

Über „unveränderliche christliche Grundsätze und moralische Werte, die direkt aus dem Evangelium stammen“

Zu einer Formulierung der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung
(Sibiu, Sept. 2007)*

Werner Wolbert, Salzburg

Über die im Titel genannte Formulierung berichtete mir ein österreichischer Kollege, der an der Versammlung von Sibiu/Hermannstadt teilgenommen hatte. Sie sei im Wesentlichen auf russischen Druck gegen erhebliche Widerstände in das Abschlussdokument aufgenommen worden. Der genannte Kollege fragte scherzhaft: Was für Grundsätze sollen das sein? Vielleicht, dass wir alles verkaufen und den Armen geben sollen? Man könnte nun solche Formulierungen einfach als Ausdruck einer gewissen hyperbolischen Rhetorik einordnen, wie sie bei der Berufung auf die Bibel (oder andere heilige Bücher) nicht unüblich sind. Andererseits dient gerade die Behauptung von Unveränderlichkeit oft dem Versuch, Kontroversen über strittige Fragen vorzeitig mit einem Autoritätsargument zu beenden.

Die obige Formulierung u.a. legt folgende Fragen nahe: 1. Was macht einen Grundsatz unveränderlich? 2. Was macht einen Grundsatz zu einem christlichen? Ist es die „direkte“ Abstammung aus dem Evangelium?

1. Unveränderlichkeit und Wandel

Zunächst stellt sich keinerlei Problem der Unveränderlichkeit mit biblischen Mahnungen, die auf der Ebene der Gesinnung verbleiben, wie die Mahnungen zur Liebe, zur Vergebung, zur Barmherzigkeit, zur Vollkommenheit. Das ist ein Schwerpunkt biblischer Mahnungen, wie er sich etwa in den Aussagen von Mt 6 bezüglich Beten, Fasten und Almosengeben oder in den sog. Antithesen (speziell der 1. und 2.) zeigt: Gott sieht nicht auf das Äußere, sondern ins Herz. Wo jemand mit dem Herzen nicht dabei ist, ist das Äußere – jedenfalls vor Gott – wertlos. Die Sünde beginnt nicht erst bei der Ausführung der Tat (Mord, Ehebruch), sondern im Herzen. Kontrovers wird es erst bei der Frage, *welche* Taten der Liebe, der Barmherzigkeit im konkreten Fall gefordert sind. Für die Feindesliebe etwa hat die moraltheologische Reflexion für die Fragen des Wohltuns erläutert, gefordert seien die *signa communia caritatis*, die *signa specialia*

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags am 24.01.2008 am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München.

caritatis seien dagegen nur geraten. Diese Antwort dürfte im Prinzip richtig sein, auch wenn die Idee des *Rates* hier einer gewissen Korrektur bedarf.¹ Würde man seine Feinde immer bevorzugen, ergäbe sich eine Kollision mit Pflichten der Dankbarkeit gegenüber Wohltätern; eine solche Bevorzugung würde demnach auf Unrecht hinauslaufen. Erläuterungen wie diese ergeben sich allerdings aus späterer Reflexion, stammen also nicht „direkt“ aus dem Evangelium. Generell lässt sich sagen, dass im Evangelium, wie in der Bibel generell, in der Regel keine ethischen Kontroversen geführt und entschieden werden. Die Aussagen haben paränetischen Charakter, d.h. sie mahnen zum Tun des bereits als richtig und geboten Erkannten² oder stellen, wie schon erwähnt, den Vorrang der sittlichen Gesinnung heraus. So mischt sich Jesus etwa in Erbstreitigkeiten nicht ein, sondern warnt vor der Habgier (Lk 12,13-15), und unterscheidet sich auf diese Weise etwa von Mohammed, der als politischer Führer solchen Fragen nicht ausweichen konnte.

Anders als Jesus nimmt Paulus freilich zu offenen Fragen Stellung: bezüglich Ehe und Ehelosigkeit in 1 Kor 7, bezüglich bestimmter Speisevorschriften in 1 Kor 8-11 und Röm 14-15. Würde es Sinn machen, die Antworten des Paulus als „unveränderliche Grundsätze“ zu qualifizieren? Nicht sehr viel, da ja Paulus in eine konkrete Situation spricht, über die wir nur unvollständig informiert sind. So kennen wir leider den Brief nicht, den die Korinther an Paulus geschrieben haben und auf den er in 1 Kor 7 antwortet.³ Sofern wir die Gültigkeit der Antwort des Paulus selbst nicht bezweifeln, ist dann die entscheidende Frage, ob unsere Situation der des Paulus in ethisch relevanter Weise gleich oder ähnlich ist oder nicht, ob die Antwort, die Paulus in einer konkreten Situation gibt, verallgemeinerbar ist oder nicht. Wenn nicht, wären freilich die relevanten Unterschiede herauszustellen. Warum? Weil wir davon ausgehen, dass Gott nicht mit zweierlei Maß misst, dass die Menschen vor Gott gleich sind, dass es keine Bevorzugten und Benachteiligten gibt. Biblisch gesprochen: Vor Gott gibt es kein Ansehen der Person, keine προσωποληψία (Röm 2,11; Eph 6,9; Kol 3,25); er misst mit gleichem Maß.

Das ist der Grundgedanke der Goldenen Regel. Dabei ist unter der „Goldenen Regel“ nicht einfach ein bestimmter Satz wie der von Mt 7,12 zu verstehen: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen. Darin besteht das Gesetz und die Propheten.“ Es gibt sachlich synonyme Sätze, die teilweise das Gemeinte noch deutlicher zur Sprache bringen. Zu obiger Standardformulierung

1 Vgl. Wolbert, Werner, *Was sollen wir tun?* (SThE 112) Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 2005, Kap. 4.

2 Ebd. Kap. 1.

3 Vgl. Wolbert, Werner, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7* (Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung 8), Düsseldorf 1981.

sagt M.G. Singer mit Recht: „that as it stands, the rule is imprecise and needs qualification. It neither says what it means nor means what it says.“⁴

Isokrates mahnt den Tyrannen Nikokles von Zypern (24), er solle sich gegenüber den schwächeren Städten so verhalten wie die stärkeren sich ihm gegenüber verhalten sollten. Und derselbe Nikokles mahnt in der von Isokrates für ihn verfassten Rede seine Zyprier (49): „Verhaltet euch gegenüber den anderen so, wie ich mich euch gegenüber verhalten soll.“

Das ist keine Klugheitsregel im egoistischen Sinne mehr. (Ebenso wenig ist hier ein Verhalten auf Gegenseitigkeit gefordert, was einem gängigen Missverständnis der Goldenen Regel entspricht.⁵) Das eigene Wohl würde nur fordern, sich mit den Mächtigeren gut zu stellen bzw. mit dem Herrscher. Nikokles mahnt hier dagegen, nicht mit zweierlei Maß zu messen, sich in seinem Handeln nicht nach dem Gesichtspunkt von Über- oder Unterlegenheit leiten zu lassen, nicht die Macht des Stärkeren auszuspielen, sondern Unparteilichkeit zu praktizieren.

Das wird deutlich in der Äußerung des Maiandrios, des Nachfolgers des Polykrates von Samos. Wie Herodot berichtet, sagt er den Bürgern nach dem Tod des Polykrates:

„Wie ihr alle wisst, hat Polykrates mir sein Amt und seine Würde übergeben. Ich könnte also jetzt euer König sein. Ich will aber nicht tun, was ich am Nächsten tadle: Mir hat es nicht gefallen, dass sich Polykrates als Herr aufspielte über Männer, die doch seinesgleichen waren.“⁶

Hier geht es nicht um ein den eigenen Wünschen entsprechendes Verhalten, sondern um die Anwendung des Maßstabs, den man an andere anlegt, auf sich selbst. In diesem Sinne mahnt schon Pittakos: „Was du am Nächsten tadelst, das tue selbst nicht!“⁷ Und auf Lobreden bezogen fordert Nikokles die Zyprier auf: „Lobt die Guten nicht nur, sondern ahmt sie auch nach!“⁸

Damit entpuppen sich auch andere Sätze des Neuen Testaments als Formulierungen der Goldenen Regel. So etwa Mt 7,3 (par Lk 6,41): „Was siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, aber den Balken in deinem Auge bemerkst du nicht?“ Oder Röm 2,1b: „Worin du den andern richtest, darin verurteilst du dich selbst, da du, der Richtende, dasselbe tust.“⁹

Solche Formulierungen lassen allerdings offen, was denn relevante Gleichheiten bzw. Ungleichheiten sind. Gerade solche Ungleichheiten werden nämlich

4 Singer, Marcus G., *Generalization in Ethics*, New York ²1971, 16.

5 Vgl. W. Wolbert, *Was sollen wir tun?* Kap. 3.

6 Herodot, *Historien* III 142.

7 Vgl. Diels, Hermann/Kranz, Walther (Hg.), *Fragmente der Vorsokratiker* I, Zürich ¹¹1964, 64.

8 Ebd. 61.

9 Vgl. Menander, fr. 710 (Koch) zitiert nach Dihle, Albrecht, *Die Goldene Regel*, Göttingen 1962, 53.

gegen Behauptungen der Unveränderlichkeit zu Recht ins Feld geführt. So könnte man gegen eine Behauptung der Unveränderlichkeit des biblischen Zinsverbots die im Vergleich zu biblischen Zeiten veränderten ökonomischen Rahmenbedingungen ins Feld führen: Die heutige Praxis der Kreditvergabe bedeutet nicht mehr notwendigerweise, dass man die Armen noch ärmer macht. Wo man dennoch die Unveränderlichkeit dieses Verbots betont, errichtet man nur unnötige Barrieren gegen notwendige ethische Überlegungen der Revision.¹⁰

Aus der Universalisierbarkeit als Grundkriterium ethischer Urteile¹¹, also der Forderung, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln, ergibt sich somit in gleicher Weise Kontinuität und Wandel. Im Übrigen sollte man nicht vergessen, dass auch in der Bibel belegte ethische Überzeugungen u.U. durchaus einer Prüfung bedürfen. So stellt die Bibel, auch das NT, die Institution Sklaverei als solche nicht in Frage. Aus solchen Gründen hat man auch in der (westlichen) Theologie oft gefolgert, sie könne nicht „in sich schlecht“ sein.¹²

2. Die „Christlichkeit“ einer christlichen Ethik

In der – vor allem deutschsprachigen – katholischen Moraltheologie hat es in den 70er und 80er Jahren eine ausgiebige Diskussion um das *Proprium* einer christlichen Ethik gegeben. Dabei zeigte sich, dass vor allem die Frage selbst zunächst einer genaueren Präzisierung bedurfte, um der *fallacia plurium interrogationum* zu entgehen, dem Fehlschluss also, der für eine einzige Frage hält, was in Wirklichkeit zwei oder mehrere distinkte Fragestellungen sind.

2.1. Morphologische und funktionale Bezeichnungen

Tertullian behauptet in seinem *Apologeticum* (46,8-17), die Christen seien in ihrer sittlichen Lebensführung den heidnischen Philosophen unvergleichlich überlegen:

„Demokrit blendete sich selbst, weil er Frauen nicht ohne Begehrlichkeit anschauen konnte und traurig war, wenn er sie nicht gewann, und durch diese Selbstbestrafung gesteht er seine Zügellosigkeit ein. Ein Christ dagegen sieht auch mit heilen Augen Frauen nicht; in seinem Innern ist er gegen Begierden blind ... Aristoteles hat seinen Freund

- 10 Dazu findet sich reichliches Material bei Groethuysen, Bernhard, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, Frankfurt/Main 1978.
- 11 Vgl. Hare, Richard M., *Universalisierbarkeit*, in G. Grewendorf/G. Meggle (Hg.), *Seminar: Sprache und Ethik*, Frankfurt/Main 1974, 198-216.
- 12 Vgl. Noonan Jr., John T., *A Church that Can and Cannot Change*, Notre Dame 2005, 17-118.

Hermias schimpflich von seinem Platz verdrängt; ein Christ tut nicht einmal seinem Feind Böses an.“

In dieser Äußerung bedeutet »Christ« soviel wie *wahrer Christ*, wahrhaft nach christlichen Grundsätzen lebender Christ.¹³ Im Unterschied dazu fungieren als »Philosophen« alle, die Weisheit lehren, auch wenn sie nicht immer philosophisch (= weise) leben sollten. Die Überlegenheit der Christen ergibt sich somit hier schlicht aus dem von Tertullian gewählten normativen Sprachgebrauch. Offenbar rechnet dieser damit, dass manche Leser mit seiner Auskunft nicht ganz zufrieden sind; er gibt deshalb zu:

„Doch wird man vielleicht sagen, dass auch bei uns manche von den Regeln unserer Lehre abfallen. Sie hören jedoch damit auf, bei uns als Christen zu gelten; jene Philosophen behalten bei solchem Tun ständig den Ruf und die Ehre der Weisheit.“

Man spürt sofort, diese Gegenüberstellung beruht auf einer Sophisterei. Tertullian vergleicht nicht, wie Christen und heidnische Philosophen *de facto* leben, sondern er vergleicht den faktischen Lebenswandel einzelner heidnischer Philosophen mit dem eines exemplarischen „wahren“ Christen. Von »Christen« redet Tertullian in einem normativen Sinn. »Christ« bezeichnet nicht *deskriptiv* jemanden, der an Christus glaubt, auf ihn getauft ist, zur Kirche gehört, sondern *normativ* jemanden, der nach den sittlichen Grundsätzen des Christentums lebt. »Heiden« sind dagegen deskriptiv Nichtchristen oder Nichtjuden oder gar in negativem normativen Sinn Sünder (wie in Mt 5,47 „Das tun auch die Heiden“; vgl. Lk 6,33 „Das tun auch die Sünder“).

Die letzte Aussage Tertullians, bei den Heiden gelte jeder Philosoph ohne Rücksicht auf seinen Lebenswandel als weise, wird man – mindestens für die Antike – bestreiten müssen. Man lese nur Epiktets Diatriben und man wird feststellen, dass für ihn nicht jeder ein wahrer Stoiker ist, der nur der stoischen Lehre anhängt. Diatribe II 19 richtet sich gegen solche, die über philosophische Lehren nur reden (Πρὸς τοὺς μέχρι λόγου ἀναλαμβάνοντες τὰ τῶν φιλοσόφων); dort fragt Epiktet (II 19, 20-22):

„Wer ist ein Stoiker? Wie wir eine Statue »phidianisch« nennen, die durch die Kunst des Phidias gestaltet wurde, so zeige mir jemanden, der sein Leben nach den (stoischen) Grundsätzen gestaltet, die er vertritt. Zeige mir einen Menschen, der glücklich ist, obwohl krank oder in Gefahr oder im Sterben liegend oder zum Exil verurteilt oder im schlechten Ruf stehend! Zeigt ihn mir. Bei den Göttern, es verlangt mich, einen Stoiker zu sehen. Ihr seid nicht in der Lage, mir einen zu zeigen.“

13 Vgl. Schüller, Bruno, Der menschliche Mensch, in: ders., Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral (MSS 12), Düsseldorf 1982, 100-119; Wolbert, Werner, Es hat nichts zu tun mit ... Über fragwürdige apologetische Strategien in Sachen Religion, in: Renate Egger-Wenzel (Hg.), Geist und Feuer. FS für Erzbischof A. Kothgasser (STS 32), Innsbruck 2007, 581-595.

Hierzu hat ein christlicher Scholiast ergänzt¹⁴: „Und mich verlangt es, einen richtigen Mönch sehen.“

G.H. von Wright hat hier terminologisch zwischen *funktionalem* und *morphologischem* Gebrauch eines Terminus unterschieden.¹⁵ So bezeichnen etwa »Hammer« oder »Messer« ein bestimmtes Instrument, mit dem man eine bestimmte Tätigkeit verrichtet. Wenn ein Messer diesem Zweck (telos) dient, ist es ein wirkliches Messer (im funktionalen Sinn). Im Sinne einer notwendigen, aber nicht zureichenden Bedingung muss es aber auch ein Messer, ein Hammer in morphologischer Bedeutung sein. Man könnte vielleicht auch mit einem Stein einen Nagel einschlagen, aber damit wird er nicht zum Hammer. Entsprechend kann man mit Termini wie »Christ« oder »Muslim« morphologisch einen Menschen bezeichnen, der getauft ist bzw. zum christlichen oder muslimischen Glaubensbekenntnis steht, oder funktional jemanden, der seine entsprechende Berufung (telos) erfüllt. Das zweite schließt normalerweise das erste ein (außer vielleicht im Zusammenhang der rahnerschen Rede vom „anonymen Christen“). In bestimmten Wortspielen kann man solche Doppeldeutigkeit geistreich nutzen, wenn es etwa in einem Werbespot für eine Automarke hieß: „Nur ein Mercedes ist ein Mercedes.“

Die Vermischung morphologischer und funktionaler Bezeichnungen findet sich auch häufig in der Diskussion um islamischen Terrorismus, wenn es etwa heißt, sie seien keine Muslime oder das habe mit dem Islam nichts zu tun. Die Terroristen sind zweifellos Muslime im morphologischen (rein deskriptiven) Sinn (ihrem Bekenntnis nach). Ob sie es im funktionalen Sinn auch sind, ob etwa Osama bin Laden in diesem Sinn ein wahrer Muslim ist, ist in erster Linie Sache der innerislamischen Diskussion.¹⁶ Der funktionale Sinn solcher Bezeichnungen wird besonders deutlich, wo das Adjektiv »wahr« hinzugesetzt wird, wenn etwa Jesus über Nathanael sagt (Joh 1, 47): „ein wahrer Israelit, an dem kein Falsch ist“. »Israelit« (anders als »Jude«) hat hier im Johannesevangelium eine positive funktionale Bedeutung.

Wie das letzte Beispiel zeigt, werden auch Nationalbezeichnungen bisweilen in funktionaler Bedeutung benutzt. Ein zwar reichlich dummes, aber doch erheiterndes Beispiel bringt L.S. Stebbing aus dem Brief eines Zeitungslesers zur Zeit des Zweiten Weltkrieges:

„Twice, in your leading article in last Wednesday’s paper, there occur the words »British cowardice«. One wonders what is the nationality of the man who wrote it, as the combination of these two words, together, is unknown in the English language, or, in the

14 Laut W.A. Oldfather in der Loeb-Ausgabe z.St.

15 Von Wright, Georg Henrik, *The Varieties of Goodness*, Chippenham 1996 (Reprint von London 1963), 21.

16 Vgl. dazu Kelsay, John, *Democratic Virtue, Comparative Ethics, and Contemporary Islam*: JRE 33 (2005) 697-709.

tongue of any country in the world. In the present delicate situation in Europe would not the words »British Diplomacy« be more appropriate? I sign myself, A »Britisher«, and Proud of it.“¹⁷

Dergleichen semantische Tricks bzw. Konfusionen zeigen sich bisweilen in Äußerungen christlicher Theologen zum Thema Feindesliebe. Auch hier gibt uns Tertullian ein Musterbeispiel:

„Denn unser Lehrsystem befiehlt uns, auch unsere Feinde zu lieben und zu beten für die, welche uns verfolgen, und darin besteht die uns eigentümliche und vollkommene Güte, die nicht die gewöhnliche ist. Denn die Freunde zu lieben ist Brauch bei allen; die Feinde, nur bei uns Christen allein.“¹⁸

Dazu kommentiert W.C. van Unnik:

„Wahrscheinlich hätte er, wenn man ihn auf Seneca's Wort: Stoici non desinimus... opem ferre etiam inimicis..., hingewiesen hätte, wohl auch in diesem Fall mit seinem bekannten Spruch: Seneca saepe noster... geantwortet.“¹⁹

In der Tat proklamieren Stoiker wie Seneca und Mark Aurel durchaus die Liebe zum Feind, in dieser Hinsicht würden sie also „christliche“ Ethik im normativen Sinn vertreten.²⁰ Ähnlich wie Tertullian äußern sich bisweilen auch Exegeten mit Berufung auf Mt 5,47:

„Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden?“

Versteht man »Heiden« hier rein deskriptiv (morphologisch) als Nichtchristen (oder Nichtjuden), wäre die Feindesliebe ein Proprium einer christlichen Moral im Gegensatz zu einer Durchschnittsethik. In diesem Sinn bemerkt L. Schottroff:

17 Stebbing, L. Susan, *Thinking to some Purpose*, Harmondsworth² 1941, 60. Stebbing kommentiert treffend (ebd.): „This is so uncommonly silly that it would not be worthwhile to cite this example, were it not that it reveals very clearly the way in which our admiration (or, in other cases, our contempt) for a certain class makes us unable to contemplate the possibility that we might be mistaken. The signature also reveals the curiously muddled view that a man cannot be proud of belonging to a nation unless every member of it has the quality he admires.“ Entsprechend soll ein deutsch-national eingestellter deutscher Bischof, als ihm von Verbrechen der Wehrmacht in Russland erzählt wurde, empört eingewandt haben: „Ein deutscher Soldat tut so etwas nicht.“

18 *Tertullian*, *Ad Scapulam* 1 („Ita enim disciplina iubemur diligere inimicos quoque et orare pro iis qui nos persequuntur ut haec sit perfecta et propria bonitas nostra, non communis. Amicos enim diligere omnium est, inimicos solum christianorum.“)

19 Van Unnik, Willem C., *Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas VI 32-35*, in: *NT 8* (1966) 284-300, hier 284f.

20 Vgl. W. Wolbert, *Was sollen wir tun?* 83-88

„Die »Sünder«, die nur lieben, die sie auch lieben (Lk 6,32-34 par), sind nicht sündige Menschen im Sinne des natürlichen selbstischen Menschen, . . . sondern Menschen, die die Nächstenliebe üben, die Feindesliebe aber nicht.“²¹

Gegen diese Deutung spricht aber schon im Text, dass »Zöllner« in den Evangelien häufig eine eindeutig negative funktionale Bezeichnung ist, was auch vielfach für die Bezeichnung »Heiden« (oder »Juden« im Johannesevangelium) zutrifft.²² Entsprechend heißt es Mt 18,17 über den, der auf die Gemeinde nicht hört, er solle gelten wie „ein Heide oder ein Zöllner“. Die lukanische Parallele zu Mt 5,47 (Lk 6,33) formuliert: „Auch die *Sünder* tun das Gleiche. Die »Heiden« sind hier also funktional im Sinn von »Sünder« zu verstehen. Wer seine Liebe auf die Freunde beschränkt, ist somit noch auf der Stufe des Sünders.²³ Nicht zuletzt kann auch das Wort »Mensch« in normativer Deutung verwandt werden. Man denke nur an den Vers Sarastros in Mozarts *Zauberflöte*: „Wen solche Lehren nicht erfreun, verdient nicht, ein Mensch zu sein.“

Solcher Sprachgebrauch ist im Prinzip natürlich völlig legitim. Er kann allerdings in apologetischem Kontext auf eine Art Augenwischerei hinauslaufen, wie das ein Londoner Muslim in einem Leserbrief an TIME Magazin treffend auf den Punkt gebracht hat. Er kommentiert die (natürlich berechtigzte) Empörung über Guantanamo, Abu Ghraib etc. folgendermaßen:

„This crisis should have prompted the government to examine itself, yet it has failed to do so. But self-styled Muslim leaders are also avoiding responsibility. They prefer to concentrate on the poetry of what the Koran says rather than the perfidy of what too many Muslims do. The bombers aren't really Muslims, they claim. Neat, isn't it? By this logic, there are no bad Muslims, only fanatics who misunderstood Islam.“²⁴

Wie es für Tertullian nur gute Christen gibt, so gibt es hier nur gute Muslime.

2.2. Genetische und gnoseologische Fragestellung

Nicht immer ist die Verwechslung funktionaler und morphologischer Bedeutung so relativ leicht zu diagnostizieren wie in der Rhetorik Tertullians. Sie findet sich in Überlegungen zur Eigenart christlicher Ethik häufig, wie hier an einem ortho-

21 Schottroff, Luise, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition, in: G. Strecker (Hg.), Jesus Christus in Historie und Theologie (FS für H. Conzelmann) Tübingen 1975, 197-221, hier 198.

22 Ähnlich ist das Wort ‚Pharisäer‘ zu einem negativen Wertungswort geworden.

23 Einige der hier aufgezeigten Gesichtspunkte wären auch kritisch zur Geltung zu bringen bezüglich der Diskussion um das *Proprium* einer christlichen Ethik in den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts; vgl. Schüller, Bruno, Das *Proprium* einer christlichen Ethik in der Diskussion, in: ders., Der menschliche Mensch (MSS 12), Düsseldorf 1982, 3-27, hier 19-27.

24 TIME Magazin, 15. August 2005, 23.

doxen Beispiel aufgezeigt sei. Unter der Überschrift „The Relationship of Philosophical Ethics and Orthodox Christian Ethics“ zitiert S. Harakas²⁵ zunächst die These von Ch. Andrusos, philosophische und christliche Ethik seien identisch, der einzige zusätzliche Beitrag christlicher Ethik liege in der notwendigen Motivation für das Tun des Guten.²⁶ Dagegen weist Harakas (mit P. Dimitropoulos) auf die Tatsache hin, dass es viele philosophische Systeme gebe, aber nur eine christliche Ethik. Also differiere die christliche Ethik von der philosophischen. Die genannten Autoren scheinen aber unter einer „philosophischen Ethik“ Unterschiedliches zu verstehen. Andrusos versteht vermutlich „philosophische Ethik“ in einem normativen Sinn; dann gibt es nur eine (wenn man nicht mit heutigen philosophischen und theologischen Kommunitaristen die Einheit der praktischen Vernunft leugnet). Dimitropoulos weist dagegen auf die faktische Vielheit philosophischer Ethiken hin. Solche Vielheit findet sich aber in christlicher Ethik auch. Die Sexualmoral eines Augustinus wird heute in wichtigen Punkten abgelehnt. Auch sie ist christliche Ethik, insofern von einem Christen entworfen, in christlicher Tradition beheimatet. Sie ist damit aber christliche Ethik zunächst nur in einem genetischen Sinne. Wer sie ablehnt, bestreitet, dass sie der wahren christlichen Ethik entspricht. Sie ist dann nicht christliche Ethik in einem normativen Sinn. Entsprechend wäre für jeden, der einen ethischen Hedonismus ablehnt, die Ethik eines Epikur philosophische Ethik in einem genetischen, aber nicht in einem gnoseologisch-normativen Sinn.

Die These von Andrusos (wie anderer Autoren) würde nun besagen, wahre philosophische und wahre christliche Ethik widersprächen sich nicht. Diese Folgerung legt sich nahe, wenn man etwa als Christ Senecas „De beneficiis“ liest; man wird kaum umhinkönnen, diese Schrift als Zeugnis wahrer philosophischer Ethik anzuerkennen nach dem Motto „Seneca saepe noster“. Umgekehrt wird man die Anschauungen eines Sepúlveda hinsichtlich der Behandlung der Indianer entschieden als unchristlich zurückweisen müssen, auch wenn sie von einem Christen stammen.

Hinsichtlich der Christlichkeit der christlichen Ethik sind also folgende Fragen zu unterscheiden:

a) Welchen Beitrag leistet der Glaube zur Genese sittlicher Einsichten? Lassen sich vom Standpunkt des Glaubens Gegensätze in der Ethik eher überwinden als vom Standpunkt der bloßen Vernunft?

25 Harakas, Stanley S, *Toward Transfigured Life. The Theoria of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis (Minn.) 1983, 8.

26 Vgl. etwa auch Thomas v. Aquin, S th I-II q 108 a 1c: „Principalitas legis novae est gratia spiritus sancti qua manifestatur in fide per dilectionem operante.“ Vgl. dazu B. Schüller, *Proprium*.

b) Sind die Forderungen christlicher normativer Ethik von ihrem logischen Status her Aussagen des Glaubens oder der Vernunft?²⁷

Im letzteren Fall sind sie mit den Aussagen wahrer philosophischer Ethik identisch, wobei zu bedenken ist, dass auch die vom Glauben erleuchtete Vernunft Vernunft bleibt. (Andernfalls würde man eine Art erkenntnistheoretischen Arianismus vertreten.)

Entsprechend ließe sich die Rede von den moralischen Werten, die „direkt aus dem Evangelium stammen“ bzw. „die vom Evangelium abgeleitet sind“, zum einen interpretieren im Sinne von ethischen Wahrheiten, die im Evangelium (vielleicht besonders klar) bezeugt sind, oder von solchen die sich nur dem Glaubenden im Rückgriff auf das Evangelium erschließen, eine Art *mysteria moralitatis*. Allerdings hat die christliche Tradition eine solche Annahme weithin bestritten.

3. Kanonische „Hotspots“

Ein amerikanischer Autor hat formuliert, es gebe in der Interpretationsgeschichte der Bibel „interpretative quiet zones and hotspots“²⁸. Bestimmte Texte stoßen über lange Zeit nicht auf besondere Aufmerksamkeit. Das gilt etwa im katholischen Bereich von der 4. Antithese (Schwurverbot). Man hat von der Institution Eid durchaus reichlich Gebrauch gemacht und tut es immer noch. Andere christliche Denominationen verweigern dagegen jeden Eid mit Berufung auf diese Stelle; für diese ist die Stelle eher ein Hotspot. Seit der Reformation ist wohl auch der Römerbrief als ein solcher zu betrachten. Christliche Grundsätze, „die direkt aus dem Evangelium stammen“, könnten im konkreten Kontext auch solche sein, die gerade im Brennpunkt stehen. So hat man sich etwa in der Zeit der hitzigen Diskussionen um den Rüstungswettlauf vielfach auf die 5. Antithese der Bergpredigt berufen.²⁹ Die Aufforderung, dem Bösen nicht zu widerstehen, die rechte Wange hinzuhalten, verstanden als Aufruf zur Gewaltlosigkeit, war ein echter Hotspot. In der Zeit der Armutsbewegung haben Jesu Aufforderungen zum Besitzverzicht eine Wirkungsgeschichte besonderer Art zu verzeichnen, deren prominentestes Paradigma Franz von Assisi ist. Das „compelle intrare“ im Gleichnis vom großen Gastmahl (Lk 14,23) und der (sekundäre) Markusschluss (Mk 16,16: „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.“) haben ihre Auswirkung auf den Umgang mit Dissidenten (Häretikern) bzw. auf Missionsmethoden gehabt. Damit ist aber

27 Vgl. B. Schüller, *Proprium* 3-27.

28 Berlinerblau, Jacques, *The Secular Bible. Why Nonbelievers Must Take Religion Seriously*, Cambridge 2005, 119.

29 Vgl. dazu W. Wolbert, *Was sollen wir tun?* 93-117.

auch schon angedeutet, dass die entsprechende Wirkungsgeschichte nicht immer segensreich ist. Ein instruktives Beispiel aus dem Islam bietet einer der Täter des 11.9., nämlich Mohammed Atta, wenn er in seinem Testament über die „wahrhaft Gläubigen“ schreibt: „In my memory, I want them to do what Ibrahim (a prophet) told his son to do, to die as a good Muslim.“³⁰

Dass Abraham zur Rechtfertigung eines Blutbads bemüht wird, ist auf den ersten Blick überraschend. Abraham gehorcht einer Stimme, für deren göttlichen Ursprung es keinen objektiven Hinweis gibt. Für die Legitimität solchen Befehls kann man sich nicht in konsistenter Weise auf einen kanonischen Text oder eine traditionelle Norm berufen. Dasselbe gilt auch für islamistische Terroristen. Zwar widerspricht ihr Verhalten islamischen Normen.³¹ Dennoch ist ihre Inspiration eine religiöse. Diese wird noch klarer, wenn man sich bewusst macht, dass die islamische Tradition bezüglich Abrahams Opfer sich noch mehr auf das Verhalten Ismaels konzentriert, seine Bereitschaft, sich vom Vater opfern zu lassen.³² Damit wird Ismael zum Prototyp des islamischen Märtyrers im Verständnis der Djihadisten.

4. Konklusion

Auf einem Cartoon sieht man zwei Personen. Eine sagt: „Christ is the answer!“ Die andere fragt zurück: „What was the question?“ Auch eine richtige Einordnung der Formulierung von Sibiu setzt voraus, dass man die richtigen Fragen stellt. So ist u.a. zu fragen, was man unter »Werten« versteht (das Wort kann einen nichtsittlichen Wert wie Leben, aber auch sittliche Grundsätze oder Tugenden bezeichnen)³³ und in welchem Sinne diese aus dem Evangelium »stammen«. Die „Werte“ mögen unveränderlich sein, aber im konkreten Fall zu unterschiedlichen Konsequenzen führen. Und das „Stammen“ ist nicht unbedingt im Sinn eines christlichen Monopols zu verstehen.

30 Zitiert nach Devji, Faisal, *Landscapes of Jihad. Militancy, Morality and Modernity*, Ithaka (New York) 2005, 114. Vgl. dort 118-125 zum folgenden, der hier auch auf Kierkegaards Schrift „Furcht und Zittern“ verweist.

31 Vgl. dazu F. Devji, *Landscapes* 119f: „Unlike both the traditional *ulama* and the fundamentalists, practitioners of holy war do not refer to Islamic texts in any extended or exegetical sense, and nor do they try to draw their practices from these systematically. Practices drawn from needs, interests or ideas are all instrumental because they refer outside themselves to some external authority, some project of order or liberation, which they are meant to advance.“

32 Vgl. Kaltner, John, *Ishmael Instructs Isaac. An Introduction to the Qur'an for Bible Readers*, Collegeville (Minnesota) 1999, 122-131.

33 Vgl. Wolbert, Werner, „Wert“ in: H. Rotter/G. Virt (Hg.), *Neues Lexikon der Christlichen Moral*, Innsbruck 1990, 857-860.