

Trinität und Gemeinschaft. Konsequenzen der trinitarischen Rede von Gott für die Begründung christlicher Ethik

Christoph Raedel

1. Der sich herabneigende Gott als Grund und Voraussetzung aller christlichen Ethik

Christliche Ethik fragt nach zwei Richtungen hin: sie fragt nach dem *Willen Gottes* als Schöpfer und Erlöser der Welt und sie fragt nach der *Wirklichkeit des Menschen* in dieser Welt. Es liegt eine gewisse Versuchung darin, diese beiden Fragerichtungen voneinander zu lösen oder in ein Widerspruchsverhältnis zueinander zu bringen.

Löst man das Spannungsverhältnis der beiden Fragerichtungen nach der *theologischen, genauer: christologischen Seite* hin auf, dann soll die christliche Ethik im Willen Gottes gründen, wie er sich unüberbietbar im Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen des Gottessohnes Jesus Christus erschließt und in der Bibel bezeugt ist, wobei der Heilige Geist Leitung und Kraft zum Tun des Guten schenkt. Für einen solchen Begründungsansatz ist es nicht unbedingt notwendig, die Wirklichkeit des Menschen, wie sie sich in der philosophischen Reflexion oder der Analyse empirisch arbeitender Einzelwissenschaften darstellt, zur Kenntnis zu nehmen. Gottes Wille geht ja all diesen Überlegungen und Erkenntnissen voraus und ist durch diese auch nicht bestimmt. Vielmehr ist der in Jesus Christus offenbarte Gotteswille der normative Horizont, in dem Menschen ihr Leben zu gestalten haben.¹

Löste man das Spannungsverhältnis zur *anthropologischen Seite* hin auf, dann würde sich eine christliche Ethik primär an der vorfindlichen Struktur des menschlichen Seins in dieser Welt ausrichten. Dabei dient das biblische Zeugnis primär und eigentlich als „Anleitung zum Verstehen“ der menschlichen Existenz, als Hilfe zur Selbstausslegung im Kontext ethischer Fragestellungen. Das Gute und Richtige kann hier „nur das das sein, was in der Freiheit geleb-

ten Glaubens und eigener Einsicht als solches erkannt werden kann“.² Richtet der Glaube den Einzelnen auch auf Gott aus, so gewinnen doch die philosophische Reflexion und die empirisch-einzelwissenschaftlichen Befunde einen vorrangigen Begründungscharakter hinsichtlich dessen, wie Menschen ihre personale und soziale Identität verstehen, während die Existenz von sich aus den biblischen Weisungen ergebenden situations- und kontextübergreifende Normen bestritten wird. Möglicherweise bleibt das Liebesgebot als Grundnorm in Geltung, doch die materiale Entfaltung dieser Norm in abgeleitete Prinzipien oder Regeln hinein lässt sich nicht länger von dem her bestimmen, was die biblische Überlieferung zu den betreffenden Konfliktfeldern – freilich paradigmatisch – sagt. Es geht bei einer solchen theologischen Ethik „nicht um die Aufstellung normativer Begründungen, sondern um orientierendes Verstehen“.³

Eine solche fundamentalethische Polarisierung, wie sie sich im Vergleich von neuzeitlichen Ansätzen christlicher Ethik durchaus findet, kann durch die Begründung christlicher Ethik im Glauben an den dreieinigen Gott überwunden werden, der diese Welt in Liebe und Freiheit geschaffen und sich den Menschen zum Gegenüber erwählt hat. *Wird auseinandergerissen, was doch zusammengehört, dann wird der Wille Gottes abstrakt und die Wirklichkeit des Menschen dunkel.*

Vielmehr gilt: Gott erschafft und erwählt, indem er sich in seinem schöpferischen, erlösenden und vollendenden Handeln selbst mitteilt. *Gottes tatmächtiges Wort ist lebendige, Wirklichkeit schaffende Kommunikation.* Dabei erweist sich Gottes Kommunikation mit der Kreatur als „Erniedrigung und Herunterlassung“, wie Johann Georg Hamann sagt.⁴ Im Anschluss an Hamann können wir von einer dreifachen Gestalt der Kommunikation Gottes sprechen, die dazu helfen kann, der Begründung einer christlichen Ethik Ordnung und Struktur zu geben.

Leitend für diese Unterscheidung ist das Zeugnis der biblischen Offenbarung, dass Gott Schöpfer und Erhalter aller Kreatur, damit auch aller Menschen ist, dass er in Jesus Christus die an ihn Glaubenden zu einer Gemeinschaft von Nachfolgern Christi sammelt, die er durch seinen Heiligen Geist erneuert, führt und vollendet. Damit ist zunächst gesagt, dass *jeder Mensch,*

1 Vergleiche das Vorgehen bei Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2*.

2 Johannes Fischer, *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart 2002, S. 47.

3 Ebd., S. 152.

4 Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Josef Nadler, Bd. 1, Wien 1949, S. 5. 91.

und zwar jeder Mensch auch als Sünder, unter der Anrede Gottes steht, insofern er Geschöpf Gottes ist. Der Wille des Schöpfers ist somit den Strukturen menschlichen Seins eingeschrieben, wenn auch diese „Inschrift“ durch die Entfremdung des Menschen von Gott an Deutlichkeit verloren hat. Neu aufgeschlossen für Gottes Anrede wird der Mensch, wenn er sich im Glauben Jesus Christus anvertraut und so in die Gemeinschaft derer aufgenommen wird, denen das ewige Leben verheißen ist. Die biblischen Weisungen gewinnen in der Offenheit des Glaubens für Gottes Wirken und Willen neue Nachdrücklichkeit und Kraft. Zugleich erfährt sich der *Christ als Wohnung des Heiligen Geistes, der das menschliche Selbst mit der Gemeinschaft der göttlichen Trinität verbindet* und auf unterschiedliche Weise den Willen Gottes für den Weg des Christen konkret werden lässt.⁵ Dabei wird die durch den Geist Gottes erneuerte Vernunft des Menschen nicht übergangen, sondern ganz neu in Anspruch genommen. In einer Übersicht lässt sich dieser *tripolare Ansatz* einer christlichen Ethik folgendermaßen darstellen.

Die Anrede Gottes in ihrer tripolaren Entfaltung	Die trinitätstheologische Interpretation dieses Schemas
A. die Menschen als sozial verfasstes Gegenüber des <i>schöpferischen</i> Anrufs Gottes	A. die Begründung des Menschseins im <i>schöpferischen</i> Handeln Gottes
B. die christliche Gemeinde als Gegenüber des <i>erlösenden</i> Anrufs Gottes	B. die Begründung des Christseins im <i>erlösenden</i> Handeln des Sohnes
C. der Christ als Gegenüber des ihn persönlich <i>leitenden/führenden</i> Anrufs Gottes	C. die Begründung der individuellen <i>Lebensführung</i> des Christen im Wirken des Heiligen Geistes

Dieses Schema hat nicht den Anspruch, die lebendige Wirklichkeit der Kommunikation Gottes mit dem Menschen als dem in Freiheit verantwortlichen Geschöpf vollständig erfassen zu können. Es soll eher eine Verstehenshilfe für die These sein, dass *christliche Ethik in den sich wechselseitig verschränkten Dimensionen des geschöpflichen und des erlösten Lebens gründet*, so dass Gottes Wille an der biblischen Offenbarung auszuweisen, aber auch an der

5 Zur Lehre von der Inhabitatio vgl. Karsten Lehmkuhler, *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Göttingen 2004.

Lebenswirklichkeit des Menschen zu bewähren ist. Insbesondere der zweite und dritte Begründungsweg, nämlich die Grundlegung des neuen Lebens im Anruf Jesu Christi und die Wirklichkeit des neuen Lebens im Anruf des Heiligen Geistes sind sehr eng miteinander verbunden. Die Unterscheidung beider Aspekte folgt mehr einem didaktischen als einem theologischen Anliegen (das gleichwohl auch dahinter steht), bietet sich jedoch auch deshalb an, weil in der philosophischen Ethik drei Typen der Ethik unterschieden werden, die durchaus mit einem trinitarischen Begründungsansatz christlicher Ethik korrelieren:

Pflichtenethik	Güterethik	Tugendethik
fragt nach den einer Handlung zugrunde liegenden <i>Normen</i>	fragt nach dem intendierten <i>Ziel</i> einer Handlung	fragt nach <i>Motivation</i> für das Handeln
Thema: Begründung und Bedingung der Akzeptanz von Normen	Thema: Glück bzw. Glückseligkeit, dem Menschen gesetzte Ziele	Thema: Tugend, Charakter

Schöpfungstheologische Begründung	Christologische Begründung	Pneumatologische Begründung
fragt nach den in die Schöpfung eingeschriebenen Normen göttlichen Sollens und den Ordnungen, in denen dieses Sollen vernommen und gelebt wird.	fragt nach dem von Gott dieser Welt gesetzten, im Leben, Sterben und Aufstehen Jesu Christi unüberbietbar bezeugten Ziel des Lebens und dieser Welt.	fragt nach der Gestaltwerdung und Verstetigung des Willens Gottes im Glaubenden, der in das Ebenbild Christi umgestaltet wird.

Im Folgenden soll den in der Übersicht bezeichneten Bewegungen göttlicher Kommunikation nachgegangen und ihre Konsequenzen für die Begründung christlicher Ethik herausgearbeitet werden.

2. Die Ordnungen und Gebote des Schöpfers

2.1. Die sittliche Struktur des menschlichen Seins

Alles Nachsinnen über das Leben des Menschen, über Grund, Sinn und Ziel dieses Lebens steht unter der unabweisbaren Voraussetzung, dass das Leben bereits da, dass es dem darüber nachdenkenden Menschen geschenkt ist. Wer Wesen und Bestimmung des Menschen verstehen will, der muss daher über den Menschen hinaus fragen.

Dass das Leben dem Menschen gegeben, dass es ihm durch seine Eltern geschenkt wird, ist zunächst nicht mehr als eine biologische Feststellung. Sie ist jedoch von hoher ethischer Signifikanz. Zunächst gilt es ganz einfach anzuerkennen, dass sich kein Mensch das Leben selber geben kann, sondern dass sich jedes menschliche Leben vorgängigen Beziehungen der Liebe verdankt. Die Abhängigkeit von der Annahme durch andere, in die jeder Mensch hineingebohren wird, ist kein Makel des Menschseins, vielmehr liegt gerade in der *Bedürftigkeit und Empfänglichkeit für liebende Zuwendung die Würde des Menschen*.

So beginnt das Leben „in einer Passivität, die durch die Aktivität anderer bedingt ist“.⁶ In der Weitergabe erhalten Eltern prokreativ Anteil an der schöpferischen Kraft Gottes, dem Schöpfer alles Lebendigen. *Jedes Leben ist reines Empfangen* und damit durch und durch unverdientes Geschenk. Der französische Erzbischof François Fenelon (1651-1715) brachte den Geschenkcharakter des Lebens mit den folgenden Worten zum Ausdruck:

„Ich habe von seiner [Gottes] Hand gewisse Geschenke empfangen. Das erste seiner Geschenke, das zu all den anderen den Grund legte, ist, was ich *Ich* nenne; er hat mir dies Ich gegeben, ich bin ihm nicht allein schuldig alles, was ich *habe*, sondern auch alles, was ich *bin* – ein unbegreifliches Geschenk, das in unsrer schwachen Sprache sehr bald ausgesprochen ist, das aber der menschliche Geist nie in seiner ganzen Tiefe begreifen wird ... Alles ist Geschenk: der Empfänger der Geschenke ist selbst das erste empfangene Geschenk.“⁷

Gott ist ein Freund des Lebens: er will, dass Menschen sind, dass sie ihr Leben als Geschenk annehmen und es in den ihnen durch ihre Geschöpflichkeit gesetzten Grenzen verwirklichen. Die Berufung und Begabung, dies in Freiheit

6 Ulrich Eibach, *Menschenwürde an den Grenzen des Lebens. Einführung in Fragen der Bioethik aus christlicher Sicht*, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 29.

7 François Fenelon, *Allgemeine Anleitung, um den innerlichen Frieden zu haben*, Wuppertal 1984, S. 16.

zu tun, ist Ausweis des Prädikats der *Gottebenbildlichkeit*, das menschlichem Dasein eine unverlierbare Signatur verleiht. In das Geschenk des Seins hat der Schöpfer seinen Willen eingeschrieben. Das Prädikat der Gottebenbildlichkeit setzt den Menschen nicht an die Stelle Gottes, sondern in ein Verhältnis des Angewiesenseins auf Gott und auf andere Menschen. Im Gegenüber zu Gott empfängt der Mensch seine Bestimmung. *Vorgabe und Aufgabe des Lebens* sind dabei nur die zwei Seiten ein- und derselben Medaille.

Menschliches Leben ist durch Vorgaben gekennzeichnet, die Möglichkeiten und Grenzen des einzelnen Lebens anzeigen. Zu den Grundvorgaben menschlicher Existenz gehört das Menschsein, das den Einzelnen als Geschöpf Gottes ausweist und ihn von Gott als Grund und Ziel seiner Existenz unterscheidet. Durch diese *Grundvorgabe* sind dem Menschen Möglichkeiten eröffnet, aber auch Grenzen gesetzt. Er verfehlt seine Bestimmung, wenn er „Gott spielt“. Auch die Zugehörigkeit zum männlichen oder weiblichen Geschlecht (vgl. 1Mo 1,27) ist zu den Grundgegebenheiten des menschlichen Lebens zu rechnen. Menschliches Leben vollzieht sich in der spannungsvollen und fruchtbaren *Polarität von männlichem und weiblichem Geschlecht*, die zur Signatur der Gottebenbildlichkeit des Menschen dazugehört. Das Verhältnis der Geschlechter kann unter sich wandelnden kulturellen Bedingungen unterschiedlich gestaltet werden, doch bleibt die Zugehörigkeit zu einem der beiden biologischen Geschlechter eine Konstante, die auch durch dekonstruktivistische Gender-Theorien nicht überspielt werden kann. Es gibt, wie Karl Barth betont hat, nicht „ein *drittes*, vermeintlich höheres, beiden *gemeinsames* und beiden gegenüber *indifferentes* Wesen“.⁸ Menschliches Leben ist männlich oder weiblich nicht aufgrund einer „historischen oder metaphysischen Störung und Verkehrung“,⁹ vielmehr ist die Zugehörigkeit zum biologischen Geschlecht die leiblich-konkrete Gestalt menschlichen Lebens. Die Grundgegebenheiten des Lebens sind nicht in die Verfügung menschlichen Freiheitshandelns gestellt, sondern sind Voraussetzung für das Handeln in Freiheit. Das Geborensein des Menschen und seine Grundbefähigung zur Zeugung neuen menschlichen Lebens weist schließlich darauf hin, „dass Familialität die Grundstruktur menschlicher Sozialität ist“.¹⁰ Jeder Mensch ist in *Verantwortungsbezüge* hineingestellt, deren Kern die familiale Zugehörigkeit ist (die nicht erst mit der

8 Karl Barth, *KD III/4*, Zürich³1969, S. 173.

9 Ebd.

10 Ulrich Körtner, *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*, Göttingen²2008, S. 276.

Gründung einer eigenen Familie beginnt, sondern bereits durch die Herkunftsfamilie gegeben ist).

Innerhalb der dem Leben vorgegebenen Konturen, die hier mit der Zugehörigkeit zum Geschlecht exemplarisch angedeutet wurden, ist dem Menschen der Auftrag und die Befähigung zur Gestaltung des Lebens in verantworteter Freiheit gegeben. Dabei bleibt der Mensch angewiesen auf die schöpferische Güte Gottes, der „seine Sonne aufgehen lässt über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,45). Dem empfangenen Leben eignet eine „Appellstruktur“ (Trutz Rendtorff), aufgrund derer es dem Menschen zur Aufgabe gemacht ist, sein Leben so zu gestalten, dass menschliches Leben geachtet und gefördert wird. Weil jeder Mensch sein Leben *empfangen* hat, ist die dieser Gabe entsprechende Lebenshaltung die Dankbarkeit, die in einem verantwortlich geführten Leben ihren Ausdruck findet. So wie sich menschliches Leben vorgängigen Beziehungen der Liebe verdankt und anders nicht wachsen kann, ist der einzelne dazu berufen, sein Leben in Beziehungen zu gestalten, die das eigene und fremdes Leben achten und fördern.

Theologisch gesprochen ist der Mensch, weil er seine Existenz dem schöpferischen, Leben spendenden Wort Gottes verdankt, in die Verantwortung vor Gott und für das in der Gemeinschaft mit anderen gelebte Leben gestellt. *Ausweis seiner Gottebenbildlichkeit ist die Antwortfähigkeit des Menschen*, die ihn in seiner Freiheit ethisches Subjekt sein lässt. Jeder Mensch hat dafür einzustehen, dass er sein Leben nicht eigenmächtig gebraucht, sondern als empfangene Gabe in annehmenden, liebevollen Beziehungen gestaltet.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen findet ihren Ausdruck auch darin, dass der Mensch sich im Unterschied zu allen anderen Geschöpfen mit seinem Platz in der Welt nicht einfach abfindet, sondern nach dem Woher und Wohin, also nach dem Grund und Ziel seines Leben fragt, kurz: dass er die *Sinnfrage* stellt. Diese Kultur bildende Bewegung des menschlichen Geistes

„ist ein Zeiger, eine Magnetnadel, die auf einen Pol jenseits der Welt hinweist. Sie wird durch eine sinnliche Erfahrung [z. B. durch Erfahrungen des Glücks oder des Leids] ausgelöst, aber weder [durch diese] erzeugt noch befriedigt. Sie hat als Akt des Denkens die Form der Frage, als Willensakt die des Wünschens oder Verwünschens. Diese Frage ... ist kein klares Urteil, weder ein bejahendes noch ein verneinendes, auch kein Haben, nicht aktiv und nicht passiv, sondern rezeptiv, Empfanglichkeit und Bedürftigkeit.“¹¹

11 Wilhelm Lütgert, *Schöpfung und Offenbarung. Eine Theologie des ersten Artikels*, Gütersloh 1934, S. 78.

Der Mensch ist das einzige Wesen, das seine Existenz zum Gegenstand einer Frage machen kann, ja machen muss. Der Mensch kann die Frage nach dem Sinn zwar verdrängen oder übertönen, er kann sie aber nicht ausrotten. Sie bleibt ihm als dem fragenden, suchenden Wesen eigen, dass das sein Leben ausrichten muss, um seinem Handeln Richtung und Sinn geben zu können. Dabei genügt es nicht, die Frage nach dem Woher und Wohin des Lebens mit dem Hinweis auf die biologischen Tatsachen der leiblichen Abstammung von den Eltern und des unvermeidlichen Todesschicksals zu beantworten. Vielmehr findet diese Frage, sei es in der Form des Wünschens oder Verwünschens ihre letzte Antwort allein in der Verheißung der Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus, in dem der Schöpfer und Erhalter des Lebens sich mit dem „Menschen im Widerspruch“ (E. Brunner) verbinden möchte. Die Schöpfung des Menschen findet also

„ihre Vollendung in der Gemeinschaft mit Gott, also in der Teilnahme an der Bewegung der Liebe Gottes zur Welt und folglich in der Zuwendung des Wohlwollens zu anderen. Im Wohlwollen öffnet sich der Mensch für andere, wird er hinausgehoben über egoistische Selbstinteressen ... Überall da, wo Wohlwollen das Verhalten von Menschen bestimmt, findet sich ein Abglanz der göttlichen Liebe und – damit verbunden – der Menschlichkeit und Mitmenschlichkeit, zu deren Verwirklichung der Mensch geschaffen ist, indem er in Adam zum Ebenbild Gottes geschaffen ist, das in der Person Jesu Christi realisiert ist.“¹²

Dem Streben nach Verwirklichung des Guten steht im Menschen jedoch die *Wirklichkeit des Bösen* entgegen. Im Unterschied zur nichtmenschlichen Kreatur besitzt der Mensch nämlich das Vermögen, dem in die Schöpfung eingeschriebenen und in der Bibel verbindlich bezeugten Willen Gottes zu widersprechen, anders gesagt: auf den Zuspruch und Anspruch Gottes mit Widerspruch zu reagieren. Die Bibel bezeichnet diesen Missbrauch der von Gott verliehenen Freiheit als Sünde, die den Menschen in das Elend der Gottesferne führt. Menschliches Leben, wie wir es heute an uns und anderen kennen, ist also durch das Prädikat der Gottebenbildlichkeit noch nicht zureichend beschrieben. Vielmehr eignet dieses Prädikat dem Menschen als *Sünder* und damit unter der Signatur des Bösen. Weil Menschen sich dem Anspruch Gottes an ihr Leben widersetzen, werden sie an Gott und aneinander schuldig. Dass sie Schuld auf sich laden, ist also nicht lediglich eine Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit menschlichen Lebens. Sünde als Verkehrung des Gottesverhält-

12 Wolfhart Pannenberg, *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*, Göttingen 2003, S. 87.

nisses mit seinen Konsequenzen für das Weltverhältnis und das Selbstverhältnis des Menschen manifestiert sich in der Verweigerung von Annahme und Liebe, im Absolutsetzen eigener Interessen und der Überforderung des anderen durch Instrumentalisierung oder auch durch dessen Verklärung. Dabei erweist sich die Weigerung, das eigene Schuldigwerden anzuerkennen, als ein wesentliches Moment an der Schuldverstrickung des Menschen.

Doch gilt die *Treue Gottes* auch den sich von ihm abwendenden Menschen. Die Welt bleibt auch angesichts menschlichen Ungehorsams Gottes Eigentum (Joh 1,11). Der Mensch bleibt auch unter der Herrschaft der Sünde das – wenn auch verdunkelte – Ebenbild Gottes (1Mo 5,1; 9,6; Jak 3,9) und damit das auf Gott ansprechbare, ihm verantwortliche Wesen. So ist auch die Erlösung in Jesus Christus, die den Glaubenden von der Herrschaft des Bösen befreit und in seiner Existenz erneuert, nicht Überwindung des von Gott geschenkten natürlichen Lebens, sondern Trennung des Menschen von dem, was das von Gott her empfangene Leben zerstört, also von der Sünde.

2.2. Ordnungen zum Leben

Im Vorhandensein des eigenen Lebens wie auch im Lebenswillen des anderen tritt dem Menschen der Wille des Schöpfers entgegen. Doch begegnet uns der Nächste nicht als Einzelner, sondern als Glied einer Gemeinschaft, deren Dasein sich in bestimmten *Schöpfungs- oder Erhaltungsordnungen* vollzieht.

Unter diesen Ordnungen versteht man „solche Gegebenheiten des menschlichen Zusammenlebens, die allem geschichtlichen Leben als unveränderliche Voraussetzungen zugrunde liegen, die in ihren Formen zwar geschichtlich variabel, aber in ihrer Grundstruktur unveränderlich sind“.¹³

Gottes Wille zum Leben gewinnt also Gestalt in den Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens, wie Ehe und Familie, Staat und Kultur, Arbeit und Wirtschaft, die in einer geschichtlich durchaus variablen Weise menschlichen Gesellschaften zugrundeliegen.

Die in aller Variabilität unveräußerliche Funktion der Ordnungen liegt darin, dass sie der Erhaltung und Förderung des natürlichen Lebens dienen. Sie haben also einen in dieser Hinsicht *dienenden*, regulativen Charakter. Während keine Ordnung ohne positives, durch Entschluss von Menschen gesetztes Recht auskommt, bewährt sich die Legitimität einer Ordnung doch darin, dass

13 Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zürich 1932, S. 194.

sie die Grundbedingungen menschlichen Seins zum Ausdruck bringt und deren Anerkennung Geltung verleiht. Auch eine plural verfasste Gesellschaft kann nicht darauf verzichten, die Würde des Menschen, nämlich seinen *Anspruch auf Achtung als Mensch*, kurz: seine Unverfügbarkeit für menschliche Instrumentalisierungsansprüche, zur Richtschnur staatlichen Handelns zu machen. Die Respektierung der Menschenwürde konkretisiert sich in der Rechtsordnung einer Gesellschaft in der Anerkennung menschenrechtlicher Grundstandards. Diese Grundrechte wie das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit sowie auf leibliche und geistige Freiheit markieren Mindeststandards für die menschliche Lebensführung, denen universale Geltung zukommt.¹⁴ Die *Würde des Menschen* und die in ihr wurzelnden Grundrechte des Menschen bezeichnen diejenige Instanz, an die als kritisches Prinzip gegenüber allem positiv geltenden Recht appelliert werden kann und muss. Diesem kritischen Prinzip bleibt der einzelne Mensch auch gegenüber anders lautenden Mehrheitsmeinungen in seinem Gewissen verpflichtet.¹⁵

Christliche Ethik bekennt sich damit zu letzten Ordnungsprinzipien, deren Anerkennung sich nicht durch logische Ableitung aus noch höheren Prinzipien ergibt, die vielmehr in einem Akt des Glaubens wurzelt, der freilich seine Vernünftigkeit zu bewähren vermag. Ein solcher Glaubensakt widerspricht also der Vernunft nicht, macht sie auch nicht überflüssig, sondern schließt die *Anerkennung der Grenzen ein, die einer Begründung ethischer Standards mit der Vernunft im Blick auf deren erste Prinzipien gesetzt sind*.

So hat C.S. Lewis treffend bemerkt, dass es zu nichts führt, „die Ersten Prinzipien ‚durchschauen‘ zu wollen. Wenn man durch alles hindurchschaut, dann ist alles

14 Die Stärke einer naturrechtlichen, von der prinzipiellen Einsichtsfähigkeit der menschlichen Vernunft in die Grundbedingungen des Menschseins ausgehenden Theorie liegt nach Eberhard Schockenhoff darin, „dass sie in ihren Ergebnissen unterschiedslos allen Individuen, Völkern und Kulturen zugemutet werden kann, weil sie sich auf die Anfangsbedingungen des Menschseins beschränkt und nur den unhintergehbaren Schutzraum garantiert, in dem sich ein menschenwürdiges Dasein entfalten kann“, wobei die Begrenzung auf menschenrechtliche Grundstandards zugleich über sich hinausweist auf die „Fülle des Lebensgrundes“, die nach christlicher Überzeugung in den biblischen Texten bezeugt wird: ders., *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996, S. 298f.

15 Zur Gegenwartsrelevanz des Konzepts der Menschenwürde vgl. Bernhard Vogel (Hrsg.), *Im Zentrum: Menschenwürde. Politisches Handeln aus christlicher Verantwortung. Christliche Ethik als Orientierungshilfe. Eine Veröffentlichung der Konrad-Adenauer-Stiftung*, Bonn 2006.

durchsichtig. Aber eine völlig durchsichtige Welt ist unsichtbar geworden. Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr“.¹⁶

In ihrer kulturell invariablen Grundstruktur dienen die Schöpfungs- bzw. Erhaltungsordnungen der Achtung und Förderung des natürlichen Lebens. Je stärker man diese Dienstfunktion der Ordnungen herausstellt, um so näher kommt man dem Willen Gottes für die Menschen. *Doch kann die kulturell und geschichtlich invariable Grundstruktur der göttlichen Ordnungen zum Leben nicht von deren variablen Elementen abgelöst werden, in denen diese Ordnungen ihre geschichtlich konkret und kulturell spezifische Ausgestaltung gefunden haben und immer immer wieder neu finden.* Insofern der Mensch sich in seiner Gestaltungskraft nicht nur als das zur Freiheit berufene Geschöpf Gottes, sondern immer auch als Sünder vor Gott erweist, durchzieht die Schöpfungsordnungen eine nicht zu verkennende Ambivalenz. Die Sünde ist Einbruch in den Herrschaftsbereich Gottes und Entstellung des in der Schöpfung manifesten ursprünglichen Schöpferwillens Gottes. Darum gilt, dass alle Schöpfungsordnungen Manifestation des Gemeinschaftswillens Gottes, zugleich aber auch „Offenbarungen der menschlichen Sündigkeit und Gottlosigkeit“ sind.¹⁷ Die folgende Übersicht soll diese Ambivalenz verdeutlichen:

tragen sowohl die Signatur des Schöpferwillens Gottes	Schöpfungsordnungen	als auch die Signatur des menschlichen Aufstandes gegen Gott
---	----------------------------	--

eröffnen einen Raum der Verbindlichkeit, Geborgenheit und Liebe	Ehe und Familie	können zu Strukturen der Unterdrückung und des (sexuellen) Missbrauchs werden
regelt die Austauschbeziehungen innerhalb einer Gesellschaft und zwischen Gesellschaften	Wirtschaft	kann Strukturen systematischer menschen-verachtender Ausbeutung und der Ungleichbehandlung ausbilden

16 Clive S. Lewis, Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln ⁵2003, S. 82.

17 Brunner, Gebot, S. 201.

Ihrer Ausrichtung nach sind die Schöpfungsordnungen *Erhaltungsordnungen*. Sie bringen den gnädigen Willen Gottes auch angesichts des menschlichen Aufstandes gegen Gott zur Geltung und geben dem Leben in dieser eine Gestalt unter der Verheißung einer kommenden Welt, in der Gerechtigkeit wohnt (2Petr 3,13). Wird in ihnen zunächst und fundamental das natürliche Leben bewahrt, so zielt die Erhaltung des natürlichen Lebens doch auf dessen Eingehen in das erlöste Leben, das allein in der Gemeinschaft mit Jesus Christus durch den Glauben erlangt werden kann.

Der Fürsorge für das leibliche Leben kommt in dieser Vollendungsperspektive nur eine relative Selbstzwecklichkeit zu. Allerdings besteht der relative Eigenwert der Erhaltung des natürlichen Lebens lediglich gegenüber dem Anspruch Gottes auf den Menschen, nicht gegenüber den Ansprüchen anderer Menschen, die niemals absolute Geltung haben können. Dietrich Bonhoeffer hat daher – vor dem dunklen Hintergrund der Verabsolutierung *menschlicher* Machtansprüche – den Begriff des natürlichen Lebens in seiner Ethik ausdrücklich stark gemacht. Das Natürliche, so Bonhoeffer wörtlich, ist die „von Gott nach dem Fall erhaltene [...] Gestalt des Lebens in ihrer Ausrichtung auf das Kommen Christi.“¹⁸ Durch den Fall wird die „Kreatur“ zur „Natur“. „Aus der Gottunmittelbarkeit der wahren Kreatur wird die relative Freiheit des natürlichen Lebens.“¹⁹ Nach Bonhoeffer ist vom Natürlichen im Unterschied zum Geschöpflichen zu reden, um die Tatsache des Sündenfalls mit einzuschließen, und im Unterschied zum Sündhaften, um das Geschöpfliche mit einzuschließen. Im Natürlichen gewinnt der „Grundwille“ des Lebens, und darin Gottes Wille, Gestalt. Somit ist der Feind des natürlichen Lebens das Unnatürliche, also die Gesamtheit dessen, was auf die Zerstörung des natürlichen Lebens aus ist. Dabei ist es innerhalb des natürlichen Lebens Sache der Vernunft, „dem Recht des Einzelnen Rechnung zu tragen, auch ohne dass der göttliche Hintergrund dieses Rechts erkannt wird.“²⁰ Kein Mensch kann sich von dem Appell, das natürliche, leibliche Leben des Menschen zu achten, mit dem Hinweis dispensieren, den *göttlichen* Grund der Menschenrechte nicht anzuerkennen. Vielmehr ist dieser Appell jedem Menschen bereits mit seinem *Menschsein* mit- und aufgegeben, wie auch das Gewissen nicht lediglich Christen eigen ist.

18 Ethik, DBW 6, Gütersloh ²1998, S. 171.

19 Ebd., S. 165f.

20 Ebd., S. 177.

Die Verantwortung für eine das Leben achtende und fördernde Lebensführung ist Auftrag aller Menschen, die nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind. Die Verantwortung des Menschen dafür, dass auch die anderen Menschen gemäß der ihnen von Gott verliehenen Würde leben können, gründet nicht erst in der Hinwendung zu Jesus Christus, sondern ist mit dem Leben des Einzelnen immer schon mitgegeben und somit der Schöpfung eingeschrieben. *Aus diesem der Schöpfung eingestifteten „Appell“ zur Achtung und Förderung des Lebens folgt der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte*, die ja nichts anderes bezeichnen als die Minimalbedingungen der Möglichkeit menschenwürdigen Lebens. Zugleich ist deutlich, dass die durch Gottes Gebot markierte Ebene der Sicherung der *Minimalbedingungen* des Lebens über sich selbst hinaus weist auf die Ebene positiver *Lebensgestaltung* im Sinne der in Christus offenbarten Liebe Gottes. Präziser formuliert: „Das anvertraute Menschsein erhalten und entfalten heißt: der Personalität, Leiblichkeit, Sozialität und Religiosität Rechnung tragen und diese vier Grundaspekte so zur Geltung zu bringen und zu entfalten, dass das ihnen vorgegebene göttliche Ziel erreicht wird.“²¹

Im Blick auf die Bedeutung einer naturrechtlich-schöpfungstheologischen Begründung der christlichen Ethik ist nach dem Gesagten folgendes *Fazit* zu ziehen: (1) Jeder Mensch ist als Mensch, als Ebenbild Gottes (und nicht erst als Christ) ansprechbar auf die ihm mit der Gabe des Lebens verliehene ethische *Verantwortung*. (2) Ethische Güter und Normen sind für jeden (gutwilligen) Menschen prinzipiell *einsehbar* aufgrund der ihm gegebenen Vernunft, auch wenn der göttliche Hintergrund dieser Normen erst im Glauben ansichtig wird. (3) Die *Grundordnungen* in der Gestaltung gesellschaftlichen Lebens sind Manifestation des göttlichen Gemeinschaftswillens. In der konkreten geschichtlichen Ausgestaltung tragen sie aber immer auch die Zeichen menschlicher Sündhaftigkeit an sich. (4) Für ethische Minimalstandards, die das Leben des Menschen, seine Freiheit und Unversehrtheit gewährleisten sollen, ist unbedingte und allgemeine, also *universale Geltung* einzufordern.

21 Werner Neuer, Die ethische Verantwortung des Glaubens gegenüber Gottes Schöpfung; in: Christian Herrmann (Hrsg.), Wahrheit und Erfahrung, Bd. 2, Wuppertal 2005, S. 305.

3. Die Begründung des neuen Lebens in der Erlösung durch Jesus Christus

Die Erkenntnis der Wahrheit in Jesus Christus dispensiert Glaubende nicht vom Gehorsam gegenüber den für alle Menschen guten Willens einsehbaren Forderungen Gottes, sondern erschließt ihnen vielmehr den tieferen Grund dieser Forderungen: die Liebe Gottes zu dieser Welt, die im Leben und Sterben Jesu Christi ihre unüberbietbare Bezeugung gefunden hat. Durch den Empfang des Heiligen Geistes werden Christen befähigt und willens, den guten Ordnungen Gottes gemäß zu leben und dabei nicht nur äußerlich mit diesen konform zu gehen, sondern spontan und freudig die Antwort der Liebe auf Gottes allem menschlichen Handeln zuvorkommende Liebe Gottes zu geben. Der Offenbarung des Liebeswillens Gottes in Jesus Christus entspricht auf Seiten des Menschen die Christus-Nachfolge. Sie ist die alle Dimensionen des Menschseins durchdringende und bestimmende Antwort des Glaubens auf den erlösenden Anruf Gottes, der im Evangelium an *alle* Menschen ergeht und in der christlichen *Gemeinde* seine geschichtliche Gestalt gewinnt. Richtschnur der Christus-Nachfolge ist der in der Schöpfung – wenn auch in gebrochener Weise – *bezeugte*, im Licht der Heiligen Schrift *verbindlich ausgelegte* Wille Gottes. Dabei vollzieht sich die Christus-Nachfolge nicht als Einzelkämpfertum, sondern in einer Gemeinschaft, deren erzählte und gelebte Tradition den Charakter jedes einzelnen Christen so prägen soll, dass das Streben nach dem Guten zu einer mit hinreichender Stetigkeit gelebten Haltung – zu einer Tugend – wird.

3.1. Das Reich Gottes als Bedingungs-horizont christlicher Ethik

Im Zentrum der Verkündigung Jesu steht die wirkmächtige Ansage der in seiner Person anbrechenden Gottesherrschaft.²² Der Begriff der Gottesherrschaft ist dabei programmatisch, insofern hier die *Herrschaft Gottes* angesagt wird, die sich *im Gehorsam einer Gruppe von Menschen realisiert*, die sich dieser Herrschaft unterstellen (lassen). Eine Gottesherrschaft ohne Subjekte, die Gott ihren Herrn sein lassen, bleibt dem Begriff nach leer.

22 Vergleiche Tomas Söding, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg i. Br. 2007, S. 54-88; Glen Stassen/David Gushee, Kingdom ethics, Downers Grove 2003, S. 19-31; Ronald Sider, ... denn sie tun nicht, was sie nicht wissen. Die schwierige Kunst, kein halber Christ zu sein, Moers 1995, S. 50-81.

Die Verschränkung von präsentischem und futurischem Gebrauch des Begriffs der Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu kann leicht zu Verwirrung führen. Jesus kann davon sprechen, dass das Reich Gottes da ist bzw. in seiner Person anbricht (Lk 4,21; 11,20; 17,21), er kann ebenso davon sprechen, dass die Vollendung des Reiches noch zukünftig und in der Wachsamkeit des Glaubens zu erwarten ist (Lk 13,29; 18,16; 21,27f.; Mk 1,15; 9,47; 14,25). Der Anbruch der Gottesherrschaft vollzieht sich nicht als Entthronung der herrschenden politischen Mächte, sondern durch Menschen, die das Ethos des Gottesreiches hier und heute leben und so dem Evangelium in dieser Welt Gestalt geben.

Jesus bezieht sich in der Verkündigung der Gottesherrschaft auf das im Alten Testament verheißene und erwartete Gottesreich, insbesondere auf die Ankündigungen des Propheten Jesaja (vgl. Jes 9,2-7; 60,17-19; 35,5-10). In der Person Jesu werden die Verheißungen für das *messianische Friedensreich* wahr und wird die Zuwendung Gottes erfahrbar. An Jesu Zuwendung zu den Armen und gesellschaftlich Geächteten wird dabei deutlich, dass Gottes Herrschaft kein innerliches Reich, keine rein geistige, sondern eine alle Bereiche der Weltwirklichkeit einbeziehende Herrschaftsmacht ist. Die Teilhabe an diesem Reich wird durch die Umkehr des Menschen zu Gott möglich. *Umkehr* meint das Sich-Öffnen für die erfahrbare Wirklichkeit Gottes, der von Bindungen und Schuld befreit, der Versöhnung anbietet und neues Leben schenkt. Dabei gilt im Blick auf Anbruch und Vollendung der Gottesherrschaft: Wenn das Reich Gottes in Jesus Christus nicht angebrochen wäre, dann wäre Vergebung (außerhalb des Tempelkultes) nicht *möglich*, wenn es bereits vollendet wäre, dann wäre Vergebung nicht mehr *nötig*.

3.2. Liebe und Gerechtigkeit – Die Normen des Reiches Gottes

3.2.1. Die Liebe

Die Verkündigung des Evangeliums von der Gottesherrschaft wird in einer besonderen Weise vom Motiv der Liebe Gottes durchzogen und im Doppelgebot der Liebe (Mk 12,30f) zusammengefasst. Aus der erfahrenen Liebe Gottes heraus kann sich der Christ seinem Nächsten, ja sogar seinem Feind, barmherzig zuwenden und ihm in Wort und Tat die Liebe Gottes zuteil werden lassen. Dabei hofft die schenkende Liebe nicht auf gerechten Ausgleich oder menschlichen Lohn, sondern lässt sich ganz von der erfahrenen Zuwendung

Gottes bestimmen. Die Liebe, wie Jesus sie vorgelebt hat, macht dabei auch an den durch menschliche Konventionen und Vorurteilen gesetzten Grenzen nicht Halt, sondern lässt die Gegenwart der Gottesherrschaft gerade auch für jene erfahrbar werden, die als lebensunwert angesehen werden.

Angesichts der im ethischen Kontext naheliegenden Vordringlichkeit des Gebots der Nächstenliebe besteht die Gefahr, die Forderung, *Gott* zu lieben, einfach zu überlesen oder zumindest zu übergehen. Dabei beschreibt sie eine weitere Handlungsdimension des Glaubens, die zwar mit der Forderung der Nächstenliebe verbunden ist, jedoch nicht in ihr aufgeht. Die Aussage: „Gott will im Nächsten geliebt sein“,²³ greift zu kurz, insofern die Dankbarkeit für erfahrene Vergebung auch in der an Gott gerichteten Antwort Ausdruck finden möchte. *Anbetung, Dank, Fürbitte, Schriftbetrachtung und Hören auf Gott* bezeichnen eine Handlungsdimension, die dem Nichtchristen verschlossen bleibt, jedoch gemeinsam mit der Zuwendung zum Nächsten im Zentrum christlicher Lebensführung steht. Lieben heißt hier nichts anderes als eine „exzentrische Position zu beziehen, „aus sich herausgehen, sein Zentrum, seinen Lebenssinn außerhalb seiner selbst, in Gott finden“.²⁴

Rudolf Bultmann – und andere nach ihm – haben das *Liebesgebot Jesu als Einspruch gegen alle kontextübergreifenden materialen Weisungen* interpretiert. Mit dem Liebesgebot sei bei Jesus alles gesagt, wessen es für ein Leben in der Nachfolge bedarf. Die Liebe, so Bultmann, bezeichne in der Verkündigung Jesu „die Selbstüberwindung des Willens in der konkreten Lebenssituation, in der ein Mensch dem anderen Menschen gegenübersteht“. Daher „kann die Liebesforderung Jesu auch nicht in ihrem Inhalt näher bestimmt werden oder als ein ethisches Prinzip angesehen werden, aus dem man einzelne konkrete Forderungen ableiten kann“.²⁵ Folglich ist es, so Bultmann weiter, ganz und gar verfehlt, Jesus „nach konkreten ethischen Forderungen oder nach seiner Stellung zu konkreten ethischen Problemen zu befragen“.²⁶

Diese *situationsethische* Deutung, wie Bultmann sie exegetisch begründet hat, ist in der christlichen Ethik unter anderem von Josef Fletcher aufgenommen worden. Fletcher anerkennt, dass Regeln und Weisungen der ethischen Orientierung zu dienen vermögen, doch kommt der – lediglich formal, nicht inhaltlich bestimmten – Liebesforderung unbedingter Vorrang im situationsbezogenen Handeln zu: „Alle Gesetze, Gebote, Vorschriften und Grundsätze haben

23 So bereits Luther; vgl. WA 20,514,2f.

24 Klaus Bockmühl, *Das größte Gebot*; in: ders., *Leben nach dem Willen Gottes*. Schriften zur Materialethik, Gießen 2006, S. 210-248, hier S. 234.

25 Rudolf Bultmann, *Jesus*, München u. a. 1967, S. 79.

26 Ebd., S. 63.

nur insoweit Geltung, als sie unter den jeweils herrschenden Umständen der Liebe dienen.“²⁷ Die einseitige Betonung der Situationsgebundenheit tatsächlichen Handelns lässt jedoch Zweifel daran aufkommen, ob diese Situationsethik wirklich die Ethik Jesu war. Der unverkürzte Blick auf die Evangelien lässt jedenfalls erkennen, dass die Vorrangstellung der Liebe „Jesus nicht daran gehindert [hat], exemplarisch auch verbindliche Einzelweisungen zu geben“.²⁸ *Die Einsicht, dass die Liebe der tragende Grund aller sich in Einzelhandlungen konkretisierenden Lebensführung sein soll, hat Jesus keineswegs dazu geführt, alle anderen Gebote für ungültig oder untauglich zu erachten.*

Schon die relativ seltene Bezeugung des Liebesgebots spricht gegen dessen Verabsolutierung in der Begründung der Ethik, auch einer christlichen Ethik. So kommt zum Beispiel im Markus-Evangelium dem Liebes-Gedanken keine tragende Bedeutung zu.²⁹ Für Markus ist mit dem Kommen Jesu etwas bahnbrechend Neues angebrochen. Nachfolge lässt sich zwar auch in Kontinuität mit den Zentralgeboten der Tora beschreiben – in diesem Zusammenhang wird auch bei Markus das Doppelgebot der Liebe überliefert –, doch steht Nachfolge im Markusevangelium zutiefst im Zeichen der *Kreuzesnachfolge*. Jesu Tod am Kreuz, der wiederum nicht mit dem Gedanken der Liebe in Verbindung gebracht wird, liefert den Jüngern das Paradigma ihrer Kreuzes-Nachfolge. Nachfolge bedeutet die Bereitschaft, die Konsequenzen (gegebenenfalls gar die blutigen Konsequenzen) der Zugehörigkeit zu Jesus auf sich zu nehmen. Auch in der Apostelgeschichte begegnet der Liebesgedanke zumindest in sprachlicher Hinsicht nicht. Die starke Füllung des Begriffs bei Paulus und Johannes zum alles dominierenden Zentrum der Ethik zu machen bedeutete, einen den eigenen Interpretationsabsichten gefügig gemachten Kanon im Kanon zur Grundlage der Ethik zu erklären.

Der Begriff der Liebe ist gleichwohl von zentraler Bedeutung für die Ethik des Neuen Testaments, doch erweist es sich als unverzichtbar, seine inhaltliche Bedeutung aus seiner Bindung an Person und Werk Jesu Christi zu erschließen. So ist Richard Hays zuzustimmen, wenn er schreibt:

27 Joseph Fletcher, *Moral ohne Normen*, Gütersloh 1967, S. 24.

28 Wolfgang Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1982, S. 81.

29 Vgl. Richard B. Hays, *The moral vision of the New Testament. A contemporary introduction to New Testament Ethics*, San Francisco 1996, S. 73-92. 200f.

„The content of the word ‘love’ is given fully and exclusively in the death of Jesus on the cross; apart from this specific narrative image, the term has no meaning.“³⁰

Wer die Geschichte zum Beispiel vom barmherzigen Samariter nicht im Horizont des Lebensweges Jesu interpretiert, der ihn an das Kreuz führt, der wird in der Auslegung dieser bekannten Geschichte bestenfalls zur Begründung eines christlich eingefärbten Humanismus gelangen. *Erst von der Bereitschaft zu Gehorsam und Hingabe her, die sich am Kreuz Jesu manifestiert, gewinnt der Liebesgedanke sein spezifisch christliches Profil* und wird anschlussfähig für die zahlreichen (paradigmatischen) Einzelweisungen, die die neutestamentliche Überlieferung wohl nicht ohne Grund bewahrt hat.

Vor diesem Hintergrund lassen sich die verschiedenen Facetten der Liebe, wie Jesus sie vorlebt, integrieren. Wenn es der Liebe Gottes, wie sie in Jesus ansichtig wird, darum geht, Menschen miteinander, vor allem aber mit ihrem himmlischen Vater zu verbinden, dann ist es nur naheliegend, dass Jesus denjenigen, die andere aus dieser Liebe ausschließen oder sich selbst ihr gegenüber verschließen, in Zurechtweisung und Kritik begegnet.³¹ Gott möchte in seiner Liebe Menschen gewinnen und zahlt dafür den Preis der Hingabe seines Sohnes. Aufnahme in die Liebe Gottes ist jedoch nicht anders zu finden als dadurch, dass der Glaube Gottes Urteil über dem, was mich von ihm trennt, recht gibt und sich seinerseits von diesem Trennenden befreien lässt. Weil auch das ein durchaus schmerzhafter Prozess sein kann, wird man die Liebe, die das Neue Testament bezeugt, am ehesten als „sacrificial love“, als *sich opfernde Liebe* bezeichnen können.

Die Liebe zu Gott schließt damit die Liebe zu Gottes Geboten nicht aus, sondern ein. Die Gebote gewinnen an Tiefenschärfe für den, der den Herrn, der hier gebietet, in Jesus Christus als den über alles Maß hinaus liebenden Gott erkannt und erfahren hat. Mit dem Wort „Liebe“ ist im Blick auf die christologische Begründung christlicher Ethik das *Höchste*, aber keinesfalls *alles* gesagt. Denn einerseits entfaltet sich die Liebe in die Gebote hinein, diese „sind die Schuhe der Liebe, in denen sie durch den Alltag geht“,³² umgekehrt „zielen alle Gebote hin auf die Liebe als ihre Vollkommenheitsform“.³³ So ist das

30 Ebd., S. 202. Er verweist sodann auf die Feststellung von Stanley Hauerwas: „The ethics of love is often but a cover for what is fundamentally an assertion of ethical relativism“; in: ders., *Vision and virtue. Essays in Christian ethical reflection*, Notre Dame 1981, S. 124.

31 Vgl. Stassen/Gushee, *Kingdom ethics*, S. 327-344.

32 Ich folge hier Bockmühl, *Gebot*, S. 247.

33 Ebd., S. 248.

christliche Leben am besten zu verstehen als ein Weg, dessen Ziel die Vollkommenheit ist (Mt 5, 20.48) „und dessen Richtung und Radikalität durch die einzelnen Gebote, gleichsam als Leuchtspuren, die vom Ziel her aufleuchten, deutlich markiert ist“.³⁴

3.2.2. Die Gerechtigkeit

Gerechtigkeit ist – ebenso wie Liebe – ein *Verhältnisbegriff*, der die heilvolle Beziehung zwischen Gott und Mensch ebenso bezeichnen kann wie das Verhalten, das dem Willen Gottes im Miteinander der Menschen entspricht. Das mit diesem Begriff bezeichnete Anliegen begegnet bereits im Alten Testament und bezeichnet hier den Zustand heiler Beziehungen im Verhältnis zu Gott und den Mitmenschen. Gerechtigkeit ist wesentlich Gemeinschaftstreue. Sie wird als gnädige Heilsgabe Israel zuteil, fordert damit aber das Volk dazu heraus, sich zu dieser Heilsgabe zu verhalten. Ungehorsam gegenüber dem sich als gerecht erweisenden Gott manifestiert sich sowohl im Verlust der ungeteilten Loyalität gegenüber Gott als auch im Zerschneiden menschlicher Beziehungen. Beides wird aus dem Mund der Propheten immer wieder aufs Schärfste kritisiert. Angesichts menschlichen Ungehorsams findet Gottes Gerechtigkeit seinen Ausdruck in der Bereitschaft zu vergeben und sich dem Volk neu zuzuwenden.

Jesus stellt sich in die Tradition der Propheten, wenn er *die vertikale und horizontale Dimension der Gerechtigkeit* aufeinander bezieht. In der Überlieferung Israels lässt sich als Grundsatz erkennen, „dass die Qualität der Beziehung, die Gott als der Geber des Gesetzes verbürgt, sich nun auch in der Qualität der Beziehungen zwischen Menschen zeigen soll“.³⁵ Daher verlangt die neue Wirklichkeit der anbrechenden Gottesherrschaft danach, auch innerweltliche Verhältnisse zeichenhafte zurecht zu bringen. So weist Jesus auf die Schutzlosigkeit der Armen und die Hartherzigkeit der Reichen hin (Mt 18,23-35) und kritisiert die sich unter dem Deckmantel der Religion verbergende Geldgier (Mt 15,3-9). Für Jesus gilt es, in der Gemeinde seiner Jünger die Herrschaftsverhältnisse der Welt zu überwinden und dem Dienen den Vorrang zu geben (Mk 10,42-45).

34 Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus, EKK Bd. I/1, Zürich 1985, S. 189.

35 Heinrich Bedford-Strohm, Art. Gerechtigkeit, in: Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 2006, S. 734.

Die *bessere Gerechtigkeit*, die Jesus von seinen Nachfolgern verlangt, ist zunächst einmal *Geschenk Gottes*, denn ehe Gott fordert, gibt er „und deswegen erhält in diesem Reiche der Mensch, ehe er Pflichten hat, Gaben, und ehe er etwas leistet, empfängt er etwas, damit er wirken kann“.³⁶ Die neue Gerechtigkeit der Jünger Jesu ist folglich keine Leistung, die das Himmelreich ererbt, sondern Ausweis der Zugehörigkeit zu Gott und Bewahrung der empfangenen Heilsgabe.

Auch bei Paulus, der den Begriff der Gerechtigkeit theologisch vertieft hat, ist die Gerechtigkeit nicht etwas, das durch menschliche Leistung zu erlangen wäre. Vielmehr verdankt sie sich der gnädigen und barmherzigen Zuwendung Gottes (Röm 1,17; 3,21-31; Gal 3,1-14), die im Glauben an Jesus Christus empfangen und kraft des Heiligen Geistes erfahren wird. Die empfangene Heilsgabe aber versetzt die Glaubenden in den Herrschaftsbereich Gottes, in dem sie ihre Glieder nicht länger als „Waffen der Ungerechtigkeit“ (Röm 6,12) zur Verfügung stellen sollen. So ist *die Gerechtigkeit Gottes eine um- und neuschaffende Wirklichkeit*. Sie bezeichnet die Heilsmacht Gottes, die das Verhalten des Christen ermöglicht und prägt, zugleich aber dieses Verhalten selbst seiner inhaltlichen Bestimmung nach.³⁷

Auch in der evangelikalen Ethik ist nicht unumstritten, wie das Verhältnis zwischen göttlicher Gerechtigkeit (als Heilsmacht) und menschlicher Gerechtigkeit (als Wohlwollen gegen andere) zu bestimmen ist. Ist die weltliche Gerechtigkeit, also die das Verhältnis zwischen den Menschen ordnende Gerechtigkeit nun *Folge* oder ist sie *Bestandteil* der göttlichen Gerechtigkeit? Bei ersterer Deutung liegt der Akzent auf der deutlicheren *Unterscheidung* zwischen der göttlichen Gerechtigkeit, die zum Heil des Menschen dient, und der weltlichen Gerechtigkeit, die auf das Wohl des Menschen gerichtet ist. In der zweiten Interpretation wird die *Zuordnung* der weltlichen zur göttlichen Gerechtigkeit betont, insofern Gottes heilvolles Handeln am Menschen zu einem gerechten Umgang der Menschen untereinander befreit.

3.3. Das Halten der Gebote

Bei der Betrachtung der beiden Leitmotive Liebe und Gerechtigkeit ist bereits die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Gesetz berührt worden. Es

36 Wilhelm Lütgert, Die Bergpredigt als Grundgesetz der Kirche; in: ders., Der Kampf der deutschen Christenheit mit den Schwarmgeistern, Gütersloh 1936, S. 66.

37 Vgl. Walter Klaiber, Art. Gerechtigkeit 2. Neues Testament; in: RGG, Bd. 3, Tübingen 2000, S. 704f.

war deutlich geworden, dass mit dem Liebesgebot nicht alle Einzelweisungen obsolet geworden sind, auch wenn man ihren exemplarischen Charakter anerkennt. Zudem ist erkennbar geworden, dass Gerechtigkeit, verstanden als Gemeinschaftstreue, sich nur in Ordnungen leben lässt, in denen Gottes Wille anerkannt wird.

Die prophetische Auslegung der Tora führt bei Jesus im Umgang mit dem Gesetz zu einer gegenläufigen Bewegung. Jesus bestätigt die Gültigkeit des Gesetzes (Mt 5,17-20), doch führt er es dabei zugleich auf seine ursprüngliche und wesentliche Bedeutung, nämlich als *Einweisung in die Liebe*, zurück. Es geht Jesus also nicht „primär um das Ja zum Gesetz, sondern um das Ja zu Gottes Willen, der aber durch das Gesetz und die Tradition partiell verdeckt und entschärft worden ist“.³⁸ Diese der Sache nach *prophetische* Auslegung des Gesetzes führt in der Konsequenz dazu, dass kultische Bestimmungen in der Sendung und im Lebensgeschick Jesu ihre Vollendung finden, während moralische Bestimmungen von Jesus sogar verschärft werden, wie insbesondere die Bergpredigt erkennen lässt. Das Urteil des Neuen Testaments über die Gültigkeit des Gesetzes lässt sich daher nicht auf den in heilsgeschichtlicher Hinsicht durchaus richtigen Gedanken vom Ende des Gesetzes (Röm 10,4) bringen. Paulus lässt vielmehr keinen Zweifel daran, dass die Erfüllung des Gesetzes im Sinne einer verdienstlichen Leistung vor Gott nicht zu rechtfertigen vermag. Zugleich macht er deutlich, dass das Halten der Gebote ein auf die Wirklichkeit des anbrechenden Gottesreiches bezogener Ausdruck erfahrener Gotteszuwendung und Frucht der Wirksamkeit des Heiligen Geistes ist.³⁹ Die „Gebote gehören zur Herrschaft Gottes wie die Gesetzlosigkeit zum Säkularismus“, schreibt Klaus Bockmühl.⁴⁰

Auch für Paulus hat das neue Leben seinen Grund nicht im Gesetzesgehorsam (Röm 3,20; Gal 3,2), sondern in der Erlösung durch den Tod und die Aufweckung Jesu. Das Leben nach dem Willen Gottes ist *ein Leben in der befreienden Abhängigkeit von Jesus Christus*. Dieses Leben ist Freiheit, weil es nicht länger von der den Menschen versklavenden Macht der Sünde, sondern vom Wirken des Heiligen Geistes bestimmt ist. Es ist Abhängigkeit, weil die Freiheit der Gotteskinder sich im Gehorsam gegenüber Christus als dem Herrn

38 Schrage, Ethik, S. 69.

39 „Nicht im Materialgehalt seiner Weisungen setzt Paulus neue Akzente, sondern in der Begründung“, so Udo Schnelle, Die Begründung und die Gestaltung der Ethik bei Paulus; in: Roland Gebauer u. a. (Hrsg.), Die bleibende Gegenwart des Evangeliums. FS Otto Merk, Marburg 2003, S. 109-131, hier S. 130.

40 Bockmühl, Gebot, S. 225.

bewährt und nur so bewahrt wird. Paulus geht also von der bleibenden Geltung des Gesetzes als ethische Weisung für die Christen aus, wenn er das Gesetz durch seine apostolische Verkündigung in seiner ursprünglichen Bedeutung aufgerichtet sieht (Röm 3,31), es als Gesetz Christi bezeichnet (Gal 6,2) und in der ethischen Unterweisung der Gemeinden Bezug auf Weisungen des Gesetzes nimmt (Röm 2,22; 13,9; Eph 4,28f; Eph 6,2). Christus starb für uns, „damit die Gerechtigkeit, vom Gesetz gefordert, in uns erfüllt würde, die wir nun nicht nach dem Fleisch leben, sondern nach dem Geist“ (Röm 8,4). So zielen die zahlreichen und durchaus konkreten Ermahnungen des Paulus „auf ein Leben im Einklang mit dem Christusgeschehen“ und verweisen „auf die innere Stimmigkeit zwischen dem geglaubten und gelebten Evangelium“.⁴¹

4. Die Wirklichkeit des Neuen Lebens in der Kraft des Heiligen Geistes

4.1. Das erneuernde Wirken des Heiligen Geistes

Ein Leben gemäß dem durch Jesus Christus erschlossenen tieferen Sinn der Ordnungen Gottes ist nur möglich aufgrund einer persönlicher Umkehr und der Erneuerung durch den Heiligen Geist, der im Glaubenden Raum haben und zur Entfaltung kommen möchte. Wenn Jesus in seiner Verkündigung zur *Umkehr* ruft, dann deshalb, weil dies der einzige Weg ist, sich der Wirklichkeit der anbrechenden und kommenden Gottesherrschaft zu öffnen (Mt 4,17). In seiner Korrespondenz mit den Gemeinden hat Paulus den Begriff der Umkehr theologisch reflektiert und auf konkrete Vorkommnisse in den Gemeinden bezogen. Dabei wird deutlich, dass Umkehr die Abkehr von einem bösen Tun sowie die Hinwendung zu Gott und die Öffnung für sein veränderndes Wirken meint (1Kor 6,9-11). Dabei bezeichnet die Umkehr ein umfassendes Geschehen, in dem der Glaubende reingewaschen, gerechtfertigt, wiedergeboren und geheiligt wird, ohne dass sich diese Dimensionen des Heilsgeschehens immer trennscharf voneinander ablösen ließen. Wichtiger ist in unserem Zusammenhang, dass nach Paulus *der Heilige Geist bzw. der Geist des Herrn Jesus Christus das Subjekt des Gehorsams in einem Kind Gottes* ist, wobei das Wirken des Heiligen Geistes den Menschen in dieses Wirken einbezieht. Die Erneuerung durch den Heiligen Geist hat bei Paulus sowohl eine *aktuale* als auch

41 Schnelle, Ethik, S. 131.

eine *prozessuale* Dimension. Das Empfangen des Geistes (Gal 3,2), die Rechtfertigung vor Gott aus Glauben und die Annahme als Kind Gottes bezeichnen die aktuelle Dimension des Heils. Doch diese Statusbestimmungen eröffnen den Raum für ein sich entwickelndes Beziehungsgeschehen im Verhältnis des Menschen zu Gott und anderen Menschen und geben damit den Blick frei auf die prozessuale Dimension, die wir als Heiligung bezeichnen können. Heiligung in diesem Sinne meint die fortschreitende Erschließung aller Persönlichkeits- und Lebensbereiche für das verändernde Wirken des Geistes Gottes. Emil Brunner beschreibt das Voranschreiten der Heiligung sehr anschaulich:

„Wohl ist die Heiligung von Gott aus gesehen eine unteilbare und als Rechtfertigung durch Jesus Christus eine einmalige und totale, aber sie verwirklicht sich doch am empirischen Menschen in einer Reihe von Akten, gleichsam Vorstößen Gottes in das sündige Sein des Menschen. Gott erobert sich den Menschen zurück, Schritt für Schritt, vom Personzentrum, vom Herzen ausgehend, das den Spruch der Rechtfertigung vernommen hat, in die ‚umlegenden Bezirke‘, in die Peripherie vordringend, indem er sich der verschiedenen Sektoren menschlichen Fühlens, Denkens und Willens bemächtigt und sogar sein unbewusst Seelisches umgestaltet.“⁴²

Das Thema Heiligung erweist sich als Schnittpunkt zwischen Dogmatik und Ethik. Unser Interesse hier gilt der Entfaltung des Gedankens in seiner Bedeutung für die Grundlegung einer christlichen Ethik. Dabei ist vorausgesetzt, dass die Rede vom Heiligen Geist Gottes beständige Gegenwart in der Welt und im Leben des Christen beschreibt. Von dieser pneumatologischen Voraussetzung her ist danach zu fragen, wie das Leben des Christen im Einklang mit dem Wirken des Gottesgeistes sein und bleiben kann. Dass dies nicht selbstverständlich ist, deutet Paulus an, wenn er den Galatern schreibt: „Wenn wir im Geist leben, so wollen wir uns auch nach dem Geist ausrichten“ (Gal 5,25, Übersetzung Heinrich Schlier).⁴³

4.2. Kirche als Gemeinschaft des Gottesvolkes und Raum der Charakterbildung

Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden ist nicht optionale Zugabe zum Ruf, Jesus Christus nachzufolgen: „Es gibt Gottes Reich nicht ohne Gottes Volk; und Gottes Volk gibt es nicht ohne Gottes Reich.“⁴⁴ So ist die Einladung zur Umkehr und zum persönlichen Glauben gleichbedeutend mit der Einla-

42 Emil Brunner, Dogmatik, Bd. 3, Zürich 1960, S. 330.

43 Heinrich Schlier, Der Brief an die Galater, Göttingen 1965, S. 268.

44 Söding, Jesus, S. 74.

dung in eine Gemeinschaft, in der die Gegenwart des Heiligen Geistes erfahren und danach gestrebt wird, sich ganz und gar von seiner Gegenwart bestimmen zu lassen. Die Kirche, so formuliert Richard Hays, „is a countercultural community of discipleship, and this community is the primary addressee of God’s imperatives“.⁴⁵ Die Kirche ist die in dieser Welt zeichenhaft aufgerichtete – und bis zu ihrer Vollendung fehlbare – Gemeinschaft, die der Gottesherrschaft in dieser Zeit eine erfahrbare Gestalt gibt. Dabei ist diese Gemeinschaft nicht die Erweiterung des Einzelnen, sondern der Leib der unter ihrem Haupt miteinander verbundenen Glieder Christi.

Die Ausbildung eines christlichen Charakters, paulinisch gesprochen: die Umgestaltung in das Ebenbild des Sohnes (Röm 8,29), kann nicht von der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft des Gottesvolkes getrennt werden. Denn in der Zugehörigkeit zur verbindlichen Zeugnis- und Dienstgemeinschaft der Gemeinde vollzieht sich „die Formung und Transformation persönlicher sittlicher Identität in Übereinstimmung mit der Glaubensidentität der Gemeinde“.⁴⁶ Ethische Überzeugungen eines Christen fallen nicht vom Himmel, denn die Aneignung geoffenbarter Wahrheiten ist ein Prozess, der sowohl der Erleuchtung durch den Heiligen Geist als auch der Bereitschaft zum Gehorsam auf Seiten des Menschen bedarf. Für diesen Prozess sind *lebendige Gemeinschaften unverzichtbar, in denen ethische Überzeugungen praktiziert und dadurch beständig genährt* werden.

Sittliche Werte „müssen erlernt und von einer Generation der nächsten weitergegeben werden, denn sie sind sozialisations- und nicht genetisch bedingt. Ein reifes Gewissen und eine reife sittliche Vision sind Ausdruck *geformter sittlicher Identität*, und diese beruht auf dem Vorhandensein lebendiger Charaktergemeinschaften mit langer Lebensdauer“.⁴⁷

Die Ausformung ethischer Überzeugungen vollzieht sich nicht in einem abgeschlossenen weltfernen Raum, sondern im Mitgehen des Volkes Gottes mit dem lebendigen Gott. Dass ethische Überzeugungen ihre scharfen Konturen in konkreten geschichtlichen Prozessen gewinnen und ihre Konturen sich auch ändern können (was z. B. in der veränderten Einstellung der Kirchen zur Skla-

45 Hays, Vision, S. 196 (Hervorheb. im Orig.).

46 Bruce C. Birch/Larry L. Rasmussen, Bibel und Ethik im christlichen Leben, Gütersloh 1993, S. 56 (Hervorheb. im Orig.).

47 Ebd., S. 153. Die Bedeutung der Gemeinschaft für die Ausformung eines christlichen Charakters betonen auch Glen H. Stassen und David P. Gushee, Kingdom ethics. Following Jesus in contemporary context, Downers Grove 2003, S. 55-78.

verei, der Rolle der Frau oder bei der Anerkennung der bleibenden Erwählung des Volkes Israels nach der Shoah deutlich wird), braucht nicht bestritten zu werden. Gottes Wort wird gelebt in Gemeinschaften, die einer konkreten Gesellschaft zugehören, die also in Raum und Zeit und nicht jenseits dieser Parameter existieren. Für das ethische Urteilen in Gemeinden leitend muss jedoch die Überzeugung bleiben, dass die *Bibel gegenüber allen unseren Urteilen einen Autoritäts- und Erkenntnisvorsprung besitzt*, der sich nie ganz einholen lässt. Nur so wird das kritische und prophetische Potential der biblischen Überlieferung anerkannt.

Das Neue Testament kennt den Begriff der „Nachfolge Christi“ und auch den der „Nachahmung Christi“. Beide sind aufeinander bezogen, können jedoch auch unterschieden werden, insofern „die Nachfolge die Unvergleichbarkeit Jesu betont, die Nachahmung aber die Vergleichbarkeit“.⁴⁸ Paulus kann dazu auffordern: „Seid meine Nachahmer, wie auch ich Christi Nachahmer bin“ (1Kor 11,1). Die Nachahmung Christi bezeichnet in ethischer Hinsicht den Weg der Charakterbildung. Sie braucht, auch das wird im Paulus-Wort deutlich, lebendige, authentische Vorbilder. Wenn in diesem Zusammenhang von *Tugenden* gesprochen wird, dann ist damit die Verstetigung des sittlichen Seins zu einer charakterlich festen Disposition gemeint.⁴⁹ Anders gesagt: christliche Tugenden sind charakterliche Eigenschaften, die in einer vom Geist Christi bestimmten Lebenspraxis Gestalt gewinnen. Sie sind Handlungsgewohnheiten, die – wie bereits Aristoteles gezeigt hat – aus dem Verhalten erwachsen und auf dieses zurückwirken.⁵⁰ Es besteht hier also ein wechselseitiger Zusammenhang: So wie der Charakter sich in Taten auswirkt, so wirken Entscheidungen und Handlungen auf die Ausbildung des Charakters

48 Söding, Jesus, S. 287.

49 Die Begriffe Tugend und Habitus (Disposition) werden verschiedentlich als Alleinbesitz der römisch-katholischen Moralthologie dargestellt. In Wahrheit gibt es in der angelsächsischen Erweckungstradition einen breiten Strom anthropologischer Aussagen, die in einem evangelischen Sinne mit diesen Begriffen arbeiten; für die calvinistische Tradition vgl. v. a. Jonathan Edwards, *The great Christian doctrine of original sin*, New York 1828, S. 107 und öfter in seinem Werk; für die arminianische Tradition vgl. Oswald Chambers, *The complete works*, Grand Rapids 2000, passim. Für die neuere evangelische Theologie vgl. Konrad Stock, *Grundlegung der protestantischen Tugendlehre*, Gütersloh 1995; ders., *Die Gegenwart des Guten*. Schriften zur Theologie, Marburg 2006, S. 165-197.

50 So kann der lutherische Theologe Paul Althaus sagen: „Wir werden durch das, was wir tun. Die Tat wirkt zurück auf den Täter und hilft ihn gestalten, nicht nur sein Schicksal, sondern ihn als Person. Nicht nur die Welt ist nach der Tat eine andere als vorher, sondern auch wir selber sind unwiderruflich andere“; in: ders., *Die letzten Dinge*. Lehrbuch der Eschatologie, Gütersloh 1949, S. 205.

ein. Das Ziel der Erneuerung des Menschen ist eine gefestigte Charakterdisposition, die auf das Gute, Gott Wohlgefällige und Vollkommene ausgerichtet und mit der es leicht fällt, dem Bösen zu widerstehen.

Unvermeidlich ist die Frage, ob es sich hier nicht um eine Verdienstethik handelt. Dieser Eindruck kann nur entstehen, wenn der alles bestimmende Horizont dieser Aussagen aus dem Blick gerät. Tugenden bezeichnen theologisch gesprochen die Realität der geistvermittelten Teilhabe an Jesus Christus.⁵¹ Sie sind daher weder persönliches Eigentum (da die Gabe vom Geber nicht getrennt werden kann) noch eigenes Verdienst (da die Ausformung der Tugenden allein durch Gottes Gnade möglich ist). *Die Tugenden als charakterliche Manifestationen der Liebe Gottes, die in unser Herz ausgegossen ist, werden ebenso vom Heiligen Geist gewirkt, wie sie lebensgeschichtlich mittels praktischer Ausübung erworben werden.* Die theologische und die anthropologische Betrachtung verhalten sich nicht anders zueinander wie die zwei Seiten einer Medaille.

Im Blick auf die Autorität der Bibel liegt die Pointe einer evangelischen Tugendethik darin, dass sie neben den – in der Ethik der Vormoderne dominierenden und in der Ethik der Moderne abgelegten – lehrenden und ermahnenden Texten der Bibel auch deren *erzählende Texte* in ethischer Hinsicht für bedeutsam halten. Bei Einbeziehung dieser Texte wird zunächst einmal die Vielfalt und der Reichtum der Schriftüberlieferung anerkannt. Im Horizont der kanonischen Vielfalt von Texten gewinnt die Geschichte Gottes mit den Menschen schärfere Konturen – eine Geschichte, in die wir unsere eigene kleine Geschichte einschreiben sollen. Die Frage lautet also nicht primär, ob Gott in dem, was wir tun, auf unserer Seite ist, sondern ob wir auf Gottes Seite sind. *Es gilt nicht den Text in unsere Welt hineinzuziehen, sondern dem Text zu erlauben, uns in seine Welt hineinzuziehen.* Die Leistung guter Geschichten besteht genau darin, dass sie uns in ihre Welt hineinziehen. Und „was so machtvolle Geschichten wie die Jesusgeschichte leisten, ist, dass sie die Identitäten von Menschen und ihr Bewusstsein von der Welt und der Realität formen“.⁵²

51 Stassen/Gushee, *Kingdom ethics*, S. 70.

52 Birch/Rasmussen, *Bibel und Ethik*, S. 135. Die Autoren fügen hinzu, dass gute Geschichten den Rahmen für eine Entscheidungsfindung „nicht nur schaffen, sondern oft auch verändern, ja sprengen. Die Gleichnisse Jesu sind ein Beispiel für Geschichten, die die vertraute Welt der Hörer so neu gestalten, dass sie zwar noch wiederzuerkennen, aber zugleich radikal verändert ist. Mit dieser veränderten Welt verbindet sich eine veränderte Lebensweise, in der soziale Beziehungen und damit auch Entscheidungen einen Wandel durchmachen“ (S. 136).

Weil sich ethische Urteile und Entscheidungen in einem unaufhaltsam wandelnden Gefüge geschichtlicher Gegebenheiten vollziehen, deshalb ist die ethische Urteilsbildung ein unabgeschlossener Prozess, der nicht zuletzt von der Verheißung beflügelt ist, immer tiefer in das Verstehen der biblischen Wahrheit hineingeführt zu werden. Dabei sind Offenheit für tiefere Einsichten und äußerste Sorgfalt in der Interpretation des biblischen Befundes stets aufeinander zu beziehen. Der Hinweis in der Diskussion um die kirchliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebensformen, die Kirche wäre ja auch zu einer veränderten Beurteilung der Sklaverei oder der Stellung der Frau gelangt, zeugt gerade nicht von der in diesen Fragen notwendigen Sorgfalt, sondern ist Ausdruck voreiliger Analogiebildungen.⁵³

Die Erneuerung durch den Heiligen Geist vollzieht sich somit in einer fortschreitenden (idealerweise: sich vertiefenden) umfassenden Kommunikationsgemeinschaft mit Gott, in der die Christen als Gemeinschaft wie auch als Einzelne sensibler werden für den Willen Gottes, dessen verbindliche Urkunde die Heilige Schrift ist und den zu tun Gott das Wollen und das Vermögen schenkt.

4.3. Die Erfahrung persönlicher Führung durch den Heiligen Geist

Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments ist als Urkunde der Offenbarung Gottes verbindliche Richtschnur und höchste Autorität in Fragen des Glaubens und der Lebensführung. Diese Einsicht enthebt nicht der Notwendigkeit, die biblischen Texte immer wieder zu lesen, im Horizont der Auslegungstradition(en) zu studieren und im Blick auf gegenwärtige Fragestellungen auszulegen. Dabei ist eine auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes vertrauende Auslegung von der Hoffnung getragen, dass die im biblischen Kanon überlieferten Schriften keine toten Dokumente ferner Vergangenheit, sondern die vom Geist Gottes bewegte Membran sind, durch die Gottes Stimme für uns heute je aufs Neue vernehmbar wird.⁵⁴

53 Vgl. dazu William J. Webb, *Slaves, Women and homosexuals. Exploring the hermeneutics of cultural analyses*, Downers Grove 2001. Zu den Regeln biblischer Hermeneutik in der ethischen Diskussion vgl. Charles H. Cosgrove, *Appealing to Scripture in moral debate. Five hermeneutical rules*, Grand Rapids/Cambridge 2002.

54 Paul Schütz schreibt über das Verhältnis, in dem die Bibel zu ihrem göttlichen Autor steht: „Die Texte der Bibel sind ihre Membran. Membran und Stimme sind nicht dasselbe. Nur im Anhauch der Stimme erzittert die Membran. Ohne die Stimme ist die Membran einfach Haut, nicht mehr“; so: Paul Schütz, *Die Kunst des Bibellesens. Verlust und Wiedergewinnung des biblischen Maßstabes*, Hamburg 1964, S. 51.

Gottes Wille für die Menschen, nämlich die Bestimmung, als verantwortliche Subjekte in Gemeinschaft mit Gott zu leben, ist in der Bibel geoffenbart. Dieser *Fundamentaltzusammenhang zwischen Gottes Willen und der Bibel als Zeugnis der Gottesoffenbarung ist nicht ohne gravierende Schäden auflösbar*. Gott stellt den Menschen, der sein Leben von ihm bestimmen lässt, auf weiten Raum. Gleichwohl ist dieser Raum der Freiheit, den die Bindung an Christus eröffnet, kein ganz und gar ethisch indifferenter Bereich. Es gibt eine nicht zu überschauende Fülle an Fragen der persönlichen Lebensführung, zu denen die Bibel keine Weisungen gibt und die zu entscheiden dennoch nicht gleichgültig ist. Für die Reformatoren, also vor allem Luther und Calvin, gab es zwei Weisen, auf die Gott sich dem Glaubenden mitteilt. Die äußerliche Weise ist das Hören des Wortes Gottes und der Empfang der Sakramente, die innerliche Weise ist die Erleuchtung durch den Heiligen Geist. Die für unseren Zusammenhang wichtige Pointe ihrer Auffassung lag darin, dass die äußere Weise der inneren sachlich vorgeordnet ist: „so empfängt niemand den Glauben oder den Geist *ohne*, sondern nur *durch* das vorausgehende geschriebene und verkündigte Wort“.⁵⁵ Damit ist gesagt, dass der Heilige Geist *exklusiv* durch die Schrift wirkt und es ein unvermitteltes Reden Gottes zum Menschen nicht gibt. Diese Überzeugung richtete sich historisch gesehen gegen extreme spiritualistische Gruppen, die zum Teil die persönliche Inspiration als Überbietung der biblischen Inspiration ansahen und daher meinten, auf das Zeugnis der Bibel verzichten zu können.⁵⁶

Die vom Spiritualismus an die evangelische Theologie ergehende Anfrage ist mit dem Hinweis auf abzulehnende theologische Exzesse jedoch noch nicht beantwortet. Es bleibt, ausgehend von grundsätzlichen theologischen und anthropologischen Überlegungen her, zu klären, ob Gott sich *in der Weise* an das Wort der Schrift bindet, dass das innere Wirken seines Geistes *identisch* ist mit dem Vernehmen des biblischen Wortes oder ob der unaufgebbare Zusammenhang zwischen Wort und Geist so erweitert werden kann, dass Gottes Reden in einer der Schrift nicht widersprechenden, aber den Willen Gottes in konkrete Lebensfragen hineinsprechenden Weise vernehmbar werden kann.⁵⁷

55 Klaus Bockmühl, *Hören auf den Gott, der redet*; in: ders., *Leben mit dem Gott, der redet*, Gießen 1998, S. 158.

56 Zu nennen sind als Vertreter solcher Tendenzen Kaspar von Schwenckfeld und Sebastian Franck; vgl. Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 2: *Reformation und Neuzeit*, Gütersloh 2001, S. 83ff.

57 Es wird hier also ein anderer Weg gewählt als bei Thomas Schirrmacher, der sich wesentlich auf die Interpretation thematisch ausgewählter Bibeltexte stützt und so den Standpunkt der

4.3.1. Die Bibel als Offenbarung des gnädigen Willens Gottes

Es ist immer eine Verkürzung der vielfältigen „Sprachformen des Glaubens“ (Edmund Schlink), wenn wir die Bibel lediglich im Blick auf Anweisungen für unser Leben befragen. Lediglich die hier thematisch gesetzte Eingrenzung auf die Grundlegung einer christlichen Ethik vermag diese Konzentration zu rechtfertigen. Zunächst ist noch einmal daran zu erinnern, dass der primäre Adressat von Gottes Reden und Handeln sein Volk als ganzes ist, nicht der Einzelne, der zum Volk Gottes gehört. Dieser Umstand ist angesichts der unsere (spät)moderne Welt kennzeichnenden Individualisierungstendenzen immer wieder in Erinnerung zu rufen.

Dennoch eröffnet das eingehende Studium der biblischen Schriften die Möglichkeit einer Differenzierung von Gottes Willen. Mit Karl Heim kann man – zugegebener Maßen recht grob – unterscheiden zwischen einem *konstanten* Element des Gotteswillens, das in den biblischen Schriften als für alle Menschen zu allen Zeiten gültig bezeugt ist, und einem *variablen* Element, das für Christen im Mitgehen mit Gott und dem Hören auf sein Reden kontextbezogen vernehmbar wird.⁵⁸ Das konstante Element meint das Gute, das sich im Glauben an den dreieinigen Gott als Schöpfer, Erlöser und Vollender erschließt. Auf dieses konstante Element des Gotteswillens bezieht sich die Gewissheit, die Martin Luther im zweiten Hauptstück seines *Kleinen Katechismus* so schön in Worte gekleidet hat.⁵⁹ Kurz gesagt: „Ich will, dass du (da) bist. Ich will dich erlösen. Ich will, dass du in Ewigkeit bei mir bist.“ Das konstante Element des Gotteswillens gewinnt seine welthafte Gestalt in Ordnungen zum Leben, die dem von Gott gewollten Menschsein entsprechen. Wir sprachen weiter oben bereits von diesen Ordnungen. Das variable Element begegnet in der Bibel in vielfältiger Hinsicht und auch die Weisen der Kommunikation dieser variablen Botschaft sind vielfältig. Da spricht ein Engel des Herrn zu Philippus, er solle Jerusalem auf der nach Gaza führenden Straße verlassen (Apg 8,26), während Timotheus auf ganz konventionelle Weise in

Reformatoren zu verteidigen sucht. Vgl. ders., Ethik, Bd. 3: Das Gesetz und die Freiheit. Die Differenzierung von Gottes Willen, Hamburg u. a. 2002, S. 284-352.

58 Vgl. Karl Heim, Die christliche Ethik. Tübinger Vorlesungen, Tübingen 1955, S. 90-110.

59 Martin Luther, Kleiner Katechismus, BSLK 510,33-512,1: „Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen ... Ich glaube, dass Jesus Christus, wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr ... Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann ...“ (sprachlich modernisiert).

einem Brief seines Mentors Paulus den Rat erhält, um seiner Magenbeschwerden willen nicht nur Wasser, sondern auch Wein zu trinken (1Tim 5,23).

Biblische Texte – und hier sind, wie wir oben argumentiert haben, nicht nur ermahnende und lehrende, sondern auch erzählende, poetische und weisheitliche Texte zu berücksichtigen – bezeugen den Willen Gottes auf verschiedenen Ebenen, wobei eine scharfe Zuordnung zum konstanten oder variablen Element nicht immer möglich ist. Man wird besser von einem Kontinuum reden, das vom allgemeinen zum konkreten (bzw. umgekehrt) verläuft. Möchte man die Texte dennoch systematisieren bzw. eingruppieren, dann lässt sich folgendes Schema aufstellen:⁶⁰

Ebene	Grundüberzeugungen	Prinzipien	Regeln/Vorschriften	Einzelweisungen und Paradigmen
Biblischer Text	Ps 104,14-15 1Thess 4,7	Mt 15,11	Eph 5,18	1Tim 5,23 1Mo 9,21

Klaus Bockmühl hat gezeigt, dass Gott durch die Glaubensgeschichte des Alten und des Neuen Testaments hindurch mit seinem Volk kommuniziert und dabei immer wieder auch Einzelne in besonderer Weise angesprochen hat. Es geht hier zunächst einmal noch nicht um die Frage, wie genau diese Kommunikation zwischen einem der Welt überlegenen Gott und einem an diese raumzeitliche Welt gebundenen personalen Geschöpf vor sich geht. Wichtig ist hier zunächst allein Gottes beständiger Wille zur Kommunikation mit Menschen, die er sich als vernünftiges – nämlich sein Reden vernehmen könnendes – Gegenüber geschaffen hat.

Wir fragen nun, welche Gründe sich dafür beibringen lassen, dass die persönliche Kommunikation Gottes mit seinen Kindern mit dem Abschluss des biblischen Kanons nicht an ein Ende gekommen ist. Dabei genügt es nicht, auf die Erfahrung von Christen in Geschichte und Gegenwart hinzuweisen, die davon überzeugt sind, dass Gott zu ihnen gesprochen hat. Solche Hinweise können niemals *verifizierende*, sondern *höchstens affirmative* Bedeutung haben – sie können also nichts beweisen, sondern lediglich theologisch Begründetes bestätigen.

60 Vergleiche dazu Stassen/Gushee, Kingdom Ethics, S. 99-124; Hays, Vision, S. 207ff.

4.3.2 Gott und Mensch in kommunikativer Gemeinschaft

Das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk wird im Alten Testament als Bund bezeichnet. Das Gottesvolk ist sein Bundesvolk, erwählt aus Liebe und dazu berufen, Zeichen der Treue und Barmherzigkeit Gottes in dieser Welt zu sein. Im Neuen Testament bestätigt Jesus den Bund Gottes und öffnet ihn durch seinen Tod für eine Gemeinschaft aus Juden und Heiden, die in Anbetung, Zeugnis und Dienst die unverbrüchliche Treue und beständige Gegenwart Gottes bezeugen soll. Sowohl die Texte des Alten wie die des Neuen Testaments lassen keinen Zweifel daran, dass Gott und die Menschen zwei so unterschiedliche Bundespartner sind, dass das Zustandekommen und Bestandhaben dieses Bundes das eigentliche Wunder ist. Das zwischen beiden Bundespartnern auch in der Überbrückung durch den Bund bestehende Gefälle findet in Bildern seinen Ausdruck, die etwas von der Überlegenheit Gottes erkennen lassen und zugleich doch Bilder voller Liebe sind. So wird das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk beschrieben als Verhältnis zwischen einem Vater und seinen Kindern (Ps 103,13; Mt 6,9), als Bund zwischen dem Bräutigam und der Braut (Hos 1-3; Eph 5,25ff), als Verhältnis zwischen dem Arzt und den Bedürftigen (2Mo 15,26; Mk 2,17). Der Aspekt der vorbehaltlosen, in der Erniedrigung des Sohnes unüberbietbar Gestalt und Antlitz gewinnenden Liebe Gottes wird deutlich, wenn Jesus die Jünger gar als seine Freunde (Lk 12,4; Joh 15,14; vgl. schon Ps 25,14) oder als seine Familienangehörigen bezeichnet (Mk 3,35).⁶¹

Es ist nicht überraschend, im Miteinander von Jesus und seinen Jüngern eine sehr lebendige Kommunikationsgemeinschaft sehen zu können. Kommunikation ist Bedingung dafür, dass Vertrauen wächst und sich bewährt. Für die Zeit nach der Hinwegnahme des irdischen Herrn verspricht Jesus seinen Jüngern die Sendung seines Geistes, der die Glaubenden in alle Wahrheit führen wird (Joh 14,17). Als „Geist der Wahrheit“ vermittelt der Tröster „nicht Lehrensätze, sondern gewährt die Begegnung mit Jesus Christus, der die Wahrheit ist“.⁶² Von dieser Begegnung darf angenommen werden, dass sie den Menschen in seiner Geschöpflichkeit und Vernunftbegabung ernst nimmt, dass diese geistgewirkte Begegnung den Menschen also nicht übergeht, sondern ihn (be)trifft. Das soweit Gesagte lässt sich in drei Einzelaussagen aufgliedern.

61 Man beachte, dass Jesus in dieser Aussage und ihren Parallelen den Vater unerwähnt lässt!

62 Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK Bd. 4. Leipzig³2004, S. 255.

Zum ersten verspricht Gott durch seinen Sohn Jesus Christus, dass er ein seinen Kindern zugewandter, mit ihnen in geistgewirkter Kommunikation bleiben wollender Gott und Herr ist. Die Gemeinde darf damit rechnen, dass „der Geist ... des Christus bei den Christen ist, und dass die Führung des [Geistes] die geradlinige Fortsetzung der Führung ist, unter der die Jünger gestanden haben, so lange der geschichtliche Christus Jesus bei ihnen war“.⁶³ Dieser Führung bedürfen Christen, zweitens, weil der konstante Wille des ewig gleichen und treuen Gottes sich in die geschichtlich wandelnden Verhältnisse der Gemeinde hinein variabel zu konkretisieren hat. Es ist richtig, dass nicht jede Alltagsfrage eine Weisung Gottes braucht, aber es gibt Lebensfragen von ethischer Tragweite, für die Christen auch heute noch Weisung erbitten und erhoffen dürfen. Schließlich ist festzuhalten, dass sich durch die Aufnahme des Herrn in die himmlische Welt und durch den Abschluss des neutestamentlichen Kanons die Voraussetzungen, Gottes konstanten Willen zu erkennen, unüberbietbar günstig sind, sich die Grundbedingungen des Menschseins, nämlich seine Vernunftbegabung und Hörfähigkeit nicht grundlegend verändert haben. Jeder Christ ist befähigt und darauf angewiesen, in einer *Gemeinschaft lebendiger Kommunikation* mit seinem Herrn zu sein und zu bleiben. Daran ändert auch die Vorlage der biblischen Schriften nichts. Im Gegenteil: sie mahnen zu Wachsamkeit und zum Hören auf Gott.

Die Schwierigkeiten und Gefahren des Hörens werden weiter unten noch eigens thematisiert werden. An diesem Punkt geht es zunächst einmal darum zu erkennen, dass Kommunikation eine Grundlage an Gemeinschaft voraussetzt und zugleich der Gemeinschaft ihre Lebendigkeit gibt. Wer mit Gott lebt, dem *hat* Gott etwas zu sagen. Gottes Reden kann in das Leben von Menschen einbrechen, die von ihm nichts wissen wollen oder gar auf der Flucht vor ihm sind (vgl. Jona und Saulus). Der Zuruf an den Flüchtenden ist jedoch nicht die *Grundform* gemeinschaftlicher Kommunikation. Das Hören auf Gott „kann keine zuverlässige und verständliche Sache sein, *außer* wenn wir sein Reden als einen Aspekt seiner Gegenwart, seines Lebens in uns ansehen. Nur unsere *Gemeinschaft* mit Gott schafft die Voraussetzung für die *Kommunikation* zwischen ihm und uns. ... Gottes Stimme zu hören macht niemals Sinn, außer wenn es im größeren Zusammenhang mit einer ganz bestimmten Art von Leben geschieht“.⁶⁴ Wenn dies so ist, dann gilt umgekehrt auch: „Ein Lebensstil,

63 Heim, Ethik, S. 108.

64 Dallas Willard, Die eine, sanfte Stimme. Gott hören lernen in einer lauten Welt, Holzgerlingen 2004, S. 35. 259.

in dem die betäubenden Kräfte die Oberhand gewonnen haben, lässt dem Vernehmen eines Gotteswortes wenig Chancen“.⁶⁵

4.3.3 Hören auf den unsichtbaren Gott

Wir haben bislang vom Reden Gottes und vom Hören des Menschen gesprochen, als ob dieser Vorgang auf einer Ebene läge mit dem Reden zwischen zwei Menschen, sagen wir: Paul und Clara.⁶⁶ Tatsächlich aber wird man das Reden Gottes und das Reden eines Menschen kategorial unterscheiden müssen, und zwar aus theologischen Gründen. Der Gott, der sich dem Menschen mitteilt, ist diesem Menschen nahe (vielleicht näher, als dieser sich selber sein könnte) und ihm doch zugleich kategorial entzogen. Es ist der unsichtbare, ungreifbare, souveräne Gott. Damit aber stellt sich die Frage: Wie ist das Reden eines körperlosen Wesens unter den – uns Menschen bestimmenden – Kommunikationsbedingungen leibgebundener Geschöpflichkeit vorzustellen?

Eine Antwort auf diese Frage setzt die Verständigung über zwei theologische Prämissen voraus: Es soll erstens vorausgesetzt werden, dass Gott der souveräne Herr der Welt ist. Und es soll zweitens vorausgesetzt werden, dass Gott durch sein Wort, wie es in der Bibel bezeugt ist, zu uns redet. Aus diesen Voraussetzungen folgt, dass das Reden Gottes in der Heiligen Schrift, wie es uns durch den Heiligen Geist vernehmbar wird, fundamentale Bedeutung für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch hat, dass sich Gott aber nicht in einer solchen Weise an das geoffenbarte Wort bindet, die seine Souveränität, sich auch anderer Weisen der Kommunikation zu bedienen, einschränkt. Gottes Bindung an das Wort ist *Selbstbindung* und steht damit unter der Souveränität des in Freiheit liebenden Gottes. Die unterschiedlichen Weisen von Gottes *persönlichem* Reden mit (glaubenden) Menschen lassen sich nicht in eine abgeschlossene Aufzählung bringen. Was sich jedoch aufzählen lässt, sind *typische* Kommunikationsmuster. Das Typische ist Zeichen der Treue Gottes, das Überraschende Manifestation seiner göttlichen Souveränität.

65 Reinhard Deichgräber, *Gottes Willen erkennen und tun*, 42003, S. 46.

66 Dieser logische Fehler der Äquivokation, also der gleichlautenden Bezeichnung für zwei verschiedene Sachverhalte unterläuft Thomas Schirrmacher, wenn er behauptet, in der Bibel gebe es keine Hinweise darauf, dass Gott mittels innerer Empfindungen zu Menschen redet. Vielmehr gebe es dort „nur Beispiele für übernatürliche Führungen, in denen Gott direkt zu Menschen spricht“, *Ethik*, Bd. 3, S. 335. Der biblische Wortgebrauch schließt die Möglichkeit innerer Empfindungen jedoch schon deshalb nicht aus, weil das Reden des körperlosen Gottes etwas kategorial anderes ist als das Gespräch zwischen zwei leibgebundenen Geschöpfen.

Wenn Gott der souveräne Herr dieser Welt ist, dann kann er *erstens* durch die Anordnung bestimmter Umstände in unserem Leben zu uns reden. Wir sprechen dann davon, dass sich Türen geschlossen und vielleicht andere geöffnet haben. Aber nicht immer liegen die Dinge so klar, dass die Umstände uns den Weg quasi vorgeben. Dann kann es durchaus angemessen sein, die zur Verfügung stehenden (dem Christen erlaubten) Möglichkeiten einer rationalen Prüfung zu unterziehen, indem Gründe und Gegengründe abgewogen werden.

Menschen bezeugen *zweitens*, dass Gott für sie im Reden anderer Menschen vernehmbar geworden ist. Nicht immer sind sich diese „Sprecher“ dessen bewusst, dass der andere hier Gottes Reden zu vernehmen mag. Und nicht immer sind diese Menschen Christen.⁶⁷ Aber auch die andere Möglichkeit ist biblisch bezeugt: Gott begabt Christen dazu, ein Wort weiterzugeben, das Menschen in ihrer ganz konkreten Lebenssituation anspricht. Paulus bezeichnet dies als die Gabe der Prophetie (vgl. 1Kor 14) und damit als eines der Charismen des Heiligen Geistes.⁶⁸

Gott kann *drittens* Aussagen innerhalb des biblischen Zeugnisses besonders hervortreten lassen, so dass sie für uns zu einer ganz konkreten, situationsbezogenen Anrede werden und wir in ihnen einen Appell vernehmen, der uns zu einem Tun oder auch Unterlassen bewegt.⁶⁹

Als *viertes* ist Gottes Einwirken auf unsere „inneren Sinne“ zu nennen. Manchen Menschen, die ein solches Reden Gottes erlebt haben, fällt es schwer zu beschreiben, *wie* Gott sich ihnen innerlich vernehmbar gemacht hat. Andere

67 Das bedeutet, dass wir grundsätzlich für die Möglichkeit offen sein sollten, dass Gott auch durch Nichtchristen zu uns spricht. Auf den Aspekt der notwendigen Prüfung des Empfangenen soll weiter unten noch eingegangen werden.

68 Vgl. dazu Ulrich Wendel, *Die erstrebenswerte Gabe. Prophetie in der christlichen Gemeinde heute – neutestamentliche Erkundungen*, Neukirchen-Vluyn 2000; Wayne Grudem, *The gift of prophecy in the New Testament and today*, Westchester²2001.

69 Als Dietrich Bonhoeffer im Juni 1939 für einige Wochen in den USA weilte, stellte er sich, nachdem er den Entschluss zur Rückkehr nach Deutschland gefasst hatte, die Frage, wie eilig die Rückreise anzutreten sei. Am 26. Juni meditierte er den Lehrtext der Herrnhuter Losungen, wo an diesem Tag das Wort aus 2Tim 4,21 stand: „Beeile dich, dass du vor dem Winter kommst“. Bonhoeffer schreibt: „Das geht mir den ganzen Tag nach. Es geht uns wohl so wie den Soldaten, die vom Feld in den Urlaub kommen und trotz allem, was sie erwarten, wieder ins Feld zurückdrängen. Wir kommen nicht mehr davon los. Nicht als wären wir nötig, als würden wir gebraucht (von Gott!?), sondern einfach weil dort unser Leben ist und weil wir unser Leben zurücklassen, vernichten, wenn wir nicht wieder dabei sind. Es ist gar nichts Frommes, sondern etwas fast Vitales. Aber Gott handelt nicht nur durch fromme, sondern auch durch solche vitale Regungen. ‚Komm noch vor dem Winter‘ – es ist nicht Missbrauch der Schrift, wenn ich das *mir* gesagt sein lasse. Wenn mir Gott Gnade dazu gibt“; in: Dietrich Bonhoeffer, *Illegale Theologenausbildung. Sammelvikariate. 1937-1940*, Dietrich-Bonhoeffer-Werke, Bd. 15, hrsg. von Dirk Schulz, München 1998, S. 234.

wiederum meinen den *modus operandi* recht genau begrifflich beschreiben zu können. Entscheidend ist jedoch, dass hier ein Reden Gottes vernommen wird, das in eine Lebenssituation oder Lebensfrage hineinspricht.

Die Reihenfolge in dieser Aufzählung ist nicht mit einer Rangfolge zu verwechseln. Wenn Gott uns als vernünftige Wesen erschaffen hat, dann ist davon auszugehen, dass er in der Kommunikation mit uns Menschen eine Weise des Kommunizierens bevorzugt, die dieser Schöpfungsbestimmung Rechnung trägt.⁷⁰ Das Anordnen von Umständen weist dem Menschen jedoch eine eher passive Rolle zu. Auch kann die *geistliche Schriftbetrachtung*, in der ich einzelne Texte unvermittelt auf mich beziehe, nicht die Schriftauslegung mit den Mitteln der historischen Exegese ersetzen noch von der Annahme getragen sein, allein durch die Textmeditation, nicht jedoch durch historische Analyse könne Gott zu mir reden.

Umstritten ist hinsichtlich der genannten typischen Weisen des Redens Gottes vor allem die der inneren Geistleitung. Wird hier nicht ein gefährlicher Weg beschritten, bei dem die abgründige Sündhaftigkeit des menschlichen Herzens übergangen wird?⁷¹ Dieser Einwand ist unbedingt ernst zu nehmen und die Vorstellung von der *inneren Geistleitung* so zu präzisieren, dass sie diesem Einwand gerecht wird.

Für alle Weisen der Kommunikation Gottes mit Menschen ist festzuhalten, dass sich hier der vollkommene Gott fehlbaren (auch im Glauben von Irrtum nicht freien) Menschen mitteilt. Gottes Reden erreicht uns auf der Matrize unserer äußeren und inneren Sinne. Dabei gehören die äußeren Sinne zur geschöpflichen Ausstattung des Menschen, sein innerer Sinn – man könnte ihn als Glaubenssinn bezeichnen – ruht im nicht wiedergeborenen Menschen, bevor er durch den Geist Gottes geweckt wird – auch er jedoch zu vertrauensvollem, nicht unfehlbarem Gebrauch.⁷² Wenn Paulus über das Zeugnis des Heili-

70 Ich beanspruche damit nicht, Gottes Gedanken lesen zu können, sondern gewichte vielmehr diejenigen anthropologischen Grundaussagen der Bibel stärker, die dem Menschen das Prädikat der Gottebenbildlichkeit zusprechen.

71 Thomas Schirrmacher sieht diese problematische Tendenz gerade auch bei Klaus Bockmühl; vgl. Schirrmacher, *Ethik*, Bd. 3, S. 333.

72 Die theologisch relevante Rede vom inneren bzw. geistlichen Sinn („spiritual sense“) findet sich vor allem bei Jonathan Edwards und John Wesley. Wesley erinnert in einer Predigt an ein kürzlich bekannt gewordenes Ereignis, wonach beim Fällen einer alten Eiche in deren Stamm eine lebende Kröte entdeckt wurde, die darauf hin davonhüpfte. Wesley interpretiert diese Geschichte erfahrungstheologisch, wenn er sagt: „This poor animal had organs of sense; yet it had not any sensation“ (The works of John Wesley, Bd. 4: Sermons IV, hrsg. von Albert Outler, Nashville 1987, S. 170). So ist es auch mit dem geistlichen Sinn im nicht wiedergeborenen Menschen. Er ist im Menschen angelegt, dieser aber vernimmt nichts, bis

gen Geistes schreibt, dann spricht er vom Zeugnis unserer *Gotteskindschaft* (Röm 8,16), er behauptet jedoch nicht, dass wir in *jeder* Lebensfrage eine diesem Zeugnis entsprechende Gewissheit empfangen können. Wie immer Gott redet – das menschliche Vernehmen seines Redens ist eingebettet in Rezeptionsmuster, die unserer menschlichen Konstitution und nicht der transzendenten Wirklichkeit Gottes zugehören. Auch wer sich durch äußere Umstände leiten lassen will, wird es nicht vermeiden können, die Umstände für sich als Erfahrung mit Gott zu *interpretieren*.⁷³ Auch für die innere Geistleitung gilt: ich kann Gottes Reden überhören (dann sprechen wir gar nicht erst von Geistleitung), ich kann es auch missverstehen. Der Einwand aus der Sündenlehre ist also dahingehend aufzunehmen, dass wir festhalten: Gottes deutliches Reden zum Menschen garantiert nicht das irrtumsfreie und unverzerrte Vernehmen dieses Redens. Denn auf Seiten der Menschen fehlen die Voraussetzungen eines von Störungen freien Empfangs, Voraussetzungen, die lediglich hinsichtlich des konstitutiven Erfahrungsmoments gegeben sind, in dem Gott den Glaubenden seiner Kindschaft vergewissert (Röm 8,16), insofern die Vergewisserung sich hier auf die Beziehung *selbst* bezieht, die dem Christsein zugrunde liegt.⁷⁴ Was Sachverhalte außerhalb dieser direkten Bezeugung betrifft, gilt, dass wir in einer Welt leben, die leicht zum *Verhören* der Stimme Gottes führt. Es braucht daher die Pflege einer christlichen Kultur des Hörens, um besser auf Gottes Reden eingehen zu können. Weil auch Christen hinsichtlich theologischer und ethischer Fragen nicht zum irrtumsfreien Vernehmen des persönlich ergehenden Redens Gottes fähig sind, deshalb betont Paulus im Zusammenhang mit der Gabe der Prophetie die Notwendigkeit einer gemeinschaftlichen *Prüfung* prophetischer Eindrücke (1Kor 14,29). Diese Prüfung ist hier auch deshalb so wichtig, weil bei der Gabe der Prophetie in der Regel Eindrücke weitergegeben werden, die nicht den prophetisch Redenden selbst, sondern andere Personen betreffen. Deshalb ist hier umso größere Sorgfalt notwendig. Der Hinweis auf die Prüfung prophetischer Eindrücke unterstreicht

der Geist Gottes ihn zum Leben erweckt.

73 So kann ein ablehnender Bescheid den Rückzug von der Antragstellung oder den vielleicht möglichen Widerspruch zur Folge haben, je nach Beurteilung des Vorgangs. Möchte Gott mein Vertrauen testen (ich lege daher Widerspruch ein) oder eine Tür schließen (ich lasse die Ablehnung auf sich beruhen)? Zum Widerfahrnischarakter und der Notwendigkeit der Interpretation von Erlebnissen als Gotteserfahrung vgl. Matthias Zeindler, *Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung*, Stuttgart 2001.

74 Einer eigenständigen Betrachtung bedürfte die von diesen Überlegungen zu unterscheidende Frage der Inspiration der biblischen Schriften, vgl. Gerhard Maier, *Biblische Hermeneutik*, Witten 2009.

auch noch einmal, dass das Vernehmen des Redens Gottes den Menschen nicht in die Passivität stellt, sondern ihn aktiv und verantwortlich in Anspruch nimmt. In der Geistleitung geschieht nichts automatisch, weil der Mensch kein Automat, sondern personales Ebenbild Gottes ist.

Die innere Geistleitung hat also gegenüber anderen Weisen der göttlichen Leitung nicht den Vorteil, dass sie eine direkte, quasi *unvermittelte* Weise gegenüber den übrigen *mittelbaren* Weisen der Kundgabe ist. Denn Gottes Führung vollzieht sich immer vermittelt durch unsere Sinne, seien es die geschöpflichen äußerlichen Sinne oder der durch den Empfang des Heiligen Geistes zum Leben erweckte innere bzw. geistliche Sinn. Es scheint daher auch nicht angemessen, der inneren Leitung eine theologisch privilegierte Stellung einzuräumen, sondern vielmehr darauf zu achten, dass wir uns mit *allen* unseren Sinnen Gott öffnen.⁷⁵

4.3.4. Die Leitung durch den Heiligen Geist und die Situation der Entscheidung

Angesichts der Vielgestaltigkeit menschlicher Lebenslagen und Entscheidungssituationen scheint es unangemessen, undifferenziert von der Leitung durch den Geist zu reden. Notwendig ist es in dieser sensiblen Frage, diese Vielgestaltigkeit der Lebenslagen genauer in den Blick zu nehmen. Dies soll hier geschehen, indem Entscheidungssituationen in dreifacher Hinsicht typologisiert werden.

Gott Heiliger Geist in Entscheidungssituationen		
A. Situationen, in denen das Gute vom Bösen zu unterscheiden ist. Bsp.: eheliche Untreue, Körperverletzung, Eigentumsdelikte	B. Situationen, in denen es mehrere Optionen guten Handelns gibt. Bsp.: Berufswahl, Partnerwahl	C. Situationen, in denen jede Option mit Schuld verbunden ist. Bsp.: Abschuss eines von Terroristen als „fliegende Bombe“ missbrauchten Passagierflugzeuges

In der Überschrift zu diesem Abschnitt ist ganz bewusst nicht von „ethischen

⁷⁵ Zum Verständnis der Geistleitung bei John Wesley vgl.: Christoph Raedel, *Gotteserfahrung im Widerstreit? Zwischen methodistischer Identität und charismatischer Erneuerung*; in: ders. (Hrsg.), *Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge*, Göttingen 2007, S. 163-192.

Entscheidungssituationen“, sondern einfach von „Entscheidungssituationen“ die Rede. Die Frage, ob es sich in jedem Fall um ethische Konfliktlagen handelt, soll also nicht vorab entschieden werden. Vorausgesetzt aber ist eine Haltung der Zugehörigkeit des angeredeten Menschen zu Gott. Die Frage nach Gottes Willen in Einzelentscheidungen meines Lebens setzt die Grundentscheidung voraus, zu Gott gehören und ihm gehorchen zu wollen. Es gibt kein rechtes *Hören* ohne das *Zu-Gott-Gehören*. John Wesley hat in die Liturgie des im Methodismus jeweils zum Beginn eines Jahres zu feiernden Bundeserneuerungsgottesdienstes ein Hingabegebet aufgenommen, in dem es unter anderem heißt:

„Ich gehöre nicht mehr mir, sondern dir. Stelle mich, wohin du willst. Geselle mich, zu wem du willst. Lass mich wirken, lass mich dulden. Brauche mich für dich, oder stelle mich für dich beiseite. Erhöhe mich für dich, erniedrige mich für dich. Lass mich erfüllt sein, lass mich leer sein. Lass mich alles haben, lass mich nichts haben. In freier Entscheidung und von ganzem Herzen überlasse ich alles deinem Willen und Wohlgefallen.“⁷⁶

Im Folgenden soll kurz auf die Typologie der Entscheidungssituationen eingegangen sein.

a) Entscheidung zwischen gut und böse

Ist in einer Situation der Entscheidung eine Option als böse und die andere als gut erkannt worden, dann ist der Christ – mithin jeder Mensch – *in seinem Gewissen gebunden, das Gute zu tun und das Böse zu meiden*. Das eigene Urteil hat sich dem Urteil zu unterwerfen, das in der Bibel als geoffenbartem Gotteswillen ausgesprochen ist. Die Forderung, dem erkannten Guten zu folgen, bedarf auch nicht einer gesonderten Weisung für den Einzelnen, um ihre Gültigkeit zu bestätigen. Im Gegenteil: die Bitte um persönliche Bestätigung für einen als gut erkannten und dem bösen entgegenstehenden Weg kann Ungehorsam sein – um so mehr dann, wenn das Schweigen Gottes als Zustimmung für die – innerlich vielleicht schon getroffene – Entscheidung zum Bösen aufgefasst wird. Kategorisch auszuschließen ist – angesichts des moralischen Wesens Gottes – zudem, dass Gott zu etwas Bösem rät. Persönliche Führung durch den Geist muss in Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift stehen. Die *ethische* Herausforderung in dieser Entscheidungs-

⁷⁶ Vgl. Phil 4,12f. Zitiert nach: *Gesangbuch für die Evangelisch-methodistische Kirche*, Stuttgart 1991, Nr. 908.

konstellation liegt freilich auf einer anderen Ebene. Auch überzeugte Christen stimmen nicht – und schon gar nicht zu allen Zeiten – darin überein, was die Bibel als das abzulehnende Böse bezeichnet. Im 19. Jahrhundert wurde in den USA die Frage debattiert: darf man nun Sklaven besitzen oder nicht? In den Nachkriegsjahrzehnten diskutierten Christen in Westdeutschland leidenschaftlich darüber, ob der Dienst mit der Waffe aus Glaubensgründen zu verweigern sei oder nicht. Anzuerkennen, dass Fragen mit leidenschaftlicher Intensität aufbrechen und Überzeugungen von Christen, was das unbedingt zu meidende Böse sei, sich in der Geschichte gewandelt haben, ist nicht gleichbedeutend mit einer Bejahung des ethischen Relativismus. Abgesehen davon, dass der ethische Relativismus selbst keine konsistent begründungsfähige Position darstellt – da er die These selbst, dass es keine absolute Wahrheit gibt, der Relativierung entziehen muss –, ist damit lediglich festgestellt, dass die ethische Bewertung von Handlungen (z. B. der Ehescheidung) Gründe ausweisen muss, die vor dem biblischen Zeugnis bestehen können. Das bedeutet immer noch, dass unterschiedliche, nicht jedoch, dass jede denkbare Einstellung christlich verantwortbar ist.

b) Entscheidung zwischen gut und gut

Entscheidungen zwischen mehreren als ethisch gut zu bewertenden Möglichkeiten begegnen im Leben öfter, als wir uns das gemeinhin bewusst machen. Dass wir immer wieder auch aus der Fülle guter Optionen auszuwählen haben, ist einerseits Zeichen des Reichtums der Gnade und Barmherzigkeit Gottes und weist uns andererseits hin auf unsere kreatürliche Begrenztheit. Dem Leben auch und gerade des Menschen steht nur eine begrenzte Kapazität für die Wahrnehmung von Lebensmöglichkeiten zur Verfügung. Diese Begrenztheit kann auch schmerzlich bewusst werden, insbesondere dann, wenn die Tendenz besteht, nichts verpassen zu wollen.

Wer, um es an diesen konkreten Beispielen festzumachen, in Fragen der Partnerwahl oder der Berufswahl Gewissheit von Gott haben möchte, der sollte sich mindestens Rechenschaft darüber ablegen, *warum* er angesichts mehrerer (guter) Optionen Klarheit von Gott her erhalten möchte. Die Bitte darum, dass Gott entscheiden möge bzw. seinen Willen in dieser Frage kundtue, *kann* Ausdruck geistlicher Regression sein, also der Weigerung, als geistliche Persönlichkeit auch durch das verantwortliche Treffen von Entscheidungen reifen zu wollen. Zudem stellt sich die Frage nach dem hinter solchem Ansinnen stehenden Gottesbild: Wie stelle ich mir Gott eigentlich vor? Als Dramaturg eines Marionettenspiels, bei dem ich darauf zu warten habe, dass ich in die eine oder

andere Richtung das Rucken des Fadens verspüre, an dem Gott mich führt? Oder erscheint Gott mehr als gemeiner Tyrann, der darauf wartet, dass ich mich in der Vielfalt der Wege falsch entscheide, um mich dann dafür strafen zu können?

Diese zugegebenermaßen scharfen Anfragen richten sich wohlgerichtet nicht gegen die Kommunikation von Christen mit ihrem Gott, sie richten sich allein gegen die Weigerung, eigene Entscheidungen zu treffen und für diese auch einzustehen. Die Gleichgestaltung der Kinder Gottes in das Ebenbild des Sohnes (Röm 8,29) schließt auch die Reifung des Charakters zur Entscheidungsstärke und zum Entscheidungsmut ein. Es ist also keineswegs falsch, sich angesichts solcher Entscheidungen an Gott zu wenden, denn warum sollte ich Gott als meinen *Freund* nicht um seinen Rat bitten, wenn ich in diesem Entscheidungsprozess auch *menschliche Freunde* konsultiere? Entscheidend ist jedoch das Format einer solchen Unterredung. Suche ich das Gespräch mit Gott in aller Offenheit für das, was er mir mitteilen möchte, oder verlange ich ihm eine Entscheidung ab, die zu treffen mir vielleicht selber aufgetragen ist?

Gehe ich in aller geistlichen Offenheit in das Gespräch mit Gott – in der charismatischen Tradition spricht man auch vom hörenden Gebet –, dann lässt sich nicht mit Sicherheit vorhersagen, was geschehen wird. Wer Gott vertraut, wird sich auf solche offenen Gesprächsformen einlassen. Er wird es auch akzeptieren, wenn Gott mit ihm unter *Verzicht* auf die Kundgabe eines konkreten Willens kommuniziert. Anerkennt man, dass Gott nicht nur die Sprachform der Anweisung beherrscht, sondern eine Vielfalt an Sprachformen zur Verfügung hat (und wer wollte das bestreiten?), dann sind ganz unterschiedliche geistliche Impulse im Gespräch möglich.

Gott mag sagen:

- „Nimm dir die für diese Entscheidung nötige Zeit.“
- „Lass deine Ängstlichkeit los, dass du einen Fehler machen könntest. Sei fröhlicher und weniger grüblerisch.“
- „Sprich mit Menschen, die mit Weisheit und Heiligem Geist beschenkt sind.“
- „Deine Entscheidung in diesem Bereich wird dazu beitragen, geistlich zu wachsen und zu reifen.“
- „Bleibe in Kontakt mit mir. Die Gewissheit deiner Entscheidung kann nur in meiner Nähe wachsen.“

- „Sinne nach über die persönliche Grundmelodie des Lebens, die ich in dich gelegt habe. Welcher Weg passt vielleicht besser zu dieser Grundmelodie, welcher weniger (auch wenn keiner dieser Wege falsch ist).“

Doch ist auch im Horizont mehrerer guter Entscheidungsoptionen nicht auszuschließen, dass es unter den gebotenen guten Möglichkeiten eine Option gibt, die „besser“ ist als die anderen. Paulus selbst bietet ein klassisches Beispiel für eine solche Konstellation. Wer dem Apostel zufolge die Frau seiner Liebe heiratet, tut gut daran und sündigt nicht (1Kor 7,36), *besser* jedoch wäre es seines Erachtens, nicht zu heiraten (1Kor 7,38). Warum wir das Urteil des Apostels heute so nicht einfach nachvollziehen können, liegt auf der Hand: Wir folgen nicht dem von Paulus seinem Rat zugrunde gelegten Maßstab, anhand dessen er zur Beurteilung des „besser als“ kommt. Im konkreten Fall führt Paulus die Kürze der noch bis zur Wiederkunft Christi und zum Gericht ausstehenden Zeit an (1Kor 7,29).⁷⁷ Das Beispiel belegt, dass es Entscheidungen gibt, in denen *kein ethisches Gut auf dem Spiel steht und es gleichwohl eine Rangordnung* geben kann, vorausgesetzt, ich finde einen Maßstab, der eine solche Rangordnung ermöglicht. Wenn wir heute zwar weiterhin in einer Naherwartung des Kommens Jesu, aber nicht wie Paulus in einer Demnächstwartung leben, in der die geschichtliche Zeit nahezu auf einen Punkt zusammenschrumpft, dann bietet sich meines Erachtens die Kombination eines objektiven und eines subjektiven Prüfkriteriums an. Ich kann fragen: a) Welche Begabungen und welche Berufung habe ich von Gott empfangen? Welche Notwendigkeiten ergeben sich aus der natürlichen Seinsordnung, in die ich gestellt bin (v. a. die Familie)? b) Worin finde ich selber inneren Frieden?⁷⁸ Gordon McDonald argumentiert ähnlich, wenn er als Leitfragen für die Entscheidungen von Christen formuliert: „Wozu sind wir berufen? Was können wir am besten mit unserer Zeit anfangen? Wo liegen die Notwendigkeiten,

77 Umgekehrt und ohne näherliegende Begründung kann Paulus im Blick auf die Beachtung kultischer Reinheitsvorschriften geltend machen, dass, ob wir uns an sie halten oder nicht, „so werden wir darum nicht besser sein“ (1Kor 8,8). Zum ganzen vgl. Wolfgang Schrage, Zum Komparativ in der christlichen Ethik; in: ders., Kreuzestheologie und Ethik im Neuen Testament. Gesammelte Studien, Göttingen 2004, S. 153-169.

78 Diesem zweiten, dem subjektiven Kriterium kommt bereits in den Exerzitien des Ignatius von Loyola (1491-1556) eine besondere Bedeutung zu. Im Durchdenken der Entscheidungsoptionen soll ich prüfen, welche dieser Optionen mit innerem Frieden einher geht bzw. dazu führt; vgl. Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Urtext übersetzt von Peter Knauer, Würzburg 2006; zur Interpretation vgl. Norbert Baumert, Dem Geist Jesu folgen. Anruf und Unterscheidung, Münsterschwarzach 1988, S. 45-94.

ohne die wir nicht weiterkommen? Alles andere muss man zurückstellen können, und zwar freiwillig, nicht unter Zwang.“⁷⁹

Auf der Ebene der theologischen Ethik wird man weitergehende Aussagen nicht treffen und die nähere Begleitung in Fragen der Entscheidungsfindung der Seelsorge überlassen müssen. Grundsätzlich festzuhalten bleibt, dass Gott seinen Kindern Entfaltungsmöglichkeiten schenkt, wobei die tatsächliche Entfaltung dieser Möglichkeiten die charakterliche Reifung, was die Fähigkeit und Willigkeit, Entscheidungen verantwortlich zu treffen, einschließt. Dallas Willard ist zuzustimmen, wenn er schreibt: „Zu unserem besten schenkt uns Gott Entfaltungsmöglichkeiten und testet gleichzeitig unseren Charakter, wenn er uns Entscheidungen überlässt. Er beruft uns zu verantwortlicher Bürgerschaft in seinem Reich, indem er uns so oft wie möglich sagt. ...: *„Mein Wille für dich in dieser Sache ist, dass du selbst entscheidest.“*“⁸⁰ Die menschliche Initiative ist also durch die Erlösung keinesfalls überholt. Sie wird eher noch verstärkt dadurch, dass dem Glaubenden die Kraft und Erleuchtung des Heiligen Geistes zuteil wird. Gottes Kommunikation durch den Heiligen Geist macht Christen nicht passiv, sondern *aufmerksam* und *lebenstüchtig* und führt sie darin ihrer göttlichen Bestimmung zu.

c) Entscheidung zwischen böse und böse

Die Konstellation, auf eine Entscheidung zurückgeworfen zu werden, in der ich nur das eine oder das andere Böse zu tun vermag, führt in den Bereich des ethischen Dilemmas hinein. Auch solche Situationen kennt das Leben, doch sind sie seltener als gemeinhin angenommen, da wir oft schon von einem Dilemma sprechen, wenn wir für das Verfolgen des Guten einen Preis zahlen müssen. Zu denken ist eher an Grenzsituationen, Bonhoeffer spricht von „außerordentliche[n] Situationen letzter Notwendigkeiten“, die durch kein moralisches Gesetz erfasst werden können und in denen der Handelnde unvermeidbar *schuld*ig wird. Bonhoeffer selbst hatte beim Abfassen seiner – nur als unvollendetes Fragment vorliegenden – „Ethik“ das Dilemma vor Augen, dem Lebensrecht unschuldiger Menschen, v. a. auch der von Vernichtung überzogenen Juden, nur dadurch zur Durchsetzung verhelfen zu können, dass dem Tyrann Hitler, dem wie jedem Menschen Würde eignet, sein Lebensrecht bestritten, d. h. dass er durch einen Anschlag getötet wird.

79 Gordon McDonald, Getrieben oder berufen?, Wiesbaden³1989, S. 82.

80 Willard, Stimme, S. 250 (Hervorhebung im Original).

Bonhoeffers Reflexionen haben einige wichtige Einsichten zu Tage befördert, die es festzuhalten gilt. Zunächst scheue man sich davor, Entscheidungslagen zu schnell das Prädikat des Außerordentlichen, des Grenzfalls zuzuschreiben. Grenzsituationen, wie Bonhoeffer sie im Blick hat, sind Situationen, in denen der Verlauf des geschichtlichen Lebens mit den „nackten Lebensnotwendigkeiten“ von Menschen zusammenprallt, in denen es für diesen oder jenen um Grundrechte wie Leben, Unversehrtheit und Freiheit geht. In historischer Perspektive bleibt zudem geltend zu machen, dass Demokratien einen deutlich weiteren Spielraum für Recht bewahrende Formen des Widerspruchs und der Auseinandersetzung bieten als totalitäre Staatsdiktaturen.

Je größer die Not, um so dringlicher ist es nach Bonhoeffer, nicht aus der Angst heraus, sein reines Gewissen zu beflecken, zurückzuweichen, sondern sich für das „freie Glaubenswagnis verantwortlicher Tat“ zu entscheiden. Wer das Unrecht wählt, weil nur Unrechtes getan werden kann, der ist, so Bonhoeffer, bereit, die mit diesem Tun verbundene Schuld auf sich zu nehmen und verantwortlich dafür einzustehen. Er sucht keine Ausflucht und keine Entschuldigung: „Ohne Rückendeckung durch Menschen, Umstände oder Prinzipien, aber unter Berücksichtigung aller gegebenen menschlichen, allgemeinen, prinzipiellen Verhältnisse handelt der Verantwortliche in der Freiheit des eigenen Selbst.“⁸¹ Die böse Tat impliziert auch angesichts des Dilemmas keinen Schuld freispruch, vielmehr warnt das Gewissen vor der Übertretung des Lebensgesetzes. Und doch gibt es, so Bonhoeffer in einer gewagten Sentenz, so etwas wie die Aufhebung des göttlichen Gesetzes (z. B. des Gesetzes: Du sollst nicht unschuldiges Leben töten).

Er sagt: „Um Gottes und des Nächsten willen und das heißt um Christi willen gibt es eine Freiheit von der Sabbatheiligung, von der Elternehrung, vom ganzen göttlichen Gesetz, eine Freiheit die dieses Gesetz durchbricht, aber nur um es so neu in Kraft zu setzen.“⁸²

Und so muss die objektive Schuld der Gesetzesdurchbrechung erkannt und in ihrer ganzen Schwere getragen werden, so dass „gerade in der Durchbrechung die wahre Heiligung des Gesetzes erfolgt“.⁸³ In der außerordentlichen Situation des Grenzfalls geht es damit nach Bonhoeffer um eins: um die *Wiederherstellung der rechten und guten Ordnung*. Allein dieses hohe Gut rechtfertigt

81 Bonhoeffer, Ethik, DBW Bd. 6, S. 283f.

82 Ebd., S. 298 (Hervorhebung von mir).

83 Ebd., S. 299.

die Aufhebung des Gesetzes, die freilich vom Einzelnen nicht gerechtfertigt oder entschuldigt, sondern nur verantwortet werden kann.⁸⁴

Das Wagnis der verantwortlichen Tat geschieht in einem Zwielficht, das die Geschichte über gut und böse ausbreitet, so dass es, nicht wissend um das wirklich Gute, die getroffene Entscheidung der göttlichen Lenkung der Geschichte auszuliefern gilt, also an Gott, „der das Herz ansieht, der die Taten wiegt und die Geschichte lenkt“.⁸⁵ Der verantwortlich Handelnde lebt von der Gnade und der Vergebung Gottes. Ihm vertraut er im Blick auf die Frucht seiner Tat, hoffend, dass in „der freien Preisgabe des Wissens um das eigene Gute ... das Gute Gottes [geschieht]“.⁸⁶

Schließlich weist Bonhoeffer darauf hin, dass für jeden Menschen die mit dem verantwortlichen Handeln verbundene *Schuldübernahme eine individuelle Grenze* hat. Nicht jeder kann die Schuld tragen, einen Menschen – und sei er ein Tyrann – zu töten. Wir sprechen hier nicht von dem, was von einem Menschen generell gefordert werden kann. Schon die Charakteristik der Grenzsituation verbietet jede Generalisierung oder Pauschalisierung. Es gibt auch ein Zerbrechen an der Verantwortung, in die ich geschichtlich gestellt bin. Auch sein Scheitern anzuerkennen, ist Zeichen der Verantwortung.

Bonhoeffer stellt seine wegweisenden – und gegen eine situationsethische Interpretation, wie Joseph Fletcher sie bietet, in Schutz zu nehmenden – Überlegungen nicht in einen pneumatologischen Horizont. Er spricht nicht von Geistleitung und nur andeutungsweise von „Gottes Führung“.⁸⁷ Und doch lassen sich seine Ausführungen mit diesen Begriffen verbinden. Folgende Einsichten können wir mitnehmen:

Der Heilige Geist gibt Trost und schenkt die Verheißung der Vergebung und Gnade Gottes gerade in Zeiten tiefster Anfechtung, in Situationen der Rat- und Ausweglosigkeit. Auch in den tiefsten Niederungen des Lebens gilt der persönliche Zuspruch: „Fürchte dich nicht“. Der Heilige Geist befreit ferner von der Anmaßung, ein reines Gewissen bewahren zu wollen, was immer auch geschieht. Vergebung gibt es, weil Menschen schuldig werden. Die Garantie der Schuldlosigkeit dagegen gibt es nicht. Schließlich ist in negativer Bestim-

84 „Aber weder die Reinheit der Motive noch die Gunst der Verhältnisse noch der Wert noch die Sinnhaftigkeit eines beabsichtigten Handelns können zum Gesetz seines Handelns werden, auf das er sich zurückziehen und berufen dürfte, durch das er entschuldigt und freigesprochen werden könnte“, ebd., S. 284.

85 Ebd., S. 285.

86 Ebd., S. 285.

87 Ebd.

mung anzuerkennen, dass der Heilige Geist dem Glaubenden, der sich auf das freie Wagnis der verantwortlichen Tat einlässt, nicht als Instanz zur Verfügung steht, auf die sich die persönliche Schuld abschieben lässt. Die Aussage: „Ich habe keine Schuld, Gott selbst hat mir befohlen so zu handeln“, ist theologisch nicht möglich, weil Gott das Böse nicht fordern kann, wenn er auch als Lenker der Geschichte vor echten Dilemmata nicht bewahrt.

Lenken wir den Blick vom einzelnen Christen auf die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden zurück, dann lässt sich geschichtlich gesehen feststellen, dass das freie Wagnis der verantwortlichen Tat sich sehr häufig als *inner-ekklesiales Spannungsmoment* erweist. Die wenigen prophetischen Stimmen, die in zwei Diktaturen auf deutschem Boden beharrlich widersprachen, hatten in der Regel nicht die Mehrheit der Glaubensgeschwister auf ihrer Seite. So ist der gemeinsame Glaubenssinn (*sensus communis*) oftmals nicht Ausgangspunkt, sondern (erhofftes) Ziel des Miteinanders der Glaubenden.⁸⁸ Die freie verantwortliche Tat im Grenzfall wird zumeist mit Schmerzen, Unverständnis und Einsamkeit verbunden sein. Das verantwortliche Handeln an der Grenze hat in der Regel einen hohen Preis. Es ist kostbares Tun, „sacrificial love“.

Wir waren davon ausgegangen, dass Gott der souveräne Herr über die Schöpfung ist und dass der Mensch überhaupt und der geisterfüllte Christ im Besonderen befähigt und berufen sind, mit Gott in einer von lebendiger Kommunikation bestimmten Gemeinschaft zu leben. Der Abschluss des biblischen Kanons hat nichts an der Herausforderung geändert, dass sich Gottes in der Heiligen Schrift verbindlich bezeugter Wille in die sich wandelnden geschichtlichen Gegebenheiten hinein konkretisieren muss. Es spricht daher theologisch nichts gegen die Annahme und die bezeugte Erfahrung, dass Gott sich in einer Vielfalt von Weisen am einzelmenschlichen Bewusstsein vernehmbar macht, wobei der *individuell vernommene Gotteswille nicht in Widerspruch stehen darf zu dem in der Bibel verbindlich offenbarten Willen Gottes*. Als Fazit lässt sich formulieren: „Es gibt eine tatsächliche und effektive Führung und Leitung durch den Heiligen Geist. Sie darf nicht als eine soteriologische ‚Ergänzung‘ zum offenbarten Willen Gottes oder als eine ‚zweite‘ oder ‚höhere Stufe‘ für besonders Heilige (Geistbegabte) verstanden werden, sondern als das transitive Wirken des Geistes, der Gottes Willen im individu-

88 Man denke auch an das Unverständnis, auf das Paulus bei den Christen in Cäsarea stieß, als ihm durch prophetische Schau die Auslieferung an die Heiden angekündigt wurde (vgl. Apg 21,8-14).

ellen Leben der einzelnen Christen und seiner Gemeinden zur Tat werden lassen will.“⁸⁹

Zusammenfassung des trinitarischen Begründungsansatzes der christlichen Ethik

Der trinitarische Begründungsansatz der christlichen Ethik vollzieht das dreifache Handeln Gottes nach, wonach der Mensch als Gegenüber zu Gott, dem Schöpfer, ins Leben gerufen wurde, ihn in Jesus Christus der die Trennung von Gott überwindende Ruf in die erlösende Gemeinschaft mit Gott ereilt und er auf dem Weg der Nachfolge der persönlichen Führung durch den Heiligen Geist unterstellt wird. Während das schöpfungstheologische Sachmoment der christlichen Ethik die Minimalbedingungen der *Lebenserhaltung* markiert, werden in der biblisch bezeugten Christusoffenbarung und deren Vergegenwärtigung durch den Heiligen Geist die Grundlinien einer dem Willen Gottes entsprechenden *Lebensgestaltung* einsichtig.

Aufgaben zur Vertiefung

1. Überlegen Sie, welche Konsequenzen für das Verständnis christlicher Ethik sich ergeben, wenn einer der drei hier entfaltenen Begründungsaspekte a) ausgeblendet oder b) überbetont wird.
2. Diskutieren Sie anhand einer konkreten Ordnung der Schöpfung (Familie, Regierung, Arbeit usw.) das Verhältnis von *unveränderlicher* Grundstruktur und *variabler* Ausgestaltung dieser Ordnung. Versuchen Sie, Elemente dieser Ordnung der einen oder anderen Ebene zuzuordnen.
3. Erläutern Sie, was Sie unter „Liebe“ und „Gerechtigkeit“ als ethischen Grundnormen verstehen! Was verändert sich im Verständnis, wenn beide Begriffe voneinander isoliert werden?
4. Reflektieren Sie Ihr persönliches Verhältnis zum Thema „Führung durch den Heiligen Geist“! Welche Erläuterungen im Text finden Sie hilfreich, wo bleiben für Sie Unsicherheiten, wo erheben Sie Widerspruch?

89 Horst Afflerbach, Handbuch Christliche Ethik, Wuppertal ²2003, S. 283.

Literaturhinweise:

- Afflerbach, Horst*: Handbuch Christliche Ethik. – Wuppertal ²2003
- Barth, Karl*: Kirchliche Dogmatik. – Bd. II/2. – Zürich 1942
- Baumert, Norbert*: Dem Geist Jesu folgen : Anruf und Unterscheidung. – Münsterschwarzach 1988
- Birch, Bruce ; Rasmussen, Larry*: Bibel und Ethik im christlichen Leben. – Gütersloh 1993
- Bockmühl, Klaus*: Gesetz und Geist : eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik. – Hrsg. von Reinhard Slenczka. – Gießen 2010
- Bockmühl, Klaus*: Hören auf den Gott, der redet. – In: Ders., Leben mit dem Gott, der redet. – Gießen 1998
- Bonhoeffer, Dietrich*: Ethik. – Gütersloh ²1998
- Brunner, Emil*: Gerechtigkeit : eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung. – Zürich 1943
- Burkhardt, Helmut*: Einführung in die Ethik : Grund und Norm sittlichen Handelns. – Gießen 1996
- Cosgrove, Charles*: Appealing to Scripture in moral debate : five hermeneutical rules. – Grand Rapids, Mich., u. a. 2002
- Fletcher, Joseph*: Moral ohne Normen. – Gütersloh 1967
- Guardini, Romano*: Tugenden : Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens. – Würzburg 1963
- Hays, Richard*: The moral vision of the New Testament : community, cross, new creation; a contemporary introduction to New Testament ethics. – San Francisco 1996
- Körtner, Ulrich H.*: Evangelische Sozialethik. – Göttingen ²2008
- Lewis, Clive S.*: Die Abschaffung des Menschen. – Einsiedeln ⁵2003
- Neuer, Werner*: Die ethische Verantwortung des Glaubens gegenüber Gottes Schöpfung. – In: Christian Herrmann (Hrsg.): Wahrheit und Erfahrung : Themenbuch zur Systematischen Theologie. – Bd. 2. – Wuppertal 2005, S. 292-317
- Lütgert, Wilhelm*: Ethik der Liebe. – Gütersloh 1938
- Lütgert, Wilhelm*: Schöpfung und Offenbarung : eine Theologie des ersten Artikels. – Gütersloh 1934
- Päpstliche Bibelkommission*: Bibel und Moral : biblische Wurzeln des christlichen Handelns ; 11. Mai 2008. – Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls ; 184. – Bonn 2009
- Pannenberg, Wolfhart*: Grundlagen der Ethik : philosophisch-theologische Perspektiven. – Göttingen ²2003
- Schockenhoff, Eberhard*: Grundlegung der Ethik : ein theologischer Entwurf, Freiburg i. Br. 2007
- Schockenhoff, Eberhard*: Naturrecht und Menschenwürde : universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996
- Schrage, Wolfgang*: Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982
- Spohn, William*: Go and do likewise : Jesus and ethics. – New York 1999
- Stassen, Glen/Gushee, David*: Kingdom ethics : following Jesus in contemporary context. – Downers Grove 2003
- Webb, William*: Slaves, women and homosexuals : exploring the hermeneutics of cultural analyses. – Downers Grove 2001
- Willard, Dallas*: Die eine, sanfte Stimme : Gott hören lernen in einer lauten Welt. – Holzgerlingen 2004