

Christliche Sozialethik – im Gespräch mit der Bibel

Marianne Heimbach-Steins

Nachdem die Frage nach der Rolle der Bibel in der katholisch-theologischen Ethik lange Zeit kaum gestellt worden ist, zeichnet sich gegenwärtig eine neue Offenheit für die theologische Selbstvergewisserung in der katholischen Moraltheologie und Christlichen Sozialethik ab.¹ Es wäre eine eigene Aufgabe, den über längere Zeit zu beobachtenden »Ausfall« dieser Frageperspektive nachzuzeichnen und den disziplingeschichtlichen Gründen für die weitgehende »Bibelvergessenheit« moderner theologischer Ethik nachzugehen. In diesem Beitrag geht es mir jedoch nicht um eine wissenschaftsgeschichtliche Aufarbeitung der schwierigen Kommunikation zwischen biblischem Ethos, moderner Exegese und theologischer Ethik. Vielmehr möchte ich zeigen, weshalb und in welcher Weise es für die theologische Ethik angemessen ist zu reflektieren, wie sie den Bezug auf die Bibel als Heilige Schrift der Christen in verantworteter Weise in ihre Arbeit einbeziehen kann, und welchen Ansprüchen und Voraussetzungen sie dabei Rechnung tragen muss. Im Gespräch mit Entwicklungen und Ansätzen der modernen Bibelwissenschaft auf der einen und mit Reflexionen auf die Hermeneutik des ethischen Anspruchs auf der anderen Seite möchte ich Konturen hermeneutisch bewusster Bibelrezeption für die theologische Ethik erarbeiten. Zu erwarten ist dementsprechend kein umfassendes Modell, sondern eine Skizze, an deren Differenzierung und inhaltlicher Ausfüllung im fächerübergreifenden theologischen Gespräch weiter zu arbeiten ist.² Sie weist zugleich einleitend voraus auf die nachfolgenden Beiträge dieses Buches und stellt Bezüge zu den Fragestellungen und Antwortansätzen her, die in einem über mehrere Jahre hinweg geführten Gespräch zwischen den beteiligten Autoren und Autorinnen Gestalt gewonnen haben.

Ich gehe in folgenden Schritten vor: Ich frage zunächst, *wozu* (im Hinblick auf welches Selbstverständnis und Ziel) theologische Ethik auf die Bibel rekurrieren sollte (1). Sodann werde ich im Rückgriff auf ausgewählte Beispiele aus dem Feld der kirchlichen Moralverkündigung zeigen und kritisch reflektieren, *wie* de facto in ethischen Zusammenhängen auf die Bibel Bezug genommen wird, um typische Muster des Bibelgebrauchs ausweisen zu können (2). Daran anschließend werde ich Grundlinien einer hermeneutischen Annäherung an biblische Texte als Texte der Bibel sowie Ansätze kontextueller Lektüren skizzieren (3), um abschließend einige Schlussfolgerungen für die Gestalt einer biblisch-hermeneutisch sensibilisierten theologischen Ethik zu ziehen (4).

¹ Eine systematische Reflexion bieten Noichl 2002 und Lesch 1999. Hinzuweisen ist auch auf das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Bibel und Moral« (Päpstliche Bibelkommission 2009).

² Der vorliegende Beitrag basiert auf einer Abhandlung, die ich unter dem Titel »Bibel und Ethik – im Gespräch« in: ThGl 101 (2011), S. 315–337 veröffentlicht habe (Heimbach-Steins 2011b); für den Zusammenhang dieses Bandes wurde der Text überarbeitet und ergänzt.

1 (Wozu) Braucht die Ethik die Bibel?³

Eine christlich-theologische (Sozial-)Ethik speist sich aus verschiedenen Quellen: Sie bedarf der *sozialwissenschaftlich zu erhebenden empirischen Erschließung der Wirklichkeit*, um ihre jeweiligen Gegenstände angemessen erfassen, beschreiben und analysieren zu können. Sie argumentiert *philosophisch*, um ihre Optionen und normativen Urteile zu begründen, in gesellschaftliche Diskussionen einbringen und für Menschen unterschiedlichen weltanschaulichen Standpunkts anschlussfähig und plausibel darbringen zu können. Beide Quellen sozioethischer Erkenntnis und Argumentation sind unverzichtbar. Wenn sich eine Sozialethik aber als christlich-theologischer Reflexionsmodus ausweisen will, reichen sie allein nicht aus: Sie sind zu ergänzen durch genuin *theologische Quellen im Rekurs auf die Bibel und die Tradition* der um den biblischen Gottesglauben zentrierten Glaubensgemeinschaft Kirche. Beide markieren spezifische Kontexte, in denen sich eine christliche Ethik herausbildet und – in konstruktiver Auseinandersetzung mit weiteren Kontextbezügen, insbesondere den jeweiligen zeitgeschichtlichen und soziokulturellen Rahmenbedingungen – ihr eigenes Profil gewinnt.

Jede Ethik – eine christliche ebenso wie z. B. eine konfuzianische, eine islamische oder eine postchristliche – wird in einem bestimmten sozialen, kulturellen und weltanschaulich unbeliebigen Kontext formuliert und ist von ihrem weltanschaulichen bzw. religiösen Bezugshorizont geprägt: Sie steht ausgewiesen oder unausgewiesen in der Bindung an einen solchen beschreibbaren Kontext, der die Tätigkeit der praktischen Vernunft prägt und durch soziale Erfahrungen, durch die Entwicklung und Weitergabe von Deutungsmustern, Werturteilen bzw. Wertpräferenzen orientiert und »erdet«. Das ist kein Widerspruch zu der Betonung des Vernunftanspruchs, sondern eine wichtige Präzisierung desselben. Denn die Vernunft agiert nie in »Reinform«, als abstrakte geistige Potenz; sie ist geschichtlich, sozial und kulturell an eine komplexe Materialität gebunden. Sie wird in vielfältiger Weise durch die Erfahrungszusammenhänge geprägt, in denen konkrete sittliche Subjekte sich vorfinden und miteinander in einen Austausch treten; und sie wird bestimmt durch grundlegende Optionen, aufgrund deren diese konkreten Subjekte sich in ihren Erfahrungswelten situieren, verstehen und ihre Existenz in ihren lebensweltlichen Bezügen und vielfältigen sozialen Bedingtheiten auslegen.

Wie sich die verschiedenen Quellen einer theologischen Ethik zueinander verhalten, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen und den Gewinn ethischer Einsicht befördern, ist eine nicht »schematisch« zu beantwortende Frage. Christliche Sozialethik kann indes auf keine dieser Quellen verzichten, will sie ihren eigenen Anspruch umfassend und nachvollziehbar einlösen (vgl. Anzenbacher 1998, S. 19–40). Gesellschaftswissenschaftliche, philosophische und theologische Erkenntnisquellen ergänzen einander und wirken wechselseitig als Korrektiv angesichts der Grenzen, in denen die Ströme aus jeder dieser Quellen verlaufen (vgl. Spohn 1994, S. 862). Aber erst aus einer theologischen Selbstvergewisserung heraus kann Christliche Sozialethik als Disziplin der wissenschaftlichen Theolo-

³ Der folgende Abschnitt nimmt in Teilen Bezug auf Heimbach-Steins 2004, S. 83–90.

gie ihren genuinen Standpunkt ausweisen. Deshalb bedarf sie der Rückfrage nach den biblischen Quellen. Aus diesen gewinnt sie einen Deutungsrahmen für ihren »Gegenstand«, der jeder konkreten normativ-ethischen Argumentation vorausliegt:⁴ Sie nimmt die Welt als Schöpfung wahr und den Menschen als gottesbildliches Geschöpf; Zeit und Geschichte begreift sie unter dem Vorzeichen des Mitgehens Gottes und einer dem Menschen geschenkten, ihn (sittlich) befähigenden und herausfordernden Freiheit; die Befreiung durch Gott wird als ermöglichende und tragende Grunderfahrung des Lebens und Zusammenlebens erinnert und korrespondiert mit der Verheißung eines allen Menschen zgedachten Heils, der Erlösung der ganzen Schöpfung durch Jesus Christus, den Mensch gewordenen Gottessohn, und der Zusage des göttlichen Geistes als Beistand für die Gemeinschaft derer, die in dieser Hoffnung unterwegs sind. Das sind fundamentale Vorentscheidungen für die Wahrnehmung und Deutung der Wirklichkeit, für die Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Fragen und Problemen der Gerechtigkeit, die alles andere als selbstverständlich sind. Sie erlauben keine direkte »Anwendung« auf konkrete Herausforderungen sozialpolitischer, wirtschaftlicher oder ökologischer Art; aber sie setzen ein Vorzeichen und grundlegende anthropologische und ethische Maßstäbe, an denen eine christlich-sozialethische Bearbeitung gegenwärtiger Gerechtigkeitsprobleme sich ausrichten wird.⁵

Um die Bibel und ihre Auslegungsgeschichte als Quellen ethischer Einsicht in einer vernunftgemäßen, wissenschaftlich verantwortlichen Weise nutzen zu können, bedarf es einer sorgfältigen hermeneutischen Arbeit. Die biblischen Überlieferungen und die Welt, in die sie eingeschrieben sind und die ihrerseits in die biblischen Texte eingeschrieben ist, auf der einen Seite und die ganz andere Welt unserer Gegenwartsgesellschaft auf der anderen Seite sind einander auf vielfache Weise fremd. Um diese Fremdheit und Distanz zu überbrücken, müssen sie zuallererst einmal ernst genommen werden, wenn anders der Rekurs nicht fundamentalistisch abgeleiten soll. Die Bibel darf nicht vorschnell als vermeintliches Antwortreservoir für gegenwartstypische Fragen vereinnahmt werden. Die damit verbundene Herausforderung zeigt sich, wenn man fragt, wie die Bibel tatsäch-

⁴ Diesen Deutungsrahmen und zugleich der Bibel selbst inhärente Kriterien für eine angemessene Bezugnahme herauszuarbeiten, ist auch Anliegen des Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission, »Bibel und Moral« (Päpstliche Bibelkommission 2009), vgl. die doppelte Zielbestimmung, die das Dokument selbst ausweist (Nr. 3). Dass die Skizze des Horizonts biblischer Anthropologie und Theologie im ersten Teil des Textes unter dem Schlüsselbegriff »Eine geöffnete Moral« (»revealed morality«) vorgestellt wird (Nr. 4), dürfte den Zugang vor dem Hintergrund der jedenfalls im deutschen Sprachraum über längere Zeit kontrovers geführten Diskussion um das Verhältnis von Glaube und Vernunft als Erkenntnisquellen der Ethik eher erschweren. Die begriffliche Hürde sollte aber nicht von der zentralen theologischen Aussage ablenken: Gegenüber der biblisch bezeugten, unbedingten Vorordnung der Zusage Gottes an den Menschen, sein Bundesangebot an sein Volk, steht die Moral immer erst »an zweiter Stelle«. Dieser Zusammenhang ist in der Tat fundamental und im Sinne der biblischen Theo-Logik unumkehrbar. – Vgl. zur Kommentierung des Dokuments den entsprechenden Beitrag von Georg Steins in diesem Band (S. 308–318).

⁵ Beispielhaft entwickelt Andreas Lienkamp in seinem Beitrag »Herrschaftsauftrag und Nachhaltigkeit« in diesem Band (S. 187–216) anhand des sogenannten »Herrschaftsauftrags« (Gen 1,27), wie anthropologische und schöpfungstheologische Grundaussagen der Bibel für eine ökologische Ethik auf der Höhe der Zeit fruchtbar gemacht werden können.

lich in theologischen und kirchenamtlichen Texten zu ethischen Fragestellungen vorkommt: Wird überhaupt auf sie Bezug genommen? In welcher Weise? Mit welchen Absichten und mit welchem Ertrag?

2 *Modi des Bibelgebrauchs in ethischen Texten – grundlegende Erwägungen und ausgewählte Beispiele*

Sowohl in der wissenschaftlichen Sozialethik als auch in einschlägigen kirchenamtlichen Texten der katholischen Kirche erscheinen biblische Bezüge, wenn sie überhaupt hergestellt werden, nach Auswahl und Intensität nicht immer sehr reflektiert. Häufig werden nur wenige, immer wiederkehrende Texte und Motive zur Untermauerung anthropologischer Positionen und ethischer Forderungen herangezogen. Zu den »Favoriten« gehören unter anderen die Aussage zur Gottesbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26–28), das Exodus-Motiv, die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, die matthäische Gerichtsrede (Mt 25) (vgl. Heimbach-Steins 1999, bes. S. 340–343). Eine ausführliche Textauslegung, ein echtes Gespräch mit einem konkreten Text, der wissenschaftlichen Exegese und der oft langen und komplexen Rezeptionsgeschichte(n) dazu, findet sich eher selten; meistens werden Aussagen, die zum Gemeingut des christlichen Bewusstseins gehören (oder von denen die Verfasser der Texte dies zumindest annehmen), aufgerufen, um ein ethisches Argument zu untermauern oder zu illustrieren. Oft drängt sich der Eindruck eines beliebig auswählenden Umgangs mit der Bibel (»Steinbruch-exegese«) in illustratorischer oder apologetischer Absicht auf; innerbiblische Zusammenhänge und Entwicklungslinien werden nur selten verfolgt. Kriterien der Bezugnahme bleiben unklar; nicht immer wird ausgewiesen, mit welcher Intention biblische Bezüge hergestellt werden: Ob sie ein ethisches Urteil begründen sollen, in Sinn erschließender Absicht herangezogen werden, zur Bekräftigung oder Illustration einer Position bzw. zur Stützung einer theologischen Meinung dienen sollen. Gerade wenn biblische Texte und Motive unter dem Vorzeichen einer dogmatischen oder ethischen Position aufgerufen und beansprucht werden, wird ein Schrifttext kaum je selbst »gefragt« und in seiner eigenen Aussage und Dynamik »gehört«. Bei Textzusammenhängen wie den ersten Kapiteln der Genesis oder der Bergpredigt (Mt 5–7), die selbst eine immense und vielschichtige Auslegungsgeschichte transportieren und deren Deutung ständig Gegenstand exegetischer Forschung und theologischer Auseinandersetzung ist, erscheint jedoch die Berücksichtigung dieser Rezeptionsvorgänge auch für die ethische Lektüre und Adaption umso notwendiger.

Bibelrezeption in der theologischen Ethik muss sich darüber Rechenschaft geben, wie die lebendige Geschichte des Bibeltextes als eines gegenwärtigen Ortes der Auseinandersetzung um Sinn und Bedeutung aufgenommen, wie diese Dimension hermeneutisch und methodisch eingeholt werden kann. Der Respekt vor und die Verteidigung von Traditionen dürfen nicht die fragende Annäherung an den Bibeltext ersetzen. Ebenso wenig ist es hermeneutisch angemessen, einzelne biblische Themen und Motive willkürlich aus ihren biblischen Kontexten zu isolieren (zu »exkulturieren«) und sie damit ihres systematisch primären Sinn- und Verstehenszusammenhangs zu entkleiden. Solche Dekontextualisierungen führen

leicht zu theologisch bedenklichen Verzerrungen. Anschaulich wird dies z. B. bei der häufig zu beobachtenden Ausblendung innerbiblischer Verweisungszusammenhänge zwischen Altem und Neuem Testament: Darin lauert die Gefahr einer hermeneutisch unreflektierten Bibelrezeption, wie sie sich etwa in dem Gestus der christologischen Überbietung der alttestamentlichen Gottesrede (im Schema von Verheißung und Erfüllung) artikuliert, der nicht selten in manifesten Formen eines christlichen Antijudaismus Ausdruck findet.

In Bezug auf die lehramtliche Sozialverkündigung sprechen amerikanische Wissenschaftler schon seit gut 20 Jahren von einem *new dogmatism*: Er zeige sich in Dokumenten der Soziallehre der Kirche in der Tendenz, weit mehr auf den Katechismus der Katholischen Kirche als auf die Bibel zu rekurrieren und die eigenen Aussagen weitgehend selbstreferentiell nur durch Bezüge auf lehramtliche Äußerungen abzusichern (vgl. Donahue 2005, S. 32). Im schlimmsten Fall bringt der Rückgriff auf die Bibel zum Zweck des »Beweises« einer schon vorher feststehenden Position eine rein »doktrinale« Lektüre hervor: Sie kommt ohne das Instrumentarium exegetischer Methoden und biblischer Hermeneutik aus, lässt jede Rücksicht auf die biblischen Kontexte außer Acht und verfehlt damit dann auch die bibeltheologischen Leitlinien des gesamtkirchlichen Lehramtes selbst.⁶

Ein markantes Beispiel für solch eine problematische Art des Schriftgebrauchs stellt das von der Kongregation für die Glaubenslehre 2004 verfasste »Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt« dar (vgl. Congregatio pro Doctrina Fidei 2004; zur Analyse des Dokuments vgl. Heimbach-Steins 2009, S. 163–177). Das umfangreichste der vier Kapitel des Dokuments stellt die auf das Geschlechterverhältnis bezogenen »Grundaussagen der biblischen Anthropologie« vor (Nr. 5–12). Es unternimmt auf der Suche nach Geschlechtersymbolik, insbesondere nach Bildern der Geschlechterbeziehung mit theologischem wie anthropologischem Bezug, eine Tour d’Horizon durch die ganze Bibel von den Schöpfungstexten der Genesis bis zur Johannes-Apokalypse. Dabei entsteht der Eindruck einer von biblischen Bezügen ausgehenden, von einem symbolistisch-ontologischen Bild des Geschlechterverhältnisses bestimmten Meditation, nicht der eines am Instrumentarium moderner Exegese und Bibeltheologie geschulten, aufmerksamen und lernbereiten Gesprächs mit dem Text. Der interpretatorische Umgang mit dem Text bzw. mit einzelnen, durch die biblischen Schriften verfolgten Motiven ist durch eine dogmatische Vorentscheidung für eine bestimmte ontologisch-hierarchische Auffassung über das Geschlechterverhältnis angeleitet. Das Vorverständnis wird durch geschlechtersymbolische Aussagen, die weitgehend kontextlos und ohne jede historische und literarische Differenzierung aus den unterschiedlichsten Literaturbereichen der Bibel zusammengestellt werden, bestätigt.

⁶ Siehe dazu das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Die Interpretation der Bibel in der Kirche«: »Es ist gerade die Eigenart der Bibel, kein strenges System zu bilden, sondern im Gegenteil in der Dynamik von Spannungen zu stehen. Die Bibel hat verschiedene Weisen, die gleichen Ereignisse zu interpretieren oder die gleichen Probleme zu bedenken. Sie lädt somit ein, Vereinfachungen und geistige Enge zurückzuweisen« (Päpstliche Bibelkommission 1993, S. 79f.).

Schriftstellen, die sich einer unmittelbaren Integration in dieses Szenario »widersetzen«, z. B. Gal 3,27f., werden durch eine moralische Lektüre dem in die Schrift eingeleseenen Sinn angepasst. Das heißt: Hier werden die Schrifttexte nicht primär in ihrem eigenen, d. h. der modernen Rezeption zunächst einmal fremden, Kontext »gehört« und gewürdigt, sondern in eindeutig apologetischer Absicht unkritisch einer an sie herangetragenen Idee dienstbar gemacht.

Erfreulicherweise gibt es aber auch eindrückliche Gegenbeispiele, vor allem in lokalkirchlichen Texten; so etwa der Wirtschaftshirtenbrief der US-Bischöfe »Economic Justice for All« (1986) [dt. Übersetzung: Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle 1987] oder das Hirtenwort der Deutschen Bischöfe »Gerechter Friede« (2000). Der amerikanische Wirtschaftshirtenbrief enthält ein umfangreiches Kapitel über das »Wirtschaftsleben aus christlicher Sicht« (Kap. 2). Es bietet zuerst eine Vergewisserung über die biblischen Perspektiven von Schöpfung und Geschöpflichkeit (Menschenwürde), Gottesbund und Befreiung, Gerechtigkeit Gottes und Erwartung an eine entsprechende Lebensordnung und -praxis des Gottesvolkes, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft und damit zusammenhängend die Herausforderung von Armut, Reichtum und Jesus-Nachfolge im Horizont der allen Menschen angebotenen Hoffnung auf endgültiges Heil. Mit einer Reflexion auf die »Lebendigkeit« der Überlieferung, also mit einem hermeneutischen Brückenschlag zur Überwindung der Kluft zwischen dem biblischen »Damals« und dem »Heute« der modernen Wirtschaftsgesellschaft wird übergeleitet zu einer systematischen Erörterung christlich-ethischer Normen für das zeitgenössische Wirtschaftsleben, welche vor allem die Forderung der Gerechtigkeit und der Beteiligung aller, insbesondere der Armen, starkmacht.⁷ In dem zuvor erschlossenen Resonanzraum der biblischen Überlieferung provoziert dies wiederum »Rückkopplungseffekte« bei der Lektüre. Aufschlussreich ist die Begründung für den biblischen Rekurs, mit der einer der Redaktoren des Textes, Erzbischof Rembert Weakland, zitiert wird: »[I]f the document was to influence preaching and daily church life, there should be a scriptural section that would put people in touch with the major texts and social themes of the Bible« (zit. bei: Donahue 2005, S. 11). Es geht also ausdrücklich um den Brückenschlag zwischen kirchlicher Lehre und gelebtem Glauben, der über die Fundierung in der Heiligen Schrift als Glaubensurkunde gesucht wird, und damit um eine *Verständigung über den Deutungshorizont*, in dem die katholischen Bischöfe über das »weltliche« Thema des gerechten Wirtschaftens sprechen.

Ähnlich verankert der im Milleniums-jahr veröffentlichte Friedenshirtenbrief der Deutschen Bischöfe »Gerechter Friede« (2000) die Neuausrichtung der katholischen Friedensethik auf ein gewaltpräventives Denken in einer ausgreifenden bibeltheologischen Lektüre und Auslegung der Friedens- und Konfliktgeschichte(n) der gesamtbiblischen Überlieferung.⁸ Von den Urezählungen bis zur Berg-

⁷ Vgl. zur Analyse des biblischen Rekurses in diesem Dokument auch den Beitrag von Gregor Adamski in diesem Band (S. 290–298).

⁸ Gerade wegen der Bezugnahme auf die Bibel und der Verhältnisbestimmung von biblischer und systematischer Argumentation hat dieses Dokument eine heftige Kontroverse innerhalb der katholischen Friedensethik ausgelöst; vgl. dazu ausführlich den Beitrag von Thomas Nauerth in diesem Band (S. 299–307).

predigt Jesu wird die Perspektive der »Gewaltfreiheit in einer Welt der Gewalt« – so die Überschrift des ersten Kapitels – eröffnet (Gerechter Friede 2000, Kap. 1 [Abschnitte 11–56]). Einleitend wird ein großer gesamtbiblischer Bogen unter den Motiven der Friedenssuche, der Friedensverheißung und der nicht privatistisch zu verengenden göttlichen Gabe des Friedens aufgespannt (Nr. 11 und 12), unter dem dann in einer differenzierten kanonischen Lektüre die Auseinandersetzung mit der menschlichen Hinneigung zur Gewalt (Nr. 13–22), die Berufung des Gottesvolkes als Ort des Friedens (Nr. 23–39) und das Kommen Jesu als Anfang des wahren Friedens (Nr. 40–50) nachgezeichnet werden. Auch in diesem Dokument fungiert der letzte Abschnitt des biblischen Kapitels zur »Überbrückung« des Abstands zwischen der Botschaft der Heiligen Schrift – und ihrem Modus der Reflexion auf den Zusammenhang von Gewalt und Gewaltüberwindung – und der Erfahrung nachbiblischer Zeiten bis in die Gegenwart. Dabei wird die Provokation der Vernunft durch die biblische Friedensbotschaft – und damit das zentrale Problem der Vermittlung zwischen biblischer Weltdeutung und moderner theologischer Ethik – explizit aufgenommen:

»Es wäre ein Missverständnis, nur die uns vorgegebene Welt mit der ihr innewohnenden Gewalt und ihrem gewaltbewehrten Frieden als vernunftgemäß zu bezeichnen, und im Gegensatz dazu die messianische Ordnung des Gottesvolkes als irrational und widervernünftig. Es handelt sich ja in Wahrheit lediglich um unterschiedliche Weisen, den Frieden anzustreben, und um unterschiedliche Voraussetzungen, die diesem Streben zugrunde liegen. Die geltende Weltordnung, in der wir gemeinsam mit allen Menschen leben, geht nüchtern vom menschlichen Hang zur Gewalt aus. Sie rechnet damit, dass bei einzelnen Menschen wie bei ganzen Völkern wider alle Vernunft Gewalt ausbrechen kann. Daher wurden Mechanismen der Gewaltbändigung und Gewaltvorbeugung entwickelt, um den Frieden zu sichern. Das entspricht der Vernunft und ist sachgemäß. Der Friede des messianischen Gottesvolkes setzt dagegen das Wunder voraus, dass Menschen Gott und einander vorbehaltlos vertrauen und deswegen völlig auf Gewalt verzichten können. Das als Wunder, das die Vernunft übersteigt, wahrzunehmen, vermag nur der Glaube. Aber die Vernunft kann durchaus einsehen, dass die Haltung, die diesem Wunder entspringt, die Grenzen der durch Gewaltandrohung gesicherten Ordnung zu überschreiten hilft. In diesem Sinne führt der Glaube die Vernunft über sich selbst hinaus, ohne sie von sich wegzuführen. Er treibt sie gleichsam an und ermutigt sie, innerhalb der herrschenden Ordnung Vorgriffe auf den messianischen Frieden zu wagen und auf diese Weise die Welt vernünftiger und menschlicher zu gestalten. Christen können dieses Wagnis eingehen, gestützt auf und gestärkt durch die Erfahrungen, die der Glaube als unbedingtes Vertrauen auf die Kraft der göttlichen Liebe ihnen ermöglicht. Diese Erfahrungen schärfen auch den Blick für die Schattenseiten dieser gewaltbewehrten Ordnung. Sie zu erkennen ist ein starker Beweggrund dafür, sich niemals mit ihr zufrieden zu geben und die Sehnsucht nach dem messianischen Frieden wach zu halten« (Gerechter Friede 2000, Nr. 56).

Beide, dem Genus nach paränetische Texte sind auf den Rezeptionshorizont der christlichen Gemeinde ausgerichtet. Sie rechnen ausdrücklich mit der Distanz zwischen dem Bibeltext auf der einen Seite und den Lesenden/Hörenden auf der anderen Seite, und sie reflektieren die Herausforderung der Vermittlung zwischen biblischer Botschaft und der Lebens- und Welterfahrung heutiger Rezipienten.

Der folgende Textauschnitt aus dem Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht »... und der Fremdling, der in Deinen Toren ist« (1997) bringt einen weiteren Aspekt dieses Vermittlungsgeschehens zur Sprache. Er setzt ein theologisches Verständnis der Bibel explizit voraus und spricht

über die Wirkweisen des Bibelbezuges so, dass dieser Bezug als Kommunikationsgeschehen zwischen Text und Lesenden/Hörenden entzifferbar wird. Im Blick auf die Praxis als Rezeptionsort benennt er, inwiefern der Rückbezug auf die Bibel ethisch relevant sein kann:

»Die Annahme der Botschaft der Bibel im Bewusstsein und in der Praxis der christlichen Gemeinden und der Kirchen bedarf der immer neuen und vertieften Umkehr zum Wort Gottes. Dann wird sich zeigen, dass die Aussagen der Bibel nicht als moralischer Appell verkürzt und missverstanden werden dürfen; vielmehr ermutigen sie dazu, den Menschen in seiner Welt umfassend wahrzunehmen. Aus der Botschaft vom Reich Gottes und von seinem Heilswillen für die Menschheit ergibt sich ein biblisches Ethos, das die Menschen seinerseits in Pflicht nimmt. Im Hören auf Gottes Wort geht auf, dass der Mensch in seiner personalen Würde zu sehen und ihm verantwortlich und gerecht zu begegnen ist« (Gemeinsames Wort 1997, Nr. 96).

Das Bewusstsein und die Praxis der Gemeinden und der Kirchen werden als Horizont aufgerufen; die Konversion zum Wort Gottes wird als die Dynamik beschrieben, in der sich Sinn und Wirkkraft des biblischen Angebots erschließen. Damit werden eine grundlegende Verstehensvoraussetzung, ein bestimmter Rezeptionsrahmen und eine Disposition der Rezipierenden ausgewiesen. Die Wahrnehmung des biblischen Deutungsangebotes wird in einen gemeinschaftlichen (ekkesialen) Zusammenhang eingebettet und an eine gemeinsame Praxis gebunden: Erst unter Voraussetzung eines solchen »Resonanzraumes« gewinnt die Bibel für eine bestimmte Gruppe von Menschen, die sich durch den Bezug auf diese »Urkunde« ihres gemeinsam geteilten Glaubens als Gemeinde bzw. Kirche konstituiert, eine – von anderen bedeutenden Werken der Weltliteratur oder der Religionsgeschichte – abzuhebende, maßgebliche Bedeutung als Quelle ethischer Einsicht. Was hier für die biblisch informierte Reflexion christlicher Praxis gesagt wird, gilt analog für die biblische Orientierung eines theologisch-ethischen Standpunkts, wobei dann allerdings zusätzlich komplexe Fragen der Zuordnung und Unterscheidung von Kirche und Theologie, von Lehramt, Wissenschaft und Praxis zu klären sind.

Unter diesen Voraussetzungen kann nicht nur eine moralisierende Deutung der Bibel als Verkürzung und Missverständnis zurückgewiesen werden; vielmehr können zugleich verschiedene Modi ausgewiesen werden, wie das biblisch vermittelte Wort Gottes wirksam werden und ethisch Bedeutung gewinnen kann: Es *ermutigt* zu einer umfassenden Wahrnehmung des Menschen in seiner Welt, also zu einer kontextualisierten, nicht abstrakten, sondern konkret geschichtlich und gesellschaftlich gebundenen Wahrnehmung von Menschsein in seiner Eigenart und Vielfalt. Aus der biblischen Botschaft vom Reich Gottes und der Verheißung des universal-konkreten Heils *erschließt sich ein bestimmtes Ethos*, das menschliche Existenz als soziale Existenz vor Gott (»Volk Gottes«) in Pflicht nimmt. Diese Aussage zielt auf den schmalen Grat zwischen einer moralisierend rigoristischen und einer verharmlosenden Bibelinterpretation. Das »Zuvor« der Heilszusage Gottes lässt eine bestimmte Qualität des Lebens und Zusammenlebens der Menschen im und als Volk Gottes möglich erscheinen: Jenseits moralistischer Verkürzung vermittelt die biblische Botschaft vom befreienden und begleitenden gerechten Gott ein sittliches Können und (erst) in diesem Horizont eine Verpflichtung auf ein Miteinander-Leben, das der göttlichen Zusage entspricht. Im Hören/Lesen des

Gotteswortes *öffnet sich ein Sinn-Raum*, in dem menschliche Existenz in ihrer unbedingten Würde und menschliche Verantwortung als unabweisbare Herausforderung aufgehen (vgl. Heimbach-Steins 2011a). Gegenüber diesen Perspektiven scheint die in der jüngeren katholischen Ethik favorisierte Reduktion der Bibel als Quelle ethischer Motivierung und Sensibilisierung zwar nicht als falsch, aber doch als unterbestimmt und defizitär (vgl. dazu auch Lesch 1999).

3 *Vermittlungsgestalten zwischen biblischer Botschaft, sittlichem Subjekt und gerechter Praxis*

In zwei Hinsichten, die systematisch voneinander zu unterscheiden sind, müssen der Bezug auf die Bibel bzw. die Lektüre biblischer Texte unter das Postulat der Kontextualität bzw. Kontextsensibilität gestellt werden: Zum einen geht es darum, die Textualität und Kontextualität der Bibel selbst zu erfassen, d. h. biblische Texte in ihrem biblischen Kontext zu lesen und verstehen zu wollen. Dies ist das Anliegen einer kanonischen Bibellektüre⁹ (3.1). Zum anderen geht es um Lektürewesen und ihre hermeneutisch-methodische Strukturierung, die den Abstand zwischen der Bibel und ihrer Welt einerseits, den heute Lesenden und ihrer Weltenerfahrungen andererseits bewusst wahrnehmen und zum Ausgangspunkt des »Gesprächs« zwischen Text und Lesenden machen. Damit rückt das Lesen »als ethischer Akt«¹⁰ in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit: Es geht um »engagierte« Lektüren; die aktiv-kreative Rolle der Lesenden wird ernst genommen, die Kommunikation zwischen Lesenden und Texten wird als Prozess der Identitätsbildung und der Bedeutungskonstitution entschlüsselt und reflektiert. In diesem Sinne geht es um kontextuelle Lektüren (3.2).

3.1 Kanonisch-intertextuelle Lektüre

Die in den letzten zwei Jahrzehnten in Deutschland zunehmend rezipierte und weiterentwickelte kanonische Schriftauslegung verbindet mit dem literaturwissenschaftlichen Instrumentarium intertextueller Lektüre eine Theologie der Bibel als Heiliger Schrift zu einem neuen bibelhermeneutischen Paradigma unter dem Vorzeichen der *Lektüre*. Sie nimmt die Textualität und die Kontextualität der Bibel ernst und verortet den Prozess der gegenwärtigen Rezeption – oder präziser: der Aneignung – biblischer Texte (Lektüre) in einem streng *theologisch* verstandenen ekklesialen Rahmen: Erst darin kann der Bezug auf die Bibel *als Heiliger Schrift* der christlichen Glaubensgemeinschaften und damit als einer für diesen Rezeptionszusammenhang Geltung beanspruchenden, gegenüber anderen kulturellen Quellen von Orientierungswissen spezifisch ausgezeichneten Referenzgröße der Theologie als unbeliebig plausibilisiert werden.

⁹ Siehe hierzu auch den Beitrag von Georg Steins in diesem Band (S. 37–62).

¹⁰ So der Titel des Beitrags von Kerstin Rödiger in diesem Band (S. 63–89); sie reflektiert die ethische Dimension des (Bibel-)Lesens unter Bezug auf den hermeneutischen Ansatz von Elisabeth Schüssler Fiorenza.

Eine unter solchen Vorzeichen stehende theologisch interessierte Lektüre nimmt biblische Texte, seien es einzelne Perikopen, Textgruppen oder bestimmte Bücher, *als Texte der Bibel* wahr. Es kommt darauf an, dass sie in ihrem primären literarischen und ideellen Kontext gelesen oder gehört werden (können); und zugleich müssen sie in Verbindung gebracht werden (können) mit den relevanten Erfahrungen, mit der »Welt« der gegenwärtigen Rezipienten und Rezipientinnen. Der Grund dafür, diesen Brückenschlag zu unternehmen, ist eben die besondere Dignität, die der Bibel als »Heiliger Schrift« der christlichen Glaubensgemeinschaften und deshalb als »Seele« der Theologie (DV 24) zukommt. Daraus ergibt sich die Herausforderung, den Stellenwert des biblischen Bezuges für die theologisch-ethische Reflexion unter Berücksichtigung des Gesamtcharakters der Bibel als »Kanon« in dessen literarischer, sozialer und theologaler Bedeutung sorgfältig zu bestimmen (vgl. dazu u. a. Seckler 2000; Steins 2009a; Ballhorn/Steins [Hg.] 2007).

»Der Kanon ist in der Sicht der neueren Bibelhermeneutik kein sekundäres Phänomen, keine Qualifizierung, die nachträglich zu den biblischen Texten hinzutritt und ihnen äußerlich bleibt. Diese *werden* nicht zum Kanon, sondern sie entstehen *als* Kanon, d. h. sie sind von Anfang an Texte, in denen eine Glaubensgemeinschaft sich über ihre grundlegenden religiösen Erfahrungen verständigt. Zur Präzisierung kann unterschieden werden zwischen dem *kanonischen Prozeß*, d. h. der fortwährenden Aktualisierung von überlieferten Texten in neuen geschichtlichen Situationen durch Bearbeitungen und die Schaffung neuer literarischer Kontexte, und der *Kanonisierung* als dem Abschluß des Prozesses der Textbildung, mit dem die biblischen Texte ihre endgültige Gestalt finden. Von diesem Zeitpunkt an findet die Aktualisierung außerhalb der Bibel statt« (Steins 2009b [2003], S. 94).

Diese je neuen Aneignungen beziehen sich auf die Bibel in ihrer Endgestalt; insofern ist der Kanon im erstgenannten Sinn der »*erste* Kontext« der Lektüre (vgl. Steins 2009b [2003], S. 95). In den nachbiblisch fortdauernden Prozess der Aktualisierung (Tradition) schreiben sich Ansätze kontextueller Exegese und Schrifthermeneutik ein: Sie arbeiten programmatisch an einer Hermeneutik und Methodik, die es ermöglicht, biblische Texte in ihrer den heutigen Rezeptionsbedingungen notwendig fremden Welt zu kontextualisieren und sie zugleich im Resonanzraum gegenwärtiger sozialer und kultureller Erfahrungswelten und von diesen Erfahrungen her als gegenwärtig bedeutsame »Stimmen« zu hören.

3.2 Hermeneutik engagierter Lektüren

Insbesondere die (lateinamerikanischen) Befreiungstheologien und die Ansätze feministischer Theologien haben innovative Beiträge zur Entwicklung solcher kontextuell sensiblen Exegese und Schriftauslegung entwickelt. In je spezifischer Weise stellen sie hermeneutische Verknüpfungen zwischen den komplexen und ambivalenten sozialen Erfahrungen – Armut, Unterdrückung, Marginalisierung, Diskriminierung, aber auch Rettung, Befreiung, Emanzipation, Ermächtigung/*empowerment* – her, die einerseits in den biblischen Überlieferungen erzählt und gespiegelt werden und andererseits durch heutige Leser/-innen und Hörer/-innen als Subjekte solcher Erfahrungen an die biblischen Texte herangetragen werden. Indem diese als Verstehensbedingungen und Teil des »Gesprächs« zwischen Text