

Christoph Raedel

Die Bibel in der ethischen Urteilsbildung

Konzeption und exemplarische Konkretion

„Das biblische Zeugnis ist nicht nur die Quelle unseres Glaubens, sondern auch die Quelle dessen, was wir im Namen Jesu Christi zu tun und zu lassen gedenken“.¹ So formuliert es Michael Beintker als These in einem Aufsatz, der die Frage nach der Verbindlichkeit biblischer Aussagen für die ethische Entscheidungsfindung von Christen thematisiert. Mit dieser – aus meiner Sicht zustimmungsfähigen – These ist zugleich der Problemhorizont aufgerissen, in dem sich die Frage nach der Verbindlichkeit biblischer Aussagen heute stellt. Denn die genannte These erreicht uns in doppelt gebrochener Weise. Die erste Brechung besteht in der historisch-kritischen Erforschung der Bibel, die auf die historischen Entstehungsbedingungen eines Textes abhebt, die Aussageabsicht des Autors zur Geltung zu bringen beansprucht und den Sinn für die Wahrnehmung des Abstands zwischen der Welt der biblischen Texte und der Welt des heutigen Lesers schärft. Das bedeutet für heutige Auslegung, dass die „tiefgreifenden Unterschiede zwischen der patriarchalisch-agrarischen Lebenswelt der Bibel und unseren hochkomplexen Gesellschaftssystemen ... nicht leichtfertig heruntergespielt werden [dürfen]“.² Mehr noch: „Das bloße ‚es steht geschrieben ...‘ würde jede ethische Besinnung überflüssig machen“.³ Jedenfalls hat der Überbietungswettbewerb im Sinne der Praxis, wer für seine Position die meisten Bibeltexte aufbieten kann, keine Plausibilität. Die zweite Brechung besteht in der spätmodernen Tendenz, die unhintergehbare Perspektivität einer jeden Auslegung hervorzuheben. Jede Auslegung vollzieht sich an einem konkreten geschichtlichen Ort, an dem sich der Ausleger nicht als geschichtsloses Selbst (als *res cogitans* im Sinne von Rene Descartes) vorfindet, sondern als eingewoben in die auf dem eigenen Lebensweg empfangenen, geschichtlich vermittelten Prägungen. Dies kann zur Annahme beziehungslos nebeneinander existierenden „Insel-Logiken“ (Lyotard) führen, lässt aber im Mindesten den Anspruch erkennen, dass alle Auslegung im Geist einer wissenschaftstheoretisch verstandenen Demut zu geschehen hat: Das

1 Michael Beintker: Die Verbindlichkeit biblischer Aussagen für die ethische Entscheidungsfindung, in: *Marburger Jahrbuch Theologie VII: Sexualität – Lebensformen – Liebe*, hrsg. v. Wilfried Härle und Reiner Preul, Marburg 1995, 123–135, hier 124.

2 Ebd., 127.

3 Ebd.

Verstehen der Bibel ist ein geschichtlich nicht abschließbarer Prozess. Nicht Menschen, Gott selbst wird (auch) das letzte Wort sprechen.⁴

In diesem Aufsatz möchte ich zunächst zeigen, dass Karl Barth und Stanley Hauerwas auf unterschiedlichen Wegen für die Verbindlichkeit der Bibel in ethischen Fragen plädieren, aber die konkrete Weise, *wie* ihre Verbindlichkeit zu bestimmen ist, nicht hinreichend beantworten (1). Im zweiten Teil entwickle ich, eine Reihe vorliegender Entwürfe aufnehmend, einen Weg für eben diese Bestimmung ethischer Verbindlichkeiten (2), bevor ich dieses Modell auf die Frage von Ehe und Ehescheidung anwende (3).

1. Die Verbindlichkeit der Bibel in der christlichen Ethik

1.1 Karl Barth: Gottes Gebot als Norm theologischer Ethik

In der Absicht dieses Aufsatzes kann es hier nicht darum gehen, den Ansatz der theologischen Ethik bei Barth im Ganzen zu skizzieren. Ich konzentriere mich auf die Frage, welche Bedeutung die Bibel für die theologische Ethik in der Kirchlichen Dogmatik Barths hat.

Weil Jesus Christus die Offenbarung des dreieinigen Gottes ist, von dem wir anders nicht wissen können als in der Offenbarung Jesu Christi, kann auch die Ethik, verstanden als Lehre von Gottes Gebot, nur im Zusammenhang mit der Dogmatik und nicht losgelöst von ihr, betrachtet werden. Barth definiert Ethik „als Lehre von Gottes Gebot das Gesetz als die Gestalt des Evangeliums, d. h. als die Norm des dem Menschen durch den ihn erwählenden Gott widerfahrende Heiligung“.⁵ Evangelium und Gesetz bilden bei Barth eine innere Einheit:⁶ Das *eine* Wort Gottes „ist Evangelium nach seinem Inhalt, Gesetz nach seiner Form und Gestalt“.⁷ Ein Widerspruch zwischen beiden ist damit ausgeschlossen, vielmehr ist das Wort Gottes nur so, nämlich als Evangelium *und* Gesetz, zu hören. Barth hatte Gottes Erwählungshandeln als Ausweis seiner Bundestreue interpretiert, und so geht es dann auch in der Ethik darum, dass derselbe Gott, der seinem Volk etwas verheißt, zugleich etwas von ihm fordert. Gnade enthält immer auch eine Forderung, nämlich die, als der dem Bund Gottes entsprechende Mensch zu leben.

4 Vgl. Heinzpeter Hempelmann: „*Wir haben den Horizont weggewischt*“. *Die Herausforderung: Postmoderner Wahrheitsverlust und christliches Wahrheitszeugnis*, Witten 2008.

5 *Kirchliche Dogmatik II/2*, 564 (als § 36 fett und kursiv gesetzt).

6 „[E]s ist das *Gesetz* ganz im *Evangelium* beschlossen: nicht ein Zweites neben und außer dem *Evangelium*, nicht ein Fremdes, das dem *Evangelium* voranginge oder ihm erst nachfolgte, sondern der Anspruch, den das *Evangelium* selbst und als solches an uns richtet, das *Evangelium* selbst, sofern es die Form eines an uns gerichteten Anspruchs hat“, ebd., 619.

7 Ebd., 567.

Das formale Konstruktionsprinzip der Ethik Barths ist die *Entsprechung*. Es geht nicht an erster Stelle um das, was der Mensch tut bzw. tun soll, sondern um die Bestimmung dessen, was Gott in und durch Jesus Christus, als der heiligende Gott und geheiligte Mensch, bereits für und anstelle des Menschen getan hat. Erst von daher stellt sich die Frage, was es heißt, als der dem Bundeshandeln Gottes in Christus entsprechende Mensch zu leben. Alles Tun des Menschen verweist damit unmittelbar auf Gott zurück, denn in der Ethik geht es darum, „ob und inwiefern das menschliche Tun ein Lobpreis der Gnade Jesu Christi ist“.⁸

Der Anspruch, mit dem das Evangelium dem Menschen entgegentritt, besteht darin, Gottes Gebot zu gehorchen, und das bedeutet, sich Gottes Handeln in Jesus Christus gefallen, es für sich gelten zu lassen.⁹ Dieser Gehorsam ist also keine Leistung des Menschen, sondern die Gewährung einer ganz bestimmten Freiheit.¹⁰ Der Anspruch auf den Gehorsam des Menschen wird wieder christologisch begründet: Jesus, der wahre Mensch, hat das Gute getan und sich dafür hingegeben. Darin ist er Gott und darin besteht seine Majestät, vor der sich der Mensch zu beugen hat.

Ihre Spezifik gewinnt Barths Gebotsethik dadurch, dass er Gottes Gebot als Ereignis versteht, das sich nicht in ein Prinzip, d. h.: eine generelle Anweisung, fassen lässt. Gottes Gebot ist *voluntas specialis*: sein Gebieten hat stets die Form eines konkret ergehenden, etwas Bestimmtes fordernden Gebots. Barths These, wonach Gottes Gebot stets in sehr bestimmter Weise ergeht, will ausschließen, dass sich der Mensch der über ihn getroffenen Entscheidung Gottes entzieht, indem er Gottes Gebot im *Prinzip* anerkennt, die *Anwendung*, also die konkrete Umsetzung aber in das eigene Belieben stellt. Barth erläutert: „Das Gebot Gottes ist darum jedem menschlichen Gesetz unvergleichbar, weil es nicht nur allgemeine Regel, sondern zugleich bestimmte Vorschrift und Norm gerade des einzelnen Falles ist, weil es also zugleich Gesetz und anwendender Richter ist“.¹¹

Barth unterzieht diese These einer eingehenden exegetischen Prüfung. Er versucht zunächst zu zeigen, dass die gemeinhin als vom konkreten Geschehen abstrahierende, allgemeine Gebote gelesenen Texte, wie zum Beispiel der Dekalog, in einen historisch konkreten Geschichts-, genauer: Begegnungszusammenhang zwischen Gott und Mensch bzw. Gott und seinem Volk gehören. Was Gott will, das ist der Fortgang seiner Geschichte mit den Menschen und die Inanspruchnahme des Menschen für diesen Fortgang. Der Gang der Geschichte aber besteht aus vielen einzelnen, konkreten Ereignissen und dementsprechend ist auch Gottes Gebieten ein einzelnes, konkretes Gebieten.¹² Wogegen sich die biblischen Weisungen Barth zufolge sperren, ist ihr Zurückführen auf eine höhere, d. h. all-

8 Ebd., 600 (dort kursiv).

9 Vgl. ebd., 643ff.

10 Ebd., 643 (dort kursiv).

11 Ebd., 739.

12 Vgl. ebd., 750.

gemeine Regel, die dem Menschen außerhalb des Anrufs durch Gott zu Händen und damit verfügbar sei. Es gibt, so erklärt Barth, oberhalb der konkreten Gebote keine „allgemeine, hinsichtlich ihrer Anwendung diskutabel und der Füllung bedürftige Regel“.¹³ Das Verbalsubstantiv *Gebieten* lässt noch deutlicher als Nomen *Gebot* den personalen Charakter der Beziehung erkennen, in dem sich der Gehorsam gegenüber dem, was Gott fordert, vollzieht. Gemäß der bundestheologischen Grundlegung in der Erwählungslehre geht es auch in der Ethik um Gottes Bund, um sein Mitgehen und Eingehen auf den Menschen. Dass Gottes Gebieten stets ein bestimmtes Gebieten ist, bedeutet: „Wir bleiben an die *Person* Gottes gebunden, der uns von Fall zu Fall sagt, was er von uns verlangt. Seine Gebote sind aber andererseits nicht planlos und launenhaft, sondern machen einen Teil der *Geschichte* aus, in welcher er seinen barmherzigen Willen gegenüber dem Menschen vollzieht“.¹⁴

Schließlich: Was tragen diese an Menschen der Vergangenheit ergangenen Weisungen den Christen heute aus? Um das zu verstehen, muss nach Barth anerkannt werden, dass das von Gott geforderte Gute kein Allgemeines ist, sondern „das Gute der von Gott regierten Geschichte und Nachgeschichte seines Gnadenbundes“.¹⁵ Diese Geschichte geht weiter, aber nicht dadurch, dass wir heute von Gottes damals ergangenen Gebot lediglich – distanziert – nur Kenntnis nehmen, sondern dass es uns – im Sinne eines personal treffenden Geschehens – offenbar wird als das, was Gott heute von uns fordert. Hören auf Gottes Gebot meint für Barth nicht, den Text seinem geschichtlichen Umfeld zu entziehen und in die Gegenwart zu übertragen, sondern umgekehrt, das eigene Leben an die Seite von Abraham, Mose, Jeremia und Petrus zu stellen. Barths komprimierte These:

Das Zeugnis der Bibel bezieht sich also nicht auf eine zeitliche Gestalt des göttlichen Gebotes, die wir ihrer Zeitlichkeit erst zu entkleiden, aus der wir einen ewigen und also auch für uns gültigen Gehalt erst herauszuschälen hätten, sondern auf das göttliche Gebot, das gerade in seiner *zeitlichen* Gestalt *ewigen* auch für uns *gültigen* Gehalt hat und das in seiner ganz anderen Zeit und Lage gerade so von uns *gehört* und *respektiert* sein will.¹⁶

Wie das möglich ist, dass das göttliche Gebot gerade in seiner zeitlichen Gestalt einen für uns heute gültigen Gehalt hat und wie dieser zu bestimmen ist, dazu hat sich Barth am Beginn der materiaethischen Ausführungen in Band III/4 näher erklärt. Deutlicher als früher verbindet er hier die vertikale mit einer horizontalen Linie: Ja, Gottes Gebot ist personales, den Menschen in der Begegnung bestimmendes Gebieten und insofern gilt das zuvor Gesagte weiter uneingeschränkt. Zugleich aber ist mit einer „*Stetigkeit* und *Kontinuität*“ des göttlichen Gebotes zu

13 Ebd., 751.

14 Joseph van Dijk: *Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths*, München 1966, 89.

15 *Kirchliche Dogmatik* II/2, 785.

16 Ebd., 789.

rechnen“¹⁷. Das heißt: der gültige Gehalt des Gebots, besteht darin, dass wo Gottes Gebot und menschlicher Gehorsam aufeinander treffen, „sich immer und überall: „der göttliche Schöpfer und sein Geschöpf, der göttliche Versöhner und der von der Treue gehaltene Sünder, der göttliche Erlöser und Vollender und das Kind Gottes mit seiner ewigen Anwartschaft“ begegnen.¹⁸

Fazit: Barth erhebt den Anspruch, die Architektur seiner Kirchlichen Dogmatik nicht aus der Theologie sachfremden Erwägungen entwickelt, sondern aus der Struktur der Offenbarung Gottes, wie sie in der Bibel bezeugt ist, rekonstruiert zu haben. Dabei ist für ihn der Begriff des Wortes Gottes zentral. Die Verschränkung von Evangelium und Gesetz in einen Wort-Gottes-Begriff öffnet Barth für eine ausgewogene Bezugnahme auf die Überlieferung sowohl des Neuen als auch des Alten Testaments. Dabei entwickelt Barth im Horizont einer Bundestheologie die Vorstellung von Gottes Gebieten als das „Gewähren von Freiheit“. Der Aktualismus im Gebotsverständnis Barths bringt einen unabweisbar wichtigen Aspekt ans Licht: Die Geschichte vom Bund Gottes mit dem Menschen vollzieht sich im vielschichtigen Gewebe persönlicher Begegnungen und der dem Leben seinen Grund gebenden Beziehung zwischen Gott und Mensch. Barth bringt zur Geltung, dass Gottes Gebieten sich nicht ablösen lässt vom geschichtlichen Kontext des Handelns Gottes. Gottes Wille für den Menschen ist diesem nicht verfügbar und der Mensch, auch nicht der glaubende, wird zu keinem Zeitpunkt Herr über Gottes Gebieten. Gleichwohl bewegt sich Barth damit im Paradigma der normativen Bedeutung der Bibel für die Ethik.

Zugleich stellt Barths Grundentscheidung, dass das Gute nur im geschichtlich konkreten Gebieten Gottes auffindbar ist, eine schon exegetisch kaum haltbare Reduktion des biblischen Zeugnisses dar. Barth muss in der Auslegung den von manchen biblischen Texten erweckten Eindruck, eine den Einzelfall übergreifende Weisung zu sein, als bloßen Schein abtun. Die gattungsmäßige Vielgestaltigkeit der biblischen Weisungen wird damit *a priori* zugunsten der alleinigen Kategorie „Einzelweisung“ eingeebnet. Hier werden dogmatische Grundentscheidungen wirksam, die selbst nicht aus der Einzelexegese der sehr unterschiedlichen Textgattungen erwachsen sind. Wenn Barth in den materialetischen Ausführungen in KD III/4 sehr viel stärker als in KD II/2 auf die *Kontinuität* des göttlichen Gebots abhebt, dann ist dies eigentlich erst die Voraussetzung für seine im Übrigen mit sehr zeitbezogen hierarchischen Kategorien operierende Interpretation von Gottes Willen für das Leben des Christen, das Barth in klare Ordnungsmuster eingeschrieben sieht.¹⁹

Das aktualistische Gebotsverständnis scheint für Barth unausweichlich, weil „zwischen dem in Christus neu konstituierten Menschen und dem als Sünder

17 *Kirchliche Dogmatik* III/4, 17.

18 Ebd., 27.

19 Vgl. exemplarisch seine Ausführung zu „Mann und Frau“, KD III/4, 127–268.

qualifizierten irdischen Menschen keine Kontinuität“ besteht.²⁰ Der Gott entsprechende Mensch kommt unvermittelt neben dem in Jesus Christus seinen Willen bezeugenden Gott zum Stehen. Dort, wo die Lehre vom Heiligen Geist verbinden könnte, steht bei Barth das Geheimnis, das auch dort Geheimnis – genauer: Aporie – bleibt, wo er von der Verantwortung des Menschen gegenüber der in Gottes Gebieten getroffenen Entscheidung über den Menschen spricht. Die Lehre vom Heiligen Geist wäre aber ein guter Konstruktionspunkt, von dem aus zu untersuchen wäre, was es für die Erfahrung des Christen, und zwar als Glied der Kirche Jesu Christi, heißt, sich im Hören auf Gottes Gebot *neben* Abraham, Mose oder Petrus zu stellen. Immerhin soll dieses Hören sich hier und jetzt im Gehorchen bewähren.

Dass Barth es vermeidet zu plausibilisieren, *wie* Gottes in der Vergangenheit ergangenes Gebot Grund gegenwärtigen Handelns sein kann, ist Ausdruck seiner These von der „Selbstausslegungskapazität“ (J. Lauster) des biblischen Textes. „Die Bedingungen eines geglückten Auslegungsvorganges ... sind daher ganz dem biblischen Text anheimgestellt, sie bleiben aus der Sicht des auslegenden Subjekts letztlich unverfügbar“.²¹ Die Stärke der *Kirchlichen Dogmatik*, Gottes Offenbarung im Gespräch mit dem Zeugnis der Schrift nachzudenken, schlägt in die Schwäche eines methodologischen Defizits um, wo zu Recht gefragt wird: Wie wird Gottes Gebieten zu *meinem* verantwortlichen Handeln gemäß der Schrift?

1.2 Stanley Hauerwas: *Der Gebrauch der Bibel in der Gemeinschaft als Norm christlicher Ethik*

Während Barth das Gebieten Gottes in einer solchen Weise in den Vordergrund stellt, dass das Vernehmen des Gebots durch den Menschen dahinter zurücktritt, rückt bei Hauerwas der *Gebrauch* der Bibel in der Gemeinschaft ins Zentrum.²² Die Autorität der Bibel ist eine Funktion ihres Gebrauchs in der Gemeinschaft, nicht umgekehrt. Die biblischen Texte bezeugen nach Hauerwas, der fast nur auf Texte des Neuen Testaments und dort vor allem die synoptischen Evangelien Bezug nimmt, den Weg des Gottesvolkes mit seinem Gott. Auf diese Weise erinnern die Texte die christliche Kirche daran, wer sie sein und wie sie leben soll.

Konkret werden Christen in der Bibel daran erinnert, dass Gott sie als eine Gemeinschaft berufen hat, und zwar als eine Gemeinschaft von Jüngern des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus. Das Leben und das Sterben Jesu

20 Christian Henning: *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert*, Gütersloh 2000, 98.

21 Jörg Lauster: *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Tübingen 2004, 274.

22 Zum Folgenden vgl. auch Jeffrey S. Siker: *Scripture and Ethics. Twentieth-Centuries Portraits*, New York 1997, 97–125.

bilden den narrativen Kontext für das Leben der Jüngergemeinschaft: Die Frage nach der Identität eines Christen lässt sich nicht vom Kontext dieser Gemeinschaft ablösen, denn sie formt die Identität des Einzelnen und leitet ihn zu einem Leben an, das das Leben Jesu nachahmt und dabei wesentlich vom Grundsatz der Gewaltlosigkeit bestimmt ist.

Die Grundfrage, für die uns die Bibel Orientierung gibt, lautet also nicht: „Was sollen wir tun?“, sondern „Wer, welche Art von Gemeinschaft sollen wir sein?“²³ Die Konzentration der Ethik auf die Frage nach Handlungsregeln und Normen ist deshalb verfehlt, weil das Identifizieren von Regeln sie von deren narrativen, geschichtlichen Kontext ablöst. Die Bibel hat aber keine Autorität losgelöst von der Geschichte, die sie beschreibt und in die sie die Nachfolgegemeinschaft hineinstellt. Hauerwas Ablehnung gegenüber dem Identifizieren von abstrakten Regeln und Weisungen ist nicht zu übersehen. Die Autorität der Bibel besteht nicht darin, dass sie über die Angemessenheit eines bestimmten Handelns informiert, sondern dass sie die Nachfolger Jesu transformiert. Diese Verwandlung zeigt sich maßgeblich in der Befähigung zu einer veränderten Wahrnehmung: „Zum Sehen kommen wir nicht durch bloßes Hinschauen, sondern wir müssen durch die Initiation in diejenige Gemeinschaft, die versucht, treu zur Geschichte Gottes zu leben, Fertigkeiten entwickeln, die uns in die Disziplin nehmen“.²⁴ Ohne Disziplin, das heißt ohne die Teilhabe am Leben der Gemeinschaft – Hauerwas betont dabei besonders das gemeinsame Feiern des Gottesdienstes – ist das Ausbilden und das „Bewohnen“ eines christlichen Charakters nicht möglich. Um nicht weniger als das geht es jedoch in der christlichen Ethik als Gemeinschaftsethik.

In dieser Gemeinschaft wird die Bibel gelesen und allein darin liegt ihre Autorität. Unverzichtbar ist die Bibel, „weil sie die unersetzliche Quelle der Geschichten ist, die uns darin einüben, ein treues Gottesvolk zu sein“.²⁵ Der angemessene Gebrauch der Bibel besteht nach Hauerwas darin, die Bibel auf die Bilder und Analogien hin zu befragen, die dem Gottesvolk helfen, seinen Weg in der Gegenwart zu verstehen und zu gehen. Die biblischen Geschichten sollen im Leben heutiger Gemeinschaften leben, sie sollen nicht wiederholt, aber nachgeahmt werden. Zu erkennen, was das konkret bedeutet, ist ein nicht abschließbarer Prozess, weil sich die Umstände fortwährend verändern. Die Gemeinschaft benötigt daher vor allem eine lebendige theologisch geformte Vorstellungskraft von dem, was es heute heißt, als Gottes Volk zu leben.

Fazit: Hauerwas wertet den narrativen Charakter der biblischen Überlieferung dahingehend aus, dass er die christliche Ethik als Gemeinschaftsethik interpretiert, in der Menschen in der Teilhabe am Leben des Gottesvolkes die Identität

23 Vgl. Stanley Hauerwas: *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*, hrsg. und eingeleitet von Reinhard Hütter, Neukirchen-Vluyn 1995, 66.

24 Ebd., 77.

25 Ebd., 126.

von Jesusjüngern empfangen und einen dem Sinn Jesu entsprechenden Charakter ausbilden. Hauerwas ist zuzustimmen, dass vor aller christlichen Ethik die Frage nach der Identität steht: Wer sollen wir sein? Diese Frage wiederum lässt sich nicht anders als in Kategorien der Zugehörigkeit beantworten: Wir sollen *Gottes Volk* sein.²⁶

An die vor diesem Hintergrund erfolgende Identifizierung der Autorität der Bibel mit ihrem Gebrauch durch die Gemeinschaft müssen jedoch Anfragen gestellt werden: Zunächst ist zu fragen, ob das Bild, das Hauerwas von der Gemeinschaft der Jesusnachfolger zeichnet, nicht zu sehr von der geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche abgehoben ist. Zeichnet er hier nicht ein Bild von Gemeinde, das jeder Erfahrungswirklichkeit voraus liegt? Es gibt die Gemeinschaft des Gottesvolkes heute nur im Plural. Es gibt selbst die einzelnen Kirchen nur selten als Gemeinschaften, in denen die charakterbildenden Impulse so gleichgerichtet und stimmig sind, dass Liebe, Güte, Freude und Vergebungsbereitschaft das Leben der Gemeinschaft prägen. Hier braucht es Kriterien, die es ermöglichen, das Leben der Gemeinschaft von der Bibel her zu prüfen.

Hauerwas spricht weiter von der lebendigen Vorstellungskraft, die es braucht, um heute in der Geschichte Gottes, wie sie in der Bibel bezeugt wird, zu leben. Doch ist die überlieferte Geschichte vielgestaltig, dynamisch und sogar spannungsreich. Wie ist mit dieser Vielfalt umzugehen? Nach welchen Kriterien beurteilt die Interpretationsgemeinschaft, ob ein Text ein größeres, ein anderer geringeres Gewicht hat? Dass die Geschichte der Auslegung diese Gewichtungen aufweist, steht außer Frage, aber wie sind sie zu begründen? Ist die Bibel wesentlich Erinnerung der Gemeinde daran, wer sie sein soll, dann ist sie eine sowohl Orientierung gebende als auch irritierende Erinnerung. Wenn wir bestimmte Überlieferungen heute dem Vergessen anheim geben, dann ist Rechenschaft darüber zu geben, nach welchen Kriterien das eine vergessen, das andere aufbewahrt wird.

26 Die Interpretation von Identität in Kategorien der Zugehörigkeit kommt sehr schön in Dietrich Bonhoeffers Gedicht *Wer bin ich?* zum Ausdruck. Die mit dem Titel bezeichnete Eingangsfrage des Gedichts wird zunächst im Blick auf Fremdwahrnehmungen, dann anhand von Selbstwahrnehmungen nachgedacht, bevor es in der Schlusszeile heißt: „Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott“, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. von Eberhard Bethge, 2. Aufl., München 1951, 179.

2. Die Bibel in der ethischen Urteilsbildung. Hermeneutische Reflexion und Schritte methodischen Vorgehens

2.1 Das biblische „Skript“ leben. Überlegungen zum Schriftverständnis

Vergleicht man die Ansätze von Barth und Hauerwas, dann fällt auf, dass Barth mit dem Begriff des göttlichen Gebots eine *normative* Kategorie in den Mittelpunkt rückt, während Hauerwas die Autorität der Bibel an ihre für die Gemeinschaft *formative* Funktion bindet. Es ist nicht zu übersehen, dass sich die Wahrnehmung der Bibel in der theologischen Ethik über die zurückliegenden Jahrzehnte hinweg von der Betonung ihrer normativen hin zu ihrer formativen Bedeutung verschoben hat. Eine schriftgebundene theologische Ethik wird sich jedoch nicht für einen dieser beiden Bedeutungsaspekte entscheiden, sondern beide in ihrer jeweiligen Bedeutung zu erfassen haben und zu verbinden suchen. Das soll im Folgenden bis in die Ebene der methodischen Konkretion hinein erfolgen.

Im Blick auf die *formative* Bedeutung der Bibel kann von der Notwendigkeit einer ausgebildeten christlichen Identität und eines ihr entsprechenden Charakters nicht abgesehen werden. Kein Schauspieler wird ein Skript, ein Drehbuch auf der Theaterbühne lediglich vorlesen. Er wird es zur Aufführung bringen – zumindest ist dies die Erwartung der Zuschauer. Auch das biblische Skript ist nicht als *Vorlesebuch*, sondern als *Vorlebebuch* zu verstehen. Die „fundamental *christliche* Interpretation der Schrift ist das Leben, sind die Aktivitäten und die Organisation der Glaubensgemeinschaft. [Und weiter:] Diese christliche Praxis, die Tätigkeit des Interpretierens, besteht im *Aufführen* von Texten, deren Sinn es ist, ‚vorzutragen‘, Zeugnis abzulegen für den, dessen Worte und Taten, dessen Weg und Leiden die Wahrheit Gottes in menschlicher Form zur Darstellung brachten“.²⁷ Im Unterschied zu einem Musik- oder Bühnenstück erweist sich die Bibel jedoch als ein Text, dessen Interpretation den ganzen Menschen braucht, mithin alle Facetten seines Daseins einschließt, weil das Aufführen des Textes identisch ist mit der sozialen Existenz einer ganzen Gemeinschaft. Die Bibel, so Nicholas Lash, ist so ein Text: „The performance of scripture *is* the life of the church“.²⁸

Das bedeutet – gegen Hauerwas – jedoch nicht, dass die Autorität der Bibel das Resultat der Gemeinschafts-„Performance“ ist.²⁹ Denn diese Auffassung ruft die Frage auf den Plan, wie sich der Anspruch einer bestimmten Gemeinschaft begründen lässt, dass gerade *ihr* Gebrauch der Bibel autoritativ sei. Kevin Vanhoozer argumentiert demgegenüber, dass die Autorität der Bibel nicht in ihrem

27 Nicholas Lash: *Performing the Scriptures*, in: ders.: *Theology on the Way to Emmaus*, London 1986, 37–46, hier 42. [Übersetzung C. R.]

28 Ebd., 43. So auch Gerhard Sauter, „Schrifttreue“ in ethischer Urteilsbildung, in: Günter Bader u. a. (Hg.): *Im Labyrinth der Ethik. Glauben – Handeln – Pluralismus*, Rheinach 2004, 93–104.

29 Vgl. dazu Kevin Vanhoozer: *The Drama of Doctrine. A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville 2005, bes. 151ff.

Gebrauch durch eine *Gemeinschaft*, sondern in *Gottes* Gebrauch des kanonischen Skripts liegt. Die erste Frage ist nicht: Was tun Gemeinschaften mit Gottes Wort?, sondern: Was tut Gott mit menschlichen Worten? Hier wird davon ausgegangen, dass der biblische Kanon sowohl vertrauenswürdige *Zeugnis* der Sprech-Akte Gottes ist, das ein Verstehen des göttlichen Heilshandelns Gottes ermöglicht, als auch den *Richtungssinn* für sich in der Geschichte fortsetzende Teilhabe der Kirche an diesem Heilshandeln enthält. Die gemeinschaftliche *Performance*, das Leben des Skripts (der Bibel), wird in dieser Perspektive nicht als *Autorität* gegenüber dem Skript, sondern als *Antwort* auf Gottes Handeln gesehen. Diese Art von *Performance*

is essentially a matter not of authority but of ‚answerability‘, of *acknowledging* what the playwright [Gott als Dramaturg] is doing in the many voices of Scripture and of *responding* to it in an appropriate manner. [This approach] privileges the script by acknowledging that it is the communicative initiative of its author, yet it does so without neglecting the significance of the reader’s response or the context of the interpreting community.³⁰

Vanhoozer greift auf Vorstellungen der Sprech-Akt-Theorie zurück, wenn er auf den *kommunikativen* Sinn der biblischen Texte abstellt. John Searle und andere haben (unterschiedliche) Klassifizierungen von Sprechakten entwickelt, deren gemeinsamer Nenner darin besteht anzuerkennen, dass Menschen mit Wörtern sehr Unterschiedliches zu tun in der Lage sind.³¹ Mit Worten behaupten, versprechen, verurteilen und loben wir. Ausdruck der schöpferischen Souveränität Gottes ist es, dass auch Gott menschliche Sprache in den Dienst nimmt, um durch das biblische Skript zu kommunizieren: Gott schafft durch das Wort, er verheißt, er verbindet ermahnt und befiehlt, er kündigt an und tröstet. Die Vielfalt der Sprechakte Gottes in der – noch zu begründenden – Einheit des biblischen Skripts ist der Ausgangspunkt für die These, dass die Bedeutung der Bibel für die Ethik sich weder in ihrer formativen noch in ihrer normativen Funktion erschöpft, sondern diese beiden Funktionen umschließt.

Wie aber lässt sich die formative und normative Bedeutung der Bibel auf hermeneutisch verantwortliche und methodisch kontrollierte Weise für die Urteilsbildung und Entscheidungsfindung fruchtbar machen? Nach Vanhoozer bedarf es dafür der Anerkennung einer zweifachen Aufgabe: Im Sinne der *scientia* (Wissenschaft) ist nach dem kommunikativen Sinn biblischer Texte, also nach dem, was Gott mit Worten tut, zu fragen, während *sapientia* (Weisheit) die Frage stellt, wie das göttliche Heilsdrama – dem Richtungssinn des Skripts folgend – im Leben heutiger Gemeinschaften fortgeschrieben wird. Mit Vanhoozers Worten: „If *scientia* as exegesis involves leading meaning *out* of the biblical text,

30 Kevin Vanhoozer: *The Drama of Doctrine*, 180.

31 Zu den Klassen von Sprechakten vgl. John Searle: Linguistik und Sprachphilosophie, in: Renate Bartsch, Theo Vennemann (Hg.): *Linguistik und Nachbarwissenschaften*, Kronberg 1973, 113–125.

sapientia involves *carrying meaning on*, going beyond the biblical text *biblically*“.³²

Ich schlage vor, diese doppelte Aufgabe in ein Schema einzuzeichnen, das Richard Hays in seinem Buch *The Moral Vision of the New Testament* vorgeschlagen (und ausgeführt) hat, wobei ich in der Durchführung das Alte und das Neue Testament als kanonische Einheit verstehe. Hays unterscheidet im Blick auf eine Ethik des Neuen Testaments vier Aufgaben.³³

- (1) Die *deskriptive* Aufgabe: Damit ist bei ihm das Kerngeschäft der Exegese bezeichnet, das nach dem Entstehungshintergrund, dem Literalsinn und der Gattung der Texte fragt.
- (2) Die *synthetische* Aufgabe: Bei diesem Arbeitsschritt geht es darum, den ermittelten Textsinn in den Zusammenhang des biblischen Kanons einzuordnen.
- (3) Die *hermeneutische* Aufgabe: Hierbei wird nach der Bedeutung der Texte im Horizont unserer Lebenswelt gefragt, wofür moralische Urteile notwendig sind, die sich sowohl am Text orientieren, aber auch Tradition, Vernunft und Erfahrung in die Reflexion einbeziehen.
- (4) Die *pragmatische* Aufgabe: Während es im dritten Schritt um die konzeptionelle Anwendung der Texte geht, ist hier die lebensgeschichtliche Aneignung gemeint. Was heißt es also, den Text heute zu leben?

Im Folgenden stelle ich diese Arbeitsschritte unter zwei Überschriften, da es in ihnen sachlich um zwei Fragerichtungen geht: In den ersten beiden geht es um die Orientierung *im* Kanon, in den letzten beiden um die Orientierung *am* Kanon.

2.2 *Scientia: Orientierung im Kanon*

2.2.1 Die deskriptive Aufgabe: Biblische Vielfalt als Reichtum empfangen

Weil die vier Arbeitsschritte Elemente eines Zirkels des Verstehens sind, ist das Einsetzen mit der im engeren Sinne exegetischen Analyse biblischer Texte nicht der einzige, aber ein sinnvoller Ausgangspunkt. Dabei tritt kein Ausleger voraussetzungslos an den Text heran. Er tut dies stets als Teil einer Interpretationsgemeinschaft, die seine Wahrnehmung in spezifischer Weise geprägt hat. Zudem besteht in der Regel ein erkenntnisleitendes Interesse, während behauptete völlige Interessenlosigkeit eher ein Ausweis mangelnder Aufrichtigkeit als hohen wissenschaftlichen Ethos ist. Der Vorwurf, die jeweils anderen Ausleger suchten in der Auslegung lediglich ihr bereits feststehendes Urteil am biblischen Text legitimieren zu wollen, fällt auf den Urheber dieses Vorwurfs selbst zurück,

32 Kevin Vanhoozer: *The Drama of Doctrine*, 252.

33 Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, San Francisco 1996, 3–7.

wenn er nicht zugleich mit seiner Aussage ein Kriterium angibt, mit dem er (den anderen) zeigen kann, dass dies bei ihm selbst nicht der Fall ist. Wird die deskriptive Aufgabe wahrgenommen, dann ist nicht das Ideal einer vom Lebenszusammenhang des Auslegers abgelösten Interpretation anzustreben. Vielmehr ist erstens darauf zu achten, dass der soziokulturelle Interpretationskontext offengelegt wird, es ist zweitens zu beachten, dass eine Auslegung grundsätzlich widerlegt werden kann (also einen Aussagewert hat und nicht lediglich behauptet), schließlich dass den Texten selbst ein Ethos des Interpretierens entnommen wird, was auch die Weise des Umgehens mit Zustimmung und Widerspruch angeht.

Auf der Ebene der Exegese steht zunächst die thematische Vielfalt und sprachliche Unterschiedlichkeit der biblischen Texte im Vordergrund. In der Auslegung greifen die üblichen exegetischen Methodenschritte, die hier nicht zu erläutern sind.³⁴ Vielmehr soll hier die hermeneutische Bedeutung der Textvielfalt im Zentrum stehen. Geht man davon aus, dass die Bibel als Kanon Gottes „Drama“, also sein geschichtliches Heilshandeln, sowohl bezeugt als auch vermittelt, dann entfällt die Nötigung, die Einheit der Schrift an *anderer* Stelle aufzusuchen und die Vielfalt der Stimmen des Dramas durch Selektion und Ausgrenzung zu nivellieren. Vielmehr können gerade dann die Polyphonie der Aussagen und die Pluriformität der Textgattungen als Reichtum wahrgenommen werden:

„It is possible to view canonical diversity not as a problem to be solved but as a blessing to be received with thanks. It is precisely this diversity ... that enables Scripture to speak on so many levels to so many different kinds of situations. Indeed, it is a *pastoral* advantage to be able to draw on diverse theological voices“.³⁵

Noch ein Weiteres ist gerade in ethischer Hinsicht von Bedeutung: Die narrative Matrix der Bibel ist in sich selbst eine sich durch die beiden Testamente fortsetzende Unterredung, in der die unterschiedlichen Stimmen sich manchmal komplementär zueinander verhalten (Kinder sind ein Segen des Herrn, daneben eröffnet der Leib Christi Perspektiven einer *geistlichen* Elternschaft), manchmal aber auch in Kontrast zueinander stehen (Gott als Kriegsherr der Landnahme Kanaans durch Israel versus Christus als unser „Frieden“; „Das Heil kommt von den Juden“, Joh 4,22 versus „Die Juden haben den Herrn Jesus getötet ... und gefallen Gott nicht“, 1Thess 2,5). Unterschiedliche biblische Texte erweisen sich als kanonisch verbindliche Perspektiven auf die Wahrheit des Handelns Gottes, so wie die unterschiedlichen Karten eines Atlas unterschiedliche Aspekte an ein und

34 Das wird auch deutlich bei Franz Noichl: *Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moraltheologische Argumentation*, Freiburg 2002, 203–210. Im Übrigen verweise ich auf die einschlägigen Methodenbücher, z. B. Heinz-Werner Neudorfer: *Das Studium des Neuen Testaments. Einführung in die Methoden der Exegese*, aktual. u. rev. Ausgabe Wuppertal, Gießen 2008.

35 Kevin Vanhoozer: *The Drama of Doctrine*, 275.

derselben Landschaft hervorheben können.³⁶ Nicht jede literarische Form kann jeden Aspekt kommunizieren, wie offenbar die Weisheitsliteratur mit dem Hinweis auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht das ganze Bild der Wirklichkeit des Leides zu erfassen vermag. Ich halte die Metapher der unterschiedlichen Landkarten, die in der Bibel zu einem Atlas vereint sind, für hilfreich, sofern im Blick bleibt, dass die unterschiedlichen Texte nicht etwas Lebloses sind (wie das bei Landkarten der Fall ist), sondern etwas Lebendiges, nämlich Stimmen, die miteinander im Gespräch sind. Der *Vorzug* der vom Leser „belauschten“ kanonischen Unterredung besteht in seiner – mit einem Begriff der Schriftlehre gesagt – *Suffizienz* im Blick auf die dialogisch kommunizierte Wahrheit. Formal suffizient ist die Bibel, insofern genau *diese* literarischen Formen angemessen sind, das Wort Gottes zu kommunizieren, während die materiale Suffizienz darin besteht, hier *genug* zu erfahren, um den „Plot“ der Geschichte Gottes zu verstehen und sich handelnd in ihn einzufinden.³⁷

Bleibt man im Bild des Atlas, dann ist konkretisierend zu sagen, dass die Landkarten (also die Texte) dieses Atlas (der Bibel) in unterschiedlichen Maßstäben, also Größenverhältnissen, gesetzt sind. Ein kleiner Maßstab ermöglicht den Überblick über größere Landschaften, ein größerer fokussiert eng umgrenzte Gebiete wie z. B. eine einzelne Stadt. Ohne Bild gesprochen lassen sich die Texte der Bibel – wenn auch nicht mit einer Eindeutigkeit, die keinen Widerspruch mehr zuließe – verschiedenen Ebenen zuordnen. Glen Stassen und David Gushee haben eine Klassifizierung vorgeschlagen, der ich mich hier anschließe.³⁸ Danach ist zwischen vier Ebenen von Normen zu unterscheiden, denen vier Ebenen der Charakterexpression entsprechen:

- (1) Einzelurteil > einzelne, auch intuitive Handlung
- (2) Regeln > normative Praktik
- (3) Prinzipien > habituelle Tugend
- (4) Grundüberzeugungen > sittliche Grundhaltung

Anliegen ist auch hier die Verschränkung von normativer und formativer Bedeutung der Bibel. Normen sind eingebettet in die narrative Matrix des Handelns Gottes, wie es in der Bibel bezeugt wird und Gemeinschaften eine christliche Identität gibt. Die biblischen Erzählungen bilden aber keinen Gegensatz zu Regeln und Prinzipien, sondern geben diesen vielmehr eine greifbare, lebendige, zur Analogiebildung anregende Gestalt. So ist die Exodusgeschichte und die Ein-

36 Zur Metapher des Atlas vgl. ebd., 295ff.

37 Vgl. ebd., 291.

38 Glen H. Stassen, David P. Gushee: *Kingdom Ethics. Following Jesus in Contemporary Context*, Downers Grove 2003, 99–124. Ich gebe ihr damit den Vorzug vor der davon differierenden Klassifikation bei Richard Hays, der unterteilt nach a) Rules, b) Principles, c) Paradigms, d) Symbolic worlds; vgl. *The Moral Vision of the New Testament*, 208f.

nahme des verheißenen Landes der narrative Kontext des Dekalogs wie im Neuen Testament der Weg Jesu in seiner narrativen Gestalt Regeln für das Gemeindeleben impliziert, die gelegentlich auch expliziert werden (Bergpredigt). In 2Kor 8,7–9 kann Paulus die Menschwerdung Jesu zur Maßgabe menschlichen Dienens machen. Was ist nun im Einzelnen mit diesen Ebenen bezeichnet?

Die Bibel kennt zahlreiche *Einzelurteile*, deren Reichweite sehr begrenzt ist. So fordert Jesus seine Jünger auf, in ein Dorf außerhalb Jerusalems zu gehen und einen dort angebundenen Esel zu holen (Mt 21,2). Paulus ermahnt seinen Schüler Timotheus, um seiner Gesundheit willen nicht nur Wasser, sondern auch etwas Wein zu trinken (1Tim 5,23). Diesen Anweisungen eignet zwar ein hohes Maß an Konkretion, diesem Maß an Konkretion entspricht aber ihr geringer Grad an Reichweite. Ein bloßes Imitieren der Verhaltensweise in einem anderen Kontext verfehlt die kommunikative Intention solcher Texte. Dennoch sind diese Passagen von Bedeutung, und zwar aufgrund ihres narrativen Kontextes. Wer sich auf die Erzählung einlässt, kann sie dahingehend überprüfen, ob es analoge Situationen gibt, in denen das, was hier angeordnet wird, eine Entsprechung findet, und die Frage aufwerfen, worin genau eine solche Entsprechung besteht. Über den unten näher zu erläuternden Weg der Analogiebildung *können* solche Texte paradigmatische Bedeutung gewinnen, wie es sich z. B. bei Nathans Strafrede an König David nach dessen Ehebruch und Mordauftrag nahelegt. Um dies herauszufinden, ist es hilfreich zu prüfen, ob sich die Anweisung einer Klasse von Regeln zuweisen lässt.

Der Ebene von *Regeln* sind Normen zuzuordnen, die obwohl sie im narrativen Kontext einer konkreten Situation begegnen, nicht nur auf den beschriebenen, sondern auch auf weitere, ähnliche Situationen anwendbar sind. Sie sind also so allgemein, dass sie mehr als einen Einzelfall regeln und doch so konkret, dass eine spezielle Anweisung erkennbar ist. Was auf allen vier Ebenen gilt, greift auch hier: Regeln haben oft keine explizit imperativische Form und müssen das auch nicht. Jesus erwartet, dass seine Jünger nicht „doppelbödig“ reden und den Eid benötigen, um den Wahrheitsanspruch des Gesagten hervorzuheben (Mt 5,34f). Im Blick auf das Essen gilt, dass den Menschen nicht Nahrung, die aufgenommen wird, verunreinigt, sondern die Bosheit des Herzens, die von innen kommt (Mk 7,18–20). Und Paulus fordert die Gemeinde in Ephesus auf, sich nicht mit Wein zu betrinken – die Begründung klärt, dass hier keine Eingrenzung auf Wein als Getränk vorliegt, sondern der Konsum von Genussmitteln in einer Weise, die zum Kontrollverlust führt, gemeint ist: „woraus ein unordentliches Wesen folgt“ (Eph 5,18).

Prinzipien wiederum sind allgemein genug, um Orientierung für eine Vielzahl an Einzelsituationen zu geben, aber nicht konkret genug, um das Handeln in einer einzelnen Situation konkret festzulegen. Zu den Prinzipien gehören allgemeine Aufforderungen wie das erkennbar situationsübergreifende Liebesgebot, die „Goldene Regel“ (Mt 7,12) oder auch die Gebote des Dekalogs – dass die Dekalogsgebote nicht das konkrete Handeln in einer jeden Situation zu bestimmen

vermögen, zeigt sich zum einen daran, dass das Tötungs-, genauer Mordverbot im Alten Testament neben zahlreichen Praktiken und sogar Anweisungen zur Tötung von Übeltätern besteht, zum anderen daran, dass Jesus in der Bergpredigt das Gebot des Ehebruchs in einer Weise vertieft, die bestimmte offenbar akzeptierte Verhaltensweisen (den begehrenden Blick) ausschließt. Prinzipien dienen eher als allgemeine Kategorien der ethischen Urteilsbildung, die für eine konkrete Entscheidung zur Anwendung gebracht werden. Auch Prinzipien werden in der Bibel nicht losgelöst von, sondern eingebettet in narrative Kontexte überliefert (so der Dekalog als Teil der Auszugs- und Landnahmeerzählung; die Bergpredigt im narrativen Kontext des Weges Jesu). Auch sie tragen daher nicht notwendig imperativische Form, sondern werden als pointierte Aussagen oder Weisheitsworte überliefert. Dabei können Prinzipien den tieferen Sinn von Regeln erhellen, die Einsicht in das einer Regel unterliegende Prinzip kann diese aber auch aufheben. So ist das Sabbatgebot als Prinzip der Unterbrechung des Alltags überliefert, darum gruppieren sich im Pentateuch jedoch zahlreiche Regeln, die Jesus in Frage stellt, wenn er an das hinter allen Sabbatordnungen stehende Prinzip erinnert: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mk 2,27). Und Paulus bringt in Fragen der Sexualethik ein Prinzip zur Geltung, das es unmöglich macht, Sexualität als rein private Angelegenheit zu verstehen, wenn er schreibt: „Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind? Sollte ich nun die Glieder Christi nehmen und Hurenglieder daraus machen? Das sei ferne!“ (1Kor 6,15). Prinzipien erweisen sich in dem Maße als wirksam, in dem sie angeeignet und zu einem Teil der persönlichen Charakterausstattung werden. Wer die Prinzipien verinnerlicht hat, weiß mit den Regeln umzugehen, so wie Jesus das im Hinblick auf die Einhaltung des Sabbats praktiziert (manche Regeln verlieren dadurch ihren Sinn) oder im Hinblick auf die Ehescheidung (die Regel wird um des ihm unterliegenden Prinzips verschärft).

Auch *Grundüberzeugungen* stehen in der Bibel nie für sich, sondern sind eingebettet in Erzählungen bzw. den übergreifenden narrativen Zusammenhang der Geschichte des Handelns Gottes. Christliche Grundüberzeugungen beziehen sich zum einen auf den Charakter, das Handeln und den umfassenden Willen Gottes, zum anderen auf das Wesen der Teilhabe der Menschen am Charakter, Handeln und Willen Gottes. Grundüberzeugungen lassen sich selbst nicht auf eine tiefere Begründungsebene zurückführen, sind selbst also nicht durchschaubar.³⁹ Dass Gott Israel als kleinstes unter den Völkern erwählt hat, hat seinen Grund nicht im Charakter Israels, sondern im Charakter Gottes, der ungeschuldete Liebe ist (Dtn 7,7–8), aber warum Gott Liebe ist (1Joh 4,16), lässt sich nicht ergründen.

39 Vgl. C. S. Lewis, der schreibt: „Es führt zu nichts, die Ersten Prinzipien ‚durchschauen‘ zu wollen. Wenn man durch alles hindurchschaut, dann ist alles durchsichtig. Aber eine völlig durchsichtige Welt ist unsichtbar geworden. Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr“, *Die Abschaffung des Menschen*, 5. Aufl., Einsiedeln 2005, 82.

Als moralische (nicht logische) Letztbegründung eignet dieser Grundüberzeugung jedoch ein Geltungsanspruch, der sich für den Menschen als existentiell fordernd erweist, der also der Perspektive des unbeteiligten Betrachters nicht angemessen ist. Diese Grundüberzeugungen haben in der Auslegungsgeschichte (Tradition) häufig eine dogmatisch verdichtete Form angenommen, in der sie in vielen Glaubensgemeinschaften präsent oder sogar kodifiziert sind (v.a. als Bekenntnisse). Den Grundüberzeugungen entspricht eine ethische Grundhaltung, die nichts anderes ist als eine verfestigte Charakterdisposition („gesinnt sein wie Jesus Christus“, Phil 2,5). Diese Disposition entwickelt sich in einer Gemeinschaft und deren konkreter spiritueller Praxis, sie ermöglicht weises Entscheiden, während umgekehrt die Entscheidungen auch wieder auf den Charakter zurückwirken.

Die Klassifizierung zeigt, dass die Bibel mit einer Landschaft zu vergleichen ist, die Höhen und Tiefen aufweist, die sich auch als solche identifizieren lassen. Dieser Vorgang der Identifikation ist Gegenstand exegetischen Arbeitens. Dabei lautet die bereits genannte Leitfrage: „Was tut Gott mit Worten?“ Zentral ist also die Frage, welche kommunikative *Absicht* Gott mit dem Text dieses menschlichen Autors hat.

2.2.2 Die synthetische Aufgabe: Die Suche nach Leitmotiven

Die oben gegebene Klassifizierung biblischer Texte zieht die Frage nach sich, ob die Ebenen in gleicher Weise berücksichtigt werden sollen oder nicht. Meine Antwort auf diese Frage wird deutlich, wenn wir die Bibel noch einmal mit einer Landschaft mit Höhen und Tiefen vergleichen. Zur Orientierung im Gelände bieten sich Berge eher an als Täler, und ähnlich bieten auch theologisch-moralische Grundüberzeugungen eher Orientierung für unser Beurteilen und Entscheiden als Einzelurteile. Zwar ist keine der genannten Ebenen verzichtbar (denn das hieße das Gelände mit dem Bulldozer einzuebnen), aber die Grundüberzeugungen (das sind die Bergeshöhen) bieten bessere Orientierung als die Prinzipien (Hügel), diese eine bessere Orientierung als Regeln (ein besiedeltes Tal) und diese bessere Orientierung als Einzelurteile (ein unbesiedeltes Tal).

Hermeneutisch gesprochen geht es um ein Leitmotiv bzw. ein Grundkriterium, in dem alle weiteren (möglichen) Kriterien ihre Mitte und ihr Maß finden. Eine Antwort auf diese Frage wird nicht einfach durch deskriptive Schritte der Einzel-exegese gewonnen, sondern bildet sich in dem hermeneutischen Zirkel aus, in dem Verstehen sich immer vollzieht. Der Glaube einer Gemeinschaft transportiert Grundüberzeugungen, die wie ein Prisma wirken, in dem die verschiedenen Facetten des Glaubens gebündelt aufscheinen. Die Bibel wird durch dieses Prisma hindurch betrachtet, wobei die Interpretation von Texten in neuen Kontexten

die Sicht auf tradierte Leitmotive auch zu verändern vermag.⁴⁰ Wenn aber, wie oben gesagt, der kanonische Diskurs Vorrang hat vor dem Diskurs der Gemeinschaft, dann mag die Frage nach einem biblischen Leitmotiv für das Handeln Gottes vielleicht nicht eindeutig ausfallen, aber doch „eindeutig“, also nicht beliebig, sondern beständig an dem zu messen, was Gott in der Geschichte Israels und in der Sendung seines Sohnes tut.

Für Trutz Rendtorff ist der Orientierungsbegriff einer evangelischen Ethik die christliche *Freiheit*. Evangelische Ethik ist für ihn nicht identisch mit biblischer Ethik (was aus meiner Sicht unstrittig ist). Die biblische Ethik hat nach Rendtorff kein Leitmotiv, sondern weist lediglich eine formale Einheit auf, die im Verhältnis von Indikativ und Imperativ liegt.⁴¹ Die Orientierung am Freiheitsbegriff hält Rendtorff gleichwohl für biblisch begründbar, insofern die Theologie des Paulus den „Wendepunkt für die neue, die christliche Wirklichkeitsauffassung“ darstellt.⁴² Dieser Wendepunkt markiert die Erkenntnis, dass es der Christ nicht mit dem Gesetz, sondern dem Gesetzgeber zu tun hat, der ihm in Jesus Christus als Herr und durch den Geist der Freiheit begegnet. Die Freiheit ist das Grundmotiv christlicher Ethik, weil christliche Ethik in einer Freiheit wurzelt, die allem menschlichen Tun vorausliegt. Rendtorff übersieht nicht nur, dass sich das Freiheitsmotiv auch schon am Alten Testament gewinnen lässt, wie die Exodus-Überlieferung zeigt, er rekurriert letztlich für sein Freiheitsverständnis sehr viel stärker auf das Freiheitsverständnis der Neuzeit (die Freiheit der einzelnen Person) als auf den narrativen Zusammenhang des biblischen Freiheitsverständnisses (vgl. Gal 5,1). So vermag dieser Ansatz die Frage nach einem die Vielfalt der biblischen Texte ordnenden Leitmotiv nicht überzeugend zu beantworten.

Bei den Ansätzen, die diesbezüglich nach einem *einzelnen* Begriff suchen, steht der Begriff der *Liebe* hoch im Kurs. Bei Wolfgang Erich Müller liegt dieser Sichtweise die Überzeugung zugrunde, wonach das Doppelgebot der Liebe „als bestimmender und ordnender Maßstab des Christentums, als die Mitte der ethischen Verkündigung Jesu und als das Leitmotiv der Bergpredigt“ zu gelten hat.⁴³ Liebe (Agape) meint in diesem biblischen Kontext „primär die Hingabe des Lebens an Gottes Gebote, ..., die Erkenntnis Gottes und den Gehorsam ihm gegenüber vor der Welt“.⁴⁴ Nach Auswertung des biblischen Befundes betont er dann

40 So verlor die Substitutionstheorie, also die Überzeugung, dass der Bund Gottes mit der Kirche Jesu Christi an die Stelle seines Bundes mit dem Volk Israel tritt, in der durch die Shoa neu justierten Theologie weithin ihre Plausibilität; vgl. Michael J. Vlach: *The Church as Replacement. An Analysis of Supersessionionism*, Frankfurt am Main 2009.

41 Vgl. Trutz Rendtorff: *Ethik I. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Stuttgart 1980, 24.

42 Trutz Rendtorff: Die christliche Freiheit als Orientierungsbegriff der gegenwärtigen christlichen Ethik, in: *Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben*, eingel. u. hrsg. v. Hans G. Ulrich, München 1990, 113–123, hier 114.

43 Wolfgang Erich Müller, *Evangelische Ethik*, 2. aktual. Aufl. Darmstadt 2011, 89.

44 Ebd., 90.

aber deutlich die Überwindung des Gesetzesgehorsams durch das Liebesgebot und hebt darauf ab, dass durch Jesu neues Gebot an die Stelle der traditionellen Moral „die persönliche Verantwortung“ tritt,⁴⁵ dass eine die Autonomie menschlichen Handelns theologisch begründende evangelische Ethik „nicht in der Vermittlung konkreter Handlungsanweisungen [besteht]“ und das von der Liebe motivierte Tun „nicht auf inhaltlich fixierte[n] Sätze[n] [basiert], sondern ... das Ihre in den jeweils wechselnden Relationen der Kultur ... zu konkretisieren“ sucht.⁴⁶ Im Übergang von der biblischen zur evangelischen Ethik wird aus dem Verständnis von Liebe als Hingabe an Gott und seinen Willen ein Verständnis, wonach die Liebe „ein Prinzip schöpferischer Intuition [ist], das sich an die jeweilige Situation anpassen kann“.⁴⁷ Damit wird die Agape auf ein Anwendungsprinzip reduziert, das im Kontext einer Ethik, die die Bedeutung des Charakters für Entscheidungsprozesse betont, zwar unverzichtbar ist, in diesem aber nicht aufgeht. Auch hier haben wir es mit einem Modell zu tun, das die biblische Landschaft erst einebnet und dann nach einem einzigen Schema neu modelliert.⁴⁸

Demgegenüber lässt der im Anschluss an Paul Ramsey entfaltete Leitbegriff der „Covenant Love“, also der Bundes-Liebe, bei Patrick Nullens in seiner Kontur die biblische Grundlegung deutlicher erkennen, wenn die Liebe hier in den narrativen Kontext von Gottes Bund gestellt wird: „Love is initiated by God and therefor our love is always responsive. It is a covenantal love that is revealed to the full in the cross of the new covenant. This covenantal love of the new covenant forms the basis of our understanding of the moral authority of Scripture. It is a covenant of the Spirit writing the law in our hearts“.⁴⁹ Maßgabe für das Verständnis der Agape muss der Weg Jesu Christi sein. Meines Erachtens ist der Begriff des *Bundes* für das von Nullens im Anschluss an Ramsey entfaltete Verständnis von Agape jedoch so konstitutiv, dass es sich nahelegt, *beide* Begriffe in ihrer Bedeutung als Leitmotive anzuerkennen. Letztlich ist der Begriff der Liebe, wie Vincent Brümmer gezeigt hat, in so viele Richtungen anschlussfähig,⁵⁰ so dass er sich als einseitiger Leitbegriff nicht eignet.⁵¹

45 Ebd., 94.

46 Ebd., 96.

47 Ebd., 97.

48 Stanley Hauerwas meint dann auch: „The ethics of love is often but a cover for what is fundamentally an assertion of ethical relativism“, in: *Vision and Virtue. Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame 1981, 124.

49 Patrick Nullens, *Theologia caritatis* and the Moral Authority of Scripture. Approaching 2 Tim 3,16-17 with a Hermeneutics of Love, in: *European Journal of Theology* 22, 2013, 38–49, hier 44.

50 Vincent Brümmer: *The Model of Love. A Study in Philosophical Theology*, Cambridge 1993.

51 So auch der römisch-katholische Moralthologe Franz Noichl, *Ethische Schriftauslegung*. Nach Noichl lässt sich das Liebesgebot nicht als Mitte der Schrift im Sinne einer „alles verklammernden Norm, einer zentralen Weisung, oder einem über allen anderen als Kriterium stehendes Gebot“ bestimmen (191). Für ihn liegt der normative Kern der Schrift in

Auch Richard Hays hält den Begriff der Liebe, wenn er zum einseitigen biblischen Leitmotiv erklärt wird, für überbeansprucht. Er nennt drei Gründe: Erstens lasse sich gerade bei differenzierter Auswertung des Neuen Testaments feststellen, dass der Begriff Agape (bzw. das Verb *agapein*) für eine Reihe von neutestamentlichen Büchern nicht zentral ist. Er nennt das Markusevangelium, die Apostelgeschichte (in der das Wort gar nicht vorkommt), den Hebräerbrief und die Johannesapokalypse. Zweitens sei „Liebe“ gar kein Leitmotiv (engl: „focal image“), sondern selbst die *Interpretation* eines Motivs, insofern der Inhalt des Begriffs „Liebe“ „uns vollständig und ausschließlich im Tod Jesu Christi am Kreuz erschlossen ist; unter Absehung von diesem spezifischen narrativen Motiv hat der Begriff keine Bedeutung“.⁵² Schließlich, so Hays weiter, habe das Wort im heutigen Gebrauch eine so schillernde Bedeutung, dass ohne Bezugnahme auf den weiteren narrativen Kontext, in dem der biblische Begriff steht, eine theologisch sachgemäße Verwendung nicht möglich ist. Er zitiert Stanley Hauerwas zustimmend mit den Worten: „The ethic of the Gospel is not a love ethic, but it is an ethic of adherence to this man [Jesus] as he has bound our destiny to his, as he makes the story of our life his story. As an ethic of love the Gospels would be an ethic at our disposal, since we would fill in the context of love by our wishes“.⁵³

Hays schlägt vor, von mehreren Leitmotiven auszugehen und nennt dafür die Begriffe „Community, Cross, New Creation“. Diese Leitmotive repräsentieren die „narrative Kohärenz“ des (in diesem Fall) Neuen Testaments. Ihre Funktion besteht darin, „unsere Aufmerksamkeit auf den gemeinsamen Grund zu richten, der von den verschiedenen Zeugen geteilt wird“.⁵⁴ Sie funktionieren wie Linsen, die die Leserwahrnehmung schärfen und die Fülle der Eindrücke zu einem Bild formen. Dabei sollen die Leitmotive die biblischen Texte in ihrer Vielfalt nicht ersetzen, sondern ihrem Verstehen dienen, weshalb die Leitmotive auch selbst aus dem biblischen Zeugnis ermittelt und diesem nicht vorgesetzt werden sollen. Hays benennt ausdrücklich drei Kriterien, an denen vorgeschlagene Leitmotive zu überprüfen sind:

- „Hat das vorgeschlagene Leitmotiv eine Textbasis in allen Zeugnissen des Kanons? Je stärker ein bestimmtes Thema oder Motiv über das Spektrum des Neuen Testaments hinweg vorhanden ist, desto mehr Anspruch hat es darauf, einen Teil der kohärenten moralischen Vision des Neuen Testaments auszudrücken.

deren „Eigenart als Zeugnis für die Gemeinschaft mit Jesus“ (ebd.), der über den Bundesbegriff dann auch mit dem Alten Testament verklammert wird.

52 Richard Hays: *The Moral Vision of the New Testament*, 202.

53 Stanley Hauerwas: *Vision and Virtue*, 115, zit. bei Richard Hays: *The Moral Vision of the New Testament*, 205 (Anm. 26).

54 Richard Hays: *The Moral Vision of the New Testament*, 194.

- Steht das vorgeschlagene Leitmotiv in ernst zu nehmender Spannung mit der ethischen Lehre oder vorherrschenden Betonungen der neutestamentlichen Zeugen?
- Hebt das vorgeschlagene Leitmotiv zentrale und substantielle ethische Anliegen des Textes hervor, in dem es erscheint? Es kann durchaus sein, dass sich Übereinstimmung über das Spektrum des Kanons hinweg in einer Angelegenheit von geringerer Bedeutung finden lässt (z. B. Ablehnung des Ehebruchs), ohne dass dieses Motiv sich als hinreichend weit erweist, um die Breite des moralischen Anliegens des Neuen Testaments zum Ausdruck zu bringen“.⁵⁵

Erkennbar ist, dass diese Fragen nicht hinreichend sind, um ein Leitmotiv aufzufinden, sondern eher dazu geeignet sind, vorgeschlagene Kriterien auf ihre Eignung zu prüfen. Mir scheint zudem, dass die erste Frage nur graduelle Antworten zulässt, v. a. wenn das Alte Testament in die Betrachtung mit einbezogen wird. Um einen lediglich wortstatistischen Befund wird es nicht gehen können. Ich halte deshalb Hays Begründung, Liebe sei kein Leitmotiv des Neuen Testaments, weil der Begriff nicht in allen Büchern vorkommt, auch für wenig überzeugend. Entscheidend scheint mir sein zweiter Punkt zu sein. Ich stimme Hays darin zu, dass sich die komplexe Einheit des Neuen Testaments, von der Bibel insgesamt zu schweigen, nicht in einem einzelnen Leitbegriff zusammenschließen lässt. Die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel und in der Sendung Jesu Christi wird in den Texten der Bibel in (weithin) erzählender Form überliefert bzw. in lehrhaft verdichteter Sprache, die unter Absehung vom narrativen Kontext des geschichtlichen Handelns Gottes nicht verständlich ist. Die Komplexität des göttlichen Dramas, das in der Bibel bezeugt ist, verlangt nach einem „Cluster“ von Leitmotiven, die weder in einen Überbegriff gepresst werden noch isoliert nebeneinander zu stehen kommen dürfen.

Ich schlage vor, im Blick auf die ganze Bibel ein *Leitmotiv-Cluster* zu wählen, das den geschichtlich-narrativen und von daher auch zielgerichtet-dynamischen Charakter des Handelns Gottes, wie es biblisch bezeugt wird, selbst schon abbildet. Ich folge dafür im Grundsatz N. T. Wright, der das biblische Zeugnis in fünf Akte (eines Dramas) unterteilt: (1) die Schöpfung, (2) der Sündenfall, (3) der Bund (mit Israel) (4) der Weg Jesu, (5) die Kirche.⁵⁶ Der fünfte Akt wird in der Bibel nur begonnen und eröffnet die Geschichte, in der die Bibel gelesen und gelebt wird (ich komme darauf zurück). Meines Erachtens ist mit diesen Begriffen einerseits auf den zielgerichteten Charakter des Handelns Gottes verwiesen, denn das Handeln Gottes findet in Jesus Christus seinen *Höhepunkt*; alles, was ihm vorangeht, verweist auf Jesus Christus, alles, was folgt, weist auf ihn zurück. Zugleich handelt es sich um Axialbegriffe, d.h. das Motiv der Schöpfung steht

55 Ebd., 195 (Übersetzung C. R.).

56 Vgl. N. T. Wright, How Can the Bible be Authoritative?, in: *Vox Evangelica* 21, 1991, 7–32, hier 19.

nicht einfach für den zeitlichen Beginn der Welt, sondern bezeichnet eine Weise des Handelns Gottes (bis hin zur Neuschöpfung). Auch die Sünde ist nicht etwas, das sich auf ein Geschehen in ferner Vergangenheit eingrenzen lässt, sondern bezeichnet eine Macht, die den Menschen bindet. Der Begriff des Bundes verbindet Altes und Neues Testament miteinander und der Weg Jesu ist typologisch vorgebildet in Geschehnissen und Personen des Alten Testaments. Graphisch dargestellt wird deutlich, dass diese Leitmotive sich gleich auf mehreren Ebenen als umfassend und integrativ erweisen:

Altes Testament		Neues Testament		
Schöpfung	Bund	Sünde	Jesus Christus	Kirche
Vater	Sohn		Heiliger Geist	
Gesetz (Weisung) und Gnade				

Der Gebrauch der Bibel in ethischen Fragen hat sich von hieraus einer Reihe von Kriterien zu stellen. Ich bezeichne sie hier als *Kanonkriterien*. Sie sind auf der Ebene von Grundsatzüberzeugungen angesiedelt, reflektieren also die Orientierung christlichen Urteilens und Handelns an einem spezifischen Wirklichkeitsverständnis, das sich in zwei Fragen erfassen lässt: (1) Wer ist Gott? (2) Was ist der Mensch? Das Wirklichkeitsverständnis impliziert also zum einen *theologische*, zum anderen *anthropologische* Grundüberzeugungen. Folglich sind die Kanonkriterien zweigliedrig:⁵⁷ Wie verhält sich ein am Bibeltext reflektiertes und unter Einbeziehung weiterer Beurteilungsinstanzen gefundenes Urteil:

- (1) zum biblischen Bild von Gott als Schöpfer bzw. zum Bild vom Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes?
- (2) zum biblischen Bild von Gott als Stifter des Bundes mit seinem Volk bzw. zum Bild vom Menschen als zur Gemeinschaft mit Gott erwähltes Geschöpf?
- (3) zum biblischen Bild von Gott als Vater Jesu Christi und Spender des Heiligen Geistes bzw. zum Menschen als Sünder, der in Christus versöhnt und in die Gemeinschaft der Glaubenden berufen ist?
- (4) zum biblischen Bild von Gott als Vollender der Geschichte bzw. zum Menschen als Teilhaber an der Herrlichkeit Gottes?

Die Fragen bilden nicht exakt Wrights Modell ab, insofern dem Aspekt der Vollendung – darin R. Hays folgend – ein eigenes Gewicht gegeben ist. Ich halte diesen Aspekt für grundlegend, weil das in der Bibel bezeugte Handeln Gottes in Jesus Christus seinen Höhepunkt, aber noch nicht sein geschichtliches Ziel fin-

57 Die nachstehenden Fragen habe ich entwickelt in Anlehnung an die „Fundamentalkriterien“, wie sie sich finden in: Päpstliche Bibelkommission: *Bibel und Moral. Biblische Wurzeln des christlichen Handelns*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 184, Bonn 2008, 134–144.

det, das die Bibel als neuen Himmel und neue Erde bezeichnet (Apk 21,1). Außerdem verhält sich das Motiv der Vollendung komplementär zu den Motiven Schöpfung und Sünde: Die neue Schöpfung ist frei von allem, was die erste Schöpfung von Gott trennt (Sünde).

Die genannten Motive dürfen daher nicht isoliert voneinander betrachtet werden: Nur in ihrer kohärenten Betrachtung wird etwas von dem Richtungssinn erkennbar, der in der Dynamik und Teleologie des Handelns Gottes liegt. Wenn Gottes Handeln in Jesus Christus seinen dramatischen Höhepunkt findet, dann muss die Frage, wie sich Jesus zu den anderen Motiven des Clusters verhält, ebenfalls berücksichtigt werden. Wie also interpretiert Jesus die Schriften Israels? Der jüdische Historiker Geza Vermes spricht von Jesu *prophetischer* Interpretation der Tora.⁵⁸ Damit ist zunächst allgemein gemeint, dass Jesus nicht der rabbinisch-schriftgelehrten Schriftauslegung seiner Zeit, sondern dem Verständnis der Schrift, wie es sich bei den Propheten Israels findet, folgte. Stassen/Gushee, die diesem Ansatz folgen, nennen vier Anhaltspunkte:

- (1) Jesus interpretierte die Thora als Manifest des aus Gnade von Gott gestifteten *Bundes* und nicht so sehr als Gesetzestext. Die Schrift lädt den Israeliten nicht eine unerfüllbare Last auf, sondern bezeugt Gottes barmherzige Zuwendung zu seinem Volk, die die einzige ihr angemessene Antwort in der Liebe zu Gott und zum Nächsten findet. Darin liegt der tiefere Sinn der Tora.
- (2) Im „prophetischen“ Verständnis der Schriften bei Jesus tritt die Berücksichtigung des moralischen Aspekts des Gesetzes in den Vordergrund, während die des kultischen Aspekts zurücktritt. Hier schließt Jesus an die Kritik der Schriftpropheten an, dass Israel die Kultgesetze beachtet und zugleich Gottes moralische Ordnung für den Zusammenhalt des Bundesvolkes ignoriert (Mt 9,13).⁵⁹
- (3) Jesus interpretiert den Begriff der Gerechtigkeit eher prophetisch als legalistisch, insofern Gerechtigkeit die Praxis barmherziger Zuwendung zu den Armen, Schwachen und Ausgegrenzten meint (vgl. Lk 4,18–19; Mt 25,31–46). Zudem wird der Kreis derer, denen unsere Liebe gilt, bis auf die Feinde ausgeweitet (Mt 5,44).
- (4) Jesus erweist sich als prophetisch in seinem Schriftverständnis durch seine Betonung der Herzenseinstellung bzw. der inneren Haltung, die alles äußere Handeln bestimmen soll. Es geht Jesus also um die der Handlungsebene vorausliegende Erneuerung des Herzens bzw. des Charakters.

58 Geza Vermes: *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis 1993, 189ff. Vgl. auch Glen Stassen, David Gushee: *Kingdom Ethics*, 91ff., wo die Überlegungen Vermes rezipiert werden.

59 Stassen/Gushee verweisen darauf, dass Jesus nur einmal positiv auf den Opferkult Bezug nimmt und selbst dort der moralische Aspekt im Vordergrund steht: Mt 5,23–24.

Das Motivcluster organisiert sich damit um das Motiv des Handelns Gottes in Jesus Christus herum, ohne einfach mit ihm identisch zu sein. Noch einmal im Landschaftsbild gesprochen. Von Bergen wird man nur sprechen können, wenn es auch etwas gibt, von dem sie sich abheben, sonst sagt der Begriff Berg nichts aus. Die Orientierung an Jesus folgt seiner Bezugnahme auf die anderen Motive und Schriften, schließt diese also nicht ein, sondern aus.

Die Prüfung von Texten unter ethischen Aspekten anhand der Kanonkriterien setzt ein Vertrautsein mit christlichen Grundüberzeugungen voraus, das kaum in der Lektüre eines einzelnen Lesers gewonnen wird, sondern Frucht der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft ist, die diesen Grundüberzeugungen (hoffentlich) Gestalt gibt. Die Ausbildung eines christlichen Charakters ist die persönliche Antwort auf das „Eintauchen“ in das Überlieferungsgewebe der biblischen Texte.

2.3 *Sapientia: Orientierung am Kanon*

Ich habe oben darauf hingewiesen, dass in Wrights „Drama“-Modell der fünfte Akt, das Leben der Kirche, unvollendet bleibt, auch wenn es richtig ist, dass die Bibel Hinweise darauf gibt, wie das Drama insgesamt endet (1Kor 15,25–28). Jedenfalls gehört zur *Performance* des biblischen Skripts sowohl das Aneignen dessen, was das Skript ausdrücklich mitteilt, als auch das Befolgen der Direktiven, d. h. hier: der Richtungsangaben, die erkennbar sind. Die vier Ebenen ethischer Normen implizieren nicht nur *Handlungsanweisungen* im Blick auf die der Bibel bekannten, sondern auch *Richtungsanweisungen* im Blick auf die der Bibel noch unbekanntem Lebenswelten. Der Richtungspfeil vom Alten zum Neuen Testament und dann darüber hinaus weist zum Beispiel eher in die Richtung einer sich vertiefenden Wertschätzung der Frau, und auch die Einordnung der Sozialhierarchie von Herr und Sklave in den geschwisterlichen Kontext der Christengemeinde weist eher in die Richtung der Überwindung der Sklaverei als Richtung Verschärfung (als welche die amerikanische Sklaverei gelten muss). Es gilt nicht nur den *Literalsinn*, besser: den kommunikativen Sinn der Schrift, sondern auch ihren *Richtungssinn* zu erfassen, da die Lebenswelt der Texte sich in vieler Hinsicht von unserer heutigen Lebenswelt unterscheidet. Um den Richtungssinn zu erfassen, muss von den Grundüberzeugungen der Bibel ausgegangen werden. Ich spreche daher hier von der Orientierung *am Kanon*.

Sowohl die hermeneutische als auch die pragmatische Aufgabe unterscheiden sich von den anderen beiden Aufgaben dadurch, dass sie explizit *zweipolig* sind. In ihr werden die Welt der biblischen Texte und die Lebenswelt des Auslegers bzw. seiner Gemeinschaft aufeinander bezogen und ins Gespräch gebracht. Das zu gewinnende Urteil muss einerseits durch die Schrift „genormt“ sein (siehe Schritt 1 und 2), andererseits aber auf den gegenwärtigen Lebenszusammenhang zielen und in ihn eingebettet werden. Dabei wird hier – im Sinne eines Schriftprinzips – vorausgesetzt, „that the forms of ordinary language and literature in the Bible preserve certain ways of perceiving, experiencing, and thinking

that, though they are exemplified in past cultural forms (e. g. the forms of Scripture), may nevertheless serve as norms for what Christians say and do in the present“.⁶⁰ Das ethische Urteil ist damit sowohl vor dem biblischen Zeugnis von Gottes Handeln als auch vor der gegenwärtigen Situation zu verantworten. Text und (heutiger) Kontext stehen dabei jedoch nicht wie zwei gleichrangige Richter nebeneinander, insofern die Bibel ein Handeln *Gottes* bezeugt, auf das in der gegenwärtigen Situation eine *Antwort* gegeben werden soll.

2.3.1 Die hermeneutische Aufgabe: Den Weg finden

Ich greife noch einmal auf die Landschaftsmetapher zurück. Nehmen wir an, das Kartenmaterial hat sich bewährt. Es hat Orientierung in vertrautem Gelände ermöglicht. Es hat Instruktionen bereitgestellt: Wie rüste ich mich für einen Bergaufstieg? Wie überquere ich einen Fluss, über den keine Brücke führt? Es hat Haltungen, Einstellungen eingeprägt: Wie begegne ich mir unbekanntem Menschen, die ich treffe? Welche Formen des Respekts, welche der Zuneigung sind angemessen? Und vieles andere. Nun aber geht es über das in den Karten verzeichnete Gelände hinaus. Ja, vieles hat seinesgleichen: Berge, Täler und Flüsse. Aber es ist doch zugleich anders: Die Berghänge sind steil, die Flüsse reißend, der Boden felsig und schwer begehbar. Was nun? Die hermeneutische Aufgabe stellt sich der Herausforderung, weiter einen Weg zu finden. Die allgemeine Richtung ist klar: Richtung Osten soll es gehen. Aber wie finde ich einen Weg durch mir unvertrautes Gelände?

Die beste Vorbereitung auf den Marsch durch unbekanntes Terrain ist das Einüben von Fähigkeiten und Haltungen im vertrauten Gelände. Ohne Bild gesprochen bedeutet dies, dass der Sinn der biblischen Texte, also die kommunikative Absicht von Gottes Sprechakten, präzise erfasst werden muss, um ihre Bedeutung für veränderte Kontexte zu erschließen. Dafür ist es notwendig, den ursprünglichen Kontext so gut wie möglich zu erschließen, was ein Teil der historischen Arbeit am Text ist, nun aber von hermeneutischer Relevanz wird. Was genau gemeint ist, lässt sich am einfachsten auf der Ebene von Regeln erläutern. Regeln, so hatten wir gesehen, implizieren eine konkrete Handlungsanweisung, haben aber paradigmatische Bedeutung auch für andere Situationen. Aber für welche anderen genau? Wie ist ihre Reichweite zu bestimmen? Mark Stamm hat die umfangreiche und komplexe Diskussion von – wie ich sie hier nenne – *Kontext*-Kriterien gesichtet und gibt die sechs am häufigsten genannten an.⁶¹

60 Kevin Vanhoozer: *The Drama of Doctrine*, 310.

61 Mark L. Stamm: Reflections on Moving Beyond the Bible to Theology, in: Gary T. Meadors: *Four Views Moving Beyond the Bible to Theology*, Grand Rapids 2009, 271–298, hier 294ff. Vgl. auch Charles H. Cosgrove: *Appealing to Scripture in Moral Debate. Five Hermeneutical Rules*, Grand Rapids 2002.

- (1) *Das Kriterium des Zweckes*: Beim Übertrag einer Regel von der biblischen Kultur in unsere Kultur ist der Zweck hinter einer Regel von größerer Reichweite als die Regel selbst. Man könnte auch vom Vorrang des hinter der Regel stehenden Prinzips sprechen. Die bei Paulus selbstverständliche Aufforderung zum Bruderkuss ist Ausdruck des Prinzips, in der Gemeinde einen herzlichen Umgang zu pflegen.
- (2) *Das Kriterium der kulturellen Entsprechung*: Die Reichweite einer Regel ist umso größer, je näher sich die biblische und unsere Kultur am jeweils betreffenden Punkt sind. Wenn sowohl die Weisheitsliteratur als auch Paulus vor den Gefahren übermäßigen Alkoholmissbrauchs warnen, dann steht dahinter das Wissen um die familiären, sozialen und beruflichen Folgen, die sich nicht kategorial von den Folgen in unserer Kultur unterscheiden.
- (3) *Das Kriterium der innerbiblischen Übereinstimmung*: Die Reichweite einer Regel ist umso größer, je konsistenter (d.h. ohne wesentliche Änderungen) sie in der gesamten Bibel bezeugt ist. Während die Schweigegebote für Frauen (von einigen als *Lerngebote* bezeichnet)⁶² in narrativen Kontexten stehen, in denen Frauen Jesus und dann in der Gemeinde auf viele Weisen dienten und Wertschätzung erfuhren, es hier also deutliche Entwicklungen und ein erhebliches Spektrum an biblischen Stimmen gibt, ist die Verurteilung praktizierter Homosexualität in der Bibel so einhellig, durchgehend und nachdrücklich, dass das Kriterium der innerbiblischen Übereinstimmung diese Verurteilung bestätigt.⁶³
- (4) *Das Kriterium der Bezeugung entgegen der Kultur*: Die Reichweite einer Regel ist umso größer, je stärker sie die kulturelle Neigung des Autors (und der Erstadressaten) überschreitet. Hier kann auf das Gebot der Feindesliebe verwiesen werden, das von Jesus in einer Radikalität und geschichtlichen Unableitbarkeit vertreten wird, die vor dem Hintergrund der Selbstverständlichkeit, mit der im Alten Testament Gläubige die Vernichtung ihrer Feinde wünschen, aufmerken lässt.
- (5) *Das Kriterium der kulturellen Begrenztheit*: Die Reichweite einer Regel ist (im Umkehrschluss aus 4.) umso geringer, desto stärker der Autor innerhalb der Grenzen seiner Kultur bleibt. Hier ist exemplarisch auf die patriarchalische Struktur der antiken Gesellschaft im Allgemeinen und der Familie im Speziellen zu verweisen. Auch die Herrschaftsform des Königtums ähnelt in vielerlei Hinsicht der Praxis der Nachbarvölker – und wird zudem mit einer königskritischen Theologie reflektiert (vgl. 1Sam 8).
- (6) *Das Kriterium der Schöpfung*: Die Reichweite einer Regel ist größer, wenn sie im Bild der Schöpfung vor dem Sündenfall wurzelt. Sehr groß ist die

62 Sowohl in 1Kor 14,35 als auch in 1Tim 2,11 ist ausdrücklich vom Lernen der Frau die Rede, Lernort ist das Haus.

63 Vgl. Robert A. J. Gagnon: *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics*, Nashville 2001.

Reichweite damit für die – in Gen 1–2 zumindest umrisshaft skizzierten – Vorstellungen von der „Ehe“ als Bund zwischen einem Mann und einer Frau, vom Segen der Fruchtbarkeit, der Würde menschlicher Arbeit und dem Sabbat als Tag der Ruhe.⁶⁴

Die Reichweite bzw. Analogiefähigkeit einer Regel erweist sich also zum einen durch die Rückfrage nach Leitüberzeugungen (theologischer Kontext) anhand von *Kanon*-Kriterien, zum anderen durch die Rückfrage nach dem Lebensumfeld (historischer Kontext) anhand der *Kontext*-Kriterien. Die Anwendung der Kriterien dient dazu, die Bedeutung eines Textes für heute herauszuarbeiten. Dazu aber muss auch die gegenwärtige Situation in den Blick genommen werden. Vanhoozer spricht hier vom Transponieren des Textsinns in einen veränderten Kontext hinein. Etwas komplizierter als der Vorgang des Transponierens ist es dann aber doch, wenn es um das Weitergehen gemäß der vom Skript angezeigten Richtung in veränderte Kontexte hinein geht. Lässt sich für diesen *Weg* eine präzise Methode entwickeln analog zur historischen Erforschung des biblischen *Textes*? Die Antwort darauf kann nur lauten: Ja und nein – beides, denn an dieser Stelle greifen die Dimensionen von Norm und Charakter unauflöslich ineinander, so dass auch die Abgrenzung zur pragmatischen Aufgabe unscharf wird.

Wir sind an dem Punkt angekommen, an dem wir anerkennen müssen, dass es kein methodisch exaktes Verfahren gibt, mit dem sich – vorab – feststellen ließe, wie das Evangelium in einem neuen Umfeld Gestalt gewinnt. In letzter Konsequenz, so Vanhoozer, braucht es dafür auch kein „methodisches Verfahren, sondern geheiligte Personen, deren Herz und Verstand und Vorstellungskraft ergriffen ist vom Wort Gottes“.⁶⁵ Und dennoch ist diese Bemerkung keine Einladung zu Willkür oder Relativismus, vielmehr zu einem vertieften Verständnis dessen, was in einer Interpretationsgemeinschaft geschieht, auch wenn es nicht in den nachstehenden Begriffen expliziert wird.

William Spohn spricht, anknüpfend an die Aufforderung Jesu am Ende der Geschichte vom barmherzigen Samariter („Tue desgleichen“) von der Notwendigkeit einer „analogical imagination“, also der analogischen Vorstellungskraft. Die exegetische Analyse des Textes ergibt, dass es weder darum gehen kann, *genau* das zu tun, was der Samariter tat noch *irgendetwas* zu tun, was einem gerade recht dünkt. Die analogische Vorstellungskraft sucht den Weg dazwischen: Sie sucht der Richtung der Erzählung zu folgen und ausgehend von ihr einen Weg des Handelns in der Gegenwart zu entdecken,⁶⁶ der zur Geschichte Jesu

64 Für den wohl differenziertesten Kriterienkatalog vgl. William J. Webb: *Slaves, Women and Homosexuals. Exploring the Hermeneutics of Cultural Analyses*, Downers Grove 2001.

65 Kevin Vanhoozer: A Drama-of-Redemption Model, in: Gary T. Meadors: *Four Views Moving Beyond the Bible to Theology*, 151–199, hier 184.

66 Ich halte das Verb „entdecken“ hier gegenüber allen anderen Verben für vorzugswürdig. Denn es geht für Nachfolger Jesu nicht darum, einen Weg zu *bahnen*, sondern zu entdecken, wohin uns Gottes Handeln in der Gegenwart führt.

passt⁶⁷ und zugleich dem gegenwärtigen Anruf des Heiligen Geistes gegenüber treu ist.⁶⁸ Die so verstandene, dem Geist Jesu Christi gehorsame Vorstellungskraft ist von der Phantasie zu unterscheiden: Menschliche Phantasie erschafft sich ein Bild, um der Wirklichkeit auszuweichen⁶⁹ wogegen die Vorstellungskraft sich gerade der konkreten Wirklichkeit des Handelns Gottes, wie es in der Bibel bezeugt ist, stellt und nach Gottes Handeln in der Gegenwart fragt. Wer sich darauf einlässt, Handlungsweisen aufzuspüren, die ihren Richtungssinn von der Bibel her erhalten, ihren Ort aber in der Gegenwart haben, sucht die beiden Elemente der *Innovation* einerseits und des *Zusammenstimmens* mit dem biblischen Skript andererseits zu verbinden.⁷⁰

Lässt sich bestimmen, was „desgleichen“ heute zu tun bedeutet? Vanhoozer greift dafür Paul Ricoeurs bekannte Unterscheidung zwischen „idem“- und „ipse“-Identität zurück.⁷¹ Die „idem“-Identität ist die Identität von Gegenständen und hat ihren Ort daher eher in den Naturwissenschaften, wo es darum geht, unter exakt gleichen Bedingungen zum gleichen Resultat an einem gegenständlichen Phänomen zu kommen. Die Interpretation von (biblischen) Texten aber folgt nicht dem Paradigma dinglicher Identität, weil die Bedingungen, unter denen sich das Verstehen vollzieht, nie die gleichen sind.⁷² Daher ist hier vom Paradigma der „ipse“-Identität auszugehen. Im Unterschied zur dinglichen Identität, die von Gegenständen ausgesagt wird, ist damit ein Modell personaler Identität gemeint. Die personale Identität aber ist vereinbar mit Veränderung, wie sie sich im biographischen Durchgang durch den Lebenszyklus zeigt, ohne die Identität der Person zu gefährden.⁷³ Interpretation, die dem biblischen Text gegenüber treu bleiben und zugleich kreativ – im Sinne der „analogischen Vorstellungskraft“ – sind, zeichnen sich nicht durch Identität mit dem Skript, sondern durch Beständigkeit gegenüber bzw. Treue zum biblischen Skript aus.

Als Beispiel kann eine Familie dienen, deren Eltern sich unter der Herrschaft der Nationalsozialisten an Widerstandshandlungen gegen das Dritte Reich beteiligten, indem sie z. B. Flugblätter druckten und aufbewahrten oder Verfolgte versteckten. Sie werden enttarnt und hingerichtet. In ihrem Nachlass finden die erwachsenen Kinder ein Tagebuch des Vaters oder der Mutter. Was sie in Händen

67 William Spohn spricht von einem Weg, der „harmonious with the story of Jesus“ ist, während Vanhoozer konsequent von „fittingness“ spricht, s. u.

68 William C. Spohn: *Go And Do Likewise. Jesus and Ethics*, New York 1999, 51.

69 Vgl. Ebd., 56.

70 N. T. Wright spricht von „innovation“ und „consistency“, vgl.: *How Can the Bible be Authoritative?*, 19.

71 Vgl. Paul Ricoeur: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

72 Vgl. für diese Unterscheidung Kevin Vanhoozer: *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*, 2. Aufl. Grand Rapids 1998, 390ff.

73 Hier ist an die Veränderung des Aussehens und Veränderungen im Blick auf bestimmte Fähigkeiten sowie an den Wandel in sozialen Rollen, die man wahrnimmt, zu denken.

halten, ist ein Skript, dem sie sich – nun in der Bundesrepublik Deutschland lebend – verpflichtet fühlen. Weil es vieles von dem, was in den Tagebüchern aus dem Dritten Reich genannt und worauf verwiesen wird, nicht mehr gibt und auch die direkte Nötigung zu den dort beschriebenen Widerstandshandlungen entfallen ist, sind sie vor allem an den Richtungssinn dieses Skriptes gewiesen, in dem die Grundüberzeugungen der Eltern zum Ausdruck kommen. Die Frage der Kinder lautet: Was bedeutet es heute, die Art Mensch zu sein, wie es unsere Eltern in einer anderen Zeit waren? Welche Analogien lassen sich entdecken, die uns heute „desgleichen“ tun lassen können, was unsere Eltern taten?

Gibt es auch keine *Methode* für die „Improvisation“ des in der Bibel bezeugten und auf gegenwärtige Performance zielenden Skripts, so gibt es *Maßregeln*, die im Sinne von Grenzbestimmungen sicherstellen sollen, dass die analogische Vorstellungskraft „diszipliniert“ bleibt.⁷⁴ Diese Disziplin ist erstens eine Frage der Beheimatung in den Praktiken der Spiritualität einer Gemeinschaft. Durch die Kernpraktiken des Glaubens wächst im Glaubenden ein innerer Sinn, der zu erfassen hilft, wie ethische Frage zu bearbeiten sind.⁷⁵ In den Kernpraktiken wird die Kirche als Gemeinschaft erfahren, die *als* Gemeinschaft beauftragt ist, den Richtungssinn des biblischen Skripts zu erfassen und ihm im Heute Gestalt zu geben.⁷⁶ Die Disziplin des Improvisierens braucht zweitens den Rekurs auf die dogmatischen und ethischen Grundüberzeugungen, die die Grammatik des Christenlebens bilden. Hier hat die Vernunft die Aufgabe, diese Grundüberzeugungen mit den anthropologischen Voraussetzungen menschlichen Handelns zu vermitteln, also der Anerkennung der Grundbedingungen menschlichen Daseins, wie dem Recht auf Leben und persönliche Entwicklung zur Geltung zu verhelfen. Sich auf das christliche Wirklichkeitsverständnis einzulassen ist Voraussetzung dafür, nicht orientierungslos zu werden. Im Landschaftsbild gesprochen: Zu erkennen, dass ich diesen nun vor mir liegenden steilen Berg erklimmen kann mit der *sapientia*, der Weisheit, die ich an den seit Kinderzeiten mir vertrauten Bergen meiner Heimat gewonnen habe, ist vergebliche Einsicht, wenn das Erklim-

74 „Diszipliniert“ meint hier im Anschluss an das zugrunde liegende lateinische Wort, dass die Vorstellungskraft an der Schrift lernt und sie nicht „meistern“ will.

75 William Spohn setzt das Bilden gültiger Analogien zwischen dem biblischen Paradigma und dem gegenwärtigen Problem voraus „a personal perception of what Christ has done for me. Without some parallel in my own experience, the gospels’ stories are only historical accounts“, Scripture, in: Gilbert Meilaender, William Werpehowski (Hg.): *The Oxford Handbook of Theological Ethics*, Oxford 2005, 93–111, hier 100.

76 Kevin Vanhoozer spricht in diesem Zusammenhang vom „implied canonical reader“. Ihn versteht er als „a disciple who believingly inhabits the world implied by the biblical text, thereby exhibiting an appropriate ‘fear of the lord’. The church should be that community that conforms to the implied *canonical* reader who knows how to follow the direction not only of specific texts, but of the larger story of Scripture of which they are a part“, A Drama-of-Redemption Model, in: Gary T Madors: *Four Views on Moving Beyond the Bible to Theology*, 169. Die Bedeutung der Spiritualität für die Formung der „analogical imagination“ wird besonders von William Spohn herausgearbeitet, vgl.: *Go and Do Likewise*, 27–49.

men dieses Berges mich gar nicht näher zu dem mir bestimmten Ziel (wir hatten gesagt: Richtung Osten) bringt, sondern davon wegführt.

2.3.2 Die pragmatische Aufgabe: Den Weg gehen

Den Weg finden heißt ihn auch gehen, sonst besteht die ganze *Performance* im Vorlesen des kanonischen Skripts. Ich könnte bei diesem vierten Schritt vieles von dem, was ich bereits oben gesagt habe, wiederholen, denn sachlich geht es hier darum, als der zu *leben*, der ich Teil habend an der Identität der Gemeinschaft *bin*. Ich möchte unter dieser Überschrift abschließend auf einige Fragestellungen verweisen, die sich spätestens dann stellen, wenn Christen diesen Weg bewusst gehen.

Zu verweisen ist hier erstens auf das Verhältnis der Bibel zu anderen Autoritäten. Zu erinnern ist an die Tradition der Gemeinschaft, wobei ich diese sehr eng an die Bibel heranrücke, wenn ich sie hier als die geschichtlich überlieferte Gestalt der Performance des biblischen Skripts in und durch die Kirche verstanden habe. Gegenstand weitreichender, auch philosophischer Reflexion ist vor allem die Frage nach der Vernunft bzw. dem Naturrecht zur Autorität der Bibel. Anders gesagt: Gibt es der Bibel vorausliegende Normen, die zumindest prinzipiell für alle Menschen einsehbar sind und auf die in der ethischen Argumentation Bezug zu nehmen ist? Ich kann hier auf die einzelnen Facetten dieser komplexen Diskussion nicht eingehen, im Anschluss an Alasdair MacIntyre und Eberhard Schockenhoff verstehe ich das Naturrecht jedoch als diejenigen in allen – intakten – Traditionen der Menschheit bewahrten Normen, in denen die Möglichkeitsbedingungen dafür geschützt werden, dass der Mensch die Freiheit zur eigenverantwortlichen Lebensführung wahrnehmen kann, denn nur so haben Gemeinschaften Bestand.⁷⁷ Man kann also sagen: Allem Verstehen geht eine Verstehensbedingung voraus: nämlich die, dass ich leben und meinem Lebensentwurf Gestalt geben darf. Ohne diese Universalbedingung kommt es nicht zum Verstehen, Urteilen und Leben. Zugleich gilt jedoch: Christen werden in der biblischen Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit und Gemeinschaftsberufung des Menschen diese Universalbedingung im Horizont ihrer Glaubenserzählung begründen und ausfüllen. Ausfüllen deshalb, weil das so verstandene Naturrecht nur die Minimalbedingungen der Lebenserhaltung, nicht jedoch ein ausgefülltes Ethos der Lebensgestaltung bietet.⁷⁸

77 Vgl. Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1995, sowie Eberhard Schockenhoff: *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996.

78 E. Schockenhoff führt in diesem Sinne aus: „Die gemeinsame Basis des Naturrechts, die eine kulturneutrale Untergrenze des Menschseins festhält, ist aber von sich aus offen für anspruchsvollere Anthropologien, wie sie in den philosophischen Traditionen der Menschheit und in den religiösen Vorstellungssystemen der Völker enthalten sind“, *Naturrecht und*

Nimmt man auf der deskriptiven Ebene die auch sachlich-thematische Vielfalt der biblischen Stimmen ernst, dann lässt sich die Erkenntnis nicht abweisen, dass die Bibel selbst sich als offen erweist im Blick auf außerbiblische Instanzen ethischen Urteilens (vgl. Röm 2,15; Phil 4,8).⁷⁹ Die Herausforderung besteht dann vor allem darin zu prüfen, welches *Gewicht* die Bibel einer außerbiblichen Norm für die ethische Argumentation zumisst.⁸⁰ Der Verstehens- und Erfahrungshorizont der Adressaten ethischer Argumentation wird jedenfalls, wie immer man sie gewichten mag, nicht ignoriert werden dürfen. Die Erfahrungswelt intersexueller Menschen zum Beispiel muss zur Sprache kommen dürfen, wo dieses Phänomen eine Beurteilung am kanonischen Skript erfahren soll.⁸¹ Gerade als Zeugnis von der Gemeinschaft mit Jesus können „die sittlichen Intentionen der Schrift nicht einfach als in sich geschlossenes Kompendium der christlichen Lebenspraxis in einer theologischen Ethik vertreten werden. Sie bedürfen um der Provokation einer sittlich qualifizierten Stellungnahme auf der Seite des Adressaten des Zeugnisses willen einer Argumentationsmethode, die den Frage- und Verstehenshorizont des Adressaten ernst nimmt. Die Methoden einer theologischen Ethik, die anthropologische Daten und ethische Argumentationsmuster auch jenseits der biblischen Botschaft integriert, müssen um der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses zu den Weisungen der Heiligen Schrift hinzukommen, um letztere in ihrer Bedeutung in der aktuellen Situation des Zeugnisses verstehbar zu machen und als glaubwürdiges Zeugnis zu vertreten“.⁸² Daneben kommt der – vom Glauben erleuchteten – Vernunft auch die Funktion der Selbstprüfung ethischer Argumentationen zu. Einzelne Christen wie auch ganze Gemeinschaften *können* irren und so braucht die ethische Reflexion die Offenheit für Einspruch, wo z. B.

Menschenwürde, 233f. Ähnlich das Urteil der Untersuchung von Graig A. Boyd: *A Shared Morality. A Narrative Defense of Natural Law*, Grand Rapids 2007.

- 79 Thomas Schirmacher schreibt in diesem Zusammenhang in einer bei ihm – gemessen am Umfang seiner sechsbändigen Ethik – leider nur sehr knappen Reflexion: „Die Bibel selbst fordert uns immer wieder dazu auf, neben und unter der göttlichen Offenbarung die Weisheit und Erfahrung, die Ermahnung der Leiter des Volkes Gottes oder anderer Autoritätsträger aus der Geschichte ernst zu nehmen. Außerdem wird in der Heiligen Schrift selbst immer wieder mit Erfahrung oder logischen Schlüssen argumentiert. Wer die Bibel für die höchste Autorität hält, muss ihr auch Recht geben, wenn sie uns auffordert, Rat, Weisheit, Erfahrung, Verstand und die Anweisung kirchlicher und weltlicher Autoritäten anzunehmen“; *Ethik 3: Das Gesetz der Freiheit*, 3., korr. u. erw. Aufl. Hamburg, Nürnberg 2002, 219f.
- 80 So Franz Noichl: *Ethische Schriftauslegung*, 201.
- 81 Ebenso die Einsicht von Wissenschaftlern, die dieses Phänomen methodisch kontrolliert erforschen. Vgl. als positives Beispiel: Deutscher Ethikrat (Hg.): *Intersexualität. Stellungnahme*, Berlin 2012.
- 82 Franz Noichl: *Ethische Schriftauslegung*, 202.

Analogien gebraucht werden, die das Gewicht der ihnen zugemessenen Argumentation nicht zu tragen vermögen.⁸³

Hier schließt eine weitere Frage an: Wie kann und wie soll das christliche Ethos gelebt werden, wenn Gemeinschaften von Christen schon in den Grundüberzeugungen unterschiedlicher Auffassungen vertreten?⁸⁴ Ich denke hier also nicht an die Differenz in den Schlüssen, sondern an eine Differenz in den Prämissen. Ich sehe drei Bruchlinien, die heute allesamt nicht mehr entlang kirchlich-konfessioneller Grenzen verlaufen, sondern entlang von Fronten, die quer durch die Kirchen hindurchgehen: Diese Grunddifferenzen beziehen sich erstens auf die Gottesvorstellung. Sie ist nicht mehr unbestritten die von einem personalen (das heißt: ansprechbaren und redenden) Gott – Voraussetzung dafür, dass Gott in der Geschichte handelt und dem Menschen in Zuspruch und Anspruch begegnet. Daneben gibt es Reduktionen des Gottesbildes, wo z. B. der Gott der Liebe gegen den Gott des Zorns, der die Sünde straft, ausgespielt wird. Auch solche Reduktionen, bei denen Begriffe wie Heiligkeit Gottes oder auch Sünde aus dem Vokabular gestrichen werden, sind von ethisch weitreichender Bedeutung. Im Blick auf das Bild vom Menschen zeigen sich die tiefsten Verwerfen bei der Frage, ob die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen Ausdruck einer weisen Ordnung des Schöpfers ist oder es sich dabei um die gesellschaftlich konstruierte Norm der „Zwangsheterosexualität“ handelt.⁸⁵ Meines Erachtens ist die Geschlechteranthropologie gewissermaßen das „Kampffeld“ der Gegenwart.⁸⁶ Schließlich scheint mir ein Grundkonflikt in der Zuordnung der Begriffe Freiheit und Gehorsam zu bestehen. Entgegen Luthers Verschränkung von Freiheit und

83 „Analogies can of course be misused, and communities need openness to the other sources, particularly to an accurate reading of the tradition and human moral wisdom, to use analogies wisely“, William Spohn, *Scripture*, 103. Eine Analogie, die gegen Grundüberzeugungen der Bibel konstruiert ist, gehört die vorgebliche Entsprechung zwischen dem Einschluss der Heiden in die Urgemeinde und dem Einschluss praktizierender Homosexueller in die Kirche heute; vgl. dazu kritisch Robert Gagnon: *The Bible and Homosexual Practice*, 460–466.

84 Ich hebe diese Konstellation besonders heraus und unterscheide sie von der sich durch die Kirchengeschichte hindurch ziehenden Beobachtung, dass Christen auf der Grundlage (weithin) übereinstimmender Überzeugungen unterschiedliche Schlüsse im Blick auf die Performance des biblischen Skripts in der jeweiligen Gegenwart gezogen haben.

85 So ein stehender Begriff bei Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1991, 168 und passim. Von dieser Vorstellung geht in der evangelischen Theologie z. B. Isolde Karle aus, vgl. „Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...“. *Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh 2006.

86 Lucy Irigary meint, dass – wie Heidegger sagte – jede Zeit ihr philosophisches Hauptproblem hat und dass die Frage der sexuellen Differenz heute unser Hauptproblem ist: „Sexual difference is probably the issue in our time which could be our ‚salvation‘ if we thought it through“, *An Ethics of Sexual Difference*, London 2000, 7.

Gehorsam des Christen in der christologischen Matrix von Herr und Knecht⁸⁷ wird heute die „evangelische Freiheit“ häufig dahingehend interpretiert, dass sie vom Begründungszwang der Ethik entlastet und allein zu einer neuen Wahrnehmung befreie, während normative Auskünfte von der Ethik nicht erwartet werden dürften.⁸⁸ Keine noch so durchdachte ethische Theorie vermag sich angesichts solcher Fundamentaldissonanzen als einigend zu bewähren. Das ist überhaupt erst möglich, wo die Wahrnehmung ethischer Fragen unter der *Vorgabe* kanonischer Diskurse geschieht, die heutigen Diskursen ihre *Grenze* setzen, während sie zugleich innerhalb dieser Grenzen den Raum zu einer – im Übrigen geschichtlich – nicht abschließbaren – Diskussion eröffnen. Es besteht wenig Hoffnung, dass sich ein Versuch, der differenziert mit Kanon- und Kontextkriterien operiert, als fruchtbar erweist, wenn schon strittig ist, a) ob es solche Grenzen gibt und b) wenn ja, ob sie sich entdecken ließen. Eine Gemeinschaft von Christen hat unter den Voraussetzungen des Fundamentaldissens nur eine Chance: Sie wird nicht nachlassen dürfen in dem Bemühen, die Autorität der Bibel in Fragen der Ethik darin zu bewähren, dass sie dem in verantwortlicher und reflektierter Interpretation gewonnenen Einsicht eine überzeugende lebensgeschichtliche Gestalt gibt, wobei sie gemäß den anthropologischen Minimalbedingungen menschlichen Zusammenlebens auch denen Recht und Raum lässt, die sich dem Ethos ihrer Gemeinschaft verweigern und damit von ihr ausschließen. Sie wird zugleich beklagen müssen, dass das Zeugnis der Kirche Jesu Christ vor der Welt verdunkelt wird, weil der Ruf Christi, wie er durch die Kirchen ergeht, nur als Stimmwarrwarr vernehmbar wird.

Abschließend noch einmal anders gefragt: Ist Übereinstimmung in den Grundüberzeugungen, mithin im Schriftverständnis, Garant dafür, dass christliche Gemeinschaften im Blick auf konkrete ethische Fragestellungen zu einem einhelligen Urteilsschluss gelangen? Eine solche Garantie gibt es nicht, denn die ethische Entscheidung bezieht sich auf eine Welt, die unter der Signatur der Sünde steht und zugleich als in Jesus Christus mit Gott versöhnte Welt bekannt wird. Wer Verantwortung übernimmt, der muss, so Dietrich Bonhoeffer, „in den Bereich der Relativitäten [eintreten], in das Zwielflicht, das die geschichtliche Situation über Gut und Böse ausbreitet. Das Bessere dem weniger Guten vorzuziehen, weil das ‚absolut Gute‘ gerade das Böse um so mehr hervorrufen kann, ist die oft notwendige Selbstbescheidung des verantwortlich Handelnden“.⁸⁹ Bonhoeffers Verantwortungsethik erinnert daran, dass das prinzipiell Gute in der Konfliktsi-

87 „Der Christ ist völlig freier Herr über alles und niemandem untertan. Der Christ ist ein allen völlig dienstbarer Knecht und jedermann untertan“, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, in: WA 7, 20–38.

88 Vgl. Johannes Fischer: *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart 2002; ders., *Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht*, Stuttgart 2012.

89 Dietrich Bonhoeffer: *Ethik*, DBW 6, 2. Aufl., Gütersloh 2006, 221.

tuation nur als das „in der gegebenen Situation Notwendige“ aufscheint. Er weiß auch um die Unsicherheit, die Entscheidungen in komplexen Lebensverhältnissen mit sich bringen. Bonhoeffer spricht im Blick auf den Grenzfall sogar von der Bereitschaft, die Schuld dafür zu übernehmen, dass das Gesetz (Gottes) gebrochen wird. Allerdings meint Bonhoeffer hier „die durch kein Gesetz mehr zu regelnde, außerordentliche Situation letzter Notwendigkeiten“,⁹⁰ wie sie ihm angesichts der Nazi-Gräueltaten vor Augen standen – und es ist davor zu warnen, an allen möglichen und unmöglichen Stellen den „Grenzfall“ zu erklären.⁹¹ Außerdem betont Bonhoeffer, dass die Natur des Grenzfalls, in der der Handelnde sich zum Äußersten genötigt sieht, pervertiert wird, „wenn die ultima ratio selbst wieder zu einem rationalen Gesetz gemacht wird, wenn aus dem Grenzfall das Normale“ wird.⁹²

Aber auch abgesehen vom ethischen Grenzfall kennt die christliche Ethik Abwägungen im Blick auf mehrere, nicht kategorisch schlechte Optionen. Wie Wolfgang Schrage gezeigt hat, ist der Komparativ im Sinne des ethischen „Besser als“ ein markantes Muster der Ethik im Neuen Testament.⁹³ Die Frage nach dem Besseren, so fasst Schrage seine Untersuchung zusammen, steht im Neuen Testament im Horizont der Pneumatologie, wobei das Maß des Besseren „bei aller Nötigung der Argumentation nicht einfach die *ratio*, sondern pneumatische Einsicht“ ist.⁹⁴ Sachliches Kriterium des Besseren ist der Dienst, womit das Kriterium einen sozialen, genauer noch: ekklesialen Bezug hat. Anders gesagt: Die Gegenwart des Gottesgeistes manifestiert sich in unterschiedlichen Lebensführungen, die jedoch nie Schicksal sind, sondern reflektiert und in der Verantwortung vor Gott und den Menschen angenommen werden sollen. Die Komparative beschreiben „die Dynamik und Variabilität innerhalb eines bestimmten Spielraums, sind also nicht auf alles und jedes auszuweiten. Bei Fundamentalgeboten sind sie von der Sache her unmöglich. Es kann nie heißen, Töten sei gut, Nicht-Töten, Ehebrechen gut, Nicht-Ehebrechen besser. Insofern sind den Komparativen klare Grenzen gezogen, und sie stehen von vornherein innerhalb eines Krei-

90 Ebd., 272.

91 Ich stimme Rainer Mayer zu, dass heute die Tendenz besteht, schwierige ethische Fragen sehr schnell dem Typus des von Bonhoeffer analysierten „Grenzfalls“ zuzuordnen: „Nicht jede schwierige ethische Entscheidung ist ein Konflikt im theologischen Sinn ... *Ein echter Konflikt besteht nur dann, wenn ein göttliches Gebot gegen ein anderes göttliches Gebot steht.*“ Was ist das Evangelische an der evangelischen Ethik?, in: Christian Hermann (Hg.): *Leben zur Ehre Gottes, Bd. 1: Ort und Begründung*, Witten 2010, 180–195, hier 190. Vgl. dazu auch: ders.: *Dietrich Bonhoeffer. Vollendung im Fragment*, 2. Aufl., Gießen 2006, 120–137 sowie Christine Schließer: *Schuld durch rechtes Tun? Verantwortliches Handeln bei Dietrich Bonhoeffer*, Neukirchen-Vluyn 2006.

92 Dietrich Bonhoeffer: *Ethik*, 273.

93 Wolfgang Schrage: Zum Komparativ in der urchristlichen Ethik, in: Ders.: *Kreuzestheologie und Ethik im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 2004, 153–170.

94 Ebd., 168f.

ses mit einem nicht beliebig verlängerbaren Radius“.⁹⁵ In einer, wie Wilfried Härle sie nennt, christlichen „Leitbildethik“ geht es dann auch nicht nur um die Alternative gut/böse, sondern auch um das „mehr oder weniger Erstrebenswerte, Gute oder weniger Gute“.⁹⁶ Auch der Alltag von Christen „ist eben nicht nur durch solche eindeutigen Grenzwert-Situationen geprägt, sondern sehr viel häufiger durch Situationen, in denen wir zwischen zwei Übeln oder mehreren Gütern abwägen und dann entscheiden müssen“.⁹⁷ Solcher Abwägungen und Entscheidungen werden in unserer Lebenswelt in der Regel allein, „autonom“ getroffen. Daran ist richtig, dass im persönlichen Entscheiden der Einzelne unvertretbar ist. Allerdings abstrahiert das Modell der autonomen Entscheidung von den konkreten Entdeckungszusammenhängen ethischer Urteile. Auf dem Weg zum Urteil ist durch Prägung, Austausch und gesuchte Expertise nicht nur das Entscheidungs-subjekt beteiligt, und auch hinsichtlich der Folgen des Urteils ist mit einem unterschiedlichen, aber größeren Wirkungskreis als dem um das Entscheidungs-subjekt selbst zu rechnen. Daher ist es richtig, die Gemeinde als Kollektivsubjekt ethischer Entscheidungen zu verstehen und damit Beziehungen und Überlieferungsströme explizit zu machen, die ja auch sonst in eine Entscheidung einfließen. Entscheidungen treffen zu müssen, kann einsam machen. Die Gemeinschaft ist berufen, diese Einsamkeit aufzubrechen oder, wo nötig, mitzutragen.

Fazit: Die Bibel ist im Blick auf die christliche Ethik sowohl von formativer als auch von normativer Bedeutung. Sie ist der von Gott autorisierte kanonische Diskurs, der Aufschluss gibt über die Fragen, wer wir als Christen sein und wie wir leben sollen. Die von der Bibel ausgehende, auf gegenwärtig sich stellende Fragen zielende Urteilsbildung ist ein mehrschrittiges Verfahren, das die Ermittlung des kommunikativen Sinns biblischer Texte, deren Einordnung in den geschichtlich dynamischen, zielgerichteten Sinnzusammenhang des Kanons und die hermeneutische Reflexion ihrer heutigen Bedeutsamkeit umfasst, wobei bestimmte Kanon- und Kontextkriterien zur Anwendung kommen.

Ich möchte diese methodischen Überlegungen jetzt exemplarisch an einer ethischen Besinnung zur Ehe und Ehescheidung durchführen.

3. Testfall: Ehe und Ehescheidung

Im letzten Teil dieses Aufsatzes soll das vorgeschlagene Modell auf die Beurteilung von Ehe und Ehescheidung angewendet werden.⁹⁸ Dabei sollen die vorge-

95 Ebd., 169.

96 Wilfried Härle, *Ethik*, Berlin, New York 2011, 206.

97 Wilfried Härle: Die gewinnende Kraft des Guten. Ansatz einer evangelischen Ethik, in: *Theologische Literaturzeitung* 129, 2004, 132.

98 Bereits die Zusammenstellung beider Begriffe deutet an, dass ich es für unmöglich halte, ein schriftgemäßes Urteil zur Ehescheidung zu gewinnen, ohne sich über die Bedeutung der Ehe verständigt zu haben.

stellten Überlegungen exemplarisch anschaulich werden. Am Ende wird bei allem Bemühen um Schriftgebundenheit und Klarheit erkennbar werden, dass ich hier nicht das letzte Wort in der Diskussion beanspruchen kann.

Wir suchen also nach einer theologischen Orientierung für das Ethos der Ehe und der Ehescheidung und befragen dazu die Bibel, deren Aussagen im Horizont der gegenwärtigen Lebenswelt zu bedenken sind. Ich folge den oben genannten Schritten.

3.1 Deskriptive Aufgabe

In einem ersten Schritt gilt es, die gattungsmäßige Breite und thematische Vielfalt des biblischen Zeugnisses zur Ehe (und Ehescheidung) wahrzunehmen. Bei einem ersten Durchgang fällt auf, dass der Ehebund zwischen Mann und Frau in allen literarischen Gattungen der Bibel von Bedeutung ist. Ich nenne lediglich Beispiele: Im Alten Testament ist der Bund zwischen Mann und Frau (bzw. einem Mann und mehreren Frauen, s. u.) Gegenstand der vorgeschichtlichen Erzählüberlieferung Gen 1–11. In den Vätererzählungen sind das Finden, Werben und Heimführen der Frau (stets erzählt aus der Perspektive des Mannes) zentrale Motive. Die Königserzählungen verschweigen weder den Ehebruch Davids (2Sam 11–12) noch die Abgötterei Salomos in der Folge seiner Polygamie (1Kön 11,4). Das Motiv des Ehebundes ist ein verbreiteter Topos bei den Schriftpropheten (Hos 1–3, Mal 2), während die Rechtstexte Regelungen des ehelichen Zusammenlebens im Blick auf Freie (Dtn 24,1–5) und Sklaven (Ex 21,2–11) treffen. Auch in der Weisheitsliteratur fehlen keine Hinweise zum Segen und zu den Gefährdungen der Ehe (Ps 128,3; Spr 2,16–18). Die breite Bezeugung des Ehetopos setzt sich im Neuen Testament fort: Jesus und Petrus haben sich mit Fragen im Blick auf Ehe und Ehescheidung auseinanderzusetzen (Mk 10,1–12; 12,18–27; 1Kor 7,10–16). In parännetischen Texten wird zur ehelichen Treue ermahnt (Hebr 13,4), die auch Voraussetzung für das Ausüben eines gemeindeleitenden Dienstes ist (1Tim 3,2–12). Schließlich zeichnet die Johannesoffenbarung die endzeitliche Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen als Ehebund (Apk 19,7). Als erstes Fazit lässt sich formulieren, dass der Topos der Ehe, ihrem Grund und ihren Gefährdungen, tief in das biblische Zeugnis eingeschrieben ist – was der anthropologisch fundamentalen Bedeutung entspricht, die der menschliche Gemeinschaftssinn hat. Nun ordnen wir die Vielfalt der Ausführungen den unterschiedlichen Aussageebenen zu:

3.1.1 Einzelbeispiele/Paradigmen

Das Alte Testament kennt das Substantiv Ehe nicht, sondern beschreibt das Phänomen mit Verben wie „zur Frau nehmen“.⁹⁹ Die Erzählüberlieferung des Alten Testaments bietet eine Reihe von Geschichten, die als paradigmatische Texte angesprochen werden dürfen. In den Erzeltern Geschichten nimmt die Suche nach, das Werben um die und das Heimholen der Frau breiten Raum ein. Das – zeitweilige – Ausbleiben des Kindersegens und die damit verbundenen Zweifel an Gottes Verheißungen begegnen als wiederkehrende Motive. Polygamie, die kaum verbreitet gewesen sein dürfte, nimmt bei den Königen Israels exzessive Formen an, wobei die Geschichte vom Ehebruch Davids verdeutlicht, dass die Praxis der Polygamie ein fehlgerichtetes menschliches Begehren nicht zu befriedigen vermag. Bei Salomo ist die Vielzahl fremder Frauen, die er sein eigen nennt, Anlass zur Fremdgötterverehrung, was ein Hinweis darauf ist, dass göttlicher Bund und menschlicher Bund in einer Beziehung zueinander stehen. Im Neuen Testament begegnet das für jüdische Augen kaum fassbare Phänomen des unverheirateten erwachsenen Mannes, Jesus, der den Umgang mit den Sündern nicht scheut und sie in die Gemeinschaft mit Gott einlädt.

3.1.2 Regeln

Einige Regeln lassen sich bereits im Anschluss an die genannten Einzelbeispiele nennen. In Israel dominierte die Verwandtenehe, das heißt, der Ehepartner wurde im Kreis der eigenen Verwandtschaft gesucht, „weil dadurch eine Stärkung der verwandtschaftlichen Beziehungen erreicht wurde“.¹⁰⁰ Die eigene Identität konstituierte sich über die mit anderen gemeinsame Abstammung von einem Ahnherrn,¹⁰¹ was in die Zukunft gerichtet auch erklärt, warum Unfruchtbarkeit als Fluch und Strafe erfahren wurde, wogegen Kinder als Zeichen des Segens Gottes galten. Die Dimension der biologischen Generativität erweist sich als von prinzipieller Bedeutung für das Alte Testament. In den Rechtsordnungen Israels werden zahlreiche Regeln für den Umgang zwischen Angehörigen der beider Geschlechter kodifiziert. Die Möglichkeit, eine Scheidung zu initiieren, wird nur dem Mann zugesprochen. Zugleich steht er in der Pflicht, die Grundbedürfnisse seiner Frau, das heißt: die Versorgung mit Nahrung und Kleidung sowie die ehe-

99 Damit ist auch deutlich, dass von der Ehe im Alten Testament aus der Sicht des Mannes gesprochen wird – bei den Propheten dann aus der Sicht Gottes. Zum Ganzen vgl. Hans-Walter Wolff: *Anthropologie des Alten Testaments*, 7. Aufl., Gütersloh 2002, 243–248.

100 Friedrich Fechtner, Lucia Sutter Rehmann, Ehe, in: Frank Crüsemann (Hg.): *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 94.

101 Gleichzeitig wird der familiäre Inzest mit einem Tabu belegt, was in einer gewissen Spannung zur Verwandtenehe steht und darauf hinweist, dass in der Praxis mehrere Güter als schutzwürdig betrachtet wurden, nämlich sowohl die *Clan-Identität* als auch die *innere Ordnung* des familiären Lebens.

liche Gemeinschaft (Ex 21,10–11) zu befriedigen.¹⁰² Ehebruch wurde im Alten Testament streng sanktioniert und konnte mit dem Tod bestraft werden (Lev 20,10).

Im Neuen Testament gewinnt die Ehe vor dem Hintergrund der Loyalität gegenüber dem Reich Gottes, der unbedingter Vorrang zukommt, einen neuen Stellenwert. Die Gemeinschaft der Gotteskinder, die ihrem himmlischen Vater durch Jesus Christus gehorsam geworden sind, wird nicht durch biologische Zugehörigkeit, sondern durch das Hören und Tun des Gotteswillens konstituiert. Die theologische Nötigung zur Verwandtenehe entfällt wie die Nötigung zum Heiraten und Kindergebären überhaupt (Mt 19,10–12). Zugleich wird die Ehe auf der Ebene der Regeln nun als lebenslange, monogame und unauflösbare Gemeinschaft beschrieben. Weil die Regel stets begleitet wird vom Ruf nach Ausnahmen, begegnen in den Evangelien und den Briefen Überlegungen zu dieser Frage, die wir jedoch auf der Ebene der Prinzipien ansiedeln müssen, da die Bearbeitung des Problems auf dieser Ebene erfolgt. Es bleibt noch festzuhalten: Während die Regel der ehelichen Treue in parännetischen Zusammenhängen in unterschiedlichen Wendungen eingeschränkt wird, tritt an die Stelle der Androhung der Todesstrafe die Gemeindegeld, deren äußerste Maßnahme der Gemeindeausschluss ist.

3.1.3 Prinzipien

Das übergreifende und damit primäre Prinzip der Geschlechtergemeinschaft ist das Prinzip des Bundes zwischen Partnern ungleichen Geschlechts. Dabei wird der Bund Gottes mit seinem Volk zur Praxis der Gemeinschaft zwischen Mann und Frau in Beziehung gesetzt. Prinzipielle Äußerungen zur Bedeutung des Bundesgedankens finden wir im Alten Testament bei den Propheten, im Neuen Testament bei Paulus. Das Bild von der Treue des Mannes zur Frau seiner Jugend verweist sowohl auf Gottes Verlangen danach, dass sich Israel ihm wieder zuwendet, als auch auf die moralische Erwartung, dass ein Mann seine erste Frau nicht verlässt (Mal 2,10–16). Sexuelle Untreue, wie sie Hosea als prophetische Zeichenhandlung auferlegt wird (Hos 1–3) ist zugleich Sinnbild für die Untreue des Volkes gegenüber dem Gott des Bundes. Das Neue Testament verstärkt diesen Gedanken, wenn Paulus das Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde zum Verhältnis zwischen Mann und Frau in Analogie setzt. Dabei zeigt sich gegenüber dem Alten Testament eine egalisierende Tendenz, auch wenn von einer Gleichstellung der Partner nicht die Rede sein kann. Dennoch ist für Paulus die im Horizont der Liebe Gottes gelebte eheliche Gemeinschaft vorbehaltlose Hin-

102 Ex 21,2–11 bezieht sich auf die Ehe mit einer Sklavin, doch wurde in der rabbinischen Auslegung argumentiert, dass wenn dies schon für eine Sklavin gälte, dann doch erst recht für eine freie Ehefrau; vgl. David Instone-Brewer: *Divorce and Remarriage in the Church. Biblical Solutions for Pastoral Realities*, Milton Keynes 2003, 21.

gabe der Partner aneinander, die gerade im Kernbereich der Intimität keine Hierarchie kennt: „Die Frau verfügt nicht über ihren Leib, sondern der Mann. *Ebenso* verfügt der Mann nicht über seinen Leib, sondern die Frau“ (1Kor 7,4). Das Prinzip, wonach die Frau Eigentum ihres Mannes ist (so wird es auch im Dekalog vorausgesetzt), weicht hier dem Prinzip der gegenseitigen Zugehörigkeit – wohl gemerkt als Glieder am Leib Christi, dem *beide* zugehören.

Im Bundesgedanken, wie ihn dann auch Paulus entfaltet, ist eine Komplementarität der Partner mitgedacht, also das Einander-Entsprechen in der Differenz. Gegenstand weitreichender und grundsätzlicher Diskussionen ist heute, wie das Prinzip der Komplementarität von Mann und Frau im Einzelnen aufzufassen ist, genauer: inwieweit sich die Überzeugung der Gleichheit von Mann und Frau (dazu gleich mehr) auf der Ebene der Prinzipien des ehelichen Miteinanders auswirkt.¹⁰³

Auf zwei schon erwähnte Texte muss hier etwas genauer eingegangen werden. Zunächst stellt sich Jesus der Frage der Pharisäer nach den möglichen Gründen, aus denen sich ein Mann von seiner Frau scheiden darf (Mk 10,1–12). Jesus soll damit offenbar in den Disput zweier rabbinischer Schulen hineingezogen werden.¹⁰⁴ Der Frage, ob Mose *erlaubt* habe, sich von seiner Frau zu scheiden, begegnet Jesus mit der Gegenfrage danach, was Mose *geboten* habe. Letztlich geht es darum, was Gott dem Menschen gebietet, was sein Wille für ihn ist. Der von den Pharisäern gegebene Hinweis auf die Erlaubnis des Mose, einen Scheidebrief auszustellen, wird von Jesus mit der grundsätzlichen Aussage beantwortet, dass diese Erlaubnis ein Zugeständnis an die sündige Hartherzigkeit der Menschen sei und nicht der ursprünglichen Absicht Gottes entspricht.¹⁰⁵ Er zitiert Gen 2,24, wo davon die Rede ist, dass ein Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen wird, so dass die beiden „ein Fleisch“ werden. Prinzipiell gilt der Grundsatz: „Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden“ (Mk 9,9). Die folgenden Erläuterungen Jesu lassen drei bedeutsame Aspekte er-

103 Wichtige Beiträge dieser Diskussion finden sich in: Ronald W. Pierce, Rebecca Merrill Groothuis (Hg.): *Discovering Biblical Equality. Complementarity Without Hierarchy*, Downers Grove 2005; John Piper, Wayne Grudem (Hg.): *Zweimalig einmalig. Eine biblische Studie*, Friedberg 2008; James R. Beck: *Two Views on Women in Ministry*, rev. edition, Grand Rapids 2005.

104 David Instone-Brewer argumentiert, dass die Frage sinnvollerweise nicht so verstanden werden könne, ob das Gesetz des Mose eine Scheidung erlaube, da dies offensichtlich der Fall war. Er gibt der Variante des Mt den Vorzug, denn sachlich ging es den Pharisäern darum, dass Jesus sich im Blick auf die liberalere (Scheidung aus irgendeinem Grund) oder restriktivere (Scheidung nur bei erfolgtem Ehebruch) positioniert, *Divorce and Remarriage in the Church*, 40.

105 „Das formelhafte ‚von Beginn der Schöpfung‘, das vor allem in der Weisheitsliteratur begegnet, kennzeichnet die beiden folgenden Schriftargumente aus Gen 1,27 und 2,24 über Schriftworte hinaus als Äußerungen des in die Schöpfung hineinverfügteten Gotteswillens“, Joachim Gnlika: *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20)*, 3., durchges. Aufl. Zürich, Neukirchen-Vluyn 1989, 72.

kennen:¹⁰⁶ Jesus erklärt erstens Frauen ebenso zu Handlungsakteuren wie Männer, während das Gesetz des Mose einseitig auf die Rechte des Mannes abstellt. Daraus folgt zweitens, dass auch ein Mann die Ehe brechen kann, indem er seiner Frau untreu wird.¹⁰⁷ Das bedeutet, dass in der Ehe kein Partner lediglich Objekt der Interessen oder Wünsche des anderen sein darf, sondern sie füreinander Verantwortung tragen. Drittens unterstreicht die Überlieferung bei Mk, dass eine Scheidung auseinanderreißt, was wesensmäßig zusammengehört, nämlich die zwei Partner eines von Gott gestifteten Bundes, so dass jede Auflösung einer Ehe eine beklagenswerte Tragödie ist. Die Erinnerung an Gottes Schöpfungsintention soll in den Hörern „regain a sense of the tragedy involved in the shattering of even a single marriage“.¹⁰⁸

Die *crux* der Auslegung liegt in der abweichenden Überlieferung des Mt, die fast unvermeidlich auf die Frage hin gelesen wird, welche Gründe sich legitimerweise für eine Scheidung angeben lassen. Dabei liegt auch in der Überlieferung nach Mt deutlich zu Tage, dass die Scheidung aus welchen Gründen auch immer die Einheit des Ehebundes zerreißt, und dass derjenige, der nach einem Ausweg aus seiner Ehe sucht, übersieht, dass Gottes Wille die Versöhnung der Partner, nicht ihre Scheidung ist.¹⁰⁹ Der Hinweis auf die *πορνεία* (*porneia*) des Partners – ein Wort, dessen genaue Bedeutung hier strittig ist¹¹⁰ – sollte daher nicht als „Ausnahme“ vom generellen Scheidungsverbot gelesen werden. Denn dies bedeutet zum einen, die Antwort Jesu auf derselben legalistischen Ebene wie die Frage der Pharisäer zu lesen. Jesus wollte aber kein neues Gesetz formulieren, sondern Gottes ursprünglichen Willen zur Geltung bringen. Sachlich spricht gegen die Deutung als Ausnahmeklausel, dass das jüdische ebenso wie das römische Recht im Fall ehelicher Untreue, denn dies dürfte die Bedeutung des Wortes *πορνεία* sein, eine Scheidung sogar vorschrieben.¹¹¹ Die Klausel formuliert also keine Ausnahme, „sondern entfaltet nur, wann Gottes unbedingter Wille für die Ehe selbstverständlich nicht gelten kann: dann nämlich, wenn in Wahrheit und

106 Für die beiden ersten vgl. Allen Verhey: *Marriage and Divorce*, in: Joel Green, *Dictionary of Scripture and Ethics*, Grand Rapids 2011, 509.

107 Richard Hays zitiert William Countryman mit den Worten: „Under the provision of the Torah ... it was impossible for a man to commit adultery against his own married state. In a single phrase, Jesus created such a possibility and thus made the wife equal in this regard, too. He not only forbade the man to divorce his wife, but also gave her a permanent and indissoluble claim on him as her sexual property. Henceforth, his sexual freedom was to be no greater than hers“; *The Moral Vision of the New Testament*, 352.

108 Glen Stassen, David Gushee: *Kingdom Ethics*, 274.

109 So David Instone-Brewer: *Divorce and Remarriage in the Church*, 43ff.

110 Glen Stassen, David Gushee: *Kingdom Ethics*, 284ff.

111 Vgl. Craig S. Keener: *The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Cambridge 2009, 467.

Wirklichkeit – wegen *porneia* – eine Ehe gar nicht mehr vorliegt“.¹¹² Doch gerade wenn das so ist, stellt sich für den zurückbleibenden unschuldigen Partner die Frage, ob er oder sie erneut heiraten darf. Der Text beantwortet diese Frage nicht eindeutig.¹¹³ Das jüdische und griechische Recht geben diese Möglichkeit frei, was dafür spricht.¹¹⁴ Die Tatsache, dass Jesus wohl keinen neuen Rechtsgrundsatz aufstellen wollte und vielmehr zur Umkehr und zur Versöhnung ruft, die mit einer Wiederheirat unmöglich gemacht wird, spricht dagegen.¹¹⁵

Ähnlich verhält es sich bei Paulus, der in 1Kor 7 ebenfalls das Prinzip der Versöhnung ins Zentrum stellt. Hat ein Christ sich nach römischem Recht scheiden lassen,¹¹⁶ soll er die Versöhnung anstreben, wofür eine Voraussetzung ist, dass er niemand anderes heiratet (1Kor 7,11). Auch die bereits bestehende Lebensgemeinschaft mit einem ungläubigen Partner soll der Christ nicht beenden. Für den Fall, dass der nichtchristliche Partner die Ehe beendet, sieht Paulus den Christen nicht länger als „gebunden“ an, wobei unter den Auslegern strittig ist, ob damit die Möglichkeit zur Wiederheirat eröffnet ist oder nicht.¹¹⁷ Faktisch ist auch hier nicht von einer Ausnahme zu sprechen, denn da der nichtchristliche Partner sich auf das römische Recht berufen konnte und das christliche Ehe-Ethos nicht das seine ist, gab es für den christlichen Partner faktisch keine Alternative dazu, als den Willen des nichtchristlichen Partners zu akzeptieren. Der narrative Kontext von 1Kor ist die Versöhnung und ihre Reichweite innerhalb der Ehe, wobei Paulus in einer bereits bestehenden Ehe die Wirksamkeit des Heiligen Geistes für größer hält als die Gefahr, dass der gläubige Partner durch den (noch) nicht zum Glauben gekommenen verunreinigt wird.

112 Heinzpeter Hempelmann: *Ehe, Ehescheidung und Wiederheirat. Eine biblisch-exegetische und praktisch-seelsorgerliche Orientierung*, o. O. 2003, 55. So auch Graig Keener: *The Gospel of Matthew*, 467.

113 Exegetisch geht es um die Frage, ob Mt 19,9 in der folgenden Weise ergänzt werden darf oder nicht: „Wer immer seine Frau entlässt, außer wegen *porneia*, und wer einen andere heiraten wird, außer wegen *porneia*, der begeht Ehebruch, und wer eine Entlassene heiratet, der begeht Ehebruch (außer wenn in ihrer ersten Ehe *porneia* vorgelegen hat)“, so Heinzpeter Hempelmann, *Ehe, Ehescheidung und Wiederheirat*, 58. Nach Ulrich Luz spricht in Verbindung mit Mt 5,32b mehr für eine Interpretation des Textes im Sinne eines Verbots der Wiederheirat, vgl. *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25)*, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1997, 98f.

114 „No one permitted remarriage if a divorce were invalid, but a valid divorce included the right to remarry, as is attested by ancient divorce contracts“, Graig Keener: *The Gospel of Matthew*, 469. So auch Hans F. Bayer: *Das Evangelium des Markus*, Witten 2008, 358.

115 Vgl. Helmut Burkhardt: *Ethik*, Bd. II/2, 106. In diesem Sinne urteilt auch Heinzpeter Hempelmann: *Ehe, Ehescheidung und Wiederheirat*, 100ff, bevor eine weitergehende Abwägung von Optionen folgt, auf die ich noch zu sprechen kommen werde.

116 Die Scheidung galt nach römischem Recht als vollzogen, wenn einer der Partner aus dem gemeinsamen Haus auszog; vgl. David Instone-Brewer: *Divorce and Remarriage in the Church*, 55; vgl. weiter Eckhard J. Schnabel: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 2., bericht. u. erg. Aufl. Witten 2010, 373.

117 Eine knappe Übersicht der Auslegungen bei Eckhard Schnabel, ebd., 378f.

3.1.4 Grundüberzeugungen

Das Vorstehende lässt in der Zusammenschau einige Grundüberzeugungen erkennen, die in der Synthese ausgeführt werden sollen.

3.2 *Synthetische Aufgabe*

3.2.1 Schöpfung

Jesus bestätigt explizit die Grundüberzeugung, dass Gott Mann und Frau in sein Ebenbild erschaffen hat. Sie sind aufeinander hin geordnet und spiegeln in ihrer Berufung zur Gemeinschaft die Hingabe und Liebe des dreieinigen Gottes wider. Die Einheit des „Ein-Fleisch-Seins“ erhält den Segen, Kinder zu empfangen (Gen 1,27ff), sie ist daher wesentlich heterosexuelle Beziehung. Dass Gen 2,24 den Vollzug der Ehe meint, wird man kaum bestreiten können.¹¹⁸ Dabei ist die geschlechtliche Gemeinschaft „Ausdruck eines Zusammengehörens von Mann und Frau, das weit über das Geschlechtliche hinausgeht und zu einem Ineinander des Lebens beider führt, das aus zwei Individuen *ein* Paar macht, das unaufgebar zusammengehört“.¹¹⁹ Die Schöpfungsordnung des Ehebundes gibt zugleich einer Variabilität Raum, insofern die Ehe mehr oder weniger stark als Rechtsform ausgestaltet sein kann. Dennoch setzt ihre Anerkennung durch Dritte Rituale eines erkennbaren Anfangs voraus. Im Genesis-Text wird dieser erkennbare Anfang mit der für eine patrilinear strukturierten Gesellschaft staunenswerten Aussage markiert, dass der Mann sein Elternhaus verlassen wird (Gen 2,24a).

Die Ehe ist nach Gottes Willen der Raum gelebter Sexualität. Die biblische Überlieferung verschweigt die gewaltige Kraft sexuellen Begehrens nicht, hebt jedoch gerade deshalb durchgehend hervor, dass die von der Ehe entbundene Sexualität der Absicht Gottes für die gute Gabe der Sexualität widerspricht und Bindungen schafft, die der Bindung an Gott entgegenstehen.¹²⁰ Dass zwei Menschen in der sexuellen Vereinigung „ein Fleisch“ bzw. „ein Leib“ werden, das gilt ja auch bei nicht miteinander verheirateten Partnern (vgl. das Zitat von Gen

118 So die meisten evangelikalen Kommentare. Auch Horst Seebass räumt ein, dass „V 24b aber sehr selbstverständlich von der Ehefrau handelt“, *Urgeschichte* (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 116.

119 Walter Klaiber: *Der erste Korintherbrief*, Neukirchen-Vluyn 2011, 94.

120 Der kanonische Befund in dieser Hinsicht ist so deutlich, dass keinerlei Nötigung entsteht, die Ehe in den Wortlaut des Hohenliedes Salomos hineinzulesen. Dieses poetische Buch preist das Geschenk körperlicher Liebe. Wer der weisheitlichen Dichtung die Züge eines Rechtsbuches abgewinnen will, in dem nach den formalen Voraussetzungen der Ehe zu suchen wäre, verkennt den Charakter der Weisheit.

2,24 in 1Kor 6,16).¹²¹ Nur dass dies nach Paulus eine Einheit darstellt, die unvereinbar ist mit der Gemeinschaft mit Jesus Christus durch den Heiligen Geist.

Die Schöpfungserzählung Gen 2 kennt aber auch den Aspekt des Alleinseins, das in der Gemeinschaft mit Gott (gut) aufgehoben ist. Das Alleinsein vor Gott verweist auf die Bestimmung des Menschen, im *Selbstbewusstsein* die Suche nach seinem Wesen aufzunehmen, und sich im *Körperbewusstsein* seinem Auftrag zur Weltgestaltung zu stellen.¹²² Das Alleinsein im Sinne der Ganzhingabe an Gott findet Anschlusspunkte in der Erlösungsordnung und der himmlischen Vollendung des Menschen (s. u.), während das Alte Testament die Verheißung des Mitgehens Gottes als an den Kindersegen und damit den Fortbestand des Volkes Israel gebunden sieht.

Schließlich: Die Ehe ist eine Gemeinschaft, in der die Partner füreinander Verantwortung übernehmen. Nennt Jesus später den Scheidebrief eine Konzession an die Herzenshärte des Menschen, dann bedeutet dies, dass Herzensgüte das Prädikat einer Beziehung sein soll, in der sich die Partner die Gemeinschaft mit Gott gefallen lassen und füreinander einstehen. Wie genau diese Verantwortungsübernahme aussieht, wird in den biblischen Texten nur beiläufig erwähnt. An der Erwartung selbst besteht jedoch kein Zweifel (Ex 21,10–11; 1Kor 7,3; Eph 5,29).

3.2.2 Bund

Erscheint es gewagt, in Gen 2,24 das Muster der Einehe erkennen zu wollen, so erschließt die Interpretation des Bundesbegriffs die Ausrichtung auf die Einehe schon im Alten Testament, noch bevor diese im Neuen Testament zur einzig gültigen Eheform erklärt wird. Gottes Bund mit dem erwählten Volk gründet in der Liebe und Eiferheiligkeit Gottes zum Menschen. Dieser Bund ist exklusiv und fordert die Antwort exklusiver, allein Jahwe geltender Hingabe. Exklusivität und Unauflöslichkeit sind nicht Eigenschaften, sondern bezeichnen das Wesen dieses Bundes. In Gottes Bund ist die Matrix und Maßgabe der Ehe vorgezeichnet. Die Ehe ist ein Bund Gottes (Spr 2,17), irdisches Abbild der Hingabe und Treue Gottes, der die Ehepartner in Hingabe und Treue entsprechen sollen. Dieselbe Vorstellung wird im Neuen Testament auf das Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde hin vertieft (Eph 5,22ff). Die Unauflöslichkeit der Ehe bleibt Leitgedanke auch im Neuen Testament, wo dieser Gedanke in der Hochzeit des Lammes mit der Gemeinde als Braut seinen eschatologischen Zielpunkt findet.¹²³

Das Gesetz des Mose lässt die Mehrehe ebenso zu wie die Möglichkeit, dass der Mann sich von seiner Frau scheidet. Doch bezeichnenderweise ist von der

121 Vgl. dazu Walter Klaiber: *Der erste Korintherbrief*, 93ff.

122 Vgl. Johannes Paul II.: *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes*, hrsg. von Norbert und Renate Martin, 2., überarb. Aufl., Kisllegg 2008, 99–111.

123 Vgl. Richard Hays: *The Moral Vision of the New Testament*, 364.

Mehrehe „nur im Zusammenhang mit der Regelung von durch sie entstehenden Problemen die Rede“,¹²⁴ die in der Erzählüberlieferung aus der Königszeit reichlich Anschauungsmaterial finden. Die Einehe entspricht dem der Sexualität eingestifteten Schöpfersinn: „Nur in der Einehe kann es wirklich zu der personalen Hingabe aneinander, zum unbedingten Vertrauen zueinander kommen, die menschlicher Sexualität entsprechen“.¹²⁵ So korrigiert die Grundüberzeugung von der Exklusivität und vorbehaltlosen Hingabe Gottes die in der Urgemeinde aufgegebenen Praxis der Mehrehe.

3.2.3 Erlösung

Das Geschenk der Erlösung zu erfassen bedeutet, auch die Tiefe der Sünde zu begreifen. Das Alte Testament beschreibt eine Geschichte der wiederholten Untreue gegen Gott und beklagt das Zerschneiden menschlicher Beziehungen. Im Neuen Testament wendet sich Jesus Menschen zu, die an der Ehe gescheitert sind oder ihr aus dem Weg gehen, ohne auf sexuelle Beziehungen verzichten zu wollen. Jesus schreibt menschliche Verurteilung nicht fort, sondern bietet Vergebung an, *weil* illegitime sexuelle Beziehungen Sünde sind (Joh 8,11). In der Nachfolge Jesu bekommen die Ehe sowie familiäre Bindungen überhaupt eine neue, der Loyalität gegenüber dem Reich Gottes nachgeordnete Bedeutung (1Kor 7,29). Gleichwohl bleibt die Ehe als Wille des Schöpfers verbindlich, soweit nicht ein Verzicht auf die Ehe um des Reiches Gottes in Betracht kommt (Mt 19,10–12; 1Kor 7, 32–38). Eingezeichnet in die Nachfolge wird das Bild der lebenslangen monogamen Ehe als herausfordernder Weg beschrieben: So wie Jesus sich um der Menschen willen aus Liebe hingab, so sollen die Ehepartner – die Männer sind bei Jesus besonders im Blick – sich dem anderen schenken und dabei bereit sein, eigene Ansprüche zurückzustellen. Die Ehe soll also nicht weltliche Machtverhältnisse widerspiegeln, sondern die dienende Hingabe Jesu abbilden.¹²⁶ Der Dienstgedanke der Ehe verweist auf die Grundüberzeugung der *gegenseitigen* Liebe und des Respekts der Partner voreinander. Die Zugehörigkeit der Partner zueinander wird umschlossen von beider Zugehörigkeit zu Christus und zu seinem Leib, einer Zugehörigkeit, die im Brotbrechen seine geheimnisvolle Verdichtung erfährt (1Kor 10,16).

Die Paränesen des Neuen Testaments lassen erahnen, dass es schon den ersten Generationen von Christen nicht leicht fiel, die Herausforderungen des gemeinsamen Lebens der Ehe im Gehorsam gegenüber Christus zu leben.¹²⁷ Grundsätz-

124 Helmut Burkhardt: *Ethik, Bd. II/2. Das gute Handeln*, Gießen 2008, 73.

125 Ebd., 74.

126 Vgl. Richard Hays: *The Moral Vision of the New Testament*, 365.

127 Daher scheint es mir wenig überzeugend, wenn gesagt wird, dieses Ideal könne heute nicht mehr gelebt werden. Die Herausforderungen mögen sich verändern, aber es gab sie sowohl in den Lebenswelten des Alten als auch des Neuen Testaments. Die Frage ist, wie auf wechselnde Herausforderungen reagiert wird.

lich ist diese Herausforderung jedoch als Herausforderung der Gemeinschaft der Jesus-Nachfolger verstanden worden und nicht lediglich als private Angelegenheit. Fragen der Lebensführung sind Fragen, „that concerns the health and witness of the whole community“.¹²⁸ Die Gemeinde soll nach dem Zeugnis der Bergpredigt „Licht der Welt“ sein und deshalb lautet die Grundfrage der christlichen Gemeinschaft nicht: Unter welchen Bedingungen dürfen Ehepartner sich scheiden lassen, sondern: Wie können wir als Gemeinschaft Ehen stiften, nähren und bewahren, die Gottes Schöpferabsicht für uns Menschen widerspiegeln? Und weiter: „Welche Einstellungen und Verhaltensweisen lassen sich erkennen, die Ehen zerstören? Welche konkreten Praktiken müssen wir als Paare und als Kirche entwickeln, die uns helfen frei zu werden von ehelichem Unfrieden und Entfremdung der Partner, um damit Ehen zu stärken und zu bewahren?“¹²⁹ Erst im Kontext der Sendung, Licht der Welt zu sein, kann die Frage, wie mit gescheiterten Ehen umzugehen ist, eine Antwort finden.

3.2.4 Vollendung

Die Ehe von Mann und Frau ist der Schöpfung eingeschrieben, der Ort ihrer Entfaltung ist dabei diese vergehende Erde, nicht die neue Schöpfung. „Ehen werden für *immer* geschlossen, nicht für *ewig*“.¹³⁰ Die Vollgestalt des Reiches Gottes ereignet sich in der Hochzeit des wiederkommenden Herrn mit der Gemeinde als Braut (Apk 19,7), dem Finalpunkt der Geschichte, auf den verheiratete wie unverheiratete Christen gemeinsam zugehen. Die Erinnerung daran, dass die himmlischen Leiber sich von den irdischen unterscheiden werden, verweist auf die irdische Begrenzung der Ehe. Deshalb formuliert Paulus den Vorbehaltsgrundsatz, wonach diejenigen, „die Frauen haben, sein sollen, als hätten sie keine“ (1Kor 7,29). Das bedeutet, dass die Ehe so relativiert wird, „daß sie in Beziehung gesetzt [wird] zur Priorität des Reiches Gottes“.¹³¹ Nur vom Anbruch des Gottesreiches und der Berufung zu einem Leben von Gott her sind die Freiheit zur Ehe und die Freiheit zur Ehelosigkeit zu verstehen.¹³² Wer nun unverheiratet geblieben ist, wird in der Ewigkeit nichts vermissen, sondern hat den Verheirateten eine Erfahrung voraus, insofern er oder sie schon auf der Erde in der ungeteilten Hingabe an Christus, den Bräutigam, leben konnte.¹³³ Vor dem Hintergrund der Einbindung der gelebten Sexualität an die Ehe ist damit auch der relative und sekundäre Charakter ausgedrückter Sexualität betont. In der Gemeinschaft mit Christus kann die sich selbst verschenkende Liebe nichtsexuelle Ausdrucksfor-

128 Richard Hays: *The Moral Vision of the New Testament*, 365.

129 Glen Stassen, David Gushee: *Kingdom Ethics*, 277 (dort kursiv).

130 Bernd Wannewetsch: *Die Freiheit der Ehe. Das Zusammenleben von Frau und Mann in der Wahrnehmung evangelischer Ethik*, Neukirchen-Vluyt 1993, 227.

131 Ebd., 243.

132 Vgl. ebd., 236f.

133 Wiederum steht mir nicht zu behaupten an, dass damit ein leichter Weg bezeichnet ist.

men finden, deren Dienst deshalb von weitreichender Bedeutung ist, weil diese Ausdrucksformen im Unterschied zur Sexualität nicht nur auf *einen* Menschen, sondern auf eine *Gruppe* von Menschen ausgerichtet sein können.

3.3 Hermeneutische Aufgabe

In diesem Arbeitsschritt haben wir zunächst den Richtungssinn des biblischen Zeugnisses zu prüfen und dafür auch die gegenwärtige Lebenswelt, in der dieses Zeugnis seine Relevanz erweisen soll, zu untersuchen. Ich folge zunächst den Kontextkriterien:

3.3.1 Das Kriterium der Schöpfung

Ich habe herausgearbeitet, dass Gottes Schöpferabsicht die lebenslange monogame Ehe ist, die aus der Perspektive der Vollendung des Gottesreiches ein Typus der Gemeinschaft zwischen Christus und seinem Volk ist. Davon abweichende Formen der Partnerschaft müssen daran gemessen werden, inwieweit sie die Exklusivität und Treue Gottes zu seinem Volk sowie die – im Neuen Testament zwar hinter der Gemeinschaft der Hörer und Täter des Wortes zurücktretende, aber nicht aufgehobene – Verheißung, Kinder zu empfangen und aufzuziehen, abzubilden vermögen. Die Sünde verzerrt zwar das Bild der Ehe, insofern weltliche Machtmuster Eingang in die Gemeinschaft der Partner finden, doch bleibt das Grundmuster, nämlich Verantwortung füreinander zu übernehmen und offen für Kinder zu sein, weiter erkennbar.

3.3.2 Das Kriterium der innerbiblischen Übereinstimmung

Innerhalb der Bibel zeigt sich eine große Übereinstimmung hinsichtlich der Zuordnung der Sexualität zur Ehe und der Verurteilung von Sex außerhalb der Ehe. Auch die Kriterien der Liebe, Treue und Verantwortung zueinander sind durchgängig bezeugt. Der erkennbare Anfang der Ehe wird vorausgesetzt, doch wird keine bestimmte juristische Form dafür für verbindlich erklärt. Damit ist in der Gegenwart zu klären, welche Rituale des erkennbaren Beginns der Ehe die Kirche anerkennt.¹³⁴ Die Einehe steht im Alten Testament neben der Praxis der Polygamie, wobei Aspekte wie die soziale Absicherung der Frau bei Verlust des Ehemannes zu berücksichtigen sind und angesichts der Grundüberzeugung von

134 Diese Diskussion ist formal virulent, nachdem aufgrund einer Änderung des deutschen Personenstandsgesetzes die staatliche nicht mehr die zwingende Voraussetzung einer kirchlichen Trauung ist, auch wenn allein durch letztere keine Ehe im zivilrechtlichen Sinne begründet wird. Von praktischer Bedeutung ist die Frage im Hinblick auf das sogenannte „Alterskonkubinats“, womit in der Regel das Zusammenleben zweier aus finanziellen Erwägungen unverheirateten Partner gemeint ist.

der Unauflöslichkeit der Ehe im Missionskontext sorgfältig zu prüfen ist, wie nach Annahme des Evangeliums mit bereits bestehenden polygamen Ehen zu verfahren ist.¹³⁵ Schließlich nimmt vom Alten zum Neuen Testament hin die Bedeutung zu, die der Herzenshaltung zugesprochen wird, auch wenn dieses Sachmoment schon vorher präsent ist.¹³⁶ Jedenfalls geht es beim Einwilligen in eine Ehe nicht primär um die äußere Konformität mit einem gegebenen Recht, sondern um die Bereitschaft, die vorbehaltlose Hingabe Christi in der Beziehung zu einem einzelnen Menschen Gestalt werden zu lassen. Entsprechend wird die Herzenshärte als Ursache für das Zerschlagen einer Ehe identifiziert.

3.3.3 Das Kriterium der Bezeugung entgegen der Kultur

Der deutlichste Kontrastpunkt gegenüber der Umgebungskultur zeigt sich in der Akzeptanz und bei Paulus sogar Empfehlung, ehelos zu bleiben – und darin der ungeteilten Hingabe an die Ausbreitung des Reiches Gottes Ausdruck zu verleihen. Die Nötigung jüdischer Praxis und die Erwartung römischen Rechts daran, dass ein erwachsener (im engeren Sinne gesunder) Mann heiratet, war so erdrückend,¹³⁷ dass heute gelegentlich vermutet wird, Paulus sei nicht ledig, sondern verwitwet gewesen, als er in Berührung mit dem Evangelium kam, oder gar bezweifelt wird, dass Jesus ehelos gelebt habe.¹³⁸ Dieser Aspekt ist von besonderer Bedeutung, wenn heute die Frage nach alternativen Lebensformen gestellt wird. Das Neue Testament kennt mit der Ehelosigkeit eine solche legitime Alternative, aber eben nur diese *eine* und es wäre gesondert zu prüfen, ob die Erweiterung auf weitere Lebensformen dem Richtungssinn des biblischen Zeugnisses entspricht.

Die Interpretation der Ehe als „Bund Gottes“ und die damit einhergehende Ablehnung der Ehescheidung bewegt sich in einer graduellen Differenz zur jüdischen Überlieferung, die sowohl das Recht des Mannes zur Scheidung als auch Gottes Abscheu gegenüber der Scheidung bezeugte, dagegen in scharfem Kontrast zum römischen Recht. Eine Ehescheidung konnte durch das Ausziehen ei-

135 Vgl. Samuel Waje Kunhiyop: *African Christian Ethics*, Grand Rapids 2008, 223–242. Er hebt das Scheidungsverbot für Christen hervor und urteilt, dass die Kirchen in Afrika „[should] tolerate polygamy but undermine it by promoting it to the superior ideal of monogamy“ (242). Herausgelöst aus dem Kontext afrikanischer Stammeskulturen müsste man diesem Grundsatz widersprechen. Als Antwort auf die Frage: Was bedeutet es, im Umfeld afrikanischer Stammeskulturen Kirche Jesu Christi, die Menschen in den Gottesbund einlädt?, zu sein, wird man ihm zustimmen können.

136 Deutlich wird das in Mt 5,28, wo der Ehebruch als der Handlungsebene vorausliegend betrachtet wird, wenn dem Begehren einer anderen als der eigenen Frau gegenüber Raum gegeben wird.

137 Vgl. David Instone-Brewer: *Divorce and Remarriage in the Church*, 83f.

138 Friedrich Fechner und Lucia Sutter Rehmann formulieren in ihrem Artikel „Ehe“: „Dass Jesus ehelos war, lässt sich nicht belegen. Auch die Ehefreiheit (1 Kor 7,8) des Paulus ist nicht gesichert“, in: Frank Crüsemann (Hg.): *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, 96.

nes Partners aus dem gemeinsamen Haus vollzogen werden, nähere rechtliche Bestimmungen griffen dabei nicht. Die Gleichstellung der Partner durch Jesus geht jedoch nicht in die Richtung, es beiden Partnern gleichermaßen *leicht* zu machen, eine bestehende Ehe zu verlassen, sondern beide zur Treue und Versöhnungsbereitschaft zu rufen. Diese Ermahnungen gewinnen erhöhte Bedeutung vor dem Hintergrund einer Gegenwartsgesellschaft, in der die Ehescheidung zunehmend erleichtert worden ist, während nur geringe äußere Impulse zum Beieinanderbleiben spürbar sind.

3.3.4 Das Kriterium der kulturellen Begrenztheit

Nach diesem Kriterium dürfte die Reichweite solcher Sachmomente, in denen die jüdische und später die Christengemeinschaft an der patriarchalischen Grundausrichtung der Gesellschaft partizipierten, geringer sein als die anderer Sachmomente. Bereits die Texte des Neuen Testaments weisen, wie ich gezeigt habe, einen egalisierenden Richtungssinn auf, während die soziale Rollenzuweisung weiterhin deutliche Züge gesellschaftlicher Konvention trägt. Im Blick auf die Gestaltung des Ehelebens eröffnen sich von hier aus Freiräume, die weiter zu bedenken sind.¹³⁹

3.3.5 Das Kriterium der kulturellen Entsprechung

Die größte Nähe zeigt die Ehe des biblischen Lebensumfeldes mit der Ehe im heutigen Lebensumfeld an zwei Punkten: Zum einen sind Einstellungsweisen für die Treue zum Partner, das Vertrauen auf seine Zuwendung und Fürsorge Grundlage einer Ehe. Der Verlust nicht des Liebesgefühls, aber der Praxis gelebter Liebe lässt die Ehe erodieren. Wo an Haltungen des Herzens appelliert wird, berühren sich frühe und heutige Lebenswelt deutlich. Ein zweiter Berührungspunkt besteht darin, dass die Bereitschaft, die Zweierbeziehung auf eigene Kinder hin zu öffnen, sich naturgemäß nur in heterosexuellen Partnerschaften verwirklichen lässt, auch wenn dies heute nur zum Teil eheliche Partnerschaften sind. Dennoch bleibt der prokreative Aspekt der Paarbeziehung für diese wesentlich, schließlich verdankt ausnahmslos jeder Mensch sein Leben der Gemeinschaft eines Mannes und einer Frau.¹⁴⁰

139 Vgl. Christoph Raedel: Gender-Dekonstruktivismus und Gender Mainstreaming als Herausforderung an Theologie und Kirche, in: Christian Hermann (Hg.): *Leben zur Ehre Gottes, Bd. 2: Konkretionen*, Witten [2012], 85–114.

140 Das gilt auch für den Fall, dass der natürliche Befruchtungsvorgang reproduktionstechnisch initiiert oder unterstützt wurde.

3.3.6 Das Kriterium des Zweckes

Dieses Kriterium ist hier vor allem im Blick auf die Frage der Ehescheidung von Bedeutung. Ihr wenden wir uns abschließend zu, nachdem zuvor das gesellschaftliche Umfeld, in dem heute Ehen gelebt werden und Ehen scheitern, skizziert worden ist.

Die Ehe steht bei den Deutschen zwar weiterhin in hohem Ansehen und bestimmt die Lebensgeschichte der Mehrheit der Deutschen, doch hat mit gestiegenen Scheidungszahlen neben der lebenslangen die sukzessive Monogamie an Bedeutung gewonnen, während zugleich zahlreiche alternative Lebensformen Verbreitung finden. Das Zusammenleben in einer Ehe steht heute vor einer Reihe von Herausforderungen, deren „moderner“ Charakter im Abgleich mit der biblischen Umwelt leicht zu erkennen ist.¹⁴¹

Angestiegen ist die durchschnittliche Lebenserwartung von Männern und Frauen. Für Ehepaare bedeutet dies, dass sie je nach Alter bei der Eheschließung mehr Lebensjahre miteinander verbringen als das bei früheren Generationen durchschnittlich der Fall war. Auf diese längere Zeitschiene bezogen hat die Fluktuation in Beziehungen zugenommen, wobei dieses Phänomen sich nicht nur bei Ehen, sondern – noch deutlicher – bei nichtehelichen Partnerschaften zeigt.¹⁴² Im Blick auf die diese Fluktuationstendenzen befördernde Faktoren ist es einfacher, Korrelationen festzustellen, als Ursachen auszumachen. Eine nachgewiesene Korrelation besteht jedenfalls zwischen der Frauenerwerbstätigkeit und dem Scheidungsrisiko.¹⁴³ Daneben gilt die mediale Verstärkung des real bestehenden Scheidungsrisikos als zumindest mitursächlich dafür, dass Paare sich gewissermaßen im Sinne einer sich selbst erfüllenden Prophetie bei auftretenden Konfliktlagen auch tatsächlich trennen. Des Weiteren erleichtern steigende Scheidungszahlen zugleich die Chancen zur Wiederheirat, da die Zahl der potentiellen Partner steigt, wobei die Instabilität der ersten in die zweite Ehe mit hineingenommen wird, was sich an höheren Scheidungszahlen für Zweitehen sowie an einer höheren Wahrscheinlichkeit des Scheiterns einer (später) von Scheidungskindern eingegangenen Ehe zeigt. Schließlich fördert die Normalisierung von Scheidungen in der gesellschaftlichen Wahrnehmung, also ihr Alltäglichwerden, die Neigung, eine unbefriedigende Ehe zu verlassen. Zur Normalisierung der Ehescheidung dürfte auch die Reform des Scheidungsrechts 1976 mit dem Übergang vom Verschuldungs- zum Zerrüttungsprinzip beigetragen haben. Eine Reihe von Umfeldfaktoren begünstigt also das Auseinanderfallen von Ehen, doch welche intrinsischen Ursachen für die Scheidungsneigung lassen sich erkennen?

141 Für die nachfolgenden Einsichten verweise ich auf Rüdiger Peuckert: *Familienformen im sozialen Wandel*. 7., vollständig überarb. Aufl., Wiesbaden 2008.

142 Die Trennungsraten nichtehelicher Partnerschaften innerhalb der ersten sechs Jahre liegt dreimal so hoch wie die von Ehen; vgl. ebd., 172.

143 Vgl. ebd., 173.

Zunächst ist zu bedenken, „dass in der Idee der Liebesheirat das Scheitern der Ehe schon angelegt ist, denn Liebe ist vergänglich“.¹⁴⁴ Gemeint sind die Liebesgefühle, die in der Tat innerhalb einer Partnerdynamik zunächst glühen und dann abkühlen. Die Romantisierung der Ehe verbaut ihr die Perspektive der Dauerhaftigkeit, weil Empfindungen füreinander auf Dauer nicht zu tragen vermögen. Dennoch wirkt die Ehe auch heute auf viele Menschen anziehend, da sie Sicherheit und Geborgenheit, wie überhaupt die Stillung der affektiv-emotionalen Ansprüche verheißt. Steigende Scheidungszahlen sind vor diesem Hintergrund nicht Anzeichen für den Verfall der Ehe, sondern für die Belastung, die daraus erwächst, dass die eigenen Ansprüche nicht erfüllt werden. Hauptgrund für das Scheitern moderner Ehen heute ist die „Selbstüberforderung der Ehe durch fortschreitende Anspruchsinflation“.¹⁴⁵ Eine Ehe wird lieber beendet als dass Abstriche an den eigenen Glücksvorstellungen gemacht oder Mängel in Kauf genommen werden. Hier macht sich die Veränderung der Wertehierarchie in der Gesellschaft bemerkbar: Gegenüber der früheren Dominanz von Pflicht- und Akzeptanzwerten werden heute die Selbstentfaltungswerte stärker betont. In der Summe lässt sich die folgende Analyse formulieren:

Wenn Ehen allein auf dem Sinnkriterium „romantische Liebe“ basieren, gekoppelt mit sehr hohen und vielfältigen Erwartungen an den Partner bzw. an die Partnerbeziehung, sind Enttäuschungen und Frustrationen vorprogrammiert. Kommen noch außereheliche Belastungen hinzu, wie Arbeitslosigkeit u. a., dann wirken diese als Stressoren im Hinblick auf die Auflösung der Ehe. Weil die Partnerbeziehung als alleiniges Sinnkriterium einen so hohen Stellenwert besitzt, weil diese damit von so großer psychischer Bedeutung für den Einzelnen ist, kann dieser eine unharmonische Beziehung auf Dauer nicht ertragen und löst seine Ehe auf.¹⁴⁶

Wenn sich auch das Lebensumfeld für Ehen, wie für die Menschen überhaupt, in einem beständigen Wandel befindet, so lässt sich doch festhalten, dass die Ursachen für das erhöhte Trennungs- und Scheidungsrisiko nicht primär in einer höheren Zahl von ehelichen Krisen und Konflikten liegen, sondern darin, „dass immer weniger Menschen bereit sind, von ihren hochgesteckten Erwartungen Abstriche zu machen“.¹⁴⁷

Die diese Reflexion abschließende Frage nach der Verbindlichkeit biblischer Aussagen im Blick auf die Ehescheidung muss in die so beschriebene Lebensumwelt hinein beantwortet werden, wenn sie nicht abstrakt bleiben will.

144 Ebd., 177.

145 Ebd., 179.

146 Rosemarie Nave-Herz: Die Familie – ein kulturgeschichtlicher Überblick, in: *Familie – von der Bedeutung und vom Wandel einer elementaren Lebensform. Bericht von der Klausurtagung der Bischofskonferenz der VELKD vom 7. bis 10. März 2009 in Güstrow*, Hannover 2009, 7–17, hier 16.

147 Rüdiger Peuckert: *Familienformen im sozialen Wandel*, 182.

(1) In der Vermittlung der biblischen Grundüberzeugung zur Ehe als Bund mit den gegenwärtigen Gefährdungen der Ehe muss grundlegend und jeder rechtlichen Handhabung von Einzelfällen vorangehend die Gemeinde neu als Raum entdeckt werden, in dem Ehen entstehen, wachsen und sich entfalten können. Damit ist nicht einfach gemeint, dass Gemeinden sich das Leitbild der Ehe auf die Fahnen schreiben sollen, sondern vielmehr, dass durch geistliche Übungen und Formen des Miteinanders, gerade zwischen den Generationen diejenigen Tugenden ausgebildet werden, die dazu befähigen, sich den Herausforderungen einer Ehe zu stellen.¹⁴⁸ Dabei ist die spirituelle Praxis von fundamentaler Bedeutung, denn die Annahme des Partners hat ihren letzten und tragfähigsten Grund in der selbst erfahrenen Annahme durch Jesus Christus. Die sozialwissenschaftliche Analyse hat gezeigt, dass heute im Blick auf die Ehefähigkeit kaum etwas wichtiger sein dürfte als das Einüben einer dem Weg Jesu Christi entsprechenden dienenden Haltung, in der ich den anderen höher achte als mich selbst und bereit bin, Abstriche an den eigenen Glücksvorstellungen zu machen. Der eigene Sinn für vorbehaltlose Hingabe kann nach christlichem Verständnis nur am Urbild der liebenden Hingabe Jesu Christi gewonnen werden.

Eine Gemeinschaft zu sein, die Licht für eine Welt ist, in der das Zerschneiden von Ehen und Partnerschaften etwas Alltägliches geworden ist, setzt die Einsicht voraus, dass im Horizont des anbrechenden Gottesreiches Beziehungsfragen nicht *rein* privater Natur sind, sondern den Leib Christi betreffen. Die größte Herausforderung

may be to recover a practice of mutual admonition within the churches concerning marriage and divorce. Members of Christian churches too frequently regard these matters simply as private matters, as „no one else’s business“. Personal responsibility is not to be disowned, but it is to be exercised in Christian community, attentive to the voices of the community attentive to Scripture.¹⁴⁹

Für Christen, die auf die Ehe zugehen oder bereits als Ehepartner leben, dürfte es zu den wichtigsten Entdeckungen gehören, Vorbilder in anderen Paaren zu finden, die mit ihnen die Verheißungen, aber auch Gefährdungen für eine Ehe teilen, also der Freude an der Ehe als Schöpfungsgabe die Einsicht in die Heimsuchungen menschlicher Hartherzigkeit zur Seite stellen.

(2) Zur Verantwortung einer Gemeinde für die ihr anvertrauten, in ihr gelebten Ehen gehört es, im Sinne einer Grenzbestimmung auch das Nichtmehrbestehen einer Ehe feststellen zu können. Der bei Mt benannte Fall rekurriert auf die sexuelle Untreue eines Partners, der durch das „Ein-Fleisch“-Werden mit einem anderen Partner die bestehende Ehe gebrochen hat. Selbst wenn man, wie ich es getan habe, die Unzuchts-Klausel nicht als von Jesus konzidierte Ausnahme liest, sondern als Explizitmachen des Offensichtlichen, dass nämlich eine auf dem Papier

148 Vgl. dazu Glen Stassen, David Gushee: *Kingdom Ethics*, 289.

149 Allen Verhey: *Marriage and Divorce*, 512.

noch bestehende Ehe zerbrochen ist, muss mit Rekurs auf die Minimalbedingungen des Menschseins, also die Bestimmung zu leben und sich zu entfalten, gefragt werden, ob ausschließlich die illegitime sexuelle Beziehung zu einer dritten Person die Feststellung des objektiven Nicht-Mehr-Bestehens der Ehe rechtfertigt. Ich meine, dass im Horizont einer Anthropologie, die den Menschen in seiner Einheit als Geist-Leib-Geschöpf sieht, diese Frage nur verneint werden kann. Die fortgesetzte physische Misshandlung eines Partners, einschließlich der Vergewaltigung in der Ehe, hat nicht nur strafrechtliche Relevanz, sondern zerbricht das in der Ehe grundlegende besondere Anerkennungsverhältnis der Partner. Mir ist klar, dass die Analogiebildung dazu einlädt, die Analogie zu erweitern, angefangen von der fortgesetzten Misshandlung von in der Familie lebenden Kindern bis hin zum Drogenmissbrauch, der ja ebenfalls die Folge zumindest zeitweiligen Kontrollverlustes hat. Meine einzige Erwiderung auf eine in dieser Richtung geäußerte Befürchtung besteht in dem Hinweis, dass meine Erwägungen – wie schon die von Mt überlieferten – missverstanden werden, wenn sie im Paradigma von „Regel / Ausnahme“ gelesen werden. Die Leitfrage, auf die ich eine Antwort suche, ist vielmehr: Welchen Charakter sollen eheliche Beziehungen haben und welchen Charakter dürfen sie nicht haben, damit wir in einer von Vorteilsnahme, Instrumentalisierung von Menschen und Gewalt geprägten Gesellschaft Licht sein können?¹⁵⁰

Als innerbiblisches Prinzip kann für diesen Zusammenhang auch Gottes vorrangige Zuwendung zu den Schwachen angeführt werden.¹⁵¹ Schon das Eröffnen eines geschützten, vom misshandelnden Partner getrennten Wohnraums kann Ausdruck einer so begründeten Zuwendung sein. Die Gemeinde wird sich jedoch nicht damit zufrieden geben können, die Verwundeten zu verbinden, sondern das Rad der Missachtung der Würde des Partners aufzuhalten, genauer: ihm eine neue Richtung zu geben, womit wieder auf die spirituelle Kernkompetenz der Gemeinde verwiesen ist.

(3) Selbst bei restriktiver Haltung im Blick auf das Feststellen einer zerbrochenen Ehe wird es in einer Gemeinde Menschen geben (können), die von ihrem Partner getrennt leben und nach Rat und Unterstützung suchen. Ist die Scheidung ausgesprochen worden (was in Deutschland in die Zuständigkeit der Gerichte fällt), kann oder wird die Frage nach der Möglichkeit einer Wiederheirat aufbrechen. Der exegetische Befund zu dieser Frage ist, wie weithin anerkannt wird, weniger deutlich als der zur Frage der Scheidung.¹⁵² Instone Brewer und andere

150 David Instone-Brewer argumentiert mit Verweis auf rabbinische Überlieferungen, dass die Erlaubnis der Scheidung wegen Unzucht andere biblische Gründe nicht ausschloss, und er verweist auf die Eheverpflichtungen nach Ex 21,10–11. Im Kern gingen die rabbinischen Diskussionen danach um die Frage, was genau als Vernachlässigung des Ehepartners zählt, die eine Scheidung rechtfertigt; vgl. *Divorce and Remarriage in the Church*, 69–80.

151 So Allen Verhey: *Marriage and Divorce*, 512.

152 Vgl. die Abstufungen bei Heinzpeter Hempelmann: *Ehe, Ehescheidung und Wiederheirat*, 94–109.

halten die Frage nach der Möglichkeit einer Wiederheirat für entschieden, wobei Instone-Brewer diese Einschätzung auf den schuldigen wie den unschuldigen Partner bezieht.¹⁵³ Andere sehen diese Erlaubnis nur für den unschuldigen Partner gegeben. Meines Erachtens darf ein so unsicherer biblischer Befund wie der in dieser Frage vorliegende nicht überbeansprucht werden, zumal die Überwindung des vom Staat im Scheidungsrecht zugrunde gelegten Schuld- durch das Zerrüttungsprinzip den Charakter der Sünde als Beziehungsbegriff deutlicher zur Darstellung bringt: Eine Gemeinde mag erkennen können, welcher Partner problematische, nicht dem Evangelium gemäße Verhaltensweisen an den *Tag* legt, die Ursachen jedoch liegen in dem vor den Augen dritter mindestens zum Teil *verborgenen* Wurzelgeflecht der Beziehung und es dürfte einer Gemeinde, die auf inquisitorische Maßnahmen verzichtet, kaum möglich sein, in jedem ans Licht kommenden Ehekonflikt Täter und Opfer eindeutig identifizieren zu können. Daher stellt sich die Frage der Wiederverheiratung meines Erachtens entweder für beide oder für keinen Partner.

Zwei Grundsätze der ethischen Urteilsbildung können an dieser Stelle zu sachgemäßen Differenzierungen beitragen. Der erste eingangs erwähnte Grundsatz lautet, dass die Ethik es nicht nur mit den Kategorien gut/böse, sondern auch mit der graduellen Abwägung von mehr oder weniger gut zu tun hat. Diese Abwägung hat hier ihren Ort. Die angesichts der Langmut und des Versöhnungswillens Gottes beste Handlungsoption wäre ohne Zweifel, dass die Geschiedenen auf eine neue Beziehung verzichten und keine weitere Ehe eingehen. Dieser Weg, den die Partner eingehend prüfen sollten, lässt die – und sei es noch so gering erscheinende – Möglichkeit offen, dass es zu einer Versöhnung der Partner kommt. Allerdings kann keine menschliche Instanz garantieren, dass die Versöhnung in der Weise mit einer Heilung der Wunden einhergeht, dass ein erneutes Zusammenziehen sofort möglich und angeraten erscheint. Die Wiederverheiratung mit einem neuen Partner erscheint gemessen an der offenen Tür zur Versöhnung als der *weniger* gute Weg, gemessen an einem ungeordneten Ausleben des Beziehungs- und Sexuallebens jedoch als der *bessere* Weg. Wenn jedoch den für die Gemeinde Verantwortlichen klar und einsichtig wird, dass ein getrennt lebender/geschiedener Ehepartner mit seiner Lage nicht zurechtkommt „dann muss die Frage erlaubt sein, ob es nicht der *ether* entsprechende Weg wäre, wenn der oder die Betroffene eine neue, verbindliche Beziehung oder Partnerschaft eingeht; ob es umgekehrt nicht der dem Evangelium als dem guten, heilsamen Willen Gottes für unser Leben weniger entsprechende Weg wäre, wenn er/sie als allein erziehender Elternteil versagt und also an den Kindern schuldig wird bzw. durch – womöglich noch wechselnde, instabile – sexuelle Beziehungen Befriedigung seiner emotionalen, erotischen und sexuellen Bedürfnisse sucht.“¹⁵⁴ Hinsichtlich der Form der liturgischen Anerkennung einer Zweitehe bleibt zu beden-

153 Vgl. David Instone-Brewer: *Divorce and Remarriage in the Church*, 81–90.

154 Heinzpeter Hempelmann: *Ehe, Ehescheidung und Wiederheirat*, 102f.

ken, dass die kirchliche Trauung bei einer Wiederheirat „unvermeidlich Signalwirkung hat“.¹⁵⁵ Was aus dieser meines Erachtens im Grundsatz zutreffenden Einsicht im Einzelnen folgt, darüber wird sich eine Gemeinde verständigen müssen. Der Verzicht auf eine gottesdienstliche zugunsten einer Segnung im seelsorgerlichen Rahmen wäre ebenso zu erwägen wie ein Trauritual, in dem das Bekenntnis zur eigenen Schuld und das glaubwürdige Bezeugen einer Umkehr zur Sprache kommen.¹⁵⁶

Die ethische Entscheidungsfindung in Fragen der Ehescheidung, soviel dürfte deutlich geworden sein, steht im Kontext der für das Leben der Gemeinschaft grundlegenden Frage: Wie sollen wir so als Gemeinschaft leben, dass das Zeugnis des Evangeliums von der vorbehaltlosen Liebe Gottes verständlich wird als Zeugnis von Gottes Bund mit den Menschen und als Bekundung gegen ein die Partner in ihrem Anspruch aneinander überforderndes, in seinem Abstellen auf Liebesgefühle und Bedürfnisbefriedigung oberflächliches Verständnis von Ehe und einer durchschnittlich laxen Handhabung der Ehescheidung? Das Licht dieses Zeugnisses leuchten zu lassen, ist nicht dem Einzelnen, sondern der Gemeinde Jesu Christi aufgetragen, weshalb Ulrich Eibach Recht zu geben ist, wenn er schreibt:

Erst wenn sich christliche Gemeinden zu heilsamen Gemeinschaften in dem Glauben an Gott aufbauen lassen, der den Menschen in Anspruch nimmt, ihn aber nicht fallen läßt, wenn er versagt und schuldig wird, erweisen sie sich als tragende, ermutigende und heilende Gemeinschaften, die den einzelnen im Wandel und Pluralismus der Werte nicht allein lassen, die ihm vielmehr im umfassenden Sinne zum Ort ethischer Urteilsbildung und Orientierung werden. Damit wird die individualistische Sicht des ethischen Subjekts überwunden, die den einzelnen mit seinen ethischen Problemen und auch seiner Schuld allein läßt, auch die Gemeinde wird als ethisches Subjekt so herausgestellt, daß sie der entscheidende Ort ist, an dem der einzelne in seinem Glauben und Denken und seinen gesamten Ich-Funktionen den Halt findet und so stark wird, daß er sich nicht scheut, seinen Glauben und seine Wertüberzeugungen in Lebensbereichen außerhalb von Familie und Gemeinde zu bezeugen und zu leben.¹⁵⁷

155 Helmut Burkhardt: *Ethik*, Bd. II/2, 107.

156 Dafür plädiert Heinzpeter Hempelmann: *Ehe, Ehescheidung und Wiederheirat*, 105f. Für eine eigene agendarische Form bei der Eheschließung Geschiedener tritt auch Bernd Wannenwetsch ein, vgl. *Die Freiheit der Ehe*, 266–270.

157 Ulrich Eibach: *Liebe, Glück und Partnerschaft. Sexualität und Familie im Wertewandel*, Wuppertal 1996, 46f.

Christoph Raedel

The use of the Bible in ethical judgement – problems and perspectives

After considering the status and use of the Bible in the theological ethics of Karl Barth and Stanley Hauerwas the author suggests the complementary importance of both formative as well as normative aspects of the Bible. As the script for the church's performance the Bible authoritatively guides the church's reflection on the questions of who the church is supposed to be as well as how the church is to live. In ethical judgement on specific issues the crucial methodical steps are identification of the biblical text's communicative meaning, locating of the text within the dynamic and teleological drama witnessed to in the canon, and hermeneutical reflexion on the significance of the text(s) for today, using canonical and contextual criteria along the way. This methodology is, then, applied to the issue of marriage and divorce.