

Christliche Moralthologie und Judentum

Konsequenzen aus der Entdeckung des Gemeinsamen

Konrad Hilpert, München

Die Überlegung, dass die nationalsozialistischen Gräueltaten und die fabrikmäßig organisierte Ausrottung der europäischen Juden eine Anfrage an die christliche Ethik sein könnten, ist in der moraltheologischen Literatur im Unterschied zu anderen Disziplinen der Theologie (Exegese, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Religionspädagogik) ausdrücklich erst in jüngerer Zeit thematisiert worden¹. Vieles mag dazu beigetragen haben, dass diese Frage nicht schon früher als Problem gesehen wurde: Sicher die Gewissheit, dass es bei der Moralthologie nicht ausschließlich darum geht, dem persönlichen Handeln Orientierung anzubieten, sondern auch darum, den Einzelnen in eine gemeinsame Lebensform einzubetten, die eine andere ist als die jüdische. Vielleicht auch die Tatsache, dass die theologische Ethik sich dringlicherer Probleme zu erwehren hatte, wie sie ihr etwa durch die neuen Erkenntnisse der Humanwissenschaften, durch das Abhandenkommen ihrer angestammten Bezugsphilosophie und durch die zunehmende weltanschauliche Zerklüftung gestellt wurden. Schließlich konnte sie sich selbst in der Rolle einer verschmähten Ratgeberin sehen, deren Orientierung durch die Ideologie und die Politik des Dritten Reiches ausdrücklich angegriffen, zurückgewiesen, lächerlich gemacht oder einfach ignoriert, in mancher Hinsicht auch ver-

¹ Zu nennen sind hier vor allem: VERENA LENZEN, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch Ha-Schem)*, München/Zürich 1995; DIES., *Fragen und Fragmente zur Moralthologie nach Auschwitz*, in: MANFRED GÖRG/MICHAEL LANGER (Hg.), *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz*, Regensburg 1997, 152–161; DIES., *Die Heiligung des göttlichen Namens. Jüdische Ethik des Lebens und Leidens*, in: GERHARD HÖVER (Hg.), *Leiden*: 27. Internationaler Fachkongress für Moralthologie und Sozialethik, Münster 1997, 151–167; WALTER LESCH, *Der Mensch ist dem Menschen ein Mensch. Notizen zu Theodizee, Anthropodizee und zum Ansatz einer theologischen Ethik*, in: ebd. 169–187; ANDREAS LOB-HÜDEPOHL, *Ethik im Danach von Auschwitz. Moralthologische Wegerkundungen im Anschluss an zeitgenössische Versuche zur Theodizee*, in: ebd. 189–207; REGINA AMMICHT QUINN, *Von Lissabon bis Auschwitz. Überlegungen zu einem Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage*, in: ebd. 209–227.

einnahmt wurde. Eine Selbsterforschung wäre von daher als überflüssig, künstlich, ja als luxuriöse Verschwendung von Kräften erschienen, die an anderer Stelle und für andere Fragen notwendig gebraucht wurden.

Selbst wenn man diesen Gründen zustimmen müsste, wäre es nicht ausgeschlossen gewesen, dass die theologische Ethik sich von der Konfrontation mit den Verbrechen der Nationalsozialisten hätte tangiert sehen können, naheliegender Weise zuerst unter dem Aspekt, was getan werden müsse bzw. könne, um die Gefahr der Wiederholung zu verhindern. Das wäre aber weit mehr als eine anspruchsvolle moralpädagogische Aufgabe. Denn sie würde zwangsläufig selbstkritisch auch die eigene Tradition angehen: Hat es vielleicht legitimatorische Zusammenhänge, sei es ausdrücklich-inhaltliche oder bloß denkstrukturelle, zum inkulturierten Antisemitismus gegeben? Schließlich war die Lebenswelt der Juden ja nicht eine völlig fremde, von der man nur zufällig oder auf Umwegen etwas wissen konnte, sondern eine, auf die man sowohl in der alltäglichen Umgebung als auch bei der Beschäftigung mit den eigenen Quellen irgendwie stoßen musste. Zum anderen hätte sie sich durch die Frage beunruhigt fühlen können, warum die eigenen Mahnungen zwar zur Stärkung des solidarischen Zusammenhalts und zur Gewährung von Schutz und Hilfe nach innen beigetragen haben, aber doch insgesamt nur so wenige Theologen und Gläubige sich dem von ihnen abverlangten Mittun oder Schweigen verweigert haben. Die selbstkritische Frage müsste sich nicht notwendig auf das Fehlen und Verbiegen der eigenen moralischen Standards beziehen, aber wohl der Tatsache ins Gesicht sehen, dass diese von der Menge und von der organisierten Systematik der Inhumanität an die Wand gespielt und unwirksam gemacht wurde. Darüber hinaus hätte schließlich auch die Frage aufkommen können, ob angesichts des Geschehenen der vorausgesetzte Optimismus, dass derartiges über die „Arbeit“ an der Moralität vermieden werden könne, überhaupt gerechtfertigt sei.

Tatsächlich hat sich die Moraltheologie nach dem 2. Weltkrieg von diesen Fragen durchaus beunruhigen lassen. Fernab vom Bewusstsein, einen Bruch herbeizuführen, weil man das verbrecherische NS-System bzw. Auschwitz als Krisenpunkt der Theologie im gesamten, aber auch der eigenen Fachdisziplin wahrgenommen hätte, diskutierte man doch immerhin, ob die zentralen Kategorien und Tugenden des Individuums den gesellschaftlichen Grundlagen und technischen Instrumenten jener moralischen Katastrophe noch angemessen sein konnten, die man zunächst in der Form von Tod, Verelendung, Vertreibung, Gefangenschaft, später

dann auch in der Gestalt von Berichten über das in den Lagern Geschehene und von der Verdrängung und Verleugnung der Mitwirkung so vieler zur Kenntnis nehmen musste. Die „Orte“, wo diese Diskussion – in Verkennung ihrer tatsächlichen Bedeutung – zuerst geführt wurde, waren einerseits die Auseinandersetzung mit dem Vorwurf der Kollektivschuld, andererseits das Begreifen der Aufgabe der Moraltheologie als Verantwortung. Beide Diskurse zeigen übrigens, dass die methodische Erneuerung einer Wissenschaftsdisziplin nicht nur Ergebnis konzeptioneller Programmatik sein kann, sondern unter Umständen eben auch die intentional ursprünglich gar nicht beabsichtigte, gleichsam im Stillen herangewachsene Frucht von Diskursen, die thematisch um scheinbar ganz andere Probleme kreisen, aber zu einem späteren Zeitpunkt doch substantielle Konvergenzen erkennen lassen.

1. Das stillschweigende Vordringen des Denkmusters Verantwortung

In den letzten Jahrzehnten ist der Begriff Verantwortung zu einer „Schlüsselkategorie“² der theologischen ebenso wie der philosophischen Ethik geworden. Die Verwendung dieses Begriffs reicht sogar weit über die ethischen Fachkulturen hinaus und ist Element einer gehobenen Alltagssprache, manchmal auch einer bloß dekorativen Rhetorik geworden. Bei dieser Karriere des Begriffs Verantwortung ist vielfach außer Bewusstheit geraten, dass das Aufkommen und der bevorzugte Gebrauch dieses Begriffs sich nicht modischen Präferenzen bei der sprachlichen Fassung eines elementaren anthropologischen Phänomens – nämlich der Zuständigkeit und Zurechnungsfähigkeit des Einzelnen für sein Tun und Lassen – verdanken, sondern Ausdruck eines spezifischen Bemühens sind, mit Hilfe dieses Begriffs einen in Erscheinung getretenen strukturellen Mangel der traditionellen Konzepte von theologischer und philosophischer Ethik zu vermeiden. Dieser Mangel besteht darin, dass die Aktionsmöglichkeiten, die der Menschheit in der modernen Welt zur Verfügung stehen, in ihren Auswirkungen, in ihrer zeitlichen Reichweite, in den Verteilungswegen und in der Benutzung organisatorischer Hilfen und nicht zuletzt in ihrer Macht, auf die Men-

² FRANZ-XAVER KAUFMANN, Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt, Freiburg i.Br. 1992, 11; KURT BAYERTZ, Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, in: DERS. (Hg.), Verantwortung: Prinzip oder Problem?, Darmstadt 1995, 3–71, hier 4.

schen suggestiv Einfluss auszuüben, über das hinausreichen, was die Einzelnen als einzelne überschauen, in Gang setzen, kontrollieren und selbst rechtfertigen können. Das Erleben des totalen Staats im Nationalsozialismus und die systematische Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden waren jene Erschütterungen, die diesen Mangel sichtbar werden ließen und der schon bereit liegenden Kategorie der Verantwortung einen programmatischen Stellenwert zugespielt haben. So hat Romano Guardini schon 1952 klarsichtig und mit der ihm eigenen Emphase in einer öffentlichen Rede „zur jüdischen Frage“³ im Blick auf den Umgang des deutschen Volkes mit der jüngsten Vergangenheit festgestellt: „Es ist, als ob das Gewissen der Allgemeinheit vor der Furchtbarkeit des Geschehenen ratlos stünde. So sitzt dieses wie ein stummer Block in ihrem Gemüt; unbewältigt und gefährlich. ... Sein (= des deutschen Volkes, K.H.) Verhalten macht den Eindruck, als ob es noch nicht im Besitz der Kategorien wäre, unter denen das Geschehene ethisch zu bewältigen ist, und es deshalb aus dem Bewusstsein verdrängte“⁴. Das „furchtbar Neue“ an den geschehenen Vorgängen sei nicht das sittliche Unrecht, der Geist der Gewalt und die Grausamkeit, sondern die Verbindung einer die Persönlichkeit des Menschen völlig ignorierenden Politik des Staats mit der ausgebauten administrativen und maschinellen Technik. Auch für die weitere Zukunft bleibe das grundsätzliche Problem erhalten, dass „die wirtschaftlichen, sozialen und technisch-kulturellen Aufgaben immer gewaltiger“ werden und „die Möglichkeiten des individuellen Handelns“ übersteigen – „um so mehr, als immer deutlicher das globale Wirkfeld hervortritt und es daher immer dringlicher wird, die verschiedenen Initiativen zueinander in Beziehung zu setzen“, wie er fast seherisch hinzufügt und durch den Hinweis verstärkt, „dass die sachlichen wie menschlichen Gegebenheiten immer verfügbarer“ würden⁵. Deshalb bestehe Anlass zu prüfen, wie weit das neuzeitliche Denken der „Verlockung“ erliege, der Staat handle nach rein politischer Zweckmäßigkeit.⁶ Die Rede von der „Verantwortung“, welches Wort Guardini mit Nachdruck gebraucht und seinem ganzen Vortrag als Titel überschreibt, hat hier also eine doppelte Funktion: „Verantwortung“ ist zum einen die in der traditionellen Ethik fehlende Kategorie, der die Beteiligung der Einzelnen an institutionellen und systemisch organisierten Verbrechen eines staatlichen Re-

³ ROMANO GUARDINI, Verantwortung. Gedanken zur jüdischen Frage, München 1952.

⁴ EBD. 30f.

⁵ EBD. 23.

⁶ Vgl. EBD. 25.

gimes überhaupt erst zu fassen erlaubt. Und „Verantwortung“ beinhaltet zum anderen den energischen kritischen Einspruch gegen die Versuchung, sich wegen dieser Komplexität der Zurechenbarkeit überhaupt zu entziehen und die Verantwortlichkeit für das, was geschehen ist, anonymen politischen Strukturen zuzuschieben. Denn: „Alle, auch die umfassendsten geschichtlichen Vorgänge beginnen mit personalen Entscheidungen, und diese sind frei. In allen, auch den mächtigsten Vorgängen bleibt die Freiheit, sich der wirkenden Tendenz zu ergeben oder ihr zu widerstehen; sie im positiven oder im negativen Sinne zu verwirklichen.“⁷

Auch in die Tradition des Fachs Moraltheologie viel stärker eingebundene Theologen wie Theodor Steinbüchel, Bernhard Häring und Richard Egenter haben „Verantwortung“ schon während und nach dem 2. Weltkrieg als Zentralbegriff der theologischen Ethik reklamiert⁸ und darin keineswegs nur eine Möglichkeit gesehen, die religiöse und sittliche Existenz als Ausdruck und Antwort des Bezugs zwischen Gott und Mensch zu charakterisieren, sondern auch die, die starke Ausrichtung der traditionellen Moraltheologie auf Gesetz, Gebot und Autorität zu relativieren. Auch wenn das Problem der komplexen Steuerung hier nicht explizit thematisiert wurde, gründet bei ihnen die betonte Einführung des Verantwortungsbegriffs auf der Beobachtung bzw. dem Erleben von Gehorsam als Ermöglichungsbedingung systematischer politischer Verbrechen⁹ und auf dem Entsetzen, dass die zum Höchstwert erklärte Gehorsamsleistung zur Diffusion bzw. zur Flucht aus der persönlichen Verantwortung führen kann.

Auch der theoretisch vielleicht anspruchsvollste Versuch, den Gegenstand der Moraltheologie als Verantwortungsethik zu reformulieren, nämlich der Ansatz einer konkreten Ethik von Werner Schöllgen¹⁰, wurde in diesem zeitgeschichtlichen Kontext entwickelt. Obschon auf Max Webers Gegenüberstellung von Gesin-

⁷ EBD, 22.

⁸ THEODOR STEINBÜCHEL, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, 2. Halbband, Düsseldorf 1938, 258–260; BERNHARD HÄRING, Das Gesetz Christi. Moraltheologie, dargestellt für Priester und Laien, Freiburg i.Br. ⁶1961, Bd. I, 86–93; RICHARD EGENTER, Art. Verantwortung, Verantwortlichkeit, in: LThK², Bd. X (1965), 669f.; NIKOLAUS SEELHAMMER, Von Sinn und Grenzen der Verantwortung, in: Trierer Theologische Zeitschrift 70 (1961) 273–291.

⁹ BERNHARD HÄRING, Meine Erfahrung mit der Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1989, 35: „Ich habe ... den absurdesten Gehorsam von Christen gegenüber einem verbrecherischen Regime erlebt. Und das hat sich radikal auf mein Denken und Handeln als Moraltheologe ausgewirkt. Nach dem Krieg kehrte ich zur Moraltheologie zurück mit dem festen Entschluss, sie so zu lehren, dass ihr Kernbegriff nicht Gehorsam, sondern Verantwortungsbereitschaft, Mut zur Verantwortung heißt. ...“

¹⁰ WERNER SCHÖLLGEN, Die Soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre,

nungs- und Verantwortungsethik aufbauend, geht es wiederum vor allem darum, wie ethische Ziele in ihrer Unbedingtheit vor dem Scheitern an der Eigengesetzlichkeit der komplexen gesellschaftlichen Wirklichkeit bewahrt werden können, wobei das Scheitern zwei völlig gegensätzliche Gestalten annehmen kann, nämlich das Abdriften in einen weltfremden und den Menschen überfordernden Utopismus und die Selbstmarginalisierung zu Gunsten einer skrupellosen und menschenverachtenden Erfolgsorientierung. Schöllgen sah einen Mittelweg zwischen diesen beiden gefährlichen Extremen in einer Verantwortungsethik, die sich zur Aufgabe macht, die ethischen Ziele unter Einbeziehung der vorhersehbaren Folgen auf die Strukturen und begrenzten Möglichkeiten der realen Lebenswelt hin zu konkretisieren.

Ungeachtet dieser und weiterer Ausformungen bleibt die in der reflexiven Bearbeitung des gigantischen nationalsozialistischen Unrechtssystems erstmals wahrgenommene und bewusst gewordene Inkompatibilität einer ausschließlich aufs Individuum abhebenden Zuschreibung von Handlungsverantwortung mit der hoch komplexen Realität institutioneller, systemischer, staatlicher und erst recht globaler Interdependenzen und Konfliktlagen eine bleibende methodologische Herausforderung für die Moraltheologie. Daran festhaltend, dass die Kategorie moralische Verantwortlichkeit letztlich im durch den anderen undeligierbar beanspruchten und vor Gott als dem Grund und Ziel alles Geschaffenen rechenschaftspflichtigen Einzelnen ihren Ursprung und ihr genuines Subjekt hat, gestaltet sich ihre Aufgabe nach zwei Richtungen: Sie muss einerseits angesichts der sozialen, politischen, ökologischen, ökonomischen, technologischen und medizinischen Probleme, Risiken und Effekte Formen der Mitverantwortung bereitstellen, d. h. überlegen, wie ethisch erwünschte bzw. nicht erwünschte Ergebnisse durch Beteiligung an der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung, durch zivilgesellschaftliches Engagement, durch gemeinsame Verabredungen, durch verbandliche Zusammenschlüsse usw. herbeigeführt oder verhindert werden können. Andererseits könnte es angesichts der fortschreitenden Pluralisierung und der mit ihr verbundenen Abnahme an allgemein anerkannten Maßstäben, Normen und Visionen vom geglückten Leben von umso größerer Wichtigkeit sein, die Individuen in ihrer Identität zu stärken und ihnen in einer Überzeugungsgemeinschaft Halt zu bieten. Bezüglich beider Auf-

Düsseldorf 1953, 91–98. Vgl. dazu: GERHARD MERTENS, *Ethik und Geschichte. Der Systemansatz der theologischen Ethik* Werner Schöllgens, Mainz 1982, bes. 206ff.

gaben sieht sich die Moraltheologie in grundsätzlicher Übereinstimmung mit Impulsen, die auch im Bereich der jüdischen Philosophie prominente Autoren wie Hans Jonas¹¹ und Emmanuel Lévinas¹² gegeben haben.

II. Das alttestamentliche Gesetz: neu interpretiert, nicht aufgehoben

In selbstkritischer Reaktion auf die immer massiver zutage getretenen Defizite des naturrechtlich basierten und kasuistisch vorgehenden Denkstils – mehr abstrakte Doktrin als hilfreiche Lebensnähe, Dominanz der Sündengefahr gegenüber der Ermutigung zum Positiven, Marginalität des theologischen Zusammenhangs – wurden in der Moraltheologie seit der Mitte des 20. Jahrhunderts vielfältige Anstrengungen unternommen, um dem Fach ein solideres biblisches Fundament zu verschaffen. Maßgeblich waren dabei sowohl pastorale als auch systematische Gesichtspunkte. Unterstützt und verstärkt wurden diese Bemühungen durch die wenigen, aber unmissverständlichen Ermahnungen des II. Vatikanums, auf die Vervollkommnung der Moraltheologie „besondere Sorge“ zu verwenden, und seine ausdrückliche Aufforderung, sich bei der Darstellung stärker als bisher aus der Lehre der Schrift zu „nähren“¹³. Diese Anregungen wurden in zahlreichen Arbeiten aufgenommen, die sich entweder von exegetischer oder aber von systematisch-moraltheologischer Seite oder auch im fruchtbaren Dialog miteinander einzelner Textkomplexe, moraltheologisch relevanter Motivlinien und auch der systematischen Fragestellung des Verhältnisses von sittlicher Vernunft und Glaube angenommen haben.¹⁴ Dabei fällt freilich auf, dass die Aner-

¹¹ HANS JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1979.

¹² EMMANUEL LÉVINAS, *Zwischen uns. Versuch über das Denken an den Anderen*, München 1995.

¹³ Dekret über die Ausbildung der Priester „Optatum totius“, art. 16. Vgl. dazu die Kommentierungen von JOSEF NEUNER, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen*, LThK. E II, Freiburg/Basel/Wien 1967, 310–353; BERNHARD HÄRING, *Moralverkündigung nach dem Konzil*, Bergen-Enkheim 1966; JOSEF FUCHS, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Freiburg/Basel/Wien 1967.

¹⁴ S. u. a. PAUL HOFFMANN – VOLKER EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu*, Freiburg/Basel/Wien 1975; RUDOLF HASENSTAB, *Modelle paulinischer Ethik. Beiträge zu einem Autonomie-Modell aus paulinischem Geist*, Mainz 1977; HANS HALTER, *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral*, Freiburg/Basel/Wien 1977; KARL KERTELGE (Hg.), *Ethik im Neuen Testament*, Freiburg/Basel/Wien 1984; WERNER WOLBERT, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7*, Düsseldorf 1981. Zum Problem des Verhältnisses zwischen biblischer Weisung und moraltheologischer Argumenta-

kennung der Eigenwertigkeit der biblischen Ethik vorzugsweise an Hand von neutestamentlichen Texten erarbeitet bzw. dargestellt wurde. Bezüglich des Alten Testaments fand eine faktische Neugewichtung aber wenigstens insofern statt, als es inzwischen bis in die Katechismen hinein¹⁵ zur festen Überzeugung gehört, dass der Dekalog die heilsgeschichtliche Zuwendung Gottes paradigmatisch und ungebrochen gültig zum Ausdruck bringt und dass das als Inbegriff der jesuanisch-neutestamentlichen Ethik verstandene Doppelgebot der Liebe auf alttestamentliche Ursprünge (Dtn 6,5 und Lev 19,18) zurückgeht. Dazu kommt, dass vor allem die Befreiungstheologie ihr Interesse und ihre Hermeneutik ungleich stärker, als das in der herkömmlichen Theologie der Fall gewesen war, auf das Alte Testament gerichtet hat und in diesem Zuge auch den darin enthaltenen politischen, herrschaftskritischen und wirtschaftsethischen Aussagen neue Aufmerksamkeit beschert hat, freilich ohne dies methodologisch intensiv zu reflektieren.

Je mehr der Theologie im gesamten und der Moraltheologie im besonderen bewusst wird, dass das Alte Testament nicht nur der ältere Teil der Bibel ist, sondern die Heilige Schrift, die Christen und Juden gemeinsam ist, spitzt sich die an dieser Stelle nur allgemein beantwortete methodologische Frage in doppelter Weise zu, nämlich: Welches ist der Stellenwert der alttestamentlichen Ethik für die Moraltheologie? Und: Ist „Gesetz“, wie es im Alten Testament und im religiösen Leben des Judentums theologisch hochgeschätzt wird, eine für die christliche Moraltheologie ein für allemal außer Kraft gesetzte Größe?

Es kann nicht der geringste Zweifel darüber bestehen, dass das von den Christen so genannte Alte Testament auch außerhalb des Dekalogs an vielen Stellen Grundlegendes und Gehaltvolles zu den zentralen Fragen der Moraltheologie nach der sittlichen Beanspruchung des Menschen, nach der Freiheit des Menschen und ihrem Grund in Gott, nach der schon immer erfolgten Zuwendung Gottes zum Menschen und nach gelebter Sittlichkeit als Antwort auf diesen Zuspruch und insofern auch nach dem Zusammenhang von Glaube und Ethos zu bieten. Es enthält Gotteswillen und ist integraler Bestandteil des einen Bundes Gottes mit dem Volk Israel, in den die Christen sich durch den Juden Jesus und seine gött-

tion s. jetzt auch: FRANZ NOICHL, *Ethnische Schriftauslegung*, Freiburg/Basel/Wien 2002.

¹⁵ *Katechismus der katholischen Kirche* nr. 2059 und 2070–2073; *Katholischer Erwachsenen Katechismus*, hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Bd. II, 32f. 38. 98 u.ö.

liche Sendung hineingenommen wissen dürfen. Seine methodologische Einordnung als bloß „vorbereitende“, „in allem auf die neutestamentliche Vollendung hingebundene Offenbarungsstufe“¹⁶ wird diesem Sachverhalt nicht gerecht. Der eine Bund und mit ihm der in ihm bezeugte Gotteswille bleiben in Geltung.

Andererseits kennt das Christentum in seinen mit dem Judentum nicht gemeinsamen Schriften und darüber hinaus in seiner ganzen Geschichte die ausdrückliche Distanzierung und Absetzung vom „Gesetz“ als Inbegriff des Alten Testaments und der alttestamentlichen Ethik. Die entscheidenden Texte, aus denen diese Distanzierung von der alttestamentlichen Tradition als theologisch zwingend abgeleitet wurde, sind die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5) und die Rede des Paulus vom Ende der Herrschaft des Gesetzes (Röm 10,4; Gal 4,21–31, vgl. Gal 2 und 2 Kor 3,12–18). Freilich zielen die Antithesen, wie die ihnen vorangestellte Warnung „Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen ...“ (Mt 5,17–20, vgl. 23,2) zeigt, bei allem Interesse, Jesus als den autoritativen Ausleger zu zeigen und den Kontrast mit rhetorischer Schärfe deutlich zu machen, gerade nicht auf Außer-Kraft-Setzung und Ablösung, sondern auf die Verbesserung einer bei den Hörern bzw. Lesern gängigen Interpretation, ja vielleicht sogar auf die Klärung gerade des Missverständnisses, mit der ethischen Verkündigung Jesu habe sich die Tora erledigt. Was die starken Worte des Paulus betrifft, für deren Heftigkeit möglicherweise auch die eigene Konversion eine Rolle spielt, so werden diese zumindest relativiert durch eine andere Reihe von Aussagen, in denen die Tora als „heilig, gerecht und gut“, als von Gott zum Leben gegeben, als kompatibel mit dem Evangelium, ja als bekräftigt, erfüllt und erfüllbar gemacht charakterisiert wird (Röm 2,10–16; 7,12.14; 7,22). Sowohl bei Jesus als auch bei Paulus schließt die Neuinterpretation der Tora sowohl Elemente der Verschärfung wie auch solche der Erleichterung und auch den Verzicht auf Gebote ein. Dabei bildet aber weder Willkür noch das Interesse an polemischer Abgrenzung vom Judentum den primären Hintergrund, sondern der Vergleich zwischen wahrgenommener Praxis und Verständnis der ursprünglichen Intention (z. B. Eid- und Scheidungspraxis), die Entscheidung, auf bestimmte Observanzen, die nur für die jüdische Identität wichtig sind, aber von allen Nicht-Juden als belastend und befremdend empfunden

¹⁶ RUDOLF HOFMANN, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, München 1963, 135 u. 136. Vgl. 135–145.

den werden, zu verzichten (besonders Reinheits- und Absonderungsvorschriften, religiöse Riten und Kultformen, Speisegesetze), schließlich auch die Überzeugung, dass einzelne, ganz spezielle Regelungen ihre Funktion erfüllt haben und in dem, was den Kern ihres Schutzanliegens bildet, im Lauf der Zeit bereits weiter entwickelt wurden.

Insofern sind die klassischen Lösungen des Verhältnisses der beiden Manifestationen des göttlichen Gesetzes innerhalb der Schrift, nämlich die Außerkraftsetzung des alten Gesetzes durch die Gnade Christi bzw. die Weitergeltung des alttestamentlichen Gesetzes so weit, wie es dem natürlichen Gesetz entspricht¹⁷, nicht haltbar. Das Gesetz als Inbegriff des biblisch bezeugten Gotteswillens gilt prinzipiell fort und bildet auch die selbstverständliche Grundlage der neutestamentlichen Ethik.¹⁸ Was in den distanzierenden Formulierungen kritisiert wird, ist nicht die Tora als Textcorpus in Gänze oder als Chiffre für den Gotteswillen, wie er sich in der Heilsgeschichte kundgetan hat und wie er Gegenstand jüdischer Frömmigkeit (übrigens auch Jesu selber) ist, sondern das Toraverständnis bestimmter Gruppen und Strömungen, mit denen sich Jesus und die Missionare der ersten Generation in ihren Gemeinden und in deren unmittelbarer Umgebung auseinandersetzen. Zutreffend ist gleichwohl, dass das Gesetz durch Jesus und Paulus und die anderen neutestamentlichen Theologen eine neue Auslegung und eine eigene theologische Akzentuierung und Ergänzung erfahren hat. Freilich gilt Ähnliches auch für die jüdische Tradition ihrerseits. Auch deshalb ist es ein folgenschwerer Trugschluss, wenn beim christlichen und moraltheologischen Reden von Gesetzesfrömmigkeit und Gesetzesethik ein normativ fixierter Gesetzesbegriff vorausgesetzt wird, der sowohl für die Tora

¹⁷ JOSEF FUCHS, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil* (Anm. 13), 38: „Für uns gilt der Dekalog nur insofern, als er weitgehend aus Elementen des natürlichen Sittengesetzes besteht, und vor allem, weil diese Elemente im Neuen Testament (von Christus und vom hl. Paulus) positiv als gültige Normen gelehrt werden. Deshalb kann sich die Moraltheologie nicht einfach auf die Normen des Dekalogs berufen, insofern dieser von Gott dem auserwählten Volk (Israel) als Gesetz gegeben wurde.“

¹⁸ In dieser zentralen Aussage stimmen die wichtigsten theologischen Arbeiten und die neueren Positionsdokumente der großen christlichen Kirchen überein. Für die Theologie s. besonders: KARL KERTELGE (Hg.), *Das Gesetz im Neuen Testament*, Freiburg/Basel/Wien 1986; dazu: RAINER KAMPLING, *Zur Diskussion um das Verständnis des Gesetzes im Neuen Testament*, in: *Theologische Revue* 83 (1987) 441–448; FRANZ MUSSNER, *Traktat über die Juden*, München 1988, 37–45 u. 370–374; ERICH ZENGER, *Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991, 89–108. Für die neueren kirchlichen Dokumente vor allem: Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, Vatikan 2002, nr. 43–45.

des Alten Testaments als auch für deren Verständnis in den jüdischen Religionsparteien zur Zeit Jesu wie auch für die Gesetzesfrömmigkeit des rabbinischen Judentums während seiner gesamten Geschichte passen soll.¹⁹ Das für die moraltheologische Methodologie besonders gravierende hermeneutische Problem, dass sich das biblische Ethos auf Schritt und Tritt als interpretationsbedürftig erweist und dass es sich im Bezug auf viele heute anstehende Handlungsprobleme in Folge des erheblichen geschichtlichen Abstands als insuffizient für ein unmittelbares materiales Rekurrenieren erweist, gilt nicht nur für das Ethos der gemeinsamen Heiligen Schrift, also des Alten Testaments, sondern genauso für das Ethos des Neuen.

III. Verstehen aus der Vergewisserung einer doppelten Nachgeschichte

Die Weisungen, Ermahnungen und Erzählungen der Bibel haben nicht nur einen geschichtlichen Kontext, der in sie eingegangen ist und aus dem sich geradezu zwingend ein methodologischer Vorbehalt dagegen ergibt, Aussagen der Schrift punktuell zu isolieren und völlig unvermittelt als Rechtfertigung für die Formulierung sittlicher Ansprüche heute zu gebrauchen. Als Texte aus einer geschichtlich entfernten Zeit stehen sie auch in einer Kette von Auslegungen und Anwendungen, haben also auch eine Nachgeschichte.

Wenn das Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten sachgemäß nicht als eines der Ablösung und der überbietenden Erfüllung zu charakterisieren ist, sondern als Fortführung der voll gültig bleibenden gemeinsamen Hl. Schrift, dann hat das beträchtliche Konsequenzen. Es bedeutet nämlich nichts anderes, als dass es eine zweifache Nachgeschichte des Alten Testaments gibt, nämlich eine christliche und eine jüdische, wobei eben auch diese zweite, jüdische Nachgeschichte bis in die Gegenwart anhält.²⁰ Beide Nachgeschichten lassen sich – jedenfalls unter den gegebenen theologischen Prämissen – nicht aufeinander reduzieren oder sich gegenseitig im Modus der Verstockungsthese polemisch abgestuft

¹⁹ S. dazu besonders den Beitrag von KARLHEINZ MÜLLER, Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum, in: KERTELGE (Hg.), Das Gesetz (Anm. 18), 11–27.

²⁰ Ich vernachlässige hier den Sachverhalt, dass es genau genommen sogar eine dreifache Nachgeschichte gibt, insofern auch der Islam teilweise eine Nachgeschichte jüdischer und christlicher Traditionen darstellt. Genaueres zu diesem Problem s. bei HANS ZIRKER, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 33–59.

zuordnen. Beide Nachgeschichten sind vielmehr grundsätzlich legitime Weiterführungen und Auslegungswege des im Alten Testament bezeugten Gotteswillens.

Methodologisch könnte sich aus dieser Einsicht für die theologische Ethik heute über eine emphatische Anerkennung und Ernstnahme hinaus so etwas wie eine sanfte Relativierung eigener Positionen ergeben von der Art, dass die Moraltheologie sich bereit und willens zeigt, auch Positionen des Talmuds, der Mischna, der Halacha und der jüdischen philosophischen Ethik zur Kenntnis zu nehmen und ihren Aussageabsichten auf die Spur zu kommen. Noch ist ein solches komparatistisches theologisch-ethisches Arbeiten im Blick auf konkrete Inhalte weitgehend ein Desiderat und allenfalls in Ansätzen in Angriff genommen²¹. Die genauso notwendig, aber sicherlich ungleich brisantere Aufgabe, die sich aus der doppelten Nachgeschichte ergibt, besteht darin, den Interpretationen und Anwendungen innerhalb der eigenen Nachgeschichte nachzuspüren, auch und gerade jenen, mit denen wirksame Vorurteile gegen die Juden errichtet, Verleumdung und Diskriminierung institutionalisiert und Hass oder gar Verfolgung im Blick auf die Juden legitimiert wurden. Diese selbstkritische und differenzierende Auseinandersetzung mit der eigenen christlichen Wirkungsgeschichte des Alten und des Neuen Testaments ist auch deshalb unerlässlich, weil ohne sie die hermeneutischen Voraussetzungen für ein besseres und gerechteres Verhältnis zum Judentum in der Zukunft kaum aufgebracht werden können.

Dieses methodologische Doppelpostulat dürfte sich auch in seiner Wirkung *à la longue* als wirksamer erweisen als oberflächliche Appelle zur Toleranz und die andauernd wiederholte Postulierung des interreligiösen Dialogs, die dann meistens doch auf der Ebene des Programmatischen und Allgemeinen oder des Symbolischen stehen bleiben.

²¹ S. etwa MICHAEL KLÖCKER/UDO TWORUSCHKA (Hg.), *Ethik der Religionen – Lehre und Leben*, 5 Bde., München u. Göttingen 1985–86; PETER ANTES u. a., *Ethik in nichtchristlichen Kulturen*, Stuttgart u. a. 1984; die ethischen Artikel in: HANS WALDENFELS (Hg.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg/Basel/Wien 1987; VERENA LENZEN, *Die Zehn Gebote. Deutung und Bedeutung in Judentum und Christentum*, in: ALBERTO BONDOLFI/HANS J. MÜNK (Hg.), *Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft. Hans Halter zum 60. Geburtstag*, Zürich 1999, 51–69; HORST GEORG PÖHLMANN/MARC STERN, *Die Zehn Gebote im jüdisch-christlichen Dialog. Ihr Sinn und ihre Bedeutung heute. Eine kleine Ethik*. Frankfurt a.M. 2000.

IV. Verbindlichkeit aus dem erinnernden Nachdenken geschichtlicher Konkretheit

Biblische Texte sind mit einer bestimmten Zeit, mit einer bestimmten Kulturregion, mit einem bestimmten sozialen Kontext und mit dem Weg und den Abwegen des Volkes Israel mit seinem Gott verbunden. Ethisches Denken ist in diesem Zusammenhang ein Denken in einzelnen Geschichten, handle es sich bei diesen um Erzählungen, um bezeugte Erfahrungen, um erinnerte Ängste und Hoffnungen, um Überlieferungen, um Gedanken oder um pragmatische Regeln für die Konflikte des Alltags. Indem solche Geschichten über die ursprünglichen Anlässe hinausgehend erinnert, gehört, bedacht und wieder von neuem weitererzählt werden, entsteht aus ihnen neue Orientierung und Motivation, insofern sie eben nicht bloße Erinnerung an Vergangenes bleiben, sondern Hoffnung, Trost, Weisung oder Warnung für die Gegenwart beinhalten, weil das, was in der Vergangenheit als hilfreich erfahren wurde, in die Gegenwart hineinragt. Anders als in einem großen Teil der Tradition christlicher Moralthologie, die auf der Basis klassisch-metaphysischer Denkkategorien das sittlich Verbindliche aus der Erkenntnis einer im Prinzip zeitlosen Wesensnatur (normativ entscheidender sind die *inclinationes naturales*) schöpfen wollte, aber auch anders als neuzeitliche philosophische Konzeptionen, die es mit Hilfe transzendentaler Reflexionen und Prinzipien der Verallgemeinerung ermitteln wollten, spielt hier das Lesen bzw. Hören und Bedenken von Erzählungen und Weisungen, die im Lauf einer langen Geschichte geschehen sind und in die biblische Tradition aufgenommen wurden, eine Schlüsselrolle für die Generierung moralischer Orientierungen, Hilfen, Ermutigungen und Warnungen für konkrete Situationen des Handelns. In diesen Erzählungen und Weisungen gibt es die vielfältigsten Anknüpfungspunkte für das Leben und Suchen heute, etwa Leid, Schuld und Verfolgung, Zweifel, Enttäuschung, Gewalttätigkeit und Streit, Machtmissbrauch und Verrat, Verlust geliebter Menschen und ungewollte Kinderlosigkeit, Rivalität und Ehebruch.

Die Konkretheit der sittlichen Überzeugung ist hier nicht das Ergebnis einer logischen Deduktion vom Allgemeinen, sondern Frucht eines mittels Erzählen und Hören vollzogenen Erinnerns von vergangenem Konkretem, das in Beziehung gebracht wird zur Gegenwärtigkeit von Lebenslagen, sei es im Modus des Suchens, des Infragestellens, des Kontrastes („so nicht“) oder des Experimentierens. Gleichsam nebenher kommt es auch im Verlauf dieser Praxis des Erinnerns und Erzählens immer wieder zu Verallgemei-

nerungen von bestimmten Vorstellungen von Lebensführung und von richtigem bzw. falschem Handeln, die als eine Art Faustregeln bewährte Orientierungen handlich weiterzugeben und eine erste Überprüfung der jeweils sich konkret bietenden Optionen zu handeln erlauben.

Angesichts dieser Struktur erinnernden Nachdenkens und Erzählens zur Gewinnung moralischer Überzeugungen und ethischer Urteile in der gemeinsamen Schrift selbst und in ihrer Fortschreibung in der jüdischen Tradition stellt sich für die Moralthologie zumindest die Frage, ob sie die Formen der Überzeugungs- und Urteilsgewinnung durch Erinnern und Erzählen, die es ja auch in ihrer eigenen Tradition gibt (Zeugnis, Vorbild, Exemplum, geistliche Antobiographie [Vita] u. a.), systematisch nicht stärker würdigen bzw. nutzen sollte, statt sie der Moralphädagogik, der spirituellen Erbauung und der kulturhermeneutischen Illustration zu überlassen. Es scheint, dass die Bemühungen um eine Theorie des sittlichen Modells²² und auch die jüngst zu beobachtende Wiederentdeckung des Erkenntniswertes von Fallstudien²³ durchaus in diese Richtung weisen.

Das erinnernde Nachdenken bietet zwei erhebliche Vorteile: Sie hat es sowohl im Ausgangspunkt als auch in ihrem Ziel mit Konkretheit zu tun, und sie handelt doch darin von etwas allgemein Gültigem. Zum anderen vermag sie die biblische bzw. theologische Identität der theologischen Ethik zu sichern, indem sie einen reflexiven Zusammenhang zwischen der Tradition von der Schrift Israels sowie deren Auslegung in der Theologiegeschichte einerseits und der Gegenwart andererseits herstellt, dabei aber doch immer auch Raum für Neues lässt.

Seine Gefahr besteht darin, bei einem „narrativen Partikularismus“²⁴ zu landen, der argumentativ für Nicht-Mitglieder der jüdisch-christlichen Erzählgemeinschaft nicht mehr vermittelt werden könnte und zumindest neu auftauchende Probleme, die alle betreffen, schwer regelbar machte. Deshalb sollten Erinnern und Erzählen in der Moralthologie auch nicht an die Stelle des systematischen Argumentierens treten, sondern dieses nur ergänzen.

²² Zu den Hintergründen und den philosophischen Referenzen s. KONRAD HILPERT, *Modell – Norm – Beispiel. Zum Verhältnis von Situation und normativer Tradition als Grundproblem moraltheologischer Hermeneutik*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 108 (1986) 266–281.

²³ S. etwa KLAUS DEMMER, *Erwägungen über den Segen der Kasuistik*, in: *Gregorianum* 63 (1982) 133–140.

²⁴ WALTER LESCH, *Narrative Ansätze der Bioethik*, in: MARCUS DÜWELL/KLAUS STEIGLEDER (Hg.), *Bioethik. Eine Einführung*, Frankfurt a.M. 2003, 184–199, hier: 195.

Selbst dort, wo die Moralthologie Erinnerungen und Erzählungen zum Gegenstand hätte, müsste sie also in ihrem Vollzug kritische Reflexion bleiben, d. h., sie müsste das Erinnerte und Erzählte und Nachgedachte mit Hilfe vernünftiger Argumentation erschließen und rational verantwortbar machen. Nachdenkende Erinnerung als methodologisches Element in der Moralthologie darf sich also nicht im bloßen Nach-Erzählen oder gar im Rezitieren erschöpfen.

Um das Verhältnis von vernünftiger Reflexion und dem Rückgriff auf narrativ tradierte Glaubenserfahrung in der Bibel des Alten und Neuen Testaments ging es im Kern auch in dem unter den Schlagworten „Autonomie“ und „Theonomie“ geführten Grundlagenstreit innerhalb der Moralthologie der 1970er und 1980er Jahre. Soweit diese Diskussion ertragreich geführt wurde, hat sie einerseits zu klären geholfen, dass sich inhaltliche Bestimmtheit sittlicher Normativität für heute nicht aus dem unmittelbaren Rückgriff auf das biblische Wort und dessen Auslegung ergibt bzw. gewonnen werden kann. Andererseits hat sie aber auch deutlich werden lassen, dass reine Vernunft eine Abstraktion ist bzw. dass das Vernunftargument immer schon eingebunden ist in einen Traditionsstrom, eine Lebenskultur und in einen Plausibilitätsrahmen, so wie auch das einzelne Subjekt des Nachdenkens seinerseits in eine Lebenswelt mit ihren ganz spezifischen kontextuellen und biographischen Bedingungen eingefügt ist. Auch von daher zeigt sich die Moralthologie als Explikation und Weiterentwicklung eines Ethos, das wir bereits antreffen und das aus der Wurzel der Erinnerung lebt und neue Fragestellungen in deren Licht betrachtet, mit den Mitteln des vernünftigen und kritischen Reflektierens (Nach-Denkens).

V. Ansatzpunkt der ethischen Reflexion: der leidende Mensch

In der biblisch dokumentierten Glaubensgeschichte Israels ist Leiden von Menschen ebenso ein zentrales Thema wie in ihrer Fortsetzung im Geschick Jesu von Nazaret und der Jesus-Anhänger im Neuen Testament einerseits und in den geschichtlichen Erfahrungen des jüdischen Volkes sowie seinen verbindlichen Schriften andererseits. Dabei steht allerdings bis auf die Bücher Hiob und Kohelet weniger das Leid in Gestalt der kreatürlichen Endlichkeit, der andauernden Bedrohtheit durch Krankheit und Schmerz oder der grundsätzlichen Angefochtenheit des eigenen Daseins und Handelns im Vordergrund. Vielmehr geht es um das Leid von konkret Betroffenen (Mt 5,3–12 nennt paradigmatisch die Befindlichkeiten

von Armut, Trauer, Unrecht und Verfolgung) als Aufruf und Aufforderung zur Aktivierung der im Menschen selbst schlummernden Sozialität sowie um jenes Leid, das durch Menschen verursacht wird und insofern eigentlich vermeidbar wäre. Im Bezug auf beides kommt der Thematisierung von Leid also nicht eine normative, sondern eine markierende und invokative Funktion zu.

Gleichwohl ist beides auch von grundsätzlicher anthropologischer Bedeutung, macht es doch offenkundig, wozu Menschen fähig sind: Nach der einen Richtung hin erweisen sich diese durch die Konfrontation mit dem Leid anderer als fähig zu Zuwendung, Hilfe, Fürsorge und Mit-Leiden, nach der anderen aber sehen sie sich andauernd herausgefordert, die bei der Organisation des sozialen Miteinanders entstehenden Potentiale an Dominanz und Schädigungsmöglichkeiten durch die organisierte und institutionalisierte Anerkennung von Lebensgütern jedes einzelnen zu disziplinieren. Unter beiden Aspekten ist das Leid nie „nur“ das von den Betroffenen selbst erlittene Leid, sondern auch das gemeinschaftlich wahrgenommene, den Menschen „neben mir“ in einen „Mit-Menschen“ verwandelnde, die Liebe zu Gott repräsentierende „Nichtgleichgültige“ (Lévinas). Dadurch aber erweist sich das Leid als Wahrnehmungsbasis und Ausgangspunkt der ethischen Reflexion überhaupt.

Diese Wirklichkeit der andauernden Verletzbarkeit der menschlichen Existenz im Erleben von Hilfsbedürftigkeit, Not und Angst einerseits und in der Gefahr der Übermächtigung durch Mächtigere bzw. durch schädigende und entrechtende Strukturen fand im Hauptstrom der abendländischen Ethik (die theologische mit eingeschlossen) zwar immer auch Beachtung, doch eher als ein Nebenthema im Schatten der ungleich zentraler positionierten Fragen nach dem Gelingen des guten Lebens, nach der Reziprozität als Grundmodus der Gesellschaftlichkeit und nach der Möglichkeit einer gerechten politischen Ordnung.

Von der biblischen und der jüdischen Ethik könnte sich die Moralthologie deshalb durchaus angeregt sehen, methodologisch ihre Aufmerksamkeit stärker als in ihrer Tradition bisher üblich auf den tatsächlich verletzten und auf den in asymmetrischen Verhältnissen gefangenen Menschen zu richten und hier ihre ethische Reflexion beginnen zu lassen, freilich ohne deshalb das Ziel eines guten Lebens und der Ermöglichung größtmöglicher Symmetrie im menschlichen Miteinander aufzugeben. Die Versprachlichung von Ohnmacht, Gewalterfahrung und systemisch aufgezwungener Not, wie sie etwa in der Feststellung und Anklage eindeutiger Menschenrechtsverletzungen geschieht, kann bereits ein erster

Schritt sein, die Ohnmacht der Einzelnen gegenüber gesellschaftlich organisierten Machtkomplexen zu verändern und sie in eine paradoxerweise stärkende Macht zu verwandeln²⁵. Die von der Befreiungstheologie im Blick auf die biblischen Propheten herausgestellte und als Prinzip des Theologietreibens postulierte Option für die Armen zielt genau in diese Richtung. Freilich unterliegt die biblische Kategorie der Armen im Kontext der fortentwickelten und komplexen modernen Gesellschaften leicht der Gefahr der Engführung auf ökonomische Armut (im Sinne von Einkommensarmut). In Wirklichkeit jedoch umfasst das Bedeutungsspektrum der Armut im biblischen Skopus auch all jene Beschädigungen, die – zumindest auch – aus den soziostrukturellen Lebensbedingungen der Zivilisation resultieren, und dazu gehören heute unzweifelhaft Unsicherheit, Identitätsschwäche, Unfähigkeit zu Verantwortungsübernahme, Gleichgültigkeit, Orientierungslosigkeit, Zukunftsangst, Sinnlosigkeit, Gewaltbereitschaft, Unversöhnlichkeit. Wenn der leidende Mensch den Ansatzpunkt der ethischen Reflexion bilden würde, hätte das infolgedessen zur Konsequenz, dass sich die Moraltheologie auch dezidiierter als bisher um die rechtlichen und politischen Bedingungen sorgte, die menschliches Leid präventiv verhindern können (Gerechtigkeit, Menschenrechte als Minimalbedingungen), sowie kritische Sensibilität gegenüber der latenten Schwächung des Subjekts durch die Entwicklungsdynamik der Gesellschaft entwickelte (in Gestalt von Wirtschaftsethik, Medienethik, Beziehungsethik u. a.).

VI. Die Unabgeschlossenheit ethischen Erkennens und die Würde des Lernens

Wie für die jüdische Ethik ist es auch für die christliche charakteristisch, dass sie heutige Entscheidungssituationen mit sittlichen Einsichten aus der biblischen Tradition verknüpft. Es ist klar, dass dieses miteinander Verknüpfen sowohl Aktualisieren und Akzentuieren wie auch Auswählen heißen kann. Darüber hinaus kann es aber auch Ergänzung, Aufnahme und Modifizierung nicht genuin biblischer ethischer Ansichten und neuer Gesichtspunkte bedeuten. Die strikte Beschränkung auf die moralisch relevanten Aussagen der Bibel aufzubrechen wird nicht nur dadurch notwendig, dass zusammen mit der jeweiligen Gegenwart auch immer wieder neue

²⁵ Vgl. dazu den Ansatz von HANS JOACHIM SANDER, *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte*, Freiburg/Basel/Wien 1999.

Gegebenheiten und neue Fragestellungen auftauchen; und es wird nicht nur dadurch legitimiert, dass die Bibel – die gemeinsame genauso wie auch das Neue Testament – selber so verfährt, dass sie ethische Auffassungen, die sie in der andersreligiösen Umgebung vorfindet, sichtet, sie von ihrer ursprünglichen kulturellen und sozialen Verwurzelung ablöst und sich für die konkreten Lebensrealitäten der Glaubenden als gültig aneignet. Dazu kommt noch verstärkend, dass sich die moralisch relevanten Aussagen der Schrift nicht in ein zusammenhängendes und stimmiges System bringen lassen. Schließlich vollzieht sich das moralische Sprechen der Bibel zu erheblichen Teilen in der Gattung der Mahnrede; diese setzt Argumentation voraus, bringt sie aber selbst nicht bei, so dass meist erst nachträgliche denkerische Anstrengung des Hermeneuten diese offenen gelassene Lücke zu schließen vermag.

Das alles zeigt, dass die theologisch-ethische Erkenntnis keineswegs nur als Applikation von Aussagen der biblischen Texte begriffen werden kann. Theologisch-ethische Erkenntnis hat vielmehr zwangsläufig auch mit der Unabgeschlossenheit des Erkenntnisprozesses selber zu tun. Diese betrifft sowohl das Verständnis der Texte in ihrem Entstehungskontext, in ihren Intentionen und ihrer Veranlassung als auch das zugrundegelegte Tatsachenwissen über den Menschen und seine Handlungsmöglichkeiten bzw. -grenzen, schließlich auch die Bewährungserfahrungen, die sich in moralischen Standards niedergeschlagen haben. Insofern ist ethische Erkenntnis notorisch unabgeschlossen, weil sie immer nur vorläufig begreifen kann, nämlich: auf dem Niveau der jeweiligen Gegenwart, im Blick auf bestimmte Problemkonstellationen und auf dem Stand des aktuellen Wissens.

Solche Unabgeschlossenheit bzw. positiv ausgedrückt: solche Offenheit für das Neue gilt nicht nur für die Grundlagen biblischer Ethik und ihre stets neue Lektüre, sondern auch für die Versuche, sich bewährende Erkenntnisse im Laufe der weiteren Entwicklung zu fixieren, insbesondere in Gestalt einer Umschreibung der Wesensnatur des Menschen oder von als strikt allgemein gültig behaupteten Normen. Solche Denk- und Argumentationsfiguren sind zweifellos hilfreich, aber sie sind es bloß so lange, als auch bewusst bleibt, dass sie im Grunde Entwürfe sind, die sich bis zum jetzigen Zeitpunkt bewährt haben, bzw. dass die Konkretheit typisierter Handlungssituationen eigentlich immer nur eine umrisshafte Vorwegnahme sein kann²⁶.

²⁶ Vgl. dazu die trefflichen Ausführungen in: KLAUS DEMMER, *Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg i. Ue./Freiburg i.Br. 1989, 105–118.

Schließlich stellt das Bewusstsein von der Unabgeschlossenheit ethischen Erkennens und das darauf aufbauende Prinzip des Lernens auch insofern ein wichtiges methodologisches Postulat dar, als die Universalität der sittlichen Weisung, die die biblische Tradition ankündigt und die sie intendiert (scheinbar paradox gerade auch dort, wo sie von der Erwählung Israels spricht!), in der faktischen Wirklichkeit (noch) nicht eingelöst ist. So erfährt sich die Moralthologie weniger von ihrem eigenen programmatischen Selbstverständnis her denn faktisch als partikulär; dies gilt sogar auch im Verhältnis zur jüdischen Ethik, mit der sie doch so vieles gemeinsam hat. Dennoch ist die Moralthologie in keiner Weise dazu berechtigt, deshalb von der Universalität als Hoffnungshorizont abzulassen, auf den hin und von dem her sie zu denken und zu argumentieren und an dessen progressiver und wenigstens partieller Realisierung sie zu arbeiten hat. Das Eintreten für eine weltweite Rechtsordnung gehört ebenso wie das theoretische Bemühen um die Freilegung des Gemeinsamen und die Eingrenzung des Gegensätzlichen, wie die Selbstwahrnehmung aus der Perspektive der Juden (wie auch anderer Nichtchristen), wie die Aufarbeitung historischer Vorurteile und die Zusammenarbeit bei der Lösung der weltweiten Herausforderungen auf allen Ebenen zu den Möglichkeiten, wie gerade dieses Anliegen der Universalität durch die Moralthologie unterstützt, befördert und begleitet werden kann. Im Masse, wie ihr dieses gelingt, kann aus dem Wissen um die jüdischen Wurzeln der christlichen Ethik und aus der Einsicht in die zahlreichen Gemeinsamkeiten auch eine fortschreitende Konvergenz der sittlichen Wahrheiten und Überzeugungen zwischen jüdischer und christlicher Ethik werden.