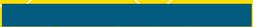


STUDIEN ZUR THEOLOGISCHEN ETHIK 152

CHRISTOF BREITSAMETER

**DAS GEBOT DER LIEBE –
KONTUR
UND PROVOKATION**

SCHWABE VERLAG | ECHTER VERLAG





STUDIEN ZUR THEOLOGISCHEN ETHIK 152

Herausgegeben von Daniel Bogner und Markus Zimmermann

CHRISTOF BREITSAMETER

Das Gebot der Liebe – Kontur und Provokation

*Schwabe Verlag, Basel
Echter Verlag, Würzburg*

Die Druckvorlagen der Textseiten wurden vom Departement für Moralthologie und Ethik zur Verfügung gestellt.



Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2019 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschliesslich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel

Gestaltungskonzept Inhalt: Stellwerkost

Satz: Ute Heimburger, Université de Fribourg, Departement für Moralthologie und Ethik, Av. de l'Europe 20, CH-1700 Fribourg

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-3906-0 (Schwabe Verlag)

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-3926-8 (Schwabe Verlag)

ISBN Printausgabe 978-3-429-05349-9 (Echter Verlag)

ISSN 0379-2366 (Studien zur theologischen Ethik)

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch

www.schwabeverlag.ch

INHALT

| | |
|--|-----|
| Vorwort | 7 |
| 1. Einleitung | 9 |
| 2. Strukturmerkmale der biblischen Gesellschaft | 17 |
| 2.1 Gott und Welt | 17 |
| 2.1.1 Soziale Welt | 19 |
| 2.1.2 Zeitliche Welt: Ur-Defekt und End-Gericht | 32 |
| 2.2 Liebe | 59 |
| 2.2.1 Liebe als Affekt | 66 |
| 2.2.2 Reziproke Liebe | 72 |
| 2.2.3 Ehe, Scheidung, Wiederheirat | 102 |
| 2.3 Sünde und Schuld | 108 |
| 2.3.1 Unheil und Sünde | 114 |
| 2.3.2 Gott-Mensch | 131 |
| 2.4 Offenbarung | 140 |
| 2.4.1 Abgeschlossene – un abgeschlossene Offenbarung | 140 |
| 2.4.2 Anwendung, Aktualisierung, Anpassung | 143 |
| 2.4.3 Religiös gedeutete Erfahrung | 147 |
| 3. Moderne Religion | 153 |
| 3.1 Vollkommener Gott – unvollkommener Mensch? | 153 |
| 3.1.1 Theodizee | 155 |
| 3.1.2 Sind Wunder moralisch? | 170 |
| 3.1.3 Ende gut – alles gut? | 173 |
| 3.1.4 Der leidende Gott | 176 |
| 3.2 Religion innerhalb der modernen Gesellschaft | 179 |
| 3.2.1 Säkularisierung | 179 |
| 3.2.2 Begründung und Durchsetzung von Regeln | 187 |
| 3.2.3 Religion und System-Codierung | 202 |
| 3.3 Liebe in der Moderne | 206 |
| 3.3.1 Unverfügbarkeit der Liebe | 211 |
| 3.3.2 Egoismus – Altruismus | 214 |
| 3.3.3 Supererogation | 228 |
| 3.3.4 Feindesliebe: Vergebung | 236 |
| 3.3.5 Gottesliebe | 264 |

| | |
|---|-----|
| 4. Ertrag | 275 |
| 4.1 Moralischer Gott | 275 |
| 4.2 Raumstrukturen | 276 |
| 4.3 Zeitstrukturen | 281 |
| 4.4 Anwendung und Aktualisierung von Normen | 283 |
| 4.5 Sünde, Schuld und Leid | 288 |
| 4.6 Moderne Religion | 296 |
| Literatur | 299 |
| Bibelstellen | 311 |
| Personenregister | 313 |
| Sachregister | 317 |

VORWORT

Das «Gebot der Liebe» gibt es gar nicht. In der Bibel lesen wir vom Gebot, Gott zu lieben, vom Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, sowie vom Gebot, den Feind zu lieben. Vor allem wird von Beispielen dafür erzählt, was diese Gebote bedeuten und worin ihre Provokation besteht. Freilich kam es in der Geschichte ihrer Deutung zu zahlreichen Missverständnissen, die wenigstens gelegentlich den Versuch einer Domestizierung des Provokativen darstellen. Die Auseinandersetzung mit solchen Missverständnissen bildete eine wichtige Motivation, dieses Buch zu verfassen. Es war und ist als Ergänzung zu der dem Alten Testament und seiner normativen Welt gewidmeten Studie *Nur Zehn Worte – Moral und Gesellschaft des Dekalogs* gedacht, begann jedoch im Verlauf seines Entstehens ein Eigenleben zu entwickeln. Dies rührte auch daher, dass bei der Beschäftigung mit Moral und Gesellschaft der Bibel (in diesem Band fast ausschließlich des Neuen Testaments) ständig Grenzen zwischen Theologie, Philosophie, Exegese und Geschichte überschritten wurden (womit auch eine Grenze dieses Unternehmens, nämlich mit Ungenauigkeiten und Vereinfachungen leben zu müssen, beschrieben ist). Das Befremdende dieser Grenzüberschreitungen, das ja einfach im Verlassen des Vertrauten besteht, ließ den Gang der Überlegungen unabsehbar werden. Dazu gehörte, die Möglichkeit der Liebe mit der Realität von Sünde, Schuld und Leid zu konfrontieren. Dazu gehörte auch die Überlegung, ob Gott eine Welt ohne Schuld und Sünde und so mit weniger Leid hätte schaffen können, ja, ob die Vorstellung eines guten und liebenden Gottes mit der Realität von Sünde, Schuld und Leid zu vereinbaren ist, ob Wunder moralisch sind, ob es erlaubt oder gar Pflicht ist zu vergeben, welchen Stellenwert ein so konturierter Glaube innerhalb der modernen Gesellschaft einnehmen und welche Provokationen die Gebote der Liebe heute noch bewirken können.

Mein Dank gilt allen, die bei der Entstehung des Buchs mitgewirkt haben: Herrn Prof. Dr. Daniel Bogner sowie Herrn Prof. Dr. Markus Zimmermann für die Aufnahme in die Reihe *Studien zur theologischen Ethik*, Frau Ute Heimbürger am Lehrstuhl für Allgemeine Moraltheologie und Ethik an der Universität Freiburg/Schweiz für die äußerst sorgfältige Erstellung der Druckvorlage und Herrn Dr. Christian Barth vom Verlag Schwabe für die umsichtige Betreuung der Drucklegung, Frau Simone Birnstock, Frau Patricia Hofmann, Frau Angela Kern, Herrn Richard Mathieu, Herrn Felix Geyer und Herrn Simon Menth für die kritische Durchsicht des Manuskripts sowie für anregende Diskussionen und Frau Christina Behler sowie Frau Patricia Kadlec für die Erstellung der Verzeichnisse. Es versteht sich von selbst, dass alle verbliebenen Fehler zu Lasten des Autors gehen.

München, im November 2018

Christof Breitsameter

1. EINLEITUNG

Der vorliegende Band knüpft in mehrfacher Hinsicht an die Überlegungen der Studie *Nur Zehn Worte – Moral und Gesellschaft des Dekalogs* an.¹ Gewöhnlich versteht eine christliche Ethik den Blick vom Alten auf das Neue Testament einerseits als Vervollständigung und andererseits als Überbietung: Die Ausarbeitung eines christlichen Ethos bliebe demnach unvollständig, würde nur auf das alttestamentliche und nicht auch auf das neutestamentliche Ethos Bezug genommen; und sie bliebe zu unspezifisch, weil ein christliches Ethos das jüdische zwar voraussetze, in der Gestalt Jesu von Nazaret freilich ein unverwechselbares Profil gewinne. Beide Aspekte sollen einer eingehenden Reflexion unterzogen werden. Dabei wird es als ein hermeneutisches Erfordernis angesehen, die eingewöhnte Unterscheidung von Altem und Neuem Testament nicht unter dem Blickwinkel der Diskontinuität, sondern der Kontinuität zu behandeln. Jede Annahme von Diskontinuität muss als solche kenntlich gemacht und begründet werden, andernfalls soll Kontinuität unterstellt werden. Insofern werden Versuche, normative Aussagen Jesu als eine Ver- oder Entschärfung, als Radikalisierung oder Überbietung der Tora zu begreifen, als voreingenommen zurückgewiesen. Zum einen mögen bereits ähnliche Aussagen in der jüdischen Welt bestanden haben, zum anderen ist jeweils der unmittelbare Kontext einer als christlich isolierten Aussage zu beachten.² Unter diesem hermeneutischen Eindruck lösen sich die genannten Charakterisierungen von «alt» und «neu» weitgehend auf.

Eine Radikalisierungs- und Überbietungsrhetorik verweist meist auf die Gebote der Nächsten- und Feindesliebe, die, so wird suggeriert, erst durch Jesus zu einer wahrhaft humanen Entgrenzung finden, verweist auf die Abkehr von einer Gesetzesethik, obwohl Jesus das Gesetz nicht aufheben oder überwinden will und durchaus mit Lohn und Strafe argumentiert, verweist auf die Opposition von Gesetz und Liebe oder auf die Option entweder «für das Gesetz» oder «für den Menschen», obwohl sich eine Logik der Erfüllung nicht erst im Neuen, sondern schon im Alten Testament zeigt. Solche Aussagen verkennen, dass es nicht nur starke Ähnlichkeiten im reziproken Verständnis der Nächsten- und Feindesliebe zwischen Altem und Neuem Testament, sondern ebenso zwischen biblischen und paganen Konzeptionen gibt. Bedenkt man den reziproken Charakter der Gebote von Nächsten- und Feindesliebe, werden allzu idealistische Interpretationen ohnehin obsolet, weil das pagane Freundschaftsideal der Antike ähnlich konzipiert war und deshalb einen Schlüssel zum Verstehen der biblischen Weisungen

1 Vgl. CH. BREITSAMETER, *Nur Zehn Worte - Moral und Gesellschaft des Dekalogs*, Freiburg i. Br. 2012.

2 Vgl. W. STEGEMANN, *Kontingenz und Kontextualität der moralischen Aussagen Jesu*, in: W. STEGEMANN/B. J. MALINA/G. THEISSEN (Hg.) *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, 167–184, 171.

bietet.³ Dennoch wird eine spezifisch biblische Sicht auf die Liebe sichtbar werden, die sich in der paganen Umwelt so nicht findet.

Man könnte dieses Schema noch verfeinern, indem nicht nur das Ethos des Neuen dem des Alten Testaments, sondern auch das Ethos Jesu dem der nach seinem Tod entstehenden Gemeinden gegenübergestellt wird. So entstünde, einfach gesagt, ein Dreiklang oder eine Abfolge von Synagoge, Jesus und Kirche. Dieser Dreiklang könnte im Sinn eines jesuanischen Spitzenethos, das weder Synagoge, was ihren moralischen Anspruch betrifft, noch Kirche, was ihre moralische Wirklichkeit betrifft, erreichen (so mag man beispielsweise die Diskussion um Scheidung und Wiederheirat verstehen),⁴ gelesen werden.⁵ Gegen eine solche Hermeneutik der Diskontinuität (die auch als Fortschreibung verstanden werden kann, also durchaus nicht als Bruch verstanden werden muss, sofern eine solche Unterscheidung überhaupt sinnvoll ist) soll, wie gesagt, eine Hermeneutik der Kontinuität verfolgt werden, insbesondere was die Haltung Jesu zum jüdischen Ethos betrifft. Damit wird das «jesuanische Ethos» zunächst innerhalb des «jüdischen Ethos» angesiedelt, das in sich nicht homogen ist, sondern Entwicklungen und Spannungen aufweist.⁶ Erst durch die neue Umwelt, die nach dem Tod Jesu durch den sich ausbreitenden Glauben erzeugt wird, zeigen sich Bewegungen, die innerhalb des Neuen Testaments in unterschiedliche Bewertungen münden (weshalb im Neuen wie schon im Alten Testament eine Pluralität von Haltungen zu moralisch relevanten Themen erkennbar ist). Grundsätzlich sei, um bereits an dieser Stelle Irritationen vorzubeugen, festgehalten, dass jede Deutung zugleich Kontinuität und Diskontinuität erzeugt, und zwar «Kontinuität durch Diskontinuität»⁷. Für die gesamte Bibel gilt: Weil es keine «reine Offenbarung», sondern, wie wir noch sehen werden, nur gedeutete Offenbarung geben kann, ist im Prinzip jede Deutung schon Fortschreibung, auch wenn dieser Begriff im Weiteren für eine Deutung, die sich auf eine Deutung bezieht, verwendet werden soll. Insgesamt wird in den folgenden Überlegungen das biblische Ethos eng an die

3 Als Beispiel sei angeführt, wie M. Reiser (DERS., *Love of Enemies in the Context of Antiquity*, in: *New Testament Studies* 47 [2002], 411–427, 426) das Gebot der Feindesliebe als eine moralische Forderung interpretiert, die die jüdische und pagane Kultur der Nächsten- bzw. Freundschafts- liebe überbiete.

4 Eine übliche Lesart suggeriert, das Alte Testament lasse Scheidung und Wiederheirat zu, während das Neue Testament diese kategorisch verbiete. Die junge Kirche wiederum dulde diese Praxis aus pastoralen Gründen, obwohl sie ihr aus theologischen Gründen nicht zustimmen könne.

5 Häufig wird stereotyp gesagt, Jesus habe das jüdische Ethos radikalisiert. Unklar bleibt allerdings, was damit genau gemeint sein soll. Vgl. dazu etwa U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. II, *Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre*, Teilband 1, *Das Fundament*, Neukirchen-Vluyn 2007, 25.

6 Das «Ethos Jesu» wird in den folgenden Ausführungen mit dem «jüdischen Ethos» deswegen nicht einfach identifiziert, weil es «hier» wie «dort» unterschiedliche Positionen gab.

7 N. LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2002, 23.

Gesellschaft, in der es entstand und wirkte, geknüpft. Das hat Auswirkungen auf die erwähnte «Hermeneutik der Kontinuität». Solange sich die Gesellschaft nicht wandelt oder eben doch wandelt, gibt es auch keinen Anlass oder eben gerade einen Anlass, einen Wandel etwa der rituellen, dogmatischen oder moralischen Normen, auf die wir ein besonderes Augenmerk richten wollen, zu vermuten. Dies wäre insbesondere durch den Kontakt mit der griechisch-römischen Kultur zu erwarten.

In den Ausführungen zum Dekalog mochte es irritierend erscheinen, dass in normativer Hinsicht nur von Moral, nicht auch von Ritual die Rede war. Spielen doch kultische Regeln wie Reinheitsvorschriften eine bedeutende normierende Rolle im Leben der Gläubigen, eine Sicht, die wiederum nicht nur das Alte, sondern auch das Neue Testament kennt.⁸ Sowohl Moral wie auch Ritual wirken also normativ. Man kann dem entgegenhalten, dass für die Ausarbeitung einer modernen Ethik, die von den Normen des Dekalogs ihren Ausgang nimmt, Überlegungen zu kultischen Vorschriften bedeutungslos sind. Dagegen kann wiederum geltend gemacht werden, man lege damit eine moderne Sicht der Dinge in die Interpretation des biblischen Bestands hinein. Nun mag für das Alte Testament eine Trennung von kultischen und moralischen Vorschriften keine oder nur wenig Evidenz erzeugen. Wenn dagegen vermehrt Zeugnisse für eine stärkere Abhebung der moralischen von der kultischen Dimension zu beobachten sind (und dafür gibt das Neue mehr Hinweise als das Alte Testament), ist es sinnvoll, nach einer Erklärung für diese Entwicklung zu suchen.

Man kann die Einteilung der normativen Ordnung der biblischen Schriften in rituelle Normen, wie etwa Reinheits- und Reinigungsvorschriften, und moralische Normen, wie etwa die Gebote des Dekalogs, für willkürlich erklären, da doch Normen Normen sind und normativ wirken sollen, indem sie die Handlungswirklichkeit verändern: Akteure werden aufgefordert, sich einer Norm gegenüber konform zu verhalten. Für den Fall, dass Akteure von Normen abweichen, werden Sanktionen vorgesehen. Es mag also, noch einmal, einfach der moderne Blick sein, der uns dazu verführt, rituelle von moralischen Normen abzutrennen. Freilich ist ein Unterschied doch darin zu sehen, dass rituelle Vorschriften eine Ordnung an dem, was durch sie ausgeschlossen wird, darstellen. Nun könnte man argumentieren, dass auch moralische Normen exklusiv verfahren: Wer von ihnen abweicht, kann mehr oder weniger stark von der Teilhabe an gemeinschaftlichen Handlungen ausgeschlossen werden. Tatsächlich ist dieser Sinn in einfachen Gesellschaften zu beobachten, auch wenn er von einer inklusiven Praxis gefolgt wird: Es ist eines, den Tod als Strafe für ein Vergehen anzudro-

8 Im Folgenden wird zwischen kultischen und rituellen Normen nicht unterschieden. Auch wird nur gelegentlich auf dogmatische Normen, die den moralischen an die Seite gestellt werden, Bezug genommen, weil diese der praktischen, jene dagegen der theoretischen Vernunft zuzuordnen sind.

hen, ein anderes, ihn auch zu verhängen (zumal eine überschaubare Gemeinschaft dadurch empfindlich geschwächt werden würde). Je komplexer nun Formen der Gemeinschaft werden, desto stärker tritt der inklusive Charakter moralischer Normen hervor. Wer nicht Mitglied der Gemeinschaft ist, kann amoralisch behandelt werden. Doch ist es erstrebenswert, andere und fremde Akteure oder Gemeinschaften in das Netz der Moral einzubeziehen (und die eigene Identität beispielsweise dadurch zu erweisen, dass man rituellen Normen folgt). Der exklusive Charakter ritueller Normen wirkt nach innen, weshalb mit ihrer Entschärfung interne Differenzen einer Gemeinschaft, die sich insbesondere in der Marginalisierung einzelner Gruppen bemerkbar machen, gemildert oder beseitigt werden können, sowie nach außen, weshalb die Entschärfung ritueller Normen einer Gemeinschaft die Aufnahme neuer Mitglieder erlaubt.⁹ Die Tatsache, dass die Differenz von «innen» und «außen» durch die Differenz von «gut» und «schlecht» so überlagert zu werden vermag, dass es schlechte Menschen auch innen (das heißt in der eigenen Gemeinschaft, also unter Gläubigen) und gute Menschen auch außen (das heißt unter Anders- oder Ungläubigen) geben kann, zeigt eine gesteigerte gesellschaftliche Komplexität und einen gesteigerten Reflexionsstand an. Der, vorsichtig formuliert, eher exklusive Charakter ritueller Normen kann also vom eher inklusiven Charakter moralischer Normen insbesondere bei entwickelteren Gesellschaften abgehoben werden (weshalb rituelle Normen ihren lebenspraktischen Sinn sogar verlieren und als «rein rituelle» Normen tradiert werden können). Dies bietet die Möglichkeit, die Befolgung ritueller Normen innerhalb einer Gemeinschaft als kontingent zu behandeln (sie können, müssen jedoch nicht befolgt werden), die Befolgung moralischer Normen in ein und derselben Gemeinschaft hingegen als notwendiges Erfordernis zu betrachten. Dass Normen befolgt werden können, nicht jedoch befolgt werden müssen, würde modern eng an den Begriff der Individualisierung gerückt werden. Es liegt an der Wahl des Einzelnen oder eher: einer Gruppe, etwa eines Hauses oder einer Gemeinde, rituelle Normen zu befolgen oder nicht zu befolgen, genauer gesagt: die Gemeinschaft gesteht zu, dass der Einzelne oder die Gruppe wählen kann.¹⁰ Damit wird behauptet, dass es für die biblische Gesellschaft je nach Entwicklungsstufe einen Unterschied machen konnte, ob es galt, beispielsweise das Leben oder das Eigentum eines Menschen zu schützen, also einer moralischen Vorschrift Geltung zu verschaffen, oder einer rituellen Vorschrift Genüge zu tun, ein

9 Vgl. dazu A. MERZ, *Der historische Jesus – faszinierend und unverzichtbar*, in: F. W. GRAF/K. WIEGANDT (Hg.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt a. M. 2009, 23–56, 45.

10 Auch modern bedeutet Individualisierung nicht, dass der Einzelne wählen kann, wie er leben möchte, sondern dass die Gesellschaft zugestehet, dass der Einzelne leben kann, wie er möchte. Spuren einer solchen Individualisierung finden sich schon dort, wo dem Einzelnen zugestanden wird, die dogmatischen und moralischen, nicht hingegen die rituellen Normen des Glaubens zu übernehmen, wie Paulus aus Anlass des so genannten «Antiochenischen Zwischenfalls» fordert. Allerdings dürfte es hier weniger um Individuen als vielmehr um Gruppierungen gehen.

Unterschied, der im Neuen Testament in dem Moment offen zutage tritt, da es gilt, den Glauben als universal, das heißt als über die jüdische Kultur hinaus annehmbar zu beschwören (wozu ja nicht nur Normen, die wir als dogmatisch, sondern auch Normen, die wir als moralisch charakterisieren würden, gehören).¹¹

Außerdem suggeriert die Studie über *Moral und Gesellschaft des Dekalogs*, als habe sich das im Alten Testament zum Ausdruck kommende Ethos zwar nach und nach von konkreten zu abstrakten und zugleich von großflächigen zu kleinteiligen Bestimmungen weiterentwickelt, es sei in diesem quasi evolutiven Prozess jedoch ziemlich homogen geblieben. Tatsächlich wird man vielfache Spannungen im normativen Bestand des Alten Testaments ausmachen können – synchron wie diachron. Doch scheint es, als könnten im Neuen Testament, insbesondere durch die Konfrontation der jüdischen mit der griechischen Kultur noch weit stärkere Spannungen beobachtet werden. Gleichzeitig kann man im Alten wie im Neuen Testament – darauf wird später noch ausführlicher eingegangen – Bemühungen erkennen, Spannungen, ja Widersprüche zu beseitigen.

Ein weiterer Einwand gegenüber der Studie zum Ethos des Alten Testaments könnte darin bestehen, die Methode, Text und Kontext als fest miteinander verschraubt zu betrachten, stehe der Autorität der Schrift als Offenbarung oder dem Anspruch der Wahrheit, mit dem die biblischen Schriften ausgestattet wurden, entgegen. Dies umso mehr, als behauptet wird, der Sinn der Texte wandle sich mit ihrem Kontext. So werden synchron Vielfalt wie diachron Entwicklung erklärt, und so wird die Reformulierung des Sinns biblischer Texte für die Gegenwart gerechtfertigt. Man wird die jeweilige «Wahrheit» eines Textes bzw. seiner Reformulierungen tatsächlich nie kontextlos bestimmen können. Solche Reformulierungen innerhalb eines veränderten Kontextes sind nötig, um den «Wahrheitsgehalt» einer Aussage von einem in einen anderen Verstehenshorizont zu transformieren. Auf diese Weise kann der Sinn eines Textes, der an den jeweiligen kontingenten Kontext gebunden ist, gesichert werden. Die Frage nach der Wahrheit biblischer Aussagen ist eigens zu stellen. Man kann über die Interpretation eines Textes streiten, ohne den Anspruch, seinen Sinn und damit seine Wahrheit finden zu können, bestreiten zu müssen, ganz im Gegenteil: Wer mit der Interpretation eines Textes einen Geltungsanspruch erhebt, behauptet (implizit oder explizit), dass diese Deutung auch wahr ist, selbst wenn sie durch eine alternative Deutung bestritten werden kann. Sollte man sich über den Sinn einer Aussage einig werden, hat man ihre Wahrheit nur für den Kontext, in dem sie entstanden ist, gesichert. Der Geltungsanspruch einer Aussage kann deshalb in einen Sinn- und in einen Wahrheitsgehalt unterschieden werden. Dabei ist jeweils an den Sinn bzw. an die Wahrheit eines Textes für den jeweiligen gesellschaftlichen Kontext gedacht. «Überzeitlichen» Sinn und «überzeitliche» Wahrheit kann es nur kontin-

11 Vgl. M. DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth 1970.

genterweise geben, nämlich solange der jeweilige Verstehenshorizont erhalten bleibt. Eine Aussage ist und bleibt, bezogen auf diesen Horizont, sinnvoll bzw. wahr, nicht jedoch in Bezug auf einen anderen Horizont. Für unsere Überlegungen kommt allerdings eine entscheidende Schwierigkeit hinzu: Im Fall normativer Aussagen gibt es Wahrheit generell nicht. Normative Sätze können nicht wahr oder falsch sein.¹² Es wird eigens zu überlegen sein, wie ein funktionales Äquivalent für Wahrheit im Fall normativer Sätze gefunden werden kann. Kriterien für die Richtigkeit von Normen können jedenfalls nur durch die praktische Vernunft gewonnen werden. Auch hier kann der Sinn einer normativen Aussage von ihrer vernünftigen Geltung unterschieden werden.

Dies hat Auswirkungen auf die Autorität biblischer Weisungen. Wenn sie durch ihren jeweiligen Ursprung autorisiert sind, müsste die früheste Schicht als maßgeblich angenommen werden. Damit verlöre allerdings die späteste Schicht, nämlich die Fixierung der kanonisierten Form, jede Autorität. Der Ursprung muss zudem verstanden werden können: Was bedeutete «Liebe» in der Welt der Bibel? Welche Konsequenz entsteht daraus für die heutige Anwendung einer Norm aus einer vergangenen Zeit? Dieser Schwierigkeit ist beizukommen, wenn das, was damals als «Liebe» galt, rekonstruiert und mit dem kontrastiert wird, was heute unter «Liebe» verstanden wird. Doch folgt dem die Schwierigkeit zu zeigen, warum eine biblische Weisung aktuelle Bedeutung haben soll, wenn das, was sie beschreibt, nicht mehr existiert. Offenbar muss eine solche Weisung an aktuelle Bedingungen angepasst werden. Doch nach welchem Maßstab? Im Grunde ist jede Anwendung eine Deutung der entsprechenden Norm, was prinzipiell in einen unendlichen Regress führt. Diese Gefahr kann dadurch gebannt werden, dass man die jeweilige (geteilte oder prinzipiell teilbare) Praxis als den hermeneutischen Halt bei der Interpretation einer Norm ansieht. Die Aktualisierung einer Norm dagegen bringt das Erfordernis mit sich, die Norm ihrer ursprünglichen Bedeutung nach zu verstehen, gegebenenfalls ihren Wandel zu erklären und damit zu rechtfertigen und schließlich den Sinn der Norm für die Gegenwart zu applizieren. Die Möglichkeit einer Aktualisierung wäre damit vorausgesetzt, ihre Realisierung müsste allerdings eigens als sinnvoll ausgewiesen werden. Dazu bedarf es geeigneter Kriterien. Zu klären ist außerdem, unter welchen Bedingungen eine aktualisierende Deutung als unethisch zurückgewiesen werden müsste. Es kann (sollte dies zutreffen), muss jedoch nicht bedeuten, dass die Norm in ihrem ursprünglichen Kontext unethisch war. Immerhin kann geklärt werden, welche Umstellungen für die Anwendung einer Norm vorgenommen werden müssen und welches Bild sich daraus für die praktische Vernunft ergibt: Ist die aktualisierte Norm vernünftig rechtfertigbar oder nicht, und wiederum: nach welchen Kriterien ist diese Frage zu entscheiden?

12 Zur Wahrheitsunfähigkeit normativer Aussagen vgl. CH. BREITSAMETER, *Empirical turn? Zum Stellenwert der Erfahrung für die Ethik*, in: *Theologische Revue* 110 (2014), 91–108.

Schließlich bietet der vorliegende Band die Gelegenheit für nachholende Bemerkungen zu ethisch relevanten Themen, die im Alten Testament nur anklingen, im Neuen Testament jedoch an Bedeutung gewinnen. Allerdings soll etwa mit Blick auf das bei Paulus aufscheinende Gewissen (besser: geteilte oder zumindest teilbare moralische Wissen) gefragt werden, ob es im Neuen Testament wirklich eine so prominente Rolle spielt, wie die nachfolgende Denktradition dies sah bzw. ob hier die Stellung des moralisch Wissbaren gegenüber dem Alten Testament tatsächlich so scharf konturiert und so stark betont ist.

Der interdisziplinäre Sinn dieser Studie besteht darin, dass, was historisch und exegetisch implizit und unsystematisch erscheint, explizit und systematisch behandelt wird. Betont werden soll die Verschränkung von Text und Kontext, von Semantik und Struktur einer Gesellschaft. Der Text lässt sich ohne seinen Kontext nicht adäquat verstehen und darstellen. Somit lassen sich normative Aussagen der Bibel nicht unbesehen in die moderne Gesellschaft holen. Sie müssen vielmehr erst in deren Verstehenshorizont transformiert werden. Ob es dabei einen Kernbestand gibt, der in allen Transformationen erhalten bleibt, ist, wie gesagt, zu bezweifeln. Wer den Glauben oder zumindest seinen vermeintlichen Kern derart «entweltlicht» begreift, verkennt seine durchgängige Weltverflochtenheit.¹³ Er gibt ihn dann, wie wir noch sehen werden, der willkürlichen Deutung preis. Vielmehr muss es das grundlegende hermeneutische Anliegen sein, den Sinn biblischer Aussagen aus der Korrespondenz von Semantik und Struktur zu erheben und für die zeitgenössische Deutung eine moderne Semantik aus der Struktur der modernen Gesellschaft heraus zu gewinnen. Es wird kontrovers diskutiert, ob die Rede von der sozialen Konstruktion der Wirklichkeit dieser Sachlage angemessen, ja ob sie überhaupt sinnvoll ist. Wenn wir den Dingen Bedeutungen beilegen, die Bedeutung der Dinge somit eine soziale Konstruktion darstellt, wird man zwar nicht sagen können, dass die Dinge selbst, wohl aber, dass die Dinge in ihrer Bedeutung für uns von uns hervorgebracht sind. Eine Wirklichkeit ohne Bedeutung ist möglich, jedoch nicht wirklich. So gilt es, die Bedeutungen zu entziffern, die die Menschen der biblischen Welt den Dingen zugemessen haben, und sie für unsere Gesellschaft zu übersetzen. Dabei sind die biblischen Aussagen schon in «ihrer Welt» jeweils Deutungen, die mit anderen Deutungen konvergieren oder divergieren können. Diese Feststellung erschwert und erleichtert die Deutung solcher Deutungen: So schwierig es erscheinen mag, die «ursprüngliche Bedeutung» einer biblischen Aussage zu erhellen, so hilfreich ist es, sie im Kontext anderer Aussagen zu interpretieren.

13 W. PANNENBERG, *Beiträge zur Systematischen Theologie*, Bd. 1, *Philosophie – Religion – Offenbarung*, Göttingen 1999, 187, spricht als Implikat einer solchen Sicht von einer «Weltlosigkeit der Subjektivität». Die intuitiv richtig erfasste Korrespondenz von Selbst- und Weltverständnis ist allerdings eine typisch moderne Sichtweise, da vormodern ein von der Welt getrenntes Selbst gar nicht denkbar war.

Die Studie ist folgendermaßen aufgebaut: Nach einleitenden Bemerkungen (1.) werden Strukturmerkmale der «biblischen Welt» beschrieben (2.), weil – so die dahinterstehende Überzeugung – die moralische Semantik nicht ohne die Kenntnis der Gesellschaftsstruktur (2.1), innerhalb derer sie formuliert wird, verstanden werden kann. Was den sozialen Raum biblischer Normativität anbetrifft (2.1.1), ist insbesondere auf das Verhältnis abzuheben, das sich für den Menschen und vor allem für die Beziehungen zwischen Menschen im Angesicht eines Gottes, der als vollkommen dargestellt wird, ergibt. Was den zeitlichen Verlauf biblischer Normativität anbelangt (2.1.2), so sind Tendenzen, die auf ein Ende der Zeit und damit auf einen Verlaufssinn der Zeit selbst abheben, bemerkenswert. Der Blick auf das Ende lässt gegenwärtige Positionen vorläufig werden und stärkt den Gedanken der Toleranz, und er lässt Offenbarung geschichtlich werden, was ihr Erneuerungspotential beflügelt. Zentral sind die Überlegungen zur Liebe (2.2), welche eine betont affektive Komponente aufweist (2.2.1), auch wenn dahinter reziproke gesellschaftliche Verhältnisse stehen (2.2.2), die im Gebot, den Nächsten wie sich selbst sowie den Feind zu lieben, besprochen werden. Zu einem Ethos gegenseitiger Verpflichtung gehört selbstverständlich auch die Ehe (2.2.3). Als Kehrseite der Liebe werden Sünde, Schuld und Leid markiert (2.3), insofern zur Debatte steht, wie es im Angesicht eines guten und liebenden Gottes Sünde, Schuld und Leid überhaupt geben kann. Abgeschlossen wird dieser Teil durch eine Reflexion darüber, inwiefern die moralischen Weisungen einer abgeschlossenen Offenbarung aktualisiert und ihre Relevanz für die Gegenwart erweisen können (2.4). Die Aktualisierungsdebatte (3.) beginnt mit einer Bestimmung des Verhältnisses von Sünde bzw. Schuld und Leid, modern gesprochen also mit dem Gedanken der Theodizee (3.1). Daran schließt sich der Versuch an, den Ort der Religion innerhalb der modernen Gesellschaft zu reflektieren, und zwar, was die Geltung geoffenbarter moralischer Weisungen betrifft (3.2). Dabei wird der Zusammenhang von Sünde und Schuld noch einmal aufgegriffen und modern reformuliert. Die Verheutigung des Begriffs der Liebe (3.3) setzt bei der Ehe an, geht zum Verhältnis von Selbst- und Nächstenliebe, also zur Diskussion von Egoismus und Altruismus über, widmet sich dann dem Thema der Vergebung im Sinn einer modernen Deutung der Feindesliebe und schließt mit Bemerkungen zum Begriff der Gottesliebe.

2. STRUKTURMERKMALE DER BIBLISCHEN GESELLSCHAFT

Bevor wir zu einer Deutung der normativen, vor allem der moralischen Semantik des Neuen Testaments kommen, sollen einige signifikante Strukturmerkmale bestimmt werden.

2.1 *Gott und Welt*

Wenn das Christentum einen Begriff von Welt für seine Welt bildet, sich also von der Welt ausnimmt, sie distanziert und so gewissermaßen regionalisiert, steht dieser Vorgang in deutlicher Spannung zur Tendenz der Universalisierung: Gerade die Regionalität der Welt fordert die Universalität der Kirche heraus, die, ihrem Anspruch nach, «allen alles» sein will. Dieses Verhältnis von Begrenztheit und Grenzenlosigkeit wird sinnvollerweise nicht nur sozial, sondern auch temporal bestimmt, was spezifische Vorstellungen von Zeit und Geschichte (die eine Geschichte von Sünde und Heil ist) erforderlich macht. Es muss jedenfalls geklärt werden, wie Geschichte zugleich die Geschichte von Sünde *und* von Heil sein kann. Hier ist (und zwar im Alten wie im Neuen Testament) die Vorstellung einer Temporalisierung zu beobachten, die von einem idealen Anfang ausgeht, der verlassen wurde und in einem idealen Ende wiedererlangt werden soll.¹

Der christliche Glaube bildet, wohl auch ausgelöst durch die Begegnung mit der paganen Umwelt, eine Welt in der Welt, eine Welt genauer, die durch die Vorstellung einer Welt hervorgebracht wird. Dadurch entstehen, wie schon angedeutet, zwei Welten, auch wenn am Ende von Zeit und Geschichte eine Welt stehen soll. Diese «Welt in der Welt» wird auch «Reich Gottes» genannt. Die Bemerkung, Jesu Reich sei «nicht von dieser Welt» (Joh 18,36), erscheint paradox, weil es ein Reich insinuiert, das keinen praktischen Belang für diese Welt haben soll. Es negiert alle Merkmale der Welt, die zum Bild eines guten Gottes nicht passen wollen, es negiert mithin alle Unvollkommenheit. Selbst wenn diese Unvollkommenheiten existieren, ist klar, dass Gott die Welt anders gedacht hat, als sie ist. Allerdings verkennt, wie wir sehen werden, die These, gerade der christliche Glaube zeichne sich durch Weltlosigkeit aus, die Welthaftigkeit etwa jener Beispielgeschichten, die sozialkritisch zu lesen sind. So ist die «Welt in der Welt» gleichzeitig eine Welt, die die Welt, die noch nicht ist, entwickelt und entschränkt, und die Welt, die schon ist, am Ende umgreift, in sich auflöst und so erlöst. Wenn die Vorstellung eines vollkommenen Gottes mit der Vorstellung einer unvollkommenen Welt kollidiert, ist es eine Möglichkeit, die Welt zu verwandeln, und eine andere, sie zu verlassen. Denkt man an Verwandlung, so gibt die Kontrastierung von Gott und Welt, die die Kontrastierung von vollkommener Welt und un-

¹ Die Eschatologisierung der Paradiesvorstellungen im Alten wie im Neuen Testament hatte wohl vor allem mit der Bewältigung von Krisenzeiten zu tun. Vgl. H. VORGRIMLER, *Geschichte des Paradieses und des Himmels*, München 2008, 21.

vollkommener Welt gebiert, Anlass, die Welt zum Reich Gottes werden zu lassen, und zwar ohne regionale Beschränkung, also universal – weltlich. So wird das Reich Gottes unabhängig von jenen Grenzen, die die «Welt» bestimmen, gedacht: unabhängig von den Grenzen zwischen Juden und Heiden, die ihre Grenzen jeweils kulturell «definieren». Das Resultat ist eine Entgrenzung des Glaubens, die im Alten Testament schon angelegt ist und im Neuen Testament sowie im Christentum weitergeführt wird. Entgrenzung bedeutet freilich nicht Ablösung von der Welt bzw. der Gesellschaft. Immerhin kann eine relative Unabhängigkeit dadurch erreicht werden, dass die Kirche den Bezug zur Welt selektiert.

Die Welt zu verlassen bedeutete jedoch, die Bedingungen, unter denen der Glaube sich ausbreiten kann, aufzugeben. Das «in der Welt» und doch nicht «von dieser Welt» wird konzeptuell in die christologische Bestimmung der zwei Naturen einfließen, weshalb die spätere Vorstellung von zwei «Reichen», die weder vollständig vermischt noch vollständig getrennt werden können bzw. sollen, von denen jedoch das eine in Abhängigkeit vom anderen steht, vor allem gegen eine Auflösung oder gar Verkehrung dieser Abhängigkeit behauptet wird. Auch das Wort, nach dem dem Kaiser zu geben sei, was dem Kaiser, und Gott, was Gott gebühre (Mk 13,17), kann, wie wir noch sehen werden, als Deeskalationsstrategie fungieren, die unter den gegebenen politischen Bedingungen der Bewahrung der eigenen religiösen Identität dient, und zwar auf dem Hintergrund der Vorstellung, dass Gottes Macht jeder menschlichen Macht überlegen ist. Chance wie Risiko dieser Entwicklung ist, dass «weltliche Strukturen» allein danach beurteilt werden, ob sie dem Glauben dienen oder nicht. Die Welt kann als Randbedingung des Glaubens behandelt werden, die umgekehrte Richtung, dass nämlich der Glaube als Randbedingung der Welt fungiert, wird systematisch ausgeblendet, wodurch die eine unbemerkt in die andere Ansicht kippen kann: Der Glaube vermeint, die Welt als Instrument zu gebrauchen, obwohl die Welt in Wirklichkeit den Glauben als Werkzeug gebraucht und – wie man hinzufügen muss – dieser sich von ihr auch gebrauchen lässt. Möglich wird dieser Kippeffekt, wenn keine klaren Kriterien entwickelt werden, die der Glaube dann nicht (nur) nach außen, sondern (auch) nach innen trägt. Erst die vollständige Ausdifferenzierung von Religion und Politik in der Neuzeit kann die Basis für die Entwicklung einer solchen Kriteriologie bilden. Dass das Modell der Trinität dieser Gefahr einer verwechselbaren Selbstbehauptung von Religion bzw. Politik wehren soll, ist unwahrscheinlich.² Eher soll es der Politik verwehren, die Religion zu gebrauchen (sie sich also unterzuordnen), als die umgekehrte Möglichkeit in Betracht zu ziehen.³

2 Vgl. E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem – Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935. Dass die Monarchie durch einen trinitarischen Gottesbegriff distanziert werden sollte, ist unwahrscheinlich, weil die Monarchie kein Gegenstand theologischer Reflexion war.

3 Vgl. H. LEPPIN, *Politik und Pastoral – Politische Ordnungsvorstellungen im frühen Christentum*, in:

2.1.1 SOZIALE WELT

Fragt man nach der Struktur der biblischen Gesellschaft, so wird man für das Neue Testament eine weitgehend stratifizierte, das heißt nach Schichten differenzierte soziale Welt voraussetzen können, während die Gesellschaft des Alten Testaments weitgehend segmentär geprägt erscheint.⁴ Doch verschränken sich diese idealtypisch herausgearbeiteten Bilder miteinander: Im Alten Testament wird vielfach der Schritt zu stratifizierten Verhältnissen reflektiert und moralisiert, um ein Ethos nachbarschaftlicher Solidarität zu beschwören, zu bewahren oder wiederherzustellen. Bestände davon werden wir in den älteren Schichten des Neuen Testaments finden und auch hinter der Verkündigung Jesu vermuten. Damit ist schon angedeutet, dass die jüngeren Schichten des Neuen Testaments bereits mit den Realitäten einer geschichteten Gesellschaft zurechtkommen müssen oder sich damit schon abgefunden haben, weshalb dann die egalitären «Restbestände» biblischer Normativität eschatologisiert werden: Sie werden auf einen diffusen jenseitigen Zustand verschoben, der nicht erkennen lässt, ob er die stratifizierte Struktur der Gesellschaft bejaht oder verneint, ein gewissermaßen antiutopischer «Schleier des Nichtwissens», der in normativer Hinsicht nicht die Zukunft, sondern die Gegenwart verhüllt: Die Welt ist, wie sie ist. Dabei ist die Ordnungsleistung der Stratifikation jener der Segmentation insofern überlegen,

F. W. GRAF/K. WIEGANDT (Hg.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt a. M. 2009, 308–338, 309: «Wohl gibt es eine wachsende Neigung von Kaisern, das Christentum und seine Institutionen für sich zu instrumentalisieren, wohl aber gibt es eine immer ausgeprägtere Tendenz von Kirchenleuten, sich in den Dienst der Herrscher zu stellen und ihrerseits staatliche Hilfe für die Durchsetzung ihrer Ziele zu fordern, aber es gibt, und das ist vielleicht kennzeichnend für die Geschichte des Christentums überhaupt, stets eine gegenläufige Entwicklung, eine Entwicklung, die auf Abgrenzung setzt. Was die Ordnungsvorstellungen angeht, so bleibt bemerkenswert, daß das Christentum zwar von vornherein eine grundlegende Integrationsbereitschaft bekundete, sich aber am Ende in vielen Fällen nicht in politische Ordnungen integrieren ließ, da sein unhintergebarer Wahrheitsanspruch dem entgegenstand, ein Wahrheitsanspruch, der sich auf Glaubensaussagen stützte, die allmählich zu einem verbindlichen Text, der Bibel mit dem Neuen Testament, gerannen.»

4 Vgl. CH. BREITSAMETER, *Nur Zehn Worte. Moral und Gesellschaft des Dekalogs*, Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue. 2012, 37–72. *Segmentäre* Gesellschaften setzen sich aus gleichartigen Einheiten, eben aus Segmenten, zusammen, etwa aus Familien oder Clans. Auf diese Weise bilden sich segmentäre Gesellschaften mit Hilfe der Differenzierung gleicher Einheiten gleichsam quer zu den zuvor dominierenden Differenzen, vor allem des Geschlechts und des Alters. *Stratifizierte* Gesellschaften setzen sich gegen die segmentäre Differenzierung als Differenzierung der Differenzen gleicher Einheiten durch. Sie bilden ungleiche Schichten, also Hierarchien, in denen allerdings gleiche Segmente aufgehoben und bewahrt bleiben können. Die jeweilige Bestimmung der Gesellschaftsstruktur läuft infolgedessen teils über die Ähnlichkeit des Getrennten, teils über die Unterschiedlichkeit des Zusammengehörigen. In einer *funktional differenzierten* Gesellschaft sind Individuen gleichzeitig in verschiedene soziale Systeme wie Politik, Wirtschaft, Recht oder Religion inkludiert, indem sie sich an den Kommunikationsabläufen der jeweiligen Systeme beteiligen.

als sie komplexere gesellschaftliche Verhältnisse zu normieren vermag. Diese Überlegenheit dürfte im Wohlstand der unter römischer Herrschaft stehenden Menschen ihren Ausdruck gefunden haben, wengleich dies den Eliten mehr als den «kleinen Leuten» zugute kam. Wir werden sehen, dass einige der jesuanischen Beispielgeschichten diese Distanz von Armen und Reichen bzw. Mächtigen und Ohnmächtigen kritisieren, dabei die segmentäre Ordnungsvorstellung konservieren wollen und keinerlei Reflexionsleistung mit Blick auf die gesellschaftliche Ordnung insgesamt erkennen lassen. An den eschatologisierenden bzw. spiritualisierenden Deutungen, die sich über die Beispielgeschichten legten, ist ablesbar, dass man innerhalb des Ordnungsmodells der Stratifikation die ursprüngliche Aussageabsicht der Beispielgeschichten, die das egalitäre Modell als bedroht ansehen, nicht mehr verstand und sie deshalb umdeutete. Die gesellschaftlichen Verhältnisse wurden eher hingenommen, als dass sie in Frage gestellt worden wären, was Einflussmöglichkeiten auf die Gesellschaft vorausgesetzt hätte, die nicht erkennbar sind: Jene Schichten, aus denen sich die frühen Christen rekrutierten, hatten keinen Gestaltungseinfluss auf die gesellschaftliche Ordnung.⁵ Es ist allerdings kaum zu entscheiden, inwiefern die eschatologische Einstellung oder der Mangel an Einflussmöglichkeiten eine beinahe indifferente Haltung gegenüber der bestehenden Gesellschaftsordnung hervorbrachte. Die Folge ist faktisch eine bewahrende Haltung gegenüber gesellschaftlichen Asymmetrien.

2.1.1.1 Mundane und transmundane Kräfte

Zur sozialen Welt so genannter einfacher Gesellschaften gehören nicht nur Menschen oder Wesen der diesseitigen, sondern auch der jenseitigen Welt, gehören somit generell transmundane (oder, wenn man diese Kräfte zur Welt zählen will: transhumane) Kräfte, die den Menschen beeinflussen können. Auf diese Weise vermag man mundane Entitäten als der Alltagswelt entzogen oder allgemeiner noch: der Wirkkraft transmundaner Entitäten unterstellt zu denken. Die transmundane Kraft schlechthin ist für die Bibel Gott: Er hat die Welt geordnet ins Dasein gerufen. Ob er weiter an ihr wirkt, ist unklar. Ein Gott, der nach und seit seinem Schöpfungswerk ruht, nimmt keinen unmittelbaren Einfluss mehr und muss es auch nicht, hat er doch die Dinge nicht nur gut, sondern vollkommen geordnet, weshalb er mittelbar durch diese Ordnung wirkt und nur in Ausnahmefällen unmittelbar die verletzte Ordnung wiederherzustellen hilft. Ein transmundaner Gott wird dadurch von der Zurechnung auf unerwünschte Weltzustände entlastet. Zugerechnet werden kann dann entweder auf Zwischenwesen wie Ahnen und Geister bzw. Dämonen oder eben auf Menschen. Zwischenwesen erlauben es dem Menschen, die Verantwortung von sich wegzulenken, ohne sie auf Gott beziehen zu müssen, was nicht ausschließt, dass Gott sich selbst in die Verantwortung nimmt und, jetzt geschichtlich, eingreift, um das, was er geschaffen

5 Vgl. A. EICH, *Politische Literatur in der römischen Gesellschaft*, Köln 2000, 113–127.

hat, zu erhalten. Allerdings ist dieses geschichtliche Eingreifen tatsächlich insofern geschichtlich gedacht, als der Mensch dazu motiviert werden soll, aus freien Stücken zur göttlichen Ordnung zurückzukehren, womit seine Freiheit nicht überstimmt wird. Die Theologie wird später den Standpunkt der absolut voraussetzungslosen und daher absolut guten Schöpfung verstärken (von dem ja biblisch nicht die Rede ist),⁶ wenn sie alles aus Nichts entstehen lässt (creatio ex nihilo) und die Wiederherstellung des Nichts, aus dem alles kommt, instituiert (creatio continua). Je mehr Welterkenntnis und Weltbeherrschung dem Menschen zukommt, desto stärker wird die Welt entdivinisiert gedacht, womit die Schöpfermacht Gottes quasi transzendental konzipiert wird.

Wenn Religion auf physisch oder psychisch erzeugte Zustände reagiert, muss sie, implizit oder explizit, kausale Vorstellungen entwickeln, etwa im Fall von Besessenheit, die durch das Einwirken oder besser: Einwohnen von Mächten erklärt wird, denen ein Mensch zuvor immerhin Zutritt gewährt hat, womit eine Verschränkung von Freiheit und Unfreiheit beschrieben ist. Jedenfalls ist hier zu beobachten, dass bestimmte Zustände einer kausalen Erklärung zugeführt, sie also nicht einfach hingenommen werden. Zustände kausal zu erklären, ist dann erforderlich, wenn in den zu erklärenden Zuständen Abweichungen von dem als normal Empfundene vorliegen. Ist von der Wirkkraft transmundaner Wesen die Rede, werden (auch im Fall Gottes) kausale Relationen unterstellt. Gott ist die Ursache der Welt, die Schöpfung ist Wirkung des Schöpfers. Erlebnisse und Ereignisse können jedoch auch von Ahnen oder Geistern bzw. Dämonen verursacht werden. In jedem Fall ist es angeraten, müssen ungünstige Wirkungen befürchtet werden, Gegenmaßnahmen zu treffen. Kausale Relationen können in der antiken Welt auch von Personen angenommen werden, die in die Sphäre des Göttlichen gerückt werden oder getaucht erscheinen, wie «der» römische Kaiserkult zeigt.⁷ Der Kaiser wurde im Lauf der Zeit in seiner Funktion als Kaiser, und zwar in Reaktion auf die Erfahrung einer übernatürlichen Macht, deren Einfluss öffentliches Wohlergehen (salus publica) stiftete, verehrt. Zuvor war es eher die Person des Kaisers (also nicht der Kaiser als Kaiser), die ihrer herausgehobenen Stellung wegen Menschen Wohltaten erwies und dafür Verehrung genoss. So wurde beispielsweise der Friede nach den Bürgerkriegen, der als frohe Botschaft (εὐαγγέλιον) galt, Augustus zugeschrieben. Der Kaiser konnte auf diese Weise

6 Der Schöpfergott formt die Welt nicht aus dem Nichts, sondern aus den Chaosmächten. Vgl. E. ZENGER, *Stuttgarter Altes Testament*, Stuttgart 2004, 187.

7 Es ist zu bemerken, dass es «den» Kaiserkult nicht gab, da er je nach Zeit und Ort unterschiedlich ausfallen und sowohl privat wie auch öffentlich begangen werden konnte. Zudem unterscheidet sich der Osten, wo die Vergöttlichung eines Herrschers schon zu dessen Lebzeiten stattfinden konnte, vom Westen, wo, insbesondere in Rom, dieser Status einem Herrscher erst nach seinem Tod verliehen wurde.

als eine Mittlerinstanz zwischen Göttern und Menschen erscheinen.⁸ Im Verständnis des Alten wie des Neuen Testaments ist dagegen ein kritischer Abstand zwischen der Sphäre Gottes und der des Menschen zu konstatieren, womit eine Verschränkung beider Sphären vermieden wird (eine Festlegung, auf die, wie noch genauer zu zeigen sein wird, auch christologische Aussagen Rücksicht nehmen müssen). Einen Gegenentwurf zum Kaiserkult liefert das Lukasevangelium.⁹ Religion ist, so gesehen, in der Wirklichkeit nicht einfach präsent, sie wird durch Menschen oder Gegenstände repräsentiert. Dadurch werden Brücken zwischen Transzendenz und Immanenz geschlagen. Gemeinschaftliche bzw. individuelle Aufgabe ist es nun, da soziale Prozesse auf dieser gesellschaftlichen Entwicklungsstufe nicht mehr unmittelbar als religiös erlebt werden, die irdische mit der himmlischen oder kosmischen Ordnung in Einklang zu bringen.

2.1.1.2 Kosmotheismus, Polytheismus und Monotheismus

Moderne Begriffe wie Kosmotheismus, Polytheismus oder Monotheismus können höchstens eine «Tendenzanzeige»¹⁰ liefern, weil sie zu ungenau sind, wollte man sie als alternative Konzepte verwenden. Dennoch soll überlegt werden, was es bedeutet, die Existenz mehrerer Götter anzunehmen: Für das Alte Testament ist eine kosmotheistische Sicht mit der Unterscheidung von Schöpfer und Schöpfung, Gott und Welt versperrt. Vor der Entwicklung des Schöpfungsglaubens sind freilich polytheistische und monolatrische Formen des Götterglaubens zu beobachten: Es existierte also eine Vielzahl von Göttern, auch wenn zunehmend Jahwe allein verehrt wurde.¹¹ Erst in der Zeit des Exils setzte sich wohl eine monotheistische Position dergestalt durch, dass die Existenz anderer Götter bestritten wurde.¹² Anzunehmen ist, dass die vormaligen Götter mit der nun entstehenden monotheistischen Position als Geister oder Dämonen eine Art von Schattendasein führten und auf die menschliche Welt einwirken konnten, im Guten wie im Schlechten. Der Glaube an den einen Gott schließt zudem nicht aus, dass der Himmel von Engeln bevölkert ist, wodurch Gott seiner gesteigerten Transzen-

8 Vgl. hierzu W. AMELING, *Der kleinasiatische Kaiserkult und die Öffentlichkeit – Überlegungen zur Umwelt der Apokalypse*, in: M. EBNER/E. ESCH-WERMELING (Hg.), *Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula – Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung*, Göttingen 2011, 15–54, 17–19.

9 Vgl. A. BRENT, *Luke-Acts and the Imperial Cult in Asia Minor*, in: *The Journal of Theological Studies* 48 (1997), 411–438.

10 H.-J. KLAUCK, *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum*, Tübingen 2003, 14. So weist die polytheistische Götterwelt der Antike durchaus monotheistische Züge auf, wie M. FREDE, *Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity*, in: P. ATHANASSIANDI/M. FREDE (Hg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 41–67, 52, zeigt.

11 Vgl. R. K. GNUSE, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, Sheffield 1997.

12 Vgl. im Überblick CH. BREITSAMETER, *Nur Zehn Worte. Moral und Gesellschaft des Dekaloges*, Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue. 2012, 75–78.

denz zum Trotz nahbarer erscheint.¹³ Menschen können über diese Vermittlungsinstanzen Kontakt zu Gott aufnehmen, was als Hintergrund eine hierarchisch gegliederte Gesellschaft vermuten lässt. Für das Neue Testament ist der Glaube an einen einzigen Gott selbstverständlich: Jesus teilt ihn mit der jüdischen Welt.¹⁴ Diese monotheistische Position wird reflexiv, wenn etwa Paulus sich gegen eine polytheistische Umwelt zur Wehr setzt (1 Kor 8,4-6). Ebenso ist im Neuen Testament der Glaube an Engel, Geister und Dämonen, gute wie böse, präsent.

Bemerkenswert ist, wie schon die Annahme einer Vielzahl von Göttern eine «quasi-personale» Zurechnung auf jeweils einen transmundanen Willen und eine transmundane Vernunft mit sich zu bringen vermag. Diese Zurechnung auf zurechenbare Wesen bezeugt eine Rationalisierung der Wirklichkeit, weil damit der Versuch unternommen wird, mundane Phänomene zu erklären (wobei ihre Erklärungsbedürftigkeit wiederum erklärbar sein muss) und womöglich auch zu rechtfertigen (und die Rechtfertigungsbedürftigkeit wiederum rechtfertigen zu können). Offensichtlich prägen, wenn es zu dieser Art der Zurechnung kommt, vermehrt Kontingenzen das Erleben und Handeln, weshalb Reduktionsmechanismen gefunden werden müssen. Vor allem können widerstreitende oder als widerstreitend empfundene Phänomene auf unterschiedliche, das heißt widerstreitende Kräfte zurückgeführt werden. Wo diese Möglichkeit der Rationalisierung der Wirklichkeit erreicht ist und reflektiert wird, entsteht «rückblickend» der Eindruck des Chaos: Die Kontingenzen dieser Welt sind dann pure Kontingenzen ohne jegliche Verankerung in einer nicht-kontingenten Welt. Wo Kontingenzen einfach mit Kontingenzen konfrontiert werden, ist auf dieser Stufe der Weltdeutung keine Erklärung bzw. Rechtfertigung mehr möglich, weil alles mit allem erklärt bzw. gerechtfertigt werden kann, weshalb es nahe liegt, eine Seite als nicht-kontingent zu begreifen. Polytheistische Kontexte erlauben die Zurechnung von Kontingenzen auf, wenigstens menschlich gesehen, unberechenbare Götter.¹⁵ Genauer gesagt, werden die Götter selbst charakterisiert und so als berechenbar stilisiert. Unberechenbar ist, wie der Mensch von der Götterwelt getroffen wird, womit immerhin eine Einschränkung von Kontingenz erreicht wird. Es scheint somit plausibel, dass, sofern nur ein einziger Gott angenommen wird, wider-

13 Es soll damit also nicht behauptet werden, dass polytheistische Kontexte transzendenzlose Götter annehmen, nur, dass eine monotheistische Position die Transzendenz Gottes ungleich stärker betont. Im Grunde ist jede Gottheit als transzendent (von den Weltverhältnissen abgehoben) gedacht, sie kann freilich «immanente Züge» annehmen, wenn sie raum-zeitlich fixiert oder etwa in der Gestalt des Herrschers inkorporiert gedacht wird. Vgl. E. HORNING, *Der Eine und die Vielen – Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1971, 186.

14 Vgl. H. MERKLEIN, *Die Einzigkeit Gottes als die sachliche Grundlage der Botschaft Jesu*, in: DERS., *Studien zu Jesus und Paulus II*, Tübingen 1998, 154–173.

15 Es ist klar, dass die Begriffe des Polytheismus und des Monotheismus (wird doch auch die Vermittlung zwischen einem einzigen Gott und der Welt durch Zwischenwesen gedacht) stark vereinfachend wirken.

sprüchliche Phänomene auf den Widerstreit zwischen Mensch und Gott, nicht mehr zwischen Göttern bezogen werden. Sofern auf gute *und* schlechte Ereignisse Bezug genommen wird, bedeutet dies in der Konsequenz, dass Gott nur gut sein kann (und zwar in dem Sinn, dass er nicht Schlechtes, das es in der Welt ja auch gibt, schicken muss, obgleich zugestanden wird, dass er Schlechtes schicken kann). Wird angenommen, Gott sei nur gut, hat dies wiederum zur Folge, dass böse nur Menschen (oder transhumane Kräfte) zu sein vermögen, womit alles Schlechte in der Welt von daher kommt.¹⁶ Sofern es sich jedoch um Affekte handelt, die auf Gott bezogen werden, etwa um seinen Zorn über das schlechte Handeln des Menschen oder sein Mitleid angesichts der Folgen seines Zorns für den Menschen, der sich anschickt umzukehren und gut zu handeln, müssen gegensätzliche Affekte in einem einzigen Gott untergebracht werden. Es muss dann erklärt werden, wie unvereinbare Affekte, die vormals verschiedenen Göttern zugeschrieben werden konnten, auf nur einen Gott zu beziehen sind. Und es muss gerechtfertigt werden, warum Gott dem Menschen einmal zürnt und sich seiner ein anderes Mal erbarmt. So entsteht die Vorstellung eines Gottes, den sein Zorn reut und der sich zu einer Haltung des Erbarmens geradezu bekehrt, doch nicht unabhängig von der Erfahrung des Schlechten und der Erwartung des Guten.

Von diesen Überlegungen her muss auch auf die Rede von einem ambivalenten Gott eingegangen werden. Unter welchen Umständen kann ein Gott als ambivalent bezeichnet werden? Ein Gott, der einmal zürnt und sich des Menschen dann wieder erbarmt, ist nicht unbedingt als ambivalent anzusehen, weil dahinter eine Vernunft stehen kann, die als gut zu qualifizieren ist, insofern Gott in unterschiedlichen, ja gegensätzlichen affektiven Lagen das Heil des Menschen wirken möchte.¹⁷ Ambivalent würde Gott genannt werden können, wenn er nicht nur als gut, sondern auch als böse zu qualifizieren wäre, dem Menschen also Unheil zudenken könnte. Insofern löst die Vorstellung eines guten Gottes, in dem divergierende oder sogar konfligierende Affekte wirksam sind, eine theologische Reflexion insofern aus, als ein Gott zu denken ist, der in jedem Affekt dem Menschen nur Gutes will. Bei einer solchen Aussage handelt es sich um eine kontingente, weil genealogische Konstruktion: Einem Gott wird Vernunft zugewiesen, Gott selbst als gut qualifiziert (auch aus der Erfahrung einer Geschichte mit diesem Gott heraus), weshalb ambivalente Affekte als Affekte eines guten Gottes, dessen Vernunft das Heil des Menschen will, gedeutet werden.

16 Wir werden im Folgenden den Begriff des Schlechten vor allem dann verwenden, wenn der Tatbestand bzw. das Resultat einer Tat, den Begriff des Bösen, wenn die dahinterstehende Intention bezeichnet werden soll. Der Begriff des Bösen wird also jeweils nur dann verwendet, wenn ausdrücklich auf die Intention abgehoben werden soll, ansonsten ist in der Verwendung des Begriffs des Schlechten einschlusshalber der Begriff des Bösen gemeint.

17 Natürlich könnte man von einer affektiven Ambivalenz sprechen, die freilich für das biblische Verständnis kaum ein Problem darstellen würde.

An dieser Stelle scheint eine Begriffsklärung sinnvoll. Von Kontingenz soll die Rede sein, wenn etwas sein oder nicht sein kann bzw. anders sein kann, als es ist. Kontingent ist, was ist, obwohl es nicht sein muss bzw. so ist, obwohl es auch anders sein kann. Der Gegenbegriff zu «kontingent» ist «notwendig». Es ist einsichtig, dass, je komplexer eine Gesellschaft ist, desto mehr Kontingenz produziert wird, einfach deshalb, weil mehr möglich ist, als aktuell realisiert werden kann, womit der Begriff der Komplexität definiert ist. Komplexere Gesellschaften müssen mehr Kontingenzen bewältigen als relativ einfach strukturierte Gesellschaften: Es geht dann nicht nur um basale Kontingenzen, die jede Gesellschaft betreffen, wie vor allem Geburt oder Tod, sondern etwa auch um Reichtum und Armut oder Macht und Ohnmacht sowie alle Schattierungen, die innerhalb solcher Konstellationen möglich sind. Auch und gerade Religion ist mit zunehmender gesellschaftlicher Komplexität zunehmend mit Kontingenzen konfrontiert, selbst wenn zunächst dahingestellt bleiben mag, ob es in ihrer Entscheidung liegt, welcher Kontingenzen sie sich annehmen und welche sie an alternative Instanzen verweisen will. So vermag etwa Krankheit religiös oder medizinisch behandelt zu werden, was freilich voraussetzt, dass zwischen einer religiösen und einer medizinischen Behandlung differenziert wird bzw. werden kann.

Aus der Annahme, dass der andere immer auch anders handeln und dieselbe Annahme auch mir gegenüber hegen kann, ergeben sich komplizierte Strukturen, innerhalb derer sich Erwartungen nicht einfach auf Handeln (oder Verhalten), sondern auf Erwartungen beziehen: Um sinnvoll handeln zu können, muss ich erwarten können, was der andere von mir erwartet. Unter dem Vorzeichen doppelter Kontingenz, wie Talcott Parsons dieses Phänomen der Erwartung von Erwartungen bezeichnet hat,¹⁸ können Interaktionen auf zwei Ebenen gelesen werden: Einmal auf der Ebene der Erfüllung oder Enttäuschung dessen, was einer vom anderen erwartet; zum anderen auf der Ebene der Einschätzung dessen, was eigenes Handeln für fremdes Erwarten bedeutet. Wie ist es dann jedoch möglich, dass sich einer der Akteure überhaupt bewegt, wenn Erwartungen wechselseitig voneinander abhängen? Führt das Phänomen der doppelten Kontingenz nicht zum völligen Stillstand: Keiner handelt mehr? Um Handeln unter den Bedingungen doppelter Kontingenz in Gang zu bringen, benötigen wir Normen.¹⁹ Normen stabilisieren Erwartungen, sie gelten unabhängig davon, wer erwartet oder auch

18 Vgl. T. PARSONS, *Interaction. Social Interaction*, in: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Bd. 7, New York 1968, 429–441, 436 f. Wo Erwartungen auf Erwartungen und nicht auf Handlungen treffen, liegt gesteigerte Unsicherheit vor, die es, um handeln zu können, zu reduzieren gilt.

19 Vgl. N. LUHMANN, *Observations on Modernity*, Stanford 1998, 46–49. Normen stabilisieren Erwartungen, was nicht heißt, dass nicht von stabilisierten Erwartungen abgewichen werden kann. Auch wer von Normen abweicht, hegt gewöhnlich stabile Erwartungen gegenüber den Erwartungen derer, von denen er glaubt, dass sie die Normen befolgen. Wer sich gegenüber Normen parasitär verhält, nimmt dennoch ihre stabilisierende Wirkung in Anspruch.

nicht erwartet.²⁰ Die Orientierung an Normen ersetzt die Orientierung an Erwartungen. Das Risiko, enttäuscht zu werden, sinkt. Wer fremde Erwartungen erwarten kann, besitzt generell die Chance zu handeln. Wenn nun Gott nicht als an Normen gebunden gedacht werden kann, werden seine Erwartungen wenigstens erwartbar, wenn er als vernünftig und gut im Sinn einer Selbstbindung vorgestellt wird.

2.1.1.3 Personalere Gott – vollkommener Gott?

Nun ist weiter zu fragen, was folgt, wenn Gott Vernunft und Wille unterstellt werden (was ja keineswegs selbstverständlich ist). Er kann zunächst wie ein Handelnder begriffen werden. Zudem kann das, was ist, was als Schöpfung erlebt und behandelt wird, und vor allem, was in ihr geschieht, auf die Vernunft und den Willen Gottes zurückgeführt werden. Wird freilich nicht alles, was innerhalb der Schöpfung geschieht, auf die Vernunft und den Willen Gottes zurückgeführt, wird eine Seite der Relation von Schöpfer und Schöpfung als nichtkontingent betrachtet. Sinnvollerweise ist es die Seite der Schöpfung (und nicht die des Schöpfers), die, wie gesagt, als schlecht bezeichnet werden kann, die, obwohl sie so ist, wie sie ist, auch anders sein könnte und, auch wenn sie schlecht ist, anders, nämlich gut, sein

20 Man könnte mit CH. MÖLLERS, *Die Möglichkeit der Normen – Über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität*, Frankfurt a. M. 2015, 128–130, auch statuieren, dass Normen zu dem Zweck etabliert werden können, Erwartungen zu destabilisieren. Dies dürfte jedoch für die Gesellschaft, in der die biblischen Schriften entstanden sind, kaum zutreffen, auch weil die dort aufgeführten Normen vermutlich konventionell zustande gekommen, mit einem Zweck also implizit versehen sind. Konsensuell zustande gekommene Normen sind explizit mit einem Zweck ausgestattet, der den Sinn der Norm begründet (unabhängig davon, ob die Norm geeignet ist, diesen Zweck auch umzusetzen). Was bedeutet die Aussage, dass Normen Erwartungen stabilisieren? Gemeint ist, dass wir Erwartungen nicht an Handlungen, sondern an Normen richten, oder besser: dass wir Erwartungen, weil wir sie nicht an Handlungen richten können, an Normen richten. Und wir können Erwartungen nicht an Handlungen richten, wenn wir nicht erwarten können, dass Menschen so handeln, wie wir es von ihnen erwarten, das heißt, wenn unsicher ist, wie Menschen handeln. Normen vermindern diese Unsicherheit, nicht weil sie kausal Einfluss auf das Handeln nehmen, sondern weil sie die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass Menschen so handeln, wie es von ihnen erwartet wird (weil sie etwa, wenn sie nicht so handeln, bestraft werden würden, also Sanktionen erwarten müssten). Machen wir die Gegenprobe: Was bedeutet die Aussage, dass Normen dazu angetan sein können, Erwartungen zu destabilisieren? Das Handeln der Akteure wird dadurch weniger berechenbar. Wettbewerb zielt auf eine solche Destabilisierung, ein Kartell hingegen auf eine Stabilisierung von Erwartungen. Doch ist diese Destabilisierung bzw. Unsicherheit wiederum aufgrund der entsprechenden Norm erwartbar und zieht ein entsprechendes vernünftiges Handeln nach sich, das sich von vernünftigem Handeln unter Sicherheit signifikant unterscheidet. Daher kann eine Norm, deren Zweck es ist, Erwartungen zu destabilisieren, die Erwartung stabilisieren, Handlungen nicht verlässlich erwarten zu können. In stratifizierten Gesellschaften kann dies ein Instrument der Herrschaft sein (allerdings eher als Intervention, nicht als Norm), in segmentären Gesellschaften scheint eine solche Funktion kaum sinnvoll.

sollte. Darin artikuliert sich (ähnlich wie in der antiken Vorstellung einer normativ lesbaren Natur) der Appell, so zu handeln, wie es der Vernunft und dem Willen Gottes entspricht. Was wie eine Vermehrung von Sicherheit aussieht (man kann sich am Willen Gottes orientieren), ist doch im Vergleich zur erfahrungsgesättigten Vorstellung einer als normativ bedeutungsvoll verstandenen Natur in Wirklichkeit eine Steigerung von Unsicherheit, weil darüber gestritten werden kann, was Gott (vernünftigerweise) will. Erfahrung kann durch Erinnerung eingeführt und auf diese Weise Unsicherheit so reduziert werden, dass Offenbarung, Überlieferung und insbesondere die zuständige deutende Autorität Sicherheit zu vermitteln vermögen.²¹ Das Geschehene ist dann freilich nur ein Interpretament zur Deutung dessen, was als Vernunft und Wille Gottes angesehen werden kann, sofern sich der Wille Gottes vernünftigerweise zu verändern bzw. veränderten Bedingungen anzupassen vermag und deshalb geschichtlich zu verstehen ist. Gottes Erbarmen beispielsweise setzt voraus, dass er seinen Zorn nicht vollzieht. So kann der Wille Gottes angepasst und als Autorität erhalten bleiben, obwohl sein Zorn ausbleibt: Er ist dann bereit, auf eine neue Situation einzugehen, was vernünftiger ist, als den Menschen, den er doch geschaffen hat und also liebt, aufzugeben, zumal ja kaum alle und eher nur wenige den Zorn Gottes hervorrufen, also viele von einer Strafe in ungerechter Weise getroffen sein könnten. Dies wirft Licht auf das Verhältnis von Leid und Sünde, das uns noch eingehend beschäftigen wird: Es mag sein, dass ein Mensch leidet, obwohl ein anderer Mensch sündigt. Wenn Gott allerdings das ganze Volk bestraft, dann nicht, weil Einzelne gesündigt haben, sondern weil das ganze Volk gesündigt hat.²²

Führt gesellschaftliche Komplexität immer neu zur Selbstvergewisserung religiöser Deutungen, ist Religion nicht einfach gehalten, sich den gesellschaftlichen Veränderungen anzupassen. Sie wird freilich, um überleben zu können, ihren Deutungshaushalt so organisieren, dass sie flexibel genug auf politischen, ökonomischen, rechtlichen oder wissenschaftlichen Wandel reagieren kann. Denn ausnahmslos alles, was an Kontingenzen erfahren wird, muss religiöser Deutung zugänglich, das heißt für die biblischen Schriften: mit der Vorstellung eines guten Schöpfergottes vereinbar sein (es kann also, wie gesagt, nicht alternativen Göttern oder einem moralisch nicht qualifizierbaren oder ambivalenten Gott oder einem Gott, der sich den Wechselfällen der menschlichen Geschichte gegenüber gleichgültig zeigt, zugewiesen werden).

Erstaunlich ist die Parallelität der Perfektionsvorstellungen in der biblischen (vor allem der paulinischen) Theologie und in der paganen Philosophie. Gott ist

21 Zum Versuch, Offenbarung und Geschichte als konstitutiv für den jüdischen bzw. christlichen Glauben zu begreifen vgl. G. JONKER, *The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Leiden 1995, 177 ff.

22 Aus diesem Grund ist, wie wir noch näher sehen werden, eher die Rede von korporativen als von kollektiven Schuldvorstellungen zutreffend. Ein korporatives Denken hebt Teil und Ganzes voneinander ab, um das Teil auf das Ganze beziehen zu können.

als vollkommenes Wesen gedacht, die Dinge der Welt werden als nach Perfektion strebende Entitäten verstanden. Vollkommenheit ist den Dingen eingestiftet.²³ Der Mensch ist nun jenes Wesen, das diesen Zusammenhang kraft seiner Vernunft reflektieren und sich selbst wie auch die Welt vervollkommen kann. Allerdings zeigt sich in diesem Punkt eine Differenz: Die Bibel würde dem Gedanken der Selbst- und Weltvervollkommnung nicht widersprechen, ihm jedoch hinzufügen, der Mensch bedürfe dazu – nämlich seines «ursündlichen Defekts» wegen – der Hilfe Gottes. Vielleicht würde man nicht nur von Gnade sprechen, sondern, wie es übrigens auch Paulus tut, die göttliche Hilfe im Affekt der Liebe verorten, den es nicht vernünftig zu begrenzen, sondern, im Gegenteil, zu entgrenzen gilt (weil er die Vernunft zu übertreffen vermag).²⁴ Zwar kennt die Bibel (wie auch die griechische Philosophie) die Vorstellung von Gott als einem vollkommenen Wesen, die mit Hilfe des Gedankens der Vervollkommnung von Leben und Welt Kontingenzen sozial und zeitlich absorbiert, etwa wenn gesagt wird, der Mensch solle in der Liebe vollkommen werden, oder: die Schöpfung werde in Gott vollendet werden. Die Bibel fügt dem aber gerade damit das Bild eines schöpferisch liebenden Gottes hinzu. Das hat zur Folge, dass Gott mit allen Kontingenzen konfrontiert werden kann (wie bereits gesagt), es bedeutet freilich auch, dass die Belastung zugleich Entlastung ist: alle Wechselfälle des Lebens und der Welt, von Geschichte und Gesellschaft, hängen letztlich von Gott ab und finden, im Diesseits oder Jenseits, in ihm Ruhe. Die Vorstellung eines Gottes, der in der Lage ist, Kontingenzen als nicht-kontingent darzustellen, reagiert wohl auf die Bestreitung dieser Fähigkeit: Gottes Gutheit scheitere am Leid oder Unglück des Menschen. Daran entzündet sich dann eine Diskussion, die von einem unmittelbaren Eingreifen Gottes abzusehen beginnt und durch die Betonung des Gedankens der Schöpfung einen mittelbaren Einfluss vorsieht, was etwa Thomas von Aquin dazu führt, zwischen Erst- und Zweitursache zu unterscheiden.

Das Problem, das mit der Vorstellung eines guten Gottes entsteht, ist, wie in der von ihm geschaffenen Welt Schlechtes sein kann. Mit der Erzählung vom so genannten Fall des Menschen wird nicht gesagt, es sei dadurch das Schlechte in die Welt gekommen; es wird zunächst nur gesagt, es sei die Differenz von Gut und Schlecht, also das, was wir als «Moral» bezeichnen, in die Welt getreten. Der Mensch sei ohne Schuld in eine Situation geraten, in der er schuldig werden könne. Die Differenz von Gut und Schlecht kann selbst nicht schlecht, sie muss also gut sein, weshalb eine Religion, die sich auf Moral beruft, einen guten Gott an-

23 Zu Perfektionsvorstellungen der antiken Philosophie, die sich auf die Vorstellung eines der Natur inhärenten Strebens stützen, vgl. ausführlich CH. BREITSAMETER, *Individualisierte Perfektion. Vom Wert der Werte*, Paderborn u. a. 2008, 21–36.

24 Zum (wenigstens tendenziellen) Vorrang der affektiven Entgrenzung gegenüber der rationalen Begrenzung in der biblischen gegenüber der paganen Welt vgl. CH. BREITSAMETER, *Liebe – Formen und Normen*, Freiburg i. Br. 2017, 17.

nehmen kann. Dabei will die Idee einer geschaffenen Welt Transzendenz und Immanenz gerade nicht als getrennt, sondern als – irgendwie – zusammengehörig betrachten (letztlich muss dazu Gott, will er die Welt umgreifen können, auch als in sich differenziert angesehen werden). Der Effekt dieser Konstruktion ist, dass Gott als von der Welt unterschieden beobachtet werden kann, und zwar als Beobachter der Welt.²⁵ Damit fallen ihm zwangsläufig personale Attribute zu. Eigentlich ist es merkwürdig, den beobachteten Beobachter aus der Welt heraus zu verlegen, ist es doch Kennzeichen von Transzendenz, nicht beobachtet werden zu können. Doch was könnte sonst der Sinn von Transzendenz sein? Wenn Transzendenz und Immanenz voneinander abgehoben werden, dann doch, um einen Zusammenhang zwischen beiden «Sphären» herzustellen. Wenn Gott als Person vorgestellt wird, kann sie nicht als endliche, nur als unendliche Person vorgestellt werden, das heißt, sie findet keine Grenze an einer anderen Person. Eine unendliche Person ist allwissend (Gott sieht in das Innere, in das Herz des Menschen, das sich deshalb selbst anklagt),²⁶ weil ihr Wissen nicht am Wissen anderer Personen, also durch ihre Sicht auf die Dinge, begrenzt ist (selbst wenn eine endliche Person alle Zustände der Welt kennen würde, könnte sie das Wissen anderer Personen nur durch Kommunikation und trotz Kommunikation auch nie vollständig kennen);²⁷ und eine unendliche Person ist allmächtig, weil sie alles tun kann, was sie tun will, wird sie doch nicht durch andere Personen daran gehindert.

Doch wie kann es menschliche Freiheit angesichts göttlicher Allmacht und Allwissenheit geben? Man könnte sich auf die Bestimmung verständigen, dass Gottes Allmacht und Allwissenheit so umfassend gedacht werden, dass sie durch die Freiheit des Menschen keine Beschränkung erfahren. Umkehrt kann Gottes Allmacht und Allwissenheit so beschränkt bzw. selbstbeschränkt gedacht werden, dass menschliche Freiheit möglich ist. Wenn Gott allwissend ist und gut, darf er nicht eingreifen, um die Welt zum Guten zu führen, was er auch kann, weil er ja allmächtig ist. Die Annahme der Freiheit des Menschen ist erzwungen durch die Beobachtung von Schlechtem im Angesicht eines guten und sowohl allwissenden wie allmächtigen Gottes.

Attribute wie Gutheit, Allwissenheit oder Allmacht bergen Risiken, jedoch auch Chancen, weil ihre Generalisierungsleistung Kontingentes als nicht-kontingent zu behandeln erlaubt. Obwohl Gott allwissend und allmächtig ist, gibt er

25 Vgl. N. LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2002, 156–164.

26 So sieht H.-J. KLAUCK, *Vom Zauber des Anfangs – Biblische Besinnungen*, Werl 1999, 101–105, die ältere als die strengere Auslegung, nach der, wenn uns schon unser eigenes Herz anklagt, Gott, der alles weiß, dies umso mehr tun wird, und die jüngere als die mildere Auslegung, nach der, auch wenn uns unser Herz anklagen sollte, Gott, gerade weil er um unsere beschränkten Kräfte weiß, alle nur denkbare Barmherzigkeit für uns aufbringt.

27 Grundsätzlich ist uns das Bewusstsein anderer Menschen verschlossen, nur durch Kommunikation kann in begrenztem Umfang Verständigung erreicht werden.