* (Apg 5,29) zu demonstrieren ist: „Man muß Gott *mehr* gehorchen als den Menschen.“ Sachlich heißt es, Gott zu gehorchen und *nicht* den Menschen (wenn letztere etwas anderes befehlen als Gott). Und Lk 18,14 („Dieser ging gerechtfertigt nach Hause, jener nicht.“) wäre wörtlich komparativisch zu übersetzen; aber Schneider erläutert richtig¹¹: „Der Komparativ *par' ekeinon* muß im exkludierenden Sinn übersetzt werden, da ihm ein komparativisches aramäisches *min* zugrunde

9 ‚Achtung‘ ist bei Kant Äquivalent von ‚reverentia‘, nicht respectus; so jedenfalls nach Paton, Harold J., *Der Kategorische Imperativ*, Berlin 1962, 64.

10 Richtig dagegen Schneider, Gerhard, *Das Evangelium nach Lukas*, Gütersloh 1977, 321: „‚Haß‘ ist hier nicht emotional zu verstehen, sondern im Sinne einer entschiedenen Nachordnung.“

11 Schneider, *Evangelium* 356.

liegen dürfte ... Es heißt also nicht: ‚mehr gerechtfertigt als jener‘, sondern: ‚(Dieser...) gerechtfertigt, jener nicht‘.“

5. Das Urteil, man gehe besser als Krüppel ins Leben ein als unversehrt ins ewige Feuer (Mk 9,43), offenbart für S. (65) einen „fehlenden Respekt vor humanen Bedürfnissen“. Dazu nur eine schlichte Gegenfrage: Ist nicht in jeder Moral impliziert, daß man in Treue zu seinem Gewissen in bestimmten Fällen auch Leib und Leben bzw. körperliche Unversehrtheit aufs Spiel setzt? Beispiele dafür gibt es genug. Außerdem wäre zu fragen, ob S. einem ethischen Verkündiger jede sprachliche Provokation in bildhafter Rede verbieten will. Das gilt auch für den nächsten Kritikpunkt.

6. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg zeige ein Desinteresse an sozialer Gerechtigkeit (58). Muß man hier wirklich schulmeisterlich erklären, daß die Aussage eines Gleichnisses in der Sachhälfte und nicht in der Bildhälfte steckt. Natürlich birgt die Provokation in der Bildhälfte die Gefahr des Mißverständnisses, sogar, wie man sieht, bei gebildeten Leuten¹². Dies Mißverständnis besteht aber nur, wenn man übersieht, daß in der Bildhälfte von etwas geredet wird, was dem Menschen zusteht (Lohn für die Arbeit), in der Sachhälfte dagegen von etwas, auf das der Mensch keinen Anspruch hat (Gnade). So scheint mir das genannte Gleichnis in dieser Hinsicht eher unproblematisch zu sein, weil es nämlich die unterschiedliche Perspektive Gottes und seine Kriterien verdeutlicht. Vermutlich haben die Hörer Jesu dies Gleichnis keineswegs als Anweisung für gerechte Entlohnung verstanden, sondern als eine Verheißung für die Armen und Unterprivilegierten¹³, denen die strikte Erfüllung der Tora nicht möglich war.

12 Diese Gefahr ist bei Brentano, Franz, *Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung*, Leipzig 1922, 12 so formuliert: „Der so häufige Gebrauch bildlicher Redeweise kann Zweifel erwecken, ob etwas, was im eigentlichen Sinn zu nehmen ist, nicht auch nur un-eigentlich gesprochen sei, und ähnlich kann es geschehen, daß, was vielleicht nur als rhetorische Hyperbel dienen sollte, als genauer Ausdruck gedeutet wird. Es ist bekannt, zu welchem unheilvollen Mißverständnis ein bloß bildlicher Ausdruck selbst einen Origenes verleiten konnte. Und auch ein Paulus hat sich, indem er eine rednerische Hyperbel ad verbum nahm, in seinem ersten Korintherbrief dazu verführen lassen, eine höchst bedenkliche praktische Weisung zu geben. Sie entspricht ganz den paradoxen Aussprüchen: ‚Wer dir den Mantel nimmt, dem gib auch noch den Rock‘; ‚wer dich auf die rechte Wange schlägt, dem halte auch noch die linke hin‘.“

13 S. kommentiert übrigens in Anm. 80: „Üblicherweise wird dieses Gleichnis so interpretiert, daß Jesus sagen wollte, daß diejenigen, die erst spät den Glauben, daß er der Messias war, für richtig halten, so behandelt werden wie jene, die dies von früher Kindheit an tun. Aber wenn Jesus dies sagen wollte, warum hat er es nicht getan?“ Z.B. zur eigenen Rechtfertigung gegenüber der Kritik der Gesetzestreuen und Schriftgelehrten. Die obige (nicht belegte) Interpretation paßt natürlich nur in späteren Predigten; Zuhö-

Schließlich darf etwa ein Mensch auch nicht so vorgehen wie Gott laut Ez 18,21-29, da nämlich Vergebung (und auch Strafe) von seiten Gottes und des Menschen nicht dasselbe sind¹⁴, was hier nicht weiter auszuführen ist. Gleichwohl ist zuzugeben, daß in Gleichnissen oder sprachlichen Paradoxien, wie sie etwa die Stoiker geliebt haben (denen Cicero eine eigene Schrift gewidmet hat), auch die Gefahr des Mißverständnisses gegeben ist, wie die unterschiedliche Rezeption der stoischen Ethik demonstriert. Diese Gefahr sollte der Redner (Prediger, Prophet) bedenken; er muß sich aber deswegen nicht aller sprachlichen Paradoxien oder Provokationen enthalten.

7. Der Mangel an sozialer Sensibilität Jesu zeige sich auch darin, daß Jesus übersehen habe „die Situation der Sklaven, der Mühseligen und Beladenen, diese schlimme Form der Ausbeutung“ (61). Jesus ermuntere die Sklaven nicht, gegen ihre Peiniger aufzustehen. Hier wäre die vorausgesetzte Vorstellung von Sklaverei zu hinterfragen. Die Situation der Sklaven hatte sich nämlich schon im Hellenismus (durch stoischen Einfluß) wesentlich gebessert. Manche Sklaven haben sogar das Angebot der Freilassung ausgeschlagen, weil Sklaverei nämlich soziale Sicherheit bedeutete¹⁵. Eine gegenteilige Ermunterung Jesu wäre also möglicherweise ins Leere gelaufen. Nicht jede Sklaverei ist von der Art wie in „Onkel Toms Hütte“. Und die Erkenntnis, daß auch eine milde und wohlwollende Form der Sklaverei grundsätzlich abzulehnen ist, ist nicht ganz so leicht zu gewinnen, wie es heute scheinen mag¹⁶. Man müßte sich zu diesem Zweck eine Sklaverei vorstellen, in der es den Sklaven im Vergleich zu den Freien an nichts fehlen würde, außer einem, nämlich der Geschäftsfähigkeit; die Sklaven könnten also nicht ohne den Willen des Herrn kaufen, heiraten etc. Ein negatives Urteil über solche relativ beste Form von Sklaverei war wohl auch deswegen schwierig, weil sie so perfekt vermutlich nie praktiziert worden ist. Faktum ist freilich, daß Theologie und Kirche sich zu lange bezüglich der Sklaverei mit dem Hinweis beruhigt haben, wenn sie in der Bibel nicht verboten sei, könne sie nicht ganz falsch sein¹⁷.

rern Jesu war es wohl kaum möglich, „von früher Kindheit an“ an ihn geglaubt zu haben, wenn sein Wirken maximal 3 Jahre gedauert hat.

- 14 Diese unterschiedliche Perspektive beachtet S. auch nicht in seiner Kritik an Mt 25,26/Lk 19,22.24.
- 15 Vgl. dazu Bartchy S.S., ΜΑΛΛΟΝ ΧΡΗΣΑΙ. First Century Slavery and 1 Corinthians 7:21, Missoula (Montana) 1973.
- 16 Vgl. Hare, Richard M., What Is Wrong with Slavery, in: ders., Essays on Political Morality, Oxford 1989, 148-166.
- 17 Vgl. dazu Maxwell, John F., Slavery and the Catholic Church, London 1975, aber auch Angenendt, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 347-349.

Soviel zum Mangel an fairem und reflektiertem Umgang mit Texten aus einer anderen Zeit und in einer anderen Sprache. Gegenüber der Kritik von S. ist aber auch, wie mir scheint, auf einige *ethische Gesichtspunkte* hinzuweisen.

Ethische Gesichtspunkte

1. Bisweilen ist nicht klar, was mit der geforderten „Begründung“ (7) der jesuanischen Ethik gemeint ist. Solche Unklarheit besteht allerdings auch bei anderen Autoren. Die Begründung einer sittlichen Einzelweisung ist hier zu unterscheiden von der Begründung des moralischen Standpunktes überhaupt, also Begründung auf der Ebene normativer Ethik im Unterschied zur Metaethik. Die einzelnen Weisungen in der Botschaft Jesu wie meistens auch im übrigen Neuen Testament werden in der Tat nicht begründet. Ihre Einsichtigkeit wird in der Regel vorausgesetzt. Das gilt aber auch weithin etwa von den Schriften Epiktets. Nach Seneca (Brief 94f) scheint man solches Genus als Paränese bezeichnet zu haben. Und die antike Ethik ist vielfach von dieser Art, daß sie nämlich einschärft, was man im Prinzip weiß. Mit dem Mangel an Begründung steht Jesus also nicht allein; ihm ist es wohl auch um etwas anderes gegangen. So wichtig das Geschäft des Begründens heute ist, man sollte dessen Effekt nicht überschätzen. Immerhin betont ein C.D. Broad am Ende seiner „Five Types“¹⁸: „But in the main the old saying is true: *Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum.*“

2. Der Hinweis auf das Seelenheil dagegen (32-34) betrifft das moralische Handeln überhaupt. Durch die Erwartung der Schätze im Himmel mache sich die Liebe des Christen bestens bezahlt (34). Hier wäre schlicht zu fragen, ob es anders herum besser wäre. Ist es der ideale Zustand, wenn Gerechtigkeit sich nicht auszahlt, wenn vielleicht der Ungerechte besser wegkommt als der Gerechte? Letzteres fördert freilich den Echtheitsbeweis von Moralität (wenn diese sich nicht auszahlt), aber das Echtheitskriterium ist nicht mit der Sache selbst zu verwechseln. Da S. häufig das Theodizeeproblem artikuliert, kann es für ihn konsequenterweise kaum der ideale Zustand der Welt sein, wenn der Gerechte leer ausgeht oder leidet. Im übrigen ist ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß zwischen dem irdischen Handeln und dem ewigen Lohn kein Kausalverhältnis besteht, sondern ein Gebührensverhältnis. Schätze im Himmel gebühren also nur dem, der aus reiner Motivation handelt. Hier sollte man etwa das Kapitel Mt 6 zur Kenntnis nehmen. Zu der Mahnung, dem Bösen nicht zu widerstehen (Mt 5,39), verweist S. darauf, daß die Inquisitoren ganz anders waren (39). Liest

18 Broad, Charles D., *Five Types of Ethical Theory*, London 111979, 285; vgl. auch den Schluß des Buches von Ewing, Alfred C., *Ethics*, New York 1965, 154-155.

man diese Mahnung so wie S., müßte man freilich wohl auch jede Form von Strafrecht für damit unvereinbar halten. Diese Mahnung bezieht sich aber nur auf Unrecht, das *mir* angetan wird. Ich soll als Betroffener nicht vergelten. Das bedeutet nicht, daß nicht eine neutrale Instanz dafür zuständig ist. Inquisition andererseits ist zwar ein betrübliches Kapitel; gegen sie wären aber andere Grundsätze anzuführen.

3. Jesus sei bar allen Mitleids, wenn er Entzweigung predige (47). Hier wäre zu fragen, ob es niemals eine legitime Entzweigung geben könne. Fordert nicht die Treue zum Gewissen gegebenenfalls, daß man sich auch von seinen Angehörigen oder anderen, die einem lieb sind, distanziert? In totalitären Staaten kann das bekanntlich zu schmerzlichen Konflikten führen. Historisch hat allerdings das Christentum in der Tat zu einer gewissen Lockerung der Familienbande beigetragen (durch Einzelbekehrungen, aber auch durch die Praxis der Ehelosigkeit). Aber das hat mindestens auch positive emanzipatorische Bedeutung gehabt. Ist es nicht positiv, wenn einzelne Familienmitglieder ihre religiöse Überzeugung wählen können? (Im germanischen Frühmittelalter bekehrte sich ein ganzer Stamm zum Christentum; ein einzelner konnte es nur um den Preis der Trennung von seinem Stamm tun.)

4. S. nimmt ferner Anstoß an den Worten über das falsche Begehren (59): „Wenn es auf dasselbe hinausläuft, ob man die Ehe bricht oder eine Frau begehrlieh ansieht, dann wird ein Fundament der Sittlichkeit geleugnet, nämlich der entscheidende Unterschied zwischen Impuls und Tat.“ Diesen Unterschied gibt es zweifellos im Recht: Wer einen andern töten wollte, ihn aber faktisch nur verletzt, wird nicht als Mörder verurteilt. Das „Fundament“ ist also eher rechtlicher Art. Moralisch gesehen aber macht die Intention bereits den Mörder. David ist von der Intention her schon ein Ehebrecher, als er der Frau des Urija mit entsprechender Absicht zuschaut¹⁹. S. behauptet hier: „Religiösität zerstört hier Moralität.“ Das ist mir schlechthin unverständlich. Schließlich heißt es auch in der Stoa, der Mörder sei schon Mörder, bevor er sich mit Blut beflecke²⁰. Wären also auch die Stoiker Moralverderber?

5. Für S. scheint das Theodizeeproblem von vornherein jede religiöse Ethik auszuschließen (70). Das sei ihm unbenommen. Für eine faire Bewertung einer religiösen Ethik hätte er dann freilich wenigstens hypothetisch einmal die Vereinbarkeit des Gottesglaubens mit dem Übel in der Welt anzunehmen und von dieser Basis her eine Beurteilung zu versuchen. Ebenso wäre einmal hypothetisch anzunehmen, der Anspruch Jesu auf authentische Verkündigung des Willens

19 Auf dieses Beispiel verweist schon Deidenbach (8.1) in seiner Stellungnahme.

20 Leider kann ich die entsprechende Belegstelle nicht mehr finden.

Gottes bestehe zu Recht. Andernfalls ist eine Befassung mit religiöser Ethik überflüssig.

6. Die Rechtfertigung jeder christlichen Ethik beruhe auf metaphysischen Aussagen wie der Existenz Gottes und dem Vorhandensein einer unsterblichen Seele (70). Nun findet sich bekanntlich letztere Voraussetzung im Großteil der alttestamentlichen Schriften nicht. Forderungen, die nach S. von ihr abzuhängen scheinen, finden sich aber auch im Alten Testament, so etwa (der Sache, nicht der Formulierung nach) die Liebe zum (individuellen) Feind²¹. Auch in der Stoa fehlt der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele. Gleichwohl wird man etwa in Senecas „De beneficiis“ viele Ähnlichkeiten mit der Bergpredigt entdecken. Ohne diese Voraussetzung kann man also offenbar zu einem ähnlichen Ergebnis kommen.

Inkonsistenzen innerhalb der Kritik

Schließlich ist auf einige *Inkonsistenzen* innerhalb der Kritik von S. selbst hinzuweisen, was in den kommentierenden Beiträgen fast überhaupt nicht geschieht.

1. S. nimmt zunächst Anstoß an der Zurücksetzung der Heiden (etwa der Syrophönizierin) durch Jesus (40), aber auch, wie gesehen, an dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg. Mindestens im Kontext des Evangeliums sind die, die zu letzter Stunde in den Weinberg kommen und den gleichen Lohn bekommen, gerade die Heiden. Ob auch der historische Jesus diese gemeint oder mitgemeint hat, kann hier offenbleiben, da S. sich ebenfalls auf den biblischen Jesus bezieht (26 und Anm. 24). Es gäbe also sowohl Zurücksetzung wie Gleichbehandlung oder gar Bevorzugung (nach dem genannten Gleichnis). Ein Urteil müßte jedenfalls beide Aspekte berücksichtigen.

2. Ein anderer Anstoß gilt den Höllendrohungen (28). Wer mit Hinweis auf das Theodizeeproblem den Gottesglauben ablehnt, müßte aber eigentlich mit einer Lehre von einer Allversöhnung (für die man sich etwa auf 1 Tim 2,4 berufen könnte) nicht geringere Schwierigkeiten haben als mit den Aussagen über die Hölle. Daß letztere in Auswirkungen höchst problematisch sein können, ist nicht zu bestreiten. Aber die positive Botschaft dieser Aussagen soll doch sein, daß die Gerechtigkeit das letzte Wort hat (was auch die Bibel leider nur auf menschlich

21 Das beste Beispiel ist das Verhalten Josephs zu seinen Brüdern; vgl. dazu Wolbert, Werner, Die Liebe zum Nächsten, zum Feind und zum Sünder, in: Theologie und Glaube 74 (1984) 262-282.

begrenzte Weise ausmalen kann)²². Schließlich sollte das Bild vom Weltgericht dem Menschen ja auch bedeuten, daß er nicht selbst das letzte Gericht, die endgültige Scheidung der Schafe von den Böcken zu vollziehen hat (wie es in unserem Jahrhundert die Hitlers, Stalins und Pol Pots versucht haben). Die Warnung, das Unkraut nicht mit dem Weizen auszureißen (Mt 13,29), ist in der Geschichte mit Sicherheit zu wenig beachtet worden. Aber den Versuch, den perfekten Garten ohne Unkraut zu schaffen, gibt es schließlich erst in der Moderne, wie Z. Bauman eindrucksvoll herausgearbeitet hat²³.

Zur Problematik der Vergebung denke man auch an die Aussage Ivan Karamasovs, eine Mutter dürfe dem Mörder ihrer Kinder nicht verzeihen. Die Aussicht, im Himmel Menschen wie Hitler und Stalin wieder zu treffen, dürfte vielleicht auch für S. mindestens problematisch sein. Wenn Gott nach Mt 5,45 seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, ist das vom Standpunkt der Theodizeefrage ja auch heikel. Gott gibt sich dadurch den Anschein der Gleichgültigkeit gegenüber Bosheit und Ungerechtigkeit. Schließlich hat S. auch Vorbehalte gegen die Feindesliebe, wie im Anschluß zu zeigen ist; wie paßt das zum Anstoß an der Hölle²⁴?

3. Befremdlich sind S.'s Aussagen zum Liebesgebot. Einerseits spricht er in Geringschätzung vom „emotionalen Einheitsbrei“ (54). Die christliche Liebe sei bloß durchschnittlich. Andererseits polemisiert er gegen die Feindesliebe (53): „Man könne doch den Feind nicht *lieben*“, hier ist aber einfach nur schlichtes Wohlwollen gemeint, keine emotionale Zuwendung. Man könne sich schließlich nicht immer selbst aufopfern (68)²⁵. Soll damit jede Vergebung für den Feind ausgeschlossen sein? Andererseits nimmt S. daran Anstoß, daß von Zachäus nicht wie vom reichen Jüngling gefordert wird, seine ganze Habe zu verkaufen, wobei er die guten Vorsätze von Zachäus allerdings nicht erwähnt. Opfert Zachäus eigentlich zu viel oder zu wenig, wenn er verspricht (Lk 19,8): „Herr, die Hälfte meines Vermögens will ich den Armen geben, und wenn ich von je-

22 Im übrigen geht es nicht darum, daß Gott (29) „für *endliche* Vergehen *un-endliche* Strafen“ ausspricht, wenn man voraussetzt, daß unmoralisches Verhalten einen absoluten Unwert darstellt (vgl. Kleinknecht Nr. 6). Ohne solche Voraussetzung hätte natürlich jede Form von Hölle mit Gerechtigkeit nichts zu tun.

23 Bauman, Zygmunt, *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg 1992, 106f.128.

24 Dabei ist freilich die Feindschaft unter Menschen eine Sache und etwas anderes, wenn etwa der Sünder als Feind Gottes bezeichnet wird, insofern letzterer nicht Gott selbst schädigt und Gott kein Ansehen der Person kennt. Diese Homonymität wäre ausdrücklich zu reflektieren.

25 Außerdem wäre darauf zu verweisen, daß auch säkulare Ethiker wie P. Singer vom einzelnen angesichts des Welthungers erhebliche Verzichte fordern; man vergleiche nur dessen angegebenen Beitrag: Singer, Peter, *Famine, Affluence, and Morality*, in: *Philosophy & Public Affairs* 7 (1972) 227-243.

mand zu viel gefordert habe, gebe ich ihm das Vierfache zurück.“ Mindestens bezüglich der Liebe, kann man es S. offenbar auf keine Weise recht machen. Er erinnert damit an die Leute, von denen es Mt 11,18 heißt: „Johannes ist gekommen, er ißt nicht und trinkt nicht; und sie sagen, er ist von einem Dämon besessen. Der Menschensohn ist gekommen, er ißt und trinkt; darauf sagen sie: Dieser Fresser und Säufer, dieser Freund der Zöllner und Sünder!“

Nun haben Philosophen (und bisweilen sogar Theologen) sich manchmal um das Liebesgebot wenig Gedanken gemacht. Von den wenigen kann man aber durchaus Richtiges und wichtiges lernen. So etwa in unserer Zeit von Frankena²⁶. Und Brentano erläutert treffend²⁷:

„Offenbar liebt, wer dieses Gebot befolgt, alles im Verhältnis zu seiner Güte, das Beste am meisten und das gleich Gute im gleichen Maße. Nur wer so liebt, liebt richtig und ähnlich wie Gott selber liebt, von dem darum einmal gesagt wird, daß er uns mehr liebe als die Pflanzen und Tiere, da wir mehr seien als diese. So partizipiert, wer in dieser Weise liebt und bevorzugt, in gewisser Beziehung an der Vollkommenheit Gottes. Und so heißt es denn auch: ‚Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist‘.“

Eine noch ausführlichere Erläuterung findet sich schließlich bei Kant²⁸:

„Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben weil ich will, noch weniger aber weil ich soll (zur Liebe genötigt werden); mithin ist eine Pflicht zu lieben ein Unding. Wohlwollen (*amor benevolentiae*) aber kann, als ein Tun, einem Pflichtgesetz unterworfen sein. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menschen auch (obzwar sehr uneigentlich) Liebe; ja, wo es nicht um des andern Glückseligkeit, sondern die gänzliche und freie Ergebung aller seiner Zwecke in die Zwecke eines anderen (selbst eines übermenschlichen) Wesens zu tun ist, spricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht sei. Aber alle Pflicht ist Nötigung, ein Zwang, wenn er auch ein Selbstzwang nach einem Gesetz sein sollte. Was man aber aus Zwang tut, das geschieht nicht aus Liebe.

Anderen Menschen nach unserem Vermögen wohlzutun ist Pflicht, man mag sie lieben oder nicht, und diese Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müßte, daß unsere Gattung, leider! dazu nicht geeignet ist, daß, wenn man sie näher kennt, sie sonderlich lebenswürdig befunden werden dürfte. - Menschenhaß aber ist jederzeit häßlich, wenn er auch, ohne tätige Anfeindung, bloß in der gänzlichen Abkehrung von Menschen (der separatistischen Misanthropie) bestände. Denn das Wohlwollen bleibt immer Pflicht, selbst gegen den Menschenhasser, den man freilich nicht lieben, aber ihm doch Gutes erweisen kann.

Das Laster aber am Menschen zu hassen ist weder Pflicht noch pflichtwidrig, sondern ein bloßes Gefühl des Abscheues vor demselben, ohne daß der Wille darauf, oder umgekehrt dieses Gefühl auf den Willen, einigen Einfluß hätte. Wohltun ist Pflicht. Wer diese oft ausübt und es gelingt ihm mit seiner wohltätigen Absicht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl getan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heißt: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohltun, sondern: tue deinem Nebenmen-

26 Frankena, William K., *Analytische Ethik*, München 1963, 71-75.

27 Brentano, *Lehre 2*.

28 Kant, I., *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, A 39-41.

schen wohl, und dieses Wohltun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt) in dir bewirken!“

Dem kann man auch von einem christlichen Standpunkt nur zustimmen. Ich habe nur ein kleines Bedenken, wenn Kant von Wohlwollen als Liebe in einem „uneigentlichen“ Sinn spricht. Es gibt keinen Gesetzgeber, der eigentlichen und uneigentlichen Sprachgebrauch festlegt. Das könnte höchstens in einem statistischen Sinn gelten. Wichtiger als die Statistik ist aber der jeweilige Kontext, das Objekt der Liebe wie auch die jeweilige Sprache. Im Wörterbuch von Lalande findet man übrigens als eine Bedeutung von ‚amour‘²⁹: „Tendance essentiellement opposée à l'égoïsme“ und die treffende Feststellung³⁰: „Il est donc impossible de réduire à l'unité les sens du mot amour.“

Weiterhin kann man auf R.M. Hare hinweisen, der in einem Postskript³¹ formuliert:

„What then is the language of peace which we have to understand if we are to live at peace in cities? It is the language of morality, and the language of love. To think that love and morality have different languages so that the one can be at variance with the other, is a mistake often made by those to whom love means sex, and morality means a book of rules the reason for which everyone has forgotten. But in truth morality is love. For the essence of morality is to treat the interests of others as of equal weight with one's own. Its supreme principle, as Bentham saw, is that everybody is to count as one and nobody as more than one. ... In the modern city, hate between rich and poor, rulers and ruled, is much easier to preach than love; but unless love is both preached and most skilfully practised, our cities will fall apart.“

Schließlich sei noch darauf verwiesen, daß sich etwa in der Stoa zur Liebe ganz ähnliche Aussagen finden wie in der Berpredigt. Als Beispiel sei aus Mark Aurel zitiert:

VII 6: Die beste Art, sich an jemand zu rächen, ist die, nicht Böses mit Bösem zu vergelten.

VII 22: Es ist ein Vorzug des Menschen, auch diejenigen zu lieben, die ihn beleidigen.

VII 36: Ein Ausspruch des Antisthenes: Königlich ist es, wohlzutun und Schmähungen zu überhören.

VII 65: Hüte dich, gegen Unmenschen ebenso gesinnt zu sein, wie die Unmenschen gegen Menschen gesinnt zu sein pflegen.

VII 70: Die Götter sind nicht unwillig darüber, daß sie, als Unsterbliche, eine so lange Zeitdauer hindurch eine so große Menge verhärteter Lasterhafter zu dulden haben, ja sie sind zudem auf jede Weise für sie besorgt, und du, der du so bald ein Ende nehmen wirst, wirst müde, die Bösen zu ertragen, da du noch selbst in ihre Reihe gehörst.

29 Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris ¹⁴1983, 47.

30 Lalande, *Vocabulaire* 48.

31 Zu dem Beitrag Hare, Richard M., *Community and Communications*, in: ders., *Applications of Moral Philosophy*, Berkeley 1972, 109-115, hier 115.

Wären diese Aussagen auch unter die Kategorie „emotionaler Einheitsbrei“ einzuordnen? Müßte man auch einem Mark Aurel vorhalten (56), er müsse überlegen,

„welche Bedingungen notwendig sind, damit Menschen imstande werden, bestimmte Forderungen zu realisieren und was sie daran hindert, es zu tun. Ohne derartige Überlegungen sind gerade schönklingende Gebote besonders unterdrückend, heuchlerisch und nichts anderes als subtile Formen der Erpressung.“

Müßte S. mit der christlichen nicht auch einen bedeutsamen Teil der abendländischen philosophischen Ethik verwerfen?

Wenn schließlich S. den „Großversuch zur Vermehrung von Liebesgefühlen“ für Millionen unschuldige Opfer verantwortlich macht (56), dann ist schlicht darauf hinzuweisen, daß die Liebe (wie auch die Goldene Regel oder der kategorische Imperativ) nur ein notwendiges, nicht aber ein zureichendes Kriterium des sittlich Richtigen ist. Freilich sollte man sich gerade auch in Theologie und Kirche mehr bewußt machen, daß die Liebe allein nicht reicht. Sie kann viel Unheil anrichten, wenn sie nicht „most skilfully“ praktiziert wird. Aber das gilt nicht nur für die Liebe von Christen.

Konsequenzen

Wenn S.'s Kritik und andere nun, wie gezeigt, vielfach berechtigte Kritik erfahren und auch nicht gerade von einem Bemühen um objektive Würdigung zeugen, so mag sich doch für theologisches und kirchliches Reden über diese Dinge die Frage nach möglichen *Konsequenzen* stellen. Einige davon seien kurz angedeutet und zur Diskussion gestellt.

1. Auch kirchenamtliches Reden sollte angesichts fehlender Selbstverständlichkeiten den Anschein von Moralpositivismus vermeiden. Damit begibt man sich freilich der Möglichkeit einer probaten Vertuschung von Problemen, etwa wenn man eine kontroverse Frage in der Sexualmoral zu erledigen sucht mit der marginen Aussage, das Gebot Gottes sei lebbar.

2. Unsachlichen Umgang mit der Bibel hat man selbst zu vermeiden, wenn man ihn anderen vorwirft. Wenn etwa der Weltkatechismus bezüglich des Verbots der Sklaverei Phm 16 zitiert (Philemon soll Onesimos als Bruder behandeln), ist das nicht ganz passend, insofern Paulus die Institution Sklaverei selbst ja nicht infrage stellt. Der Versuchung, die Bibel als „ahistorischen Steinbruch“³² zu benutzen, erliegen nicht nur Kirchenkritiker; letztere können vielmehr bisweilen aus kirchlichen Texten durchaus lernen, wie man das macht. Umgekehrt ist das Be-

mühen um eine rechte Hermeneutik der sittlichen Weisungen der Bibel niemals bloßer Selbstzweck, insofern die Texte zum Partner eines gegenwärtigen Gesprächs gemacht und für Stellungnahmen zu aktuellen Fragen ausgewertet werden. Dabei besteht auch unter Theologen die Gefahr falscher Vereinnahmung in manchen kirchenkritischen oder sozialkritischen Stellungnahmen (Frieden und Abrüstung, Sexismus etc.).

3. Auch mit der Originalitätsthese sollte man vorsichtig umgehen. Schon bei den Kirchenvätern haben Hinweise auf bestimmte Forderungen wie die Feindesliebe vielfach apologetischen Zwecken gedient; deshalb sind die entsprechenden Äußerungen auch nicht immer auf die Goldwaage zu legen. Das gilt bisweilen auch im Falle innerkirchlicher oder innertheologischer Kontroversen. Historisch sind die entsprechenden Behauptungen falsch (etwa bezüglich Feindesliebe, positiver Goldener Regel). In einem gnoseologischen Sinne³³ scheint die These in der deutschsprachigen Diskussion weitgehend aufgegeben zu sein (es sei denn, sie würde im Rahmen der Kommunitarismuskritik wiederaufgelegt).

4. Bugge spricht von der „Bibel als Normenquelle göttlichen Ursprungs“³⁴. Im theologischen und kirchlichen Reden müßte wohl klarer werden, in welcher Weise das von den sittlichen Urteilen der Bibel gilt, daß hier m.a.W. durchaus zu differenzieren wäre. Es geht nicht an, daß man bei Weisungen, die man für richtig hält, die Autorität der Bibel bemüht und andere als zeitbedingt zurückstufte. Es muß eine Art Hermeneutik biblischer Weisungen erkennbar sein.

5. Es stände der Kirche als einer Institution, die viel von Umkehr etc. redet, gut an, nicht nur auf die positiven Früchte ihres Wirkens zu verweisen, sondern auch ihre Fehlleistungen oder auch ungewollte negative Auswirkungen ihrer Botschaft und ihres Wirkens nüchtern zur Kenntnis zu nehmen und an ihren Ursachen (damit an Möglichkeiten zur Vermeidung von Fehlentwicklungen) interessiert zu sein. Andernfalls überläßt man Kritikern wie S. das Feld. Wo Kritiker gegen kirchliche oder theologische Apologetik eine *chronique scandaleuse* präsentieren, ist der Sache wenig gedient. Wo man nur das Versagen einzelner Christen bedauert, drückt man sich vor evtl. notwendigen Konsequenzen.

6. Damit ist eine Gemeinsamkeit zwischen den Äußerungen von Kritikern und manchen amtlichen kirchlichen oder auch theologischen Äußerungen angedeutet: Beide geben sich wenig Mühe, die Genese von Irrtümern und Fehlverhalten

33 Vgl. dazu Schüller, Bruno, Das Proprium einer christlichen Ethik in der Diskussion, in: ders., Der menschliche Mensch, Düsseldorf 1982, 3-27 und neuerdings Mieth, Dietmar, Moralische und religiöse Identität, in: ET-Bulletin 9 (1998) 182-198.

34 Bugge, Franz, Denn sie wissen nicht, was sie glauben, Reinbek 1992, 93.

nachzuzeichnen. Bekanntlich lassen sich aus richtigen Prämissen falsche Schlußfolgerungen ziehen und aus falschen richtige. Entsprechende Differenzierungen sucht man oft vergeblich, was dazu führt, daß man jeden Irrtum pauschal als Ausdruck moralischer Korruption ansieht: Das NT verurteilt nicht die Sklaverei, also ist es ein unmoralisches Buch. Die Neuzeit hat die Atombombe und den Totalitarismus hervorgebracht, also ist sie zutiefst korrupt. Dabei wäre eine präzise Untersuchung solcher Irrtümer und ihrer Ursachen von allgemeinem Nutzen.