

Werte im Wandel?

Ein Diskurs über Werte in der Auseinandersetzung mit Omri Boehms Buch
„Radikaler Universalismus – Jenseits von Identität“

Inhaltsverzeichnis

1. Grundsätzliches	S. 2
2. Hinführung zu Boehms Buch „Radikaler Universalismus	S. 2
2.1. Die Intention Boehms	S. 2
2.2. Die maßgebenden Quellen Boehms für seine Idee des radikalen Universalismus	S. 3
3. Werte, christliche Werte, Wertepluralität, Wertewandel, Wertekonflikte	S. 4
3.1. Werte	S. 4
<i>Exkurs Menschenwürde</i>	S. 5
3.2. Christliche Werte	S. 6
3.3. Wertepluralität	S. 7
3.4. Wertewandel	S. 7
3.5. Wertekonflikt	S. 8
4. Freiheit und Gerechtigkeit	S. 8
4.1. „Freiheit“ im Buch „Radikaler Universalismus“ und in der evangelischen Theologie	S. 8
4.1.1. „Freiheit“ im Buch „Radikaler Universalismus“	S. 8
4.1.2. „Freiheit“ in der evangelischen Theologie	S. 9
4.2. „Gerechtigkeit“ im Buch „Radikaler Universalismus“ und in der evangelischen Theologie	S. 10
4.2.1. „Gerechtigkeit“ bei Boehm	S. 10
<i>Exkurs zu Immanuel Kants Aussagen über Abraham</i>	S. 12
4.2.2. „Gerechtigkeit“ theologisch im Alten und Neuen Testament	S. 12
4.2.3. Die Erzählungen Gen 18,16b-33 und Gen 22,1-19	S. 14
4.2.3.1. Exegetisches zu Gen 18,16b-33	S. 14
4.2.3.2. Exegetisches zu Gen 22,1-19	S. 16
5. Schlussbemerkungen	S. 18

Werte im Wandel? – Ein Diskurs über Werte¹ in der Auseinandersetzung mit Omri Boehms Buch „Radikaler Universalismus – Jenseits von Identität“

1. Grundsätzliches

Boehms vielbeachtetes Buch – ein politisch-philosophisches Essay – hat nicht nur den Leipziger Buchpreis 2024 zur Europäischen Verständigung bekommen, sondern seit über einem Jahr spricht alle Welt über dieses Werk.²

Für Christen ist es ebenfalls interessant, besonders weil Boehm biblische Erzählungen mit einbezieht, um seine Idee des „radikalen Universalismus“ zu begründen. Allerdings werfen seine Ausführungen und insbesondere seine Interpretationen der biblischen Erzählungen Fragen nach einem Wandel von Werten auf, die gerade auch für Christen wichtig sind. Sie drängen nach Antworten. Denn Christen leben ja nicht in einer Blase, sondern coram deo (= in der Gegenwart von Gott) und coram hominibus und coram mundo (= in der Gegenwart von Menschen und der Welt).

Im Folgenden wird zunächst zu Omri Boehms Buch einiges zu sagen sein. Dem schließen sich Ausführungen über Werte an. Danach werden Boehms zentrale Werte-Ideen aus theologischer Sicht kritisch beleuchtet. Zum Schluss folgt eine Gesamteinschätzung.

2. Hinführung zu Boehms Buch

2.1. Die Intention Boehms

Boehm bezweckt mit seinem Buch die Verteidigung der Idee des Universalismus³, weil diese in liberalen Demokratien zu einer „leeren Hülse des Begriffs“⁴ geworden sei und die Identitätspolitik – obwohl sie emanzipatorische Züge aufweist – auf ihre eigene Weise die „Zerstörung des Begriffs der Menschheit“⁵ betreibe.

¹ Die Lutherische Bekenntnisgemeinschaft in der EKM wird sich in einem Gesprächsabend mit dem Thema „Werte im Wandel?“ beschäftigen, ausgelöst durch Boehms Buch. Der vorliegende Diskurs dient der Fokussierung auf dieses Thema.

² Zur Person von Omri Boehm: Boehm 1979 in Haifa geboren, ist ein israelisch-deutscher Philosoph, der sich in seiner Forschung auf die Philosophie von Immanuel Kant stützt. Er lehrt an der New School for Social Research in New York. Bekannt ist er auch wegen seiner zahlreichen Beiträge über Israel und Palästina und deren Politik.

³ Gronke, S. 635: „**Universalismus** (von lat. universalis: zur Gesamtheit gehörig, allgemein, umfassend), bezeichnet eine Auffassung, die das Allgemeine dem Besonderen überordnet. U. steht heute für eine dem ↗Relativismus, insbesondere ↗Subjektivismus und ↗Kontextualismus, entgegengesetzte ethische Position, die den Nachweis der moralischen Richtigkeit von Normen und Handlungsweisen von der Bezugnahme auf ein überindividuelles und transkulturelles, insofern universalgültiges Prinzip abhängig macht, das keinen Einschränkungen unterliegen darf. Der ethische U. wurde von Kant begründet.“

⁴ Boehm, S. 14.

⁵ A. a. O., S. 18.

Nach Boehm ist in beiden politischen Systemen die ursprüngliche Idee des Universalismus, die maßgebend auf Kant zurückgehe, nicht mehr zu erkennen, weil sie deren politischen und gesellschaftlichen Interessen und Zwecken entsprechend interpretiert und auf diese Weise ihnen dienlich gemacht wurde. Er stellt die liberale Demokratie als Herrschaftsideologie und die Identitätspolitik als Herrschaft des Identitätsdenkens dar. Ihnen gegenüber sei nur ein radikaler Universalismus geeignet zur Besserung der Welt. Die beiden hätten sich davon verabschiedet, ihre Gerechtigkeitsprinzipien auf ein absolutes Fundament zu beziehen. Sein Fazit: „Die abstrakte, absolute Verpflichtung auf die Menschheit [...] wird nur der Universalismus [...] verteidigen können.“⁶

Boehms Gedanken halte ich in dieser Hinsicht für sehr interessant, also durchaus lesens- und bemerkenswert; zahlreiche Leser sind von ihnen fasziniert, weil sie mit der Idee des radikalen Universalismus einen Ausweg aus den Dilemmas der westlichen liberalen Demokratie und der linken wie rechten Identitätspolitik andeutet.

Zudem sehe ich sein Buch als einen Beitrag an, mit dem er die komplizierten und schwierigen Zusammenhänge zwischen Universalismus, Demokratie und Autonomie zu verdeutlichen versucht. Allerdings sehe ich nicht, dass seine Gedanken in gesellschaftspolitische Debatten einfließen. Der Grund liegt wohl vermutlich darin, dass er so abgehoben und sich kämpferisch gegen jedwede Herrschaftsideologien und ihre Deutungshoheiten ausspricht. Kritiker wie Befürworter seiner Idee bemängeln ihre Abgehobenheit mit ihren vielen Abstraktionen – auf den Menschen, auf ein abstraktes Wir und eine abstrakte Pflicht. Dadurch blendet er viele Probleme der Welt völlig aus.

Im Übrigen finde ich mich überwiegend wieder in der Kritik von Michael Hochschild an Boehms Buch, der allerdings nicht auf eine Diskussion von Werten eingeht.⁷

Boehm lässt die Menschen ziemlich ratlos zurück, weil er selbst nicht zeigt, wie diese Theorie in ein Handeln überführt werden könnte. Warum er das nicht kann, liegt in seinem Denken, in dem die Beziehungen Gottes mit dem Menschen, die Gemeinschaftstreue beider und die Rechtfertigung des Menschen durch Gott, keine Rolle spielt. Darauf komme ich zum Schluss noch einmal zurück.

2.2. Die maßgebenden Quellen Boehms für seine Idee des radikalen Universalismus

Für seine Idee des radikalen Universalismus und damit gegen die Identitätspolitik und die liberale Demokratie bezieht sich Boehm auf drei berühmte Quellen. Denn in ihnen, so meint er, war die moralische Idee der Menschheit noch lebendig, dass nämlich die Freiheit des Menschen zu strikten universellen Pflichten nötig.

Die drei sind:

- Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung,

⁶ A. a. O., S. 155.

⁷ Vgl. Hornschild, Omri Boehm: Radikaler Universalismus.

- Kants Essay „Was ist Aufklärung?“
- Die Erzählung von der Opferung (in jüdischer Tradition: Bindung) Jakobs.

Auf alle drei Quellen geht Boehm in den folgenden Kapiteln ausführlich ein, um seine Idee des radikalen Universalismus zu begründen und zu verteidigen. Dabei spielen die Begriffe Freiheit und Gerechtigkeit eine zentrale Rolle. Seiner Meinung nach wurden Freiheit und Gerechtigkeit bereits schon im biblischen Monotheismus entstellt, weil der Mensch seinen Verstand nicht mehr autonom gebrauche, was besonders Kant immer wieder hervorgehoben habe.⁸ Daher soll dann später besonders auf die beiden Begriffe eingegangen werden. Boehm denkt, das ist im gesamten Buch deutlich, besonders von Immanuel Kant her, dem Vollender und Überwinder der Aufklärung.

Im Rahmen unserer Fragestellung als Christen trägt die Beschäftigung mit den ersten beiden Quellen weniger aus als die dritte. Sie spielt in Boehms Thesenbegründung eine wichtige Rolle und wird besonders im Kapitel 3 „Von der abrahamitischen Unterscheidung oder was Aufklärung ist“ abgehandelt.

Nur zur Vollständigkeit: Das 1. Kapitel betitelt er mit „Das Kainsmal“, das 2. mit „Wahrheit als Volksfeind oder der Vorrang der Philosophie vor der Demokratie“. Im Epilog mit dem Titel „Aus der Grube“ bringt er zusammenfassend seine Lehre auf den Punkt.

3. Werte, christliche Werte, Werteppluralität, Wertewandel, Wertekonflikte

Im allgemeinen Sprachgebrauch wird der Begriff „Werte“ meist sehr undifferenziert und damit ungenau und unspezifisch verwendet. Das genügt natürlich nicht, wenn das Thema „Werte“ eingehender bearbeitet werden soll, so dass zunächst eine Klärung zu „Werten“ erfolgt.

3.1. Werte

„Werte sind stark emotional besetzte Vorstellungen darüber, was eigentlich wahrhaftig des Wünschens wert ist.“⁹ „Sie (geben) uns das Gefühl, ganz besonders mit uns identisch zu sein und nicht etwas abschneiden zu müssen von dem, was wir sind.“¹⁰ So z.B. der vermeintliche Schlusssatz Luthers in Worms vor Kaiser und Königen: „Hier stehe ich. Ich kann nicht anders. Gott helfe mir. Amen.“¹¹

Werte zeichnen sich durch ein Phänomen aus, „bei dem wir von etwas ergriffen werden, das wir nicht direkt ansteuern können, das in uns ein intensives Gefühl von Freiheit auslöst und hinterlässt.“¹²

⁸ Vgl. Boehm, S. 121-125.

⁹ Joas, S. 3.

¹⁰ A. a. O., S. 2.

¹¹ Vgl. Joas, S. 2.

¹² Joas, S. 2.

Werte sind attraktiv, das heißt, „sie bringen mich überhaupt erst auf Ideen, bestimmte Sachen zu tun.“¹³ Sie stiften zum Handeln an mit dem Ziel, das wahrhaft Wünschenswerte zu erreichen (z.B. Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Wahrheit, Höflichkeit, Frieden, Toleranz). Um das Erreichen zu können, muss der Mensch die Möglichkeit der freien Selbstbestimmung haben. Werte sind von Wünschen zu unterscheiden. Wünsche beziehen sich auf das tatsächlich Gewünschte.

Ein Grundwert ist besonders zu benennen: die Gerechtigkeit. Dieser Grundwert folgt jedoch aus der Menschenwürde.

Oft wird auch die personale Freiheit als Grundwert betrachtet. Aber auch er folgt aus der Menschenwürde, wie es die philosophische Ethik (s. Abschnitt 4.1.1.) und die Dogmatik und theologische Ethik (s. Abschnitt 4.1.2.) nahelegen.

Alle anderen Werte basieren also auf unserer Erziehung, unseren Vorbildern und unserem sozialen, kulturellen und religiösen Umfeld.

Werte sind demnach tief verwurzelte Überzeugungen und schaffen Verlässlichkeit.

Boehm beschäftigt sich in seinem Buch nicht mit Werten außer mit Freiheit und Gerechtigkeit, die er auch als Grundwerte bezeichnet. Einen Hinweis, warum er das nicht für erforderlich erachtet, ist aus seiner rhetorischen Frage, die auf ein Ja hinlenkt, zu erheben: „Besitzt sie (eine abstrakte Wahrheit, die für alle Menschen zu allen Zeiten gilt) eine bedingungslose Geltung, die Vorrang vor ungerechten Gesetzen und Normen hat?“¹⁴

Exkurs Menschenwürde:

„Die Menschenwürde ist [...] ihrem Ursprung nach ein Begriff aus verschiedenen Quellen: der Stoa, der biblischen Rede von der imago dei, Kant und dem Sozialismus. [...] Sie ist eine unableitbare und unverfügbare Gegebenheit.“¹⁵

Die christliche Tradition hat den Begriff der Menschenwürde mit der imago dei (der Gottebenbildlichkeit) des Menschen verbunden.¹⁶ Mit der Rede vom Mensch als Ebenbild Gottes ist eine dem Geschöpf Mensch zugesagte Bestimmung gemeint, die ihm mit seinem Dasein gegeben ist, zur Veranschaulichung des Wesens Gottes, seiner Liebe. Sie ist ihm daher angeboren, unableitbar, unvergleichlich und somit unantastbar, selbst wenn der Mensch dieser Bestimmung nicht entspricht.¹⁷

Für Kant liegt der Grund der Würde in der Autonomie des Menschen. „Würde ist das ‚Prärogativ (also das angeborene Privileg) des Menschen (als vernünftiges Wesen), das zugleich andere Menschen als gleich anerkennt.“¹⁸

¹³ A. a. O., S.3.

¹⁴ Boehm, S. 28.

¹⁵ Honecker, S. 193.

¹⁶ Vgl. Honecker, S. 192.

¹⁷ Vgl. Härle, S. 377f.

¹⁸ Honecker, S. 193.

Sozialisten reden vom menschenwürdigen Dasein bzw. Leben und verweisen darauf, dass es ohne Ende der menschlichen Not keine menschliche Würde gebe.¹⁹

Boehm interpretiert Kants Ansicht über die Menschenwürde wie folgt: „Kant (bestand) darauf, dass der Begriff der Menschheit abstrakt bleiben müsse: [...] (Es) war seine Fähigkeit, die biblische Idee ins säkulare Denken zu übersetzen, ohne in religiösen Glauben oder eine wissenschaftliche Reduktion zurückzufallen. Bei Kant wurde die Idee der Menschheit erstmals als moralischer Begriff formuliert: Was Menschen menschlich macht, ist keine natürliche Eigenschaft, sondern ihre Freiheit, ihrer Verpflichtung auf moralische Gesetze zu folgen. Weil menschliche Lebewesen offen für die Frage sind, was sie tun sollen, sind sie selbst Subjekte von absoluter Würde.“²⁰

3.2. Christliche Werte

„Der Wertbegriff und die Tradition der Wertethik haben in der evangelischen Theologie überwiegend kritische Resonanz gefunden.“²¹ Die katholische Moraltheologie war und ist aufgrund ihres Offenbarungsverständnisses gegenüber dem Wertebegriff jedoch offener. In der philosophischen Ethik werden christliche Werte auch von den Universalisten abgelehnt (u.a. von Boehm).

Einig sind sich alle christlichen Ethiken: „Das Evangelium von der Erlösung und Versöhnung der Menschheit, der Welt und des ganzen Kosmos durch Jesus Christus, dem Zentrum der biblischen Botschaft und Verkündigung ist etwas völlig anderes als ein Wertekatalog. Es geht um *Heilsgeschichte*, um Rettung des Menschen und der Welt. Diese Rettung geschieht nicht durch ethische Prinzipien und Anstrengung aller ‚Gutmenschen‘ aufgrund von ‚Werten‘ zwecks gesellschaftlichen Fortschritts. Vielmehr berichtet die frohe Botschaft vom Handeln Gottes in der Geschichte. Ziel ist Gottes Weltherrschaft, die aber vom Menschen weder hergestellt werden kann noch hergestellt werden darf.“²² „Für Christen ist darum Jesus Christus und die persönliche Bindung an ihn die Quelle und das Maß aller Werte.“²³ Insofern sind christliche Werte unwandelbar (Hebr 13,8: Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit).

Aber zugleich „wichtig ist, dass die Christen selbst die aus Glauben entstandenen Verhaltensmuster richtig einschätzen, richtig damit umgehen und sie plausibel nach außen vertreten. Es gilt zu erkennen, dass die aus Glauben entstandenen Verhaltensmuster gültig, aber die damit verbundenen Institutionen keineswegs für alle Zeiten unveränderlich sind. Die

¹⁹ Vgl. Honecker, S. 193.

²⁰ Boehm, S. 16f.

²¹ Berkefeld, o.S.

²² Mayer, S. 6.

²³ A. a. O., S. 9.

Gebote (und die Ethik Jesu) bleiben, aber die Verhaltensmuster und Institutionen sind wandelbar.“²⁴

Die Christusbeziehung ihrerseits vernichtet die natürlichen Werte nicht, füllt sie inhaltlich aber nun etwas anders bzw. modifiziert sie, z.B. Freiheit (z.B. Gal 5,1), Frieden (z.B. Eph 2,14), Gerechtigkeit (z.B. Röm 10,3f). Auch wehrt sich der Gläubige gegen Werte, die, wie z.T. im Fundamentalismus, tyrannisch eingefordert werden, z.B. die Gehorsamspflicht, die 10 Gebote der sozialistischen Moral, auch die 10 Gebote und andere biblischen Gesetze.

Weitere christlich modifizierte Werte solcher Art sind z.B. Freiheit, Nächstenliebe, Opferbereitschaft, Treue, Ehe und weitere Partnerschaftsbeziehungen, Toleranz, Barmherzigkeit, kritische Selbstdistanz, Vergebungsbereitschaft.

„In Denkschriften der Evangelischen Kirche Deutschlands wird die Rede von christlichen Werten durchaus aufgegriffen, kann aber keine allzu zentrale Stellung für sich behaupten. [...] Die Werterziehung selbst braucht einen weltanschaulichen Rahmen, den das Christentum bieten kann, ohne ein Wertmonopol für sich reklamieren zu müssen. Freiheit, Verantwortung und Toleranz, aber auch gesellschaftliche und globale Solidarität‘ lassen sich durch eine religiöse Orientierung stützen.“²⁵

3.3. Wertepluralität

Sie beschreibt die Tatsache, dass verschiedene Individuen oder Gruppen unterschiedliche Vorstellungen davon haben, was wertvoll oder wichtig ist.

Die Wertepluralität wird oft als ein Merkmal moderner Gesellschaften betrachtet, in denen es eine hohe Vielfalt von Kulturen, Ethnien, Religionen und Weltanschauungen gibt.

Wertepluralität führt einerseits zu größeren Entscheidungsspielräumen, gleichzeitig jedoch auch zu Unsicherheit, was wiederum das Bedürfnis nach Stabilität und Sicherheit gebenden Werten erhöhen kann. Werte wirken demnach tendenziell homogenisierend, plurale Werte die Gesellschaften und Gruppen aufspaltend. Eine paradoxe Situation, der man kaum entkommen kann, Beispiel: Multi-Kulti-Gesellschaften.

3.4. Wertewandel

Ein Wandel der Werte ist normal je nach sich ändernden individuellen und kollektiven Überzeugungen und Denkmustern oder z.B. durch veränderte Umweltbedingungen oder auch durch langfristige und tiefgreifende politische, wirtschaftliche, soziologische und religiöse Veränderungen in gesellschaftlichen Systemen und Kulturen. Für Christen resultieren Werte aus der persönlichen Bindung an Jesus Christus, da er für sie die Quelle und das Maß aller Werte ist.

²⁴ A. a. O., S. 8.

²⁵ Berkefeld, o. S.

So wandeln sich z. B. selbst die Werte eines jeden Menschen (seine tief verwurzelten Überzeugungen) im Laufe seines Lebens oft mehrfach. (Der Jugendliche hat nicht mehr die Werte wie in seiner Kindheit usw.) Der Wertewandel zeigt sich auch in Äußerungen wie: „Mir ist nunmehr anderes wichtiger geworden als das Vorherige.“ (Arbeit oder Familie oder Solidarität usw.).

3.5. Wertekonflikt

Es kann zu einer „Tyrannei der Werte“ kommen. Eberhard Jüngel: „Nicht das Sein der Werte, wohl aber die Realisierung der Werte führt leicht zum Rigorismus, ja Fanatismus im Blick auf einen bestimmten Wert.“²⁶ „Die Berufung auf Werte führt [...] immer zur Abgrenzung gegenüber irgendwelchen ‚anderen‘. Werte verbinden nicht, Werte trennen.“²⁷

4. Freiheit und Gerechtigkeit

In Boehms Auseinandersetzung mit der liberalen Demokratie und der Identitätspolitik sind für ihn die Ideen der Freiheit und der Gerechtigkeit als absolute und universell geltende Ideen grundlegend. Wie er sie versteht und was die evangelische Theologie über sie lehrt, bedarf unserer Aufmerksamkeit. Denn beide werden im allgemeinen Sprachgebrauch als Werte bezeichnet.

4.1. „Freiheit“ im Buch „Radikaler Universalismus“ und in der evangelischen Theologie

4.1.1. „Freiheit“ im Buch „Radikaler Universalismus“

Boehm beruft sich bei der Entwicklung seiner Idee des radikalen Universalismus gegen Identitätspolitik und liberale Demokratie immer wieder auf Kant, so auch hinsichtlich der Freiheit. Daher vermisst man in seinem Buch eine eigene Beschäftigung mit dem Begriff der Freiheit.

Boehm adaptiert im Zusammenhang von Kants Formulierung der Menschenwürde dessen Freiheitsgedanken wie folgt: „Was Menschen menschlich macht, ist keine natürliche Eigenschaft, sondern ihre Freiheit, ihrer Verpflichtung auf moralische Gesetze zu folgen.“²⁸ Und im Zusammenhang von weiteren Ausführungen zur Würde: „Würde hängt von Freiheit ab, die das Vermögen ist, nicht durch konkrete Tatsachen bestimmt zu sein. Sie kann deshalb nur abstrakt sein. Da sie abstrakt ist, ist ihr Geltungsbereich universell und schließt alle ein. Aus demselben Grund ist sie auch kategorisch, das heißt von universeller Autorität: Kein Umstand und keine Erwägung kann sie je überlagern oder untergraben.“²⁹ Weil die Freiheit

²⁶ Jüngel, S. 97, zitiert nach Körtner, S. 35.

²⁷ Michalski, S. 211, zitiert nach Körtner, S. 35.

²⁸ Boehm, S. 16f.

²⁹ A. a. O., S. 52.

von anthropologischen und kulturellen Eigenschaften ebenso unabhängig ist wie von der Biologie, ist es auch die menschliche Würde.“³⁰

Nachdem Boehm Kants Vorstellung von „Menschheit“ als moralischen Begriff erläutert hat, führt er in Bezug auf die Freiheit folgendes an: „Zu sagen, dass Menschheit nur ein moralischer Begriff sein könnte, heißt darauf zu insistieren, dass sie nur von einer Eigenschaft abhängt: der Freiheit.“³¹ Die Menschen sind daher offen für das, was sie nach dem allgemeinen Sittengesetz (dem kategorischen Imperativ) tun sollten. Darin besteht ihre Freiheit, die also untrennbar mit ihrer Würde gegeben ist.³²

Von dieser Idee einer abstrakten und universellen Freiheit ausgehend kritisiert Boehm die liberale Demokratie und die Identitätspolitik. Sie berufen sich seiner Meinung nach auf den Universalismus, engen jedoch in Wahrheit in ihrem Denken und ihrer Politik diese Freiheit für ihre jeweiligen Interessen ein.

4.1.2. „Freiheit“ in der evangelischen Theologie

Gott hat den Mensch als sein Ebenbild (*imago dei*) geschaffen und hat ihn mit einem Auftrag versehen (Gen 1,26-28). Das bedeutet: Der Mensch soll als Repräsentant Gottes dessen Wesen gemäß (das hat den Charakter der Liebe) über die Erde herrschen (darin ist das Bewahren mit eingeschlossen). Das ist seine göttliche Bestimmung. *Wie und ob* er diese so realisiert, darin besteht seine Freiheit. In jedem Fall ist er dann aber für sein Tun verantwortlich vor Gott.

Im AT ist insgesamt gesehen das Gottesvolk von der Ambivalenz bestimmt, die in der von Gott geschenkten Freiheit (durch Berufung/ Erwählung) und der Bindung an ihn (durch Verpflichtung) besteht. Mit der Bindung an ihn soll die innere und äußere Freiheit des Volkes bewahrt werden.³³

Im biblischen Zeugnis wird der Mensch gesehen als einer, der nicht Herr im eigenen Hause ist. Martin Luther in seiner 13. These der Heidelberger Disputation: „Der freie Wille nach dem Sündenfall ist nur noch eine Bezeichnung.“³⁴ Denn im Blick auf sein Heil ist der Mensch unfrei, auch wenn er im Blick auf die weltliche Gerechtigkeit frei ist. Anders gesagt: Im Blick auf das Heil hat nach Luther die Vernunft keine Kompetenz, wohl aber im irdischen Bereich, wo sie – so schreibt er in seiner „Disputatio de homine“, These 8 – eine „Sonne und eine Art göttliche Macht ist, in dieses Leben hineingelegt, all diese Dinge (Medizin, Rechte, Weisheit, Macht, Tugendhaftigkeit und Ruhm) zu handhaben.“³⁵

³⁰ A. a. O., S. 61.

³¹ Boehm, S. 49.

³² Siehe Punkt 3.1., Exkurs zur Menschenwürde.

³³ Vgl. Grünwaldt, S. 21-25.

³⁴ Luther, WA 1, 354,5.

³⁵ Luther, WA 39 I, 175,18f.

Im NT geht es um Gottes rechtfertigendes Handeln (sola gratia – propter christum – per fidem). In der Bindung an Christus erlebt der Mensch die Durchbrechung der Macht der Sünde als einen Akt der Befreiung, wodurch er zugleich die Freiheit erlangt, den Willen Gottes für die Welt und die Mitmenschen zu tun (z.B. 2 Kor 3,17; Joh 8,34-36; Gal 5,1.13).

Am prägnantesten hat sich Martin Luther in seiner berühmten Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ über die christliche Freiheit geäußert. Auch heute ist das Thema Freiheit zentral. Es begegnet uns in allen Bereichen unseres Lebens und gibt Anlass zur Kritik in vielen Feldern der Sozialethik und z. B. auch in der Politik, Wirtschaft und des Zusammenlebens. In dieser Schrift beginnt Luther mit der Doppelthese: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“³⁶ Sehr tiefgründig, klar und prägnant entfaltet er dies dann im Folgenden und schließt mit: „Siehe also müssen Gottes Güter fließen aus einem in den andern und allgemein werden, dass ein jeder sich seines Nächsten also annehme, als wäre er es selbst. Aus Christus fließen sie in uns, der sich unser hat angenommen [...] aus uns sollen sie fließen in die, die ihrer bedürfen. [...] Ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus und seinem Nächsten, in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe. [...] Siehe, das ist die rechte, geistliche, christliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten, welche alle andere Freiheit übertrifft wie der Himmel die Erden.“³⁷

Die innere Freiheit, die der Glaube schenkt, kann auch zum Verzicht auf das Durchsetzen der eigenen Wünsche und Vorstellungen führen. Das geht weit über die politische Grundregel hinaus, dass Freiheit dort endet, wo sie die Rechte von anderen verletzt. Sie äußert sich also auch nicht im Streben nach Selbstverwirklichung.

Eine Selbstbefreiung von der Sünde und von versklavenden Mächten ist dem Menschen jedoch nicht möglich, sondern allein durch Gottes Macht in Jesus Christus. Die Freiheit entscheidet sich am Verhältnis des Menschen zu Gott.

4.2. „Gerechtigkeit“ in „Radikaler Universalismus“ und in der evangelischen Theologie

4.2.1. „Gerechtigkeit“ bei Boehm

Die Gleichheit aller Menschen ist für Boehm unverzichtbar für Gerechtigkeit. Von Kant her formuliert er: „Ein Abgrund trennt die einzig mögliche Quelle universalistischer Politik – eine selbstverständliche Wahrheit über die Gleichheit aller Menschen – von der Reduktion dieser Wahrheit auf eine ‚sehr gute Idee‘.“³⁸ Und weiter: „Nur ein Gesetz oder eine Wahrheit, die unabhängig von menschlichen Konventionen ist, ist universell (= alle Bereiche umfassend) in

³⁶ Luther, WA 7,21,1-4.

³⁷ Luther, WA 7, 37,33-37; 38,6-10.13-16.

³⁸ Boehm, S. 16.

seinem und ihrem Geltungsbereich und nicht relativ zu den Interessen, Wünschen und ‚guten Ideen‘ derjenigen, die über die Macht gebieten, in der menschlichen Gesellschaft Gesetze zu erlassen. Mehr noch: Nur ein solches Gesetz ist auch universell in seiner Autorität statt nur in seinem Geltungsbereich - es geht über die Legitimität menschlicher Vereinbarungen hinaus, die ja durchaus ungerecht sein können.“³⁹

Zum Schluss seines Buches verdichtet Boehm seine Ansicht zur Gerechtigkeit in den Sätzen: „Nichts kann Autorität über die (universelle) Gerechtigkeit beanspruchen. Ein ungerechtes Gesetz ist kein Gesetz. Das Lebewesen, das fähig ist, diesem nichtmenschlichen Grundsatz zu folgen, ist menschlich und gebietet unseren absoluten Respekt.“⁴⁰

Boehms Schilderung der politischen Vorgänge im Bürgerkrieg Amerikas wegen des Widerstandes gegen die Sklaverei sollen ein Plädoyer dafür sein, dass die universelle Gerechtigkeit Widerstand gegen jedwede Autoritäten erfordert.⁴¹

Am Beispiel des biblischen Abraham zeigt Boehm, wie er die universelle Gerechtigkeit versteht und welchen „Stellenwert“ er ihr für die Menschheit und insbesondere in der Politik beimisst.

Er versteht die biblische Erzählung über das Gespräch Abrahams mit Gott, der die Stadt Sodom wegen des frevelhaften Tuns vernichten will (Gen 18,22-32), als Anlauf Abrahams zum Ungehorsam gegen Gott und zieht das Fazit: „Die wichtigste Errungenschaft des biblischen Monotheismus ist das Bekenntnis zu einer exklusiv einzigen, wahren Gottheit – *um diese anschließend einer noch höheren, über ihr stehenden Gerechtigkeit zu unterwerfen*. Erst mit diesem Schritt ist die universalistische Bedeutung des Monotheismus und die absolute Idee der Menschheit, die aus ihr hervorgeht, verstanden.“⁴²

Gott wolle, so meint er, die Stadt Sodom dem biblischen Monotheismus von Mose her richten. Jedoch habe der biblische Monotheismus von Abraham her universalistische Bedeutung. Denn aus ihm gehe die absolute Idee der Menschheit hervor, nämlich die Idee, einem Gesetz zu folgen, das nicht von Menschen gemacht ist. „Die Idee einer Pflicht, vor der höchsten Autorität im Namen der Gerechtigkeit den Mund aufzumachen, ist mit Abrahams Menschlichkeit verwoben: Er ‚hat es auf sich genommen‘, als bloßer Sterblicher zum Herrn zu sprechen (‚wiewohl ich Erde und Asche bin‘). Seine Menschlichkeit verdankt sich dem Bewusstsein eines absoluten Gesetzes: keines Gesetzes Gottes, sondern desselben Gesetzes, dem er auch Gott unterwirft.“⁴³ Boehms Fazit: „Es gibt nur einen wahren Gott, doch die Autorität der universellen Gerechtigkeit steht über ihm. [...] (Kants) Idee der Menschheit und tatsächlich der Aufklärung gründet in der abrahamitischen Unterscheidung: Der absoluten Pflicht zu folgen, ist der Ursprung nicht des Gehorsams, sondern des Ungehorsams. [...] Weil Menschen diesem (nicht von Menschen gemachten) Gesetz verpflichtet sind, hat kein

³⁹ Boehm, S. 17.

⁴⁰ Boehm, S. 146.

⁴¹ Vgl. Boehm, S. 25-30.

⁴² Boehm, S. 21.

⁴³ Boehm, S. 145.

Mensch je das Recht zu gehorchen. Und das Lebewesen, das tatsächlich auf dieses Recht verzichtet, verlangt unsere absolute Achtung.“⁴⁴

Boehm plädiert also dafür, dass Ungehorsam zur Pflicht werden muss, wo politische, gesellschaftliche und religiöse Systeme die Erfüllung der universellen Pflichten verhindern (wollen).

Er spricht hier von universellen Pflichten, Kant vom Sittengesetz bzw. vom moralischen Gesetz. Kant hat es im kategorischen Imperativ definiert, der vereinfacht so lautet: Unser Wollen, Kant nennt es die *Maxime* des Handelns, muss immer so sein, dass man es zum Gesetz erheben könnte. Daran müssen sich alle Handlungen messen lassen.

Exkurs zu Immanuel Kants Aussagen über Abraham

Mit Abraham hat sich Kant nur in seiner Schrift „Streit der Fakultäten“ von 1798 kurz beschäftigt, in der er die Erzählung über Abraham, dem Gott gebietet, seinen Sohn Isaak zu opfern (Gen 22), moral- und vernunftgemäß auslegt. Kant: „Abraham hätte auf diese vermeinte göttliche Stimme antworten müssen: ‚Daß [sic] ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiß [sic]; daß [sic] aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß [sic] und kann es auch nicht werden, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte.“⁴⁵ Er meint also, dass Abraham hätte „erkennen müssen, dass nicht Gott, sondern die Verblendung zu ihm spricht, da dasjenige, was ihm geboten wird, dem moralischen Sittengesetz widerspricht.“⁴⁶

Kant will, nebenbei bemerkt, dennoch die Notwendigkeit von Religion aufzeigen, die darin bestehe, dass die Religion unsere Pflichten erklärt, die durch das Sittengesetz bereits feststehen, als diejenigen, die von Gott in unsere Vernunft gelegt sind. Sie, die Religion, umkleide diese Pflichten mit der Majestät des göttlichen Willens.

4.2.2. „Gerechtigkeit“ theologisch im Alten und Neuen Testament

Im AT ist Gerechtigkeit ein relationaler, auf die Gemeinschaft bezogener Begriff, der in der Regel mit „Gemeinschaftstreue“ wiederzugeben ist. Kurzdefinition in etwa: „Gerecht ist, was die Gemeinschaft fördert und ihr dient.“⁴⁷

Gottes Gerechtigkeit besteht somit nicht in seinem richtenden Handeln, sondern im Erweis seiner Heilstaten. Dieses Verständnis liegt dann auch dem paulinischen Denken zugrunde.

Der Mensch hat dann die Aufgabe, diese Gerechtigkeit Gottes, also seine Heilstaten, mit seiner ihr dienenden Ordnung zum Wohle der Gemeinschaft in der jeweiligen Situation z.B. durch Rechtssetzungen fruchtbar zu machen.

Jeder, der den Weisungen Gottes Folge leistet, übt „Recht und Gerechtigkeit“ aus. In dieser Spracheigentümlichkeit „Recht“ (*mišpāt*) zusammen mit „Gerechtigkeit“ (*šadāqāh* bzw. *šadāq*) kommen Rechtsregelungen zur Sprache, die das zum Wohle der Allgemeinheit und zum Schutz des Einzelnen aufgerichtete Recht umfassen und sich aus der

⁴⁴ Boehm, S. 22f.

⁴⁵ Kant, S. 72.

⁴⁶ Schmid, S. 58.

⁴⁷ Grünwaldt, S. 25.

Gemeinschaftstreue mit Gott ableiten. Beispiele der Gemeinschaftstreue des Menschen: Ps 15; Ps 24; Jer 33,14-16; Ez 18,6-9.

Der alttestamentliche Gerechte versteht sein gerechtes Handeln als Antwort auf die Gerechtigkeit, d.h. die Heilstaten, die Gott seinem Volk erwiesen hat. Er handelt aus Dankbarkeit zu Gott und aus Liebe zu seinem Nächsten, die ihren Ursprung in der erfahrenen Liebe Gottes haben.

„Damit Gottes Gerechtigkeit Wirklichkeit wird, gibt Gott den Menschen Gebote und schließt einen Bund mit dem Volk Israel, so erzählt es das Alte Testament. Dass Gott seinen Bund nicht bricht, obwohl die Menschen seine Gebote übertreten, ist Zeichen seiner Gerechtigkeit, die über ein menschliches Maß hinausgeht (Ps 7,18; Ps 40,11; Ps 71,16–19).“⁴⁸

Im NT haben Paulus und Matthäus ihr Verständnis von Gerechtigkeit (*dikaïosynē*) mit dem hebräischen Vorstellungsfeld von *šadāqāh* bzw. *šadāq* entwickelt.

Sie ist auch bei ihnen als die umfassende Gemeinschaftstreue zwischen Mensch und Gott sowie im Verhältnis der Menschen untereinander zu verstehen.⁴⁹

Es rückt bei beiden Verfassern im weitesten Sinn das gute Verhältnis Gottes mit den Menschen in den Blick, um das von Gott uns Menschen zugedachte Leben zu eröffnen. Wenn dies gelingt, macht es auch das Leben der Menschen untereinander im Sinn der Gemeinschaftstreue gestaltbar.

Die reformatorische Rechtfertigungslehre (*sola gratia – propter christum – per fidem*) bringt zum Ausdruck, dass das durch die Sünde des Menschen gestörte Gottesverhältnis durch die Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus vollständig in Ordnung gebracht ist. Es liegt für den, der glaubt, definitiv in der Vergangenheit (2 Kor 5,17).

Damit ist das Leben der Glaubenden ein neues Leben. In ihnen lebt nun Christus. Auch wenn ihr neues Leben in der Gegenwart sich am Christusglauben orientiert, bleibt es immer noch bedroht und ist endlich. Sie sind Gerechte und Sünder zugleich.

Die christliche Lebensgestaltung der Glaubenden kann nur dort gelingen, wo in der Evangeliumspredigt an die von Gott geschaffene neue Existenz immer wieder erinnert wird.

In der Klage der Glaubenden zu Gott über das Unrecht und die Ungerechtigkeit wird ihre leidenschaftliche Hoffnung auf die Vollendung der Welt wachgehalten. In der vollendeten Welt kommt Gottes Gerechtigkeit, seine Gemeinschaftstreue an ihnen zum Ziel durch Jesus Christus. Denn er ist das vollkommene Ebenbild Gottes (Kol 1,15f.). In ihm erfüllt sich ihre schöpfungsgemäße Bestimmung. Das jedoch kann nicht bewiesen, sondern nur geglaubt und bekannt werden. Martin Luther dazu in seiner Schrift „Über den unfreien Willen“: „Nimm mir

⁴⁸ EKD, Gerechtigkeit – Basiswissen Glauben.

⁴⁹ Vgl. zum Ganzen Landmesser, S. 45-54.

dreierlei Licht an: das Licht der Natur, das Licht der Gnade und das Licht der Herrlichkeit, wie eine bekannte und gute Unterscheidung lautet. Im Lichte der Natur ist unlösbar, daß [sic] das gerecht ist, daß [sic] der Gute niedergedrückt wird und der Böse es gut hat. Aber das Licht der Gnade löst das auf. Im Lichte der Gnade ist unlösbar, wie Gott den verdammt, der mit allen erdenklichen Kräften nichts anderes tun kann als sündigen und schuldig werden. Hier sagen sowohl das Licht der Natur wie das Licht der Gnade, die Schuld liege nicht bei dem armen Menschen, sondern beim ungerechten Gott; sie können nämlich nicht anders über Gott urteilen, der den Gottlosen umsonst ohne Verdienste krönt und den anderen nicht krönt, sondern verdammt, der vielleicht weniger oder wenigstens nicht mehr gottlos ist. Aber das Licht der Herrlichkeit sagt etwas anderes und wird dann zeigen, daß [sic] Gott, dessen Urteil jetzt nur von unbegreiflicher Gerechtigkeit ist, die allgerechteste und offenkundigste Gerechtigkeit eignet. So wollen wir das vorerst glauben, ermahnt und gefestigt durch das Beispiel des Lichtes der Gnade, das ein ähnliches Wunder (nämlich die leichte Lösung einer ursprünglich unlösbaren Frage) beim Licht der Natur vollbringt.“⁵⁰

4.2.3. Auslegung der Erzählungen Gen 18,16b-33 und Gen 22,1-19

Boehm benutzt die Erzählung über das Gespräch Abrahams mit Gott (Gen 18,22-32), um sein Verständnis der universellen Gerechtigkeit zu erläutern. Spätestens jetzt ist nun nach dem theologischen Gehalt dieser Erzählung und in aller Kürze auch nach dem der Erzählung zu Gen 22 zu fragen. Zweifelsohne geht es darin um die Gerechtigkeit und den Gehorsam. Aber geht es dabei um eine universelle Gerechtigkeit des Abraham, der mit seiner Frage Anlauf zum Ungehorsam gegen Gott nimmt, da Gott dieser Gerechtigkeit unterworfen sei, wie Boehm mit Kant meint?

In den bisherigen Ausführungen ist lediglich deutlich geworden, dass sowohl im AT als auch im NT unter Gerechtigkeit nicht das verstanden wird, was Boehm mit Kant unter Gerechtigkeit versteht. Daher soll nun der Fokus auf den theologischen Gehalt der beiden Erzählungen gelegt werden, um diesbezüglich die Unterschiede klarzutreten zu lassen.

4.2.3.1. Exegetisches zu Gen 18,16b-33⁵¹

Zur geschichtlichen Situation der Entstehung dieses Textabschnittes:

Durch die Zerschlagung sowohl des Nordreiches Israel als auch des Südreiches Juda und die Exilierung von Bevölkerungsteilen zerbrach auch die Gemeinschaft des Volkes Israel mit all den Ordnungen, Regeln und dem Kult. Das hatten die Frommen im Volk nun schmerzlich vor Augen.

Bei der Reflexion über die Schuld an der Katastrophe musste auch eine Antwort gefunden werden auf die Frage, ob Gott wohl nun auch von „Recht und Gerechtigkeit“ für den

⁵⁰ Luther, WA 18, 785, 26-38. Deutsche Übersetzung: Beintker, S. 185.187.

⁵¹ Vgl. Westermann, S. 344-357.

einzelnen abrückt, so dass es dem Gerechten ergehe wie dem Gottlosen (Gen 18,25b).

Darum nun das eifrige Fragen nach Gottes Gerechtigkeit.

Zum anderen gab es in Israel welche, die an der Gerechtigkeit Gottes zweifelten, weil sie am Ergehen der Menschen nicht verifizierbar war (z.B. am Ergehen des Hiob).

Schließlich wird in der Zeit des Exils und danach die Frage gestellt, ob Gott, wenn er ein Land vernichten will, die Gerechten auch mit umkommen lässt. Die Antwort, z.B. in Ez 14,12-20; Jer 18,7-10 und auch in Jona 3 und 4, lautet: Ein gottloses Volk vernichtet Gott. Aber die Gerechten in ihm werden gerettet. Gen 18,16b-30 fügt sich in diese Aussagelinie mit ein.

Im Einzelnen:

Der Text ist in der nachexilischen Zeit vor die Erzählung von der Vernichtung der Stadt Sodom eingefügt worden, um dadurch Gottes Gerechtigkeit in seinem Geschichtswalten, d.h., in seinem vernichtendem Handeln in der Geschichte zu zeigen.

Eingeleitet wird der Text mit Gottes Erinnerung an seine vorher schon ergangene Verheißung an Abraham (V 18), den exemplarisch Gerechten. Das soll anzeigen: Die Verheißung gilt in der Geschichte des Volkes weiter. Abraham wird vorher von Gott in Bezug auf seine Bedeutung für Israel durch die Einweihung in seinen Plan gewürdigt (V 17).

Der Weg des Herrn besteht im Bewahren und Lehren von Recht und Gerechtigkeit an die Nachkommen (V 19). Das ist Bedingung für die Erfüllung der Verheißung.

Die Verse 23-32 bauen mit den immer neuen Fragen Abrahams an Gott für den Hörer eine absichtsvolle Spannung auf. Sie haben die Struktur von Frage und Antwort, nicht von Flehen und Gewähren. Sie sind daher weder ein Gebet noch eine Fürbitte.

Abrahams erste Frage (V 23) bestimmt alles weitere (wörtlich übersetzt): „Willst du wirklich den Gerechten mit dem Gottlosen hinwegraffen?“

V 25f. zeigt, um was es dem Abraham wirklich ging: Die Gerechtigkeit Gottes muss sich doch zeigen, indem es dem Frommen besser geht als dem Frevler! Gott gibt ihm recht.

Abraham bleibt in VV 27-32 der demütig Fragende, bis er durch die immer gleiche Antwort Gottes schließlich vollkommene Gewissheit hat, dass das Vernichtungsgericht Gottes tatsächlich ein gerechtes Gericht ist.

Abraham hört mit der Zahl Zehn auf zu fragen. Zehn bildet die kleinste Gruppe. „Sind weniger als zehn (Gerechte) in der Stadt, dann sind das einzelne; und sie können als einzelne vor der Vernichtung bewahrt werden. [...] Die Frage Abrahams hat an der Zahl zehn [sic] ihre natürliche Grenze.“⁵² „Die Bezeichnung Gottes als ‚Richter‘ war (bisher) problemlos, sofern sie sich auf einzelne bezog in der Scheidung des צַדִּיק (= Gerechten) von dem רָשָׁע (= Frevler) (V. 23); sie wurde zum Problem, wenn Gott als Richter der Welt (V. 25) oder als Richter von Städten, Ländern, Völkern bezeichnet wurde.“⁵³ Mit dem Erreichen der Zahl Zehn hatte Abraham nun volle Gewissheit über Gottes Gerechtigkeit.

Ziel der Erzählung: „Gottes Gerechtigkeit in seinem Geschichtshandeln zu erkennen und nachzuweisen, war lebenswichtig in einer Zeit, in der auf Seiten des Menschen das

⁵² Westermann, S. 356.

⁵³ A. a. O., S. 357.

Gottesverhältnis bestimmt war von ‚Recht und Gerechtigkeit‘, was in V. 19 auf den Vater Abraham zurückgeführt wird. Gott durfte nicht den Gerechten mit dem Frevler zugleich vernichten. Abraham, der seinen Kindern gebot, Recht und Gerechtigkeit zu üben, tritt ‚im Namen der Gerechtigkeit‘ vor Gott hin, um von ihm bestätigen zu lassen, daß [sic] Gott den Gerechten nicht mit dem Frevler vernichtet.“⁵⁴

Im Blick auf Boehm im Gefolge von Kant muss konstatiert werden, dass die Idee einer universellen Gerechtigkeit, die über Gott stehe und der er sich beugen müsse, in dieser Erzählung und auch sonst in der Bibel keinen Haftpunkt hat und auch nicht haben kann, wie es bereits im Exkurs zu Immanuelns Aussagen über Abraham im Abschnitt 4.2.1. deutlich wurde.

4.2.3.2. Exegetisches zu Gen 22,1-19

Vorbemerkungen zu Boehms Auslegung und Gedanken, hier auf das Wesentlichste beschränkt:

Boehm nimmt sich der biblischen Erzählung von der Opferung Jakobs, die in jüdischer Tradition als Bindung Jakobs bezeichnet wird, ausführlich an. Sein Ziel ist allerdings nicht, den theologischen Gehalt zu ermitteln. Er liest sie als Philosoph in der Tradition Kants und interpretiert ihn⁵⁵, um seine Idee der universellen Gerechtigkeit, die in Abraham sichtbar wurde, weiter zu begründen. Er verfolgt hier das Ziel, die Pflicht zum Ungehorsam herauszustellen gegenüber allen Autoritäten, wenn im Namen der universellen Gerechtigkeit widersprochen werden muss. „Der Vater des Monotheismus (Abraham) verstand nur zu gut, dass Menschen *die* (Hervorheb. v. Verf.) Lebewesen sind, die der Pflicht zur Gerechtigkeit folgen und aus diesem Grund kein Recht haben, zu gehorchen.“⁵⁶

Boehm greift in die Erzählung textkritisch stark ein und streicht Verse, um einen glatt durchlaufenden, widerspruchsfreien Erzählstrang zu erhalten, so vor allem die Verse 11 und 12: der Anruf des Engels, der Abraham zum Einhalt der Opferung Isaaks auffordert. Lässt man sie weg, trifft nicht mehr Gott die Entscheidung, Isaak am Leben zu lassen und stattdessen einen Widder zu opfern, sondern Abraham selbst. Abraham, so Boehms Meinung, gehorche auch hier einer moralischen Autorität, die noch über Gott steht: der Gerechtigkeit. Dass er zu diesem Ergebnis kommt, liegt daran, dass er die Intention der Erzählung verzerrt und sie vom spezifischen Glaubenskonzext ablöst.

Kurzexegeese, in Grundzügen nach Westermann⁵⁷:

Die uns vorliegende Erzählung ist literarisch in der späten Königszeit entstanden, lässt aber im Detail kleinere Bearbeitungen aus der exilisch- nachexilischen Zeit erkennen. Sie ist für die Hörer bzw. Leser nicht als dogmatische Abhandlung gedacht, sondern sie sollen sich selbst in

⁵⁴ A. a. O.

⁵⁵ Siehe S. 12: Exkurs zu Immanuel Kants Aussagen über Abraham.

⁵⁶ Boehm, S. 145f.

⁵⁷ Vgl. Westermann, S. 429-447.

der Erzählung „wiederfinden“.

Der ganze Text steht unter dem Thema von V 1a, Gott prüft Abraham, und gliedert sich in die Aufgabenstellung an den zu Prüfenden (VV 1b-2), die Ausführung der Aufgabe (VV 3-10) und die Feststellung, ob die Prüfung erfolgreich war oder nicht (V 12b). Das Gebot der Opferung Isaaks wird widerrufen (VV 11-12a).

„Der Begriff des Erprobens oder Prüfens (hebräisch *nisā*) [...] wurde im Zusammenhang des Geschichtshandelns Gottes bzw. der Geschichtserfahrungen Israels geprägt. Er ist aus dem Reflektieren der geschichtlichen Erfahrungen erwachsen.“⁵⁸ Die Wüstenwanderung und die schweren Ereignissen auf dem ganzen Weg wurden als harte Anforderungen Gottes zur Erprobung seines Volkes gedeutet. So gilt auch hier, „daß [sic] das Erproben Gottes nachträgliche Deutung eines Geschehens, nicht dieses selbst ist“.⁵⁹

Gott und Abraham sind so sehr miteinander vertraut, dass Abraham das Wort Gottes zur Opferung seines Sohnes (V 2) nicht abgesehen von Gott verstehen kann, sondern es wahrnimmt als ein Wort von dem, der trotz dieser Zumutung alles zum Guten führen wird. Das Faktum des Kinderopfers weist die Hörer/ Leser auf die besondere Schwere der Erprobung hin (Kinderopfer gab es in dieser Zeit nicht).

Der ausführlich gestaltete Bericht über die Ausführung des Auftrages (VV 3-10) dient nicht der Anschaulichkeit, „sondern durch die Erzeugung sich steigernder Spannung der intensiven Beteiligung des Hörers an dem Erzählten“⁶⁰.

Abraham antwortet auf die Frage seines Sohnes nach einem Opfertier mit „Gott wird sich ersehen ein Schaf zum Brandopfer“ (V 8). Dieser Satz ist „Antwort auf die Qual des Vaters und Antwort der liebenden Hinwendung zum Sohn.“⁶¹

Ohne ein Wort führt Abraham die Aufgabe aus. Abraham weicht vor der Aufgabe nicht zurück. Mit der schon ausgestreckten Hand Abrahams wird die Spannung bis zum Äußersten getrieben (V 9f.).

Gott beginnt, seinen Befehl an Abraham durch einen dringenden Anruf eines Engels (hier nicht als sein Bote, sondern als himmlisches Wesen) (VV 11) zu widerrufen. Die doppelte Nennung des Namens Abraham durch den Engel ist Ausdruck der Freude des Engels.

Abraham weiß nun, er kann eine frohe Botschaft erwarten.

Der Widerruf wird dann bestätigt, indem Abraham mitgeteilt wird, dass er Gottes Plan, ihn zu erproben (V 1a), bestanden hat (V 12a) und unterstreicht so noch einmal, dass dem Kind nach diesem Plan nichts geschieht. „Der Satz erklärt und bekräftigt, daß [sic] Gott die grausame Tat gegen das eigene Kind niemals wollte.“⁶²

Gott weiß nun (V 12b), dass Abraham gottesfürchtig ist. Denn er hat die überschwere Prüfung als liebender Vater in der Liebe zu Gott bestanden. „(Es) zeigt sich, dass sich die Vaterliebe nicht über die Gottesliebe hinwegsetzen muss, sondern sich gerade in ihr

⁵⁸ Westermann, S. 435

⁵⁹ A. a. O., S. 436.

⁶⁰ A. a. O., S. 438.

⁶¹ A. a. O., S. 440.

⁶² A. a. O., S. 442.

bewährt.“⁶³

Die Opferforderung bleibt allerdings bestehen, wird aber dadurch ermöglicht, dass Gott ihm einen Widder erblicken lässt (V 13).

Abraham nannte diesen Ort, wo dies geschah, „Der Herr sieht.“ (V 14), wodurch er seine große Dankbarkeit und Freude zum Ausdruck bringt.

Die Verse 15-18 sind ein nachträglicher Zusatz. Gott bekräftigt (durch den Engel) mit einem Schwur die schon vormals z.B. in Gen 12,1-3; 13,14-17 und 15,1-6.7.18-21 an Abraham ergangenen Verheißungen.

Ziel der Erzählung: Der Leidensweg eines Vaters wird vor Augen geführt. Mit der Erzählung sollen die teilnehmenden Hörer Abraham sehen als „den leidenden, schwergeprüften Vater auf dem ganzen Weg von dem Augenblick, in dem er den Auftrag erhält bis zu dem Augenblick, in dem er als ein Erlöster aufatmen kann: ‚Gott ersieht sich!‘ Dieser Augenblick bedeutet für Abraham nicht, dass er bestanden hat, sondern: mein Kind ist gerettet. Gott sei Dank! Die Erzählung zielt nicht auf das Rühmen eines Menschen, sondern auf das Rühmen Gottes.“⁶⁴ Die Hörer sollen sich mit ihrem eigenen Schicksal, ihren Ängsten und Nöten wiederfinden und gewiss werden, dass Gott auch sie aus all ihren Ängsten und aus größter Verzweiflung befreit und erlöst. Denn der Herr sieht.

Durch den nachträglich erfolgten Zusatz (VV 15-18) wird ein zusätzlicher Aspekt gesetzt: Die Hörer sollen sich in puncto Glaubensgehorsam ein Beispiel an Abraham nehmen. Wer wie Abraham sieghaft eine Glaubensprobe besteht, der darf mit Gottes Segen rechnen (V 18b). Die Hörer sollen, etwas salopp gesagt, verstehen: Es lohnt sich, so wie Abraham beim Glauben zu bleiben.

In diesem letztgenannten Sinn wird diese Erzählung auch heute noch von vielen verstanden.

Über die Gerechtigkeit handelt aus theologischer Sicht dieser Text also nicht, allenfalls wird die Gehorsamsfrage angeschnitten. Boehm kam – allerdings durch eine Exegese, der theologisch nicht zugestimmt werden kann, – zum Ergebnis, dass Abraham einer moralischen Autorität folge, nämlich der Gerechtigkeit, die noch über Gott stehe und er deshalb ungehorsam sei. Aus theologischer Sicht haben Boehms Begründungen für seine Idee in der Erzählung keinen Haftpunkt.

5. Schlussbemerkungen

Unsere Eingangsfrage im Spiegel des Buches „Radikaler Universalismus“ von Omri Boehm war: Werte im Wandel?. Die Antwort darauf, so zeigte sich, ist kein eindeutiges Ja oder Nein. Für ein absolutes Nein gibt es sowohl in der philosophischen als auch in der christlichen Wertethik keine Stimmen. Beide Ethiken, und so auch Boehm mit Kant, halten Freiheit und Gerechtigkeit als Grundwerte für absolut, unantastbar und unhintergebar, die sie allerdings aufgrund ihrer verschiedenen Grundüberzeugungen unterschiedlich herleiten; jene wollen

⁶³ Lux, S. 181.

⁶⁴ Westermann, S. 447.

ohne Gottesglaube, nur durch den Gebrauch der autonomen Vernunft auskommen, diese jedoch durchdenken die Dinge im Glauben an den dreieinigen Gott.

Die christliche Wertethik verdrängt die natürlichen Werte nicht, sondern füllt sie inhaltlich etwas anders bzw. modifiziert sie aufgrund des Christusglaubens. Quelle und Maß dafür ist die persönliche Bindung an Christus. So sollte im Christentum der Wertewandel ständig im Blick sein, um erforderlichenfalls die spezifisch christlichen Werte, die unwandelbar sind, neu in die gesellschaftliche Debatte einzubringen (s. Abschnitt 3.2.).

Die philosophische Ethik hält sich im Grunde genommen ebenso zurück mit der Aufstellung von Wertekatalogen. Denn, ändern sich gesellschaftliche, sozialetische und politische Verhältnisse, so ist ihrer Meinung nach immer darauf zu sehen, ob bisherige Werte noch weitgehend den Grundwerten von absoluter Gerechtigkeit und Freiheit entsprechen oder ansonsten auf ihre Veränderung bzw. Modifizierung hinzuwirken ist, um der Realisierung der Idee des radikalen Universalismus so nahe wie möglich zu kommen. Die beiden Grundwerte samt der Menschenwürde sind unveränderbar. Andere Werte und Normen ändern sich in der Menschheit. Dann sind sie jedoch zu prüfen, inwieweit sie im Sinne des radikalen Universalismus noch gelten können oder auf ihre Veränderung eingewirkt werden sollte. Um dies den Menschen heutiger Zeit zu verdeutlichen, schrieb Boehm sein Buch „Radikaler Universalismus“.

Er sieht in der liberalen Demokratie und der Identitätspolitik die Idee der Menschheit verletzt, was nicht zu einem gerechten und friedlichen Miteinander der Menschen verhilft. Das wird besonders deutlich im letzten Abschnitt von Boehms Buch im Blick auf die Identitäten: „Die abstrakte, absolute Verpflichtung auf die Menschheit löscht die Identitäten nicht aus; ganz im Gegenteil sind es die Identitäten, die sich gegenseitig auslöschen. Letztlich wird nur der Universalismus sie verteidigen können. Ein falscher Universalismus wird dafür nicht genügen, nur die wahre, radikale Form. Sie zu erreichen, ist nicht leicht [...] und würde voraussetzen, dass man den Geist der Menschen aus der Grube befreit.“⁶⁵

Abschließendes zum Ganzen des Buches:

Im Grunde genommen sind alle Ethiken damit beschäftigt, die Auswirkungen des moralischen Übels (die Verletzung oder gar Zerstörung der Beziehungen der Menschen untereinander, zu sich selbst (und zu Gott) gering zu halten oder – wie die Verwirklichung der Idee des radikalen Universalismus – aus der Welt zu schaffen. Die Einschränkung des Bösen und des Unrechts ist jedoch nur möglich durch Einschränkung der Freiheit des Menschen.

Oder anders gesagt: Die Freiheit des Menschen ermöglicht moralische Übel.

Das ist das eine und weist auf das Zweite, das Grundlegende hin: Boehm kann als einer, der sich zumindest mit einem Gott nach christlichem Verständnis nicht beschäftigt, ihn vermutlich ablehnt, nicht auf die Rechtfertigungslehre verweisen. Sie geht davon aus, dass der Mensch der Angeklagte vor Gott ist. Der Grund liegt in seinem Sündersein, also in seiner gestörten Beziehung zu Gott und seiner Weigerung zur schöpfungsgemäßen

⁶⁵ Boehm, S. 155.

Gemeinschaftstreue mit Gott. Daher setzt Boehm, wieder mit Kant, im Grunde genommen, aber unausgesprochen den vernunftbegabten Menschen auf den Richterstuhl Gottes und verklagt Gott. Diese wie auch alle anderen ähnlichen Lösungen in der sogenannten Theodizee-Problematik ist keine, weil es keine gibt (Jes 55,8f.; Hi 9,12b). Gott ist auch ein deus absconditus (ein verborgener Gott). Daher ist seine Gerechtigkeit oft auch eine verborgene Gerechtigkeit. „Wir wissen nicht, was es für einen Sinn hat, daß [sic] Gott so viel Böses in der Welt zulässt; aber Gott weiß es, das muß [sic] uns genügen. Seine ‚Gedanken‘ sind ganz anders als die der Menschen (Jes 55,8), wie er ganz anders als der Mensch (in Jesus Christus) der Andere ist. Wäre er das nicht, dann wäre er nicht Gott. [...] Müsste Gott sich rechtfertigen (vor den Menschen), dann wäre er (auch) nicht Gott.“⁶⁶

Mit allen Ideen der Menschen, die Missachtung der Menschenwürde, die Unfreiheit und Ungerechtigkeit, die allesamt die Folge des Sündenfalls sind, durch noch so humane Gesetze und Normen eingrenzen zu wollen, sind letztlich ein Selbstbetrug, auch wenn sie unbedingt nötig sind, um einen gnadenlosen Umgang unter uns Menschen zu begrenzen. Der Mensch kann sich nicht selbst befreien und erlösen. Er ist auf die Güte und Liebe Gottes und seine heilsame Gnade angewiesen. „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan, auf dass er die, die unter dem Gesetz waren, loskaufte, damit wir die Kindschaft empfangen (Gal 4,4f.)“.

*Superintendent i.R. Roland Voigt
Erfurt*

⁶⁶ Pöhlmann, S. 144.

Literaturverzeichnis

Beintker, Horst: Martin Luther – In Gottes Sache. In: Ristow, Helmut/ Schultz, Walter (Hg.), Quellen – Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche, Heft 27-III Martin Luther, Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Berlin 1964.

Berkefeld, Mario: Artikel Wert und Wertethik (Version 1.0 vom 12.11.2018). In: Ethik-Lexikon. Zugriff am 05.10.2024. Verfügbar unter <https://www.ethik-evangelisch.de/lexikon/wert-und-wertethik>

Boehm, Omri: Radikaler Universalismus – Jenseits von Identität, Ullstein Buchverlage GmbH, Berlin ⁶2024.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Artikel Gerechtigkeit – Basiswissen Glauben. Zugriff am 08.10.2024. Verfügbar unter <https://www.ekd.de/Gerechtigkeit-Basiswissen-Glauben-11188.htm>

Gronke, Horst: Artikel Universalismus. In: Metzler Lexikon Philosophie, 3., erweiterte und aktualisierte Auflage, J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, Stuttgart 2008.

Grünwaldt, Klaus: Altes Testament und lutherische Ethik. In: Unger, Tim (Hg.), Was tun? Lutherische Ethik heute, Lutherisches Verlagshaus GmbH, Hannover 2006.

Härle, Wilfried: Dogmatik, 5. durchgesehene, überarbeitete und bibliographisch ergänzte Auflage, Verlag Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston 2018.

Honecker, Martin: Einführung in die Theologische Ethik, Verlag de Gruyter Berlin/ New York 1990.

Hornschild, Michael: Omri Boehm: Radikaler Universalismus. Zugriff am 18.09.2024. Verfügbar unter <https://www.eulenfisch.de/literatur/blog/rezension/omri-boehm-radialer-universalismus/>

Joas, Hans: Wie entstehen Werte? Wertebildung und Wertevermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Zugriff am 27.09.2024. Verfügbar unter https://ams-forschungsnetzwerk.at/downloadpub/2006_Vortrag_Joas_authorized_06101x.pdf

Jüngel, Eberhard: Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die „Tyrannie der Werte“. In: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III (BEvTh 107), München 1990.

Kant, Immanuel: Streit der Fakultäten (1798). In: Brandt, D. Horst/ Giordanetti, Piero (Hg.), Immanuel Kant, Streit der Fakultäten, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2005, Philosophische Bibliothek Band 522.

Körtner, Ulrich H. J.: Für die Vernunft - Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche, EVA Leipzig, Leipzig 2017.

Landmesser, Christof: Was der Mensch ist und was er tun soll - Neutestamentliche Impulse für eine lutherische Ethik heute. In: Unger, Tim (Hg.): Was tun? Lutherische Ethik heute., Lutherisches Verlagshaus GmbH, Hannover 2006.

Luther, Martin: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [WA].

Lux, Rüdiger: Artikel Gen 22,1-13 (14-19) zum Sonntag Judika (2005). In: Göttinger Predigtmeditationen, 59. Jg., Heft 2, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht GmbH, Göttingen 2004.

Mayer, Rainer: Der christliche Glaube und die Suche nach Werten. Zugriff am 23.09.2024. Verfügbar unter https://www.iguw.de/site/assets/files/1329/mayer_r_christlicher-glaube-werte_iguw.pdf

Michalski, Krzysztof: Politik und Werte. In: Transit. Europäische Revue, H. 21, Frankfurt a. M 2001.

Pöhlmann, Horst Georg: Abriß der Dogmatik, 3., verbesserte und erweiterte Auflage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1973.

Schmid, Konrad: „Daß du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß.“ - Kant und der Gott der Bibel. Publikation der Uni Tübingen. Zugriff am 12.09.2024. Verfügbar unter https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/126786/Schmid_168.pdf;jsessionid=F20EB1F72789A3F58B150A8E055E4309?sequence=1

Störig, Hans-Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, 15., überarbeitete Aufl., Verlag Kohlhammer GmbH, Stuttgart Berlin Köln 1990.

Westermann, Claus: Genesis 12-36, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981.