

Dietrich Bonhoeffers ökumenische Ethik

Ein Gesprächsbeitrag angesichts restaurativer und revolutionärer Tendenzen

Der Versuch, Bonhoeffers Ethik als eine ökumenische Ethik aus katholischer Perspektive darstellen zu wollen, gibt zu folgender Frage Anlaß: Läßt sich überhaupt so etwas wie eine katholische Perspektive angeben, aus der heraus die Ethik eines evangelischen Theologen betrachtet werden könnte? Sind nicht für die Theologie und speziell für die Moraltheologie auch auf katholischer Seite die Differenzen soweit fortgeschritten, daß es eine einheitliche Perspektive katholischer Moraltheologie gar nicht mehr gibt? Hierfür scheinen die Auseinandersetzungen um grundlegende Konzepte zu sprechen, besonders die um eine autonome Moral oder eine Glaubensethik, um eine Verantwortungs- oder eine Pflichtethik. Auch die Differenzen in praktischen Fragen sowohl der Individual- wie der Sozialethik, etwa der Sexualmoral bzw. der Theologie der Befreiung, veranlassen eher zu der Annahme, daß sich mit dem Ende der Dominanz neuscholastischer Theologie auch die Einheitlichkeit katholischer Moraltheologie aufgelöst hat.

Doch trotz all dieser Phänomene dürfte Vorsicht geboten sein. Es gibt nämlich so etwas wie einen wesentlichen Konsens, daß sich von der Botschaft Jesu her, wie sie im Neuen Testament niedergelegt ist, Impulse und Weisungen für das Leben des Glaubenden in dieser Welt ergeben, die in immer neuen geschichtlichen Situationen zu beachten und zu verwirklichen sind. Eine jeweils neu zu entfaltende Ethik christlicher Verantwortung für Welt und Mensch hängt untrennbar mit dem Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus zusammen. Eine Trennung von Glaube und Weltverantwortung erweist sich folglich als illegitim. In diesem Sinn kann sehr wohl von einer katholischen Perspektive gesprochen werden, wenn auch nicht exklusiv in der Weise, daß ein solcher Ansatz nicht auch im evangelischen Bereich vertreten werden könnte. Wo eine auf Luther zurückgeführte Zwei-Reiche-Lehre vertreten wurde, die Glaube und Welt trennte, wurde ein solches Konzept einer aus Glauben resultierenden Weltverantwortung abgelehnt. Solch eine grundsätzliche Trennung wollte aber auch jene autonome Moral nicht vertreten, wie sie Alfons Auer maßgeblich formuliert hat.

Von diesen Voraussetzungen her soll hier der Frage nachgegangen werden, inwiefern und inwieweit Bonhoeffers ethische Reflexionen als Fundament einer ökumenischen Ethik angesehen werden können, die in den gegenwärtigen Problemen und Polarisierungen hilfreich sein kann.

Bonhoeffer wollte keine „Ethik“ im Sinn eines Schul- oder Handbuchs schreiben. Wenn er am 18. November und 15. Dezember 1943 aus der Haft mitteilt, er mache sich Vorwürfe, die „Ethik“ noch nicht abgeschlossen zu haben, und wenn er sein Leben mehr oder weniger hinter sich habe, so hoffe er doch noch, die Ethik fertigzustellen¹, so nennt er hier ein Sachgebiet, aber keinen Titel. Hatte er in der „Nachfolge“ den Glauben des Christen beschrieben, wollte er später ein Buch über Leben und Handeln in der Welt unter dem Titel „Grundlagen und Aufbau der mit Gott versöhnten Welt“ bzw. „einer künftigen Welt“ oder „eines geeinten Abendlandes“² mit dem Untertitel „Versuch einer christlichen Ethik“ schreiben. Während der Arbeit fällt ihm der Titel „Wegbereitung und Einzug“ gemäß der Zweiteilung der „vorletzten“ und „letzten Dinge“ ein³.

In der kurzen Zeit zwischen 1940 und 1943 hat Bonhoeffer sich mit ethischen Problemen und Fragen befaßt. Zuvor hatte er – noch 1939 – den Psalm 119 ausgelegt und „Das Gebetbuch der Bibel“ verfaßt und publiziert⁴ sowie für die Croal-Lectures in Edinburgh das Thema „Tod“ vorgesehen⁵, ein Zeichen dafür, daß es noch nicht um die Ethik ging. Nach dieser Zeit der Beschäftigung mit ethischen Themen begann er mit einer neuen Arbeit „Bestandsaufnahme des Christentums – Was ist eigentlich christlicher Glaube? – Folgerungen“ (Juli 1944, WEN 413 ff.). Dazwischen liegt also das intensive Engagement im Widerstand mitsamt den begleitenden Arbeiten, um die es nun geht.

Ökumenische Ethik

Für seine ethischen Überlegungen hatte Bonhoeffer eine umfangreiche Lektüre ins Auge gefaßt, einmal evangelischer Ethiker wie Richard Rothe (1799–1867), Adolf von Harleß (1806–1879), Alexander von Oettingen (1827–1906) und schließlich Otto Piper (1891–1982), dann von Philosophen wie Max Scheler (1874–1928) oder Nicolai Hartmann (1882–1950), schließlich aber auch die Lektüre katholischer Moralthologen wie Otto Schilling (1874–1956) (DB 803, 1053).

Uns interessiert in besonderem Maß die Lektüre von Schillings „Lehrbuch der Moralthologie“, deren verfügbarer Band II den Eintrag „Bonhoeffer 1940“ enthält⁶. Dieses Buch ist in den verschiedensten Passagen aufmerksam durchstudiert, wie die Anstreichungen zeigen, die wohl auf Bonhoeffer zurückgehen dürften und sich besonders bei der Behandlung des Eigentums (57–73), der Caritas (128–141), der Nächstenliebe (266–270) und der Gerechtigkeit (274 ff., 284 f.), schließlich der Wahrhaftigkeit (322 ff.), der Treue und Freiheit (331–346) finden. Doch nimmt Bonhoeffer nur einmal in seinen ethischen Fragmenten auf dieses Buch Bezug⁷ und setzt sich dabei kritisch ab von der aristotelisch-thomistischen natürlichen Theologie. Für sich selbst konnte Bonhoeffer von solcher Moralthologie wenig profitieren, die neben einem an Thomas von Aquin entwickelten Grund-

konzept eine Fülle von kasuistischen Anweisungen enthält (wie dazu, ob jemand, der im Halbschlaf noch auf die Sonntagsmesse achtete, eine zweite hören muß oder nicht, a.a.O. 250). Gleichwohl äußert Bonhoeffer sich einigermaßen freundlich über die katholischen Ethiken, die „in vieler Hinsicht sehr lehrreich und praktischer als die unseren“ seien, was man „ihnen immer als ‚Kasuistik‘ angekreidet“ hätte, während man heute „dankbar für vieles“ sei⁸.

Dabei hatte Bonhoeffer keine grundsätzlichen Bedenken gegen Thomas von Aquin, den er besonders durch die Interpretationen von Josef Pieper kennenlernte. Dessen Traktate „Die Wirklichkeit und das Gute“ (1935), „Über die Hoffnung“ (1938), „Zucht und Maß“ (1939, mit Namenseintrag „Bonhoeffer 1940“) und schließlich „Thomas von Aquin“ (1940) stehen in der Restbibliothek Bonhoeffers. Bis auf den letzten Band enthalten sie auch Anstreichungen, ein Zeichen dafür, daß sie sorgfältig durchgearbeitet wurden. Die ihn mehrfach beschäftigende „selbstlose Selbstliebe“, in der Ethik als „selbstlose Selbstbehauptung“, als berechtigter „Egoismus des Christen“, sowie das „Suum cuique“ findet sich jeweils bei Pieper⁹. Eine besondere Bedeutung gewann auch Jacques Maritain, auf den Bonhoeffers Gedanke über die Vernarbung der Schuld zurückgehen dürfte¹⁰.

Nicht weniger wichtig als diese wissenschaftlichen oder essayistischen Arbeiten war für Bonhoeffer die Beschäftigung mit katholischen Schriftstellern. Dies gilt vor allem für Reinhold Schneider¹¹; es bleibt zu prüfen, ob auf ihn Bonhoeffers Aussagen über die „Unmöglichkeit der Schuldlosigkeit in der Geschichte“ (Z 40) zurückgehen¹². Überdies hat Bonhoeffer sich mit John Henry Newman (namentlich Z 60) und Romano Guardini (erschlossen Z 61) beschäftigt. Noch genauer zu erforschen bleibt der wohl besonders nachhaltige Einfluß von Ernest Hello.

Mehr noch gewann Bonhoeffer Kontakt mit katholischem Denken und Leben während seines Aufenthalts in Ettal (DB 788), wo er nicht nur fleißig in der Klosterbibliothek studierte (26. 12. 1940 GS II 588), sondern in persönlichen Gesprächen Auskunft über die katholische Moral erhielt, die er besonders bei der Empfängnisverhütung für sehr problematisch hielt (10. 2. 1941 GS VI 518).

Es wäre übertrieben zu sagen, Bonhoeffer hätte durch diese Berücksichtigung katholischer Ethik seine eigene Konzeption nachhaltig erweitern, umgestalten oder gar revidieren müssen. Diese hatte er vielmehr von früh an so entwickelt, daß die konstruktiven Hinweise aus katholischer Tradition mühelos assimiliert werden konnten. Freilich hatte er zu Beginn seiner theologischen Entfaltung einen grundlegenden Eindruck durch sein Erlebnis der katholischen Kirche erhalten, den er bereits in „Sanctorum Communio“ ausformuliert hatte.

Als zuerst verfaßtes Kapitel seiner „Ethik“ muß „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“ gelten (E 200–226). Der Titel dürfte nicht unbeeinflusst sein von Josef Piepers „Die Wirklichkeit und das Gute“. In diesen seinen Überlegungen nimmt Bonhoeffer jedoch die für ihn wesentlichen und charakteristischen Intentionen seiner Theologie auf, nämlich die „Wirklichkeit“, die die „Wirklichkeit

Gottes und der Welt“ ist, wobei die Wirklichkeit Gottes sich nur erschließt, wenn man sich „ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt“, die Weltwirklichkeit aber sich immer nur finden läßt als „schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes“ (E 208). Eben nicht von der „Möglichkeit“ zur „Wirklichkeit“ geht der Weg, vielmehr ist die „Wirklichkeit“ jenes Prius, von dem alles Denken, Erkennen und Handeln seinen Ausgang nehmen kann und muß. Und diese „Wirklichkeit“ ist gegen allen Anschein eine letztlich *eine*, so daß es eben nicht „zwei Räume, sondern nur *den einen Raum der Christuswirklichkeit*, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit miteinander vereinigt sind“, gibt (E 210).

Von seinem Konzept her sucht Bonhoeffer nicht eine spezifisch christliche im Sinn einer auf Christen beschränkten Ethik zu entwickeln, sondern den Christen deutlich zu machen, daß sie sich über ihren Bereich hinaus um die „ärmsten unserer Brüder“ zu kümmern haben, und dies deswegen, weil in Jesus Christus die „Menschheit“ angenommen ist, so daß wir in ihm „Gott in der Gestalt des ärmsten unserer Brüder“ sehen (E 235). Es läßt sich aus dieser Stelle nicht zwingend erweisen, wohl aber mit guten Gründen annehmen, daß Bonhoeffer hierunter die vom nationalsozialistischen Regime verfolgten Juden gemeint hat¹³. Indem Bonhoeffer gerade die verfolgten Juden einbezieht, hat er den Rahmen seiner Ethik bis an jene Grenze ausgedehnt, innerhalb deren jene Platz hatten, die sonst ausgegrenzt wurden. In diesem Sinn wird die Bezeichnung „ökumenische Ethik“ konkret; sie bezieht jene ein, die offiziell zur Liquidation freigegeben sind.

Christozentrik

In seiner Kritik wendet sich Bonhoeffer am ehesten gegen die eigene (kultur-) protestantische Tradition einer wie immer falsch verstandenen Zwei-Reiche-Lehre. Er verwahrt sich gegen jegliche Annahme zweier „Räume“, aufgrund deren Gott und Welt voneinander getrennt werden (vgl. bes. E 212, auch 101f.). Eine solche Aufteilung war nie eine besondere katholische Gefahr, sondern eher ihr Gegenteil, nämlich eine falsche Vermischung beider Reiche, die nach lutherischer Tradition letztlich darin gründet, daß katholischerseits die Sünde nicht ernst genug genommen werde.

Als positives Ergebnis läßt sich konstatieren, daß Bonhoeffers ethischer Ansatzpunkt bei der Konkretion der Menschwerdung und sein Plädoyer für das Wirklichwerden der Wirklichkeit Gottes in dieser Welt als ethische Aufgabe keinen konfessionellen Dissens bedeutet, sondern im Gegenteil für eine gemeinsame christliche Ethik ein hervorragendes Fundament darstellt. Dies gilt selbst und gerade dann, wenn katholische Moraltheologie in ihrer Tradition zu sehr und zu leicht bei ethischen Prinzipien ihren Ausgang suchte, von denen her sie deduktiv eine die Konkretion betreffende spezielle Ethik ableiten zu können meinte.

Freilich besitzt Bonhoeffers Ansatz vor gegenwärtig verhandelten Konzepten den Vorzug, daß er im Ausgang von der „Wirklichkeit“ diese sofort von der Menschwerdung Gottes in dieser Welt her konzipiert, statt die Wirklichkeit als eine Wirklichkeit der Welt anzusehen, wie sie in der Philosophie und Theologie des Thomas von Aquin gesehen werden kann. Aufschlußreich ist, daß die hier wichtige Studie von Alfons Auer „Autonome Moral und christlicher Glaube“ (1971) gleichfalls bei dem „Ja zur Wirklichkeit“ einsetzt und sich hierfür auf Josef Piepers „Die Wirklichkeit und das Gute“ beruft¹⁴, aber keinesfalls deutlich genug die Inkarnation als jenen Angelpunkt kenntlich macht, in dem Wirklichkeit konstituiert ist und von daher auch erkannt werden kann und muß. Doch liegt hier noch keine konfessionelle Differenz, sondern vielmehr eine allgemein-christliche Korrektur an Ansätzen, die innerhalb des Christlichen legitim, aber für die gegenwärtige Phase unserer Reflexion nicht mehr ausreichend sind.

Bonhoeffer hätte schwerlich eine „Ethik“ schreiben können, die im Ausgang von bestimmten Prinzipien Regeln hätte ableiten und nach ihnen menschliches Tun als gut oder schlecht qualifizieren können. Nicht „System“, „Abstraktion“ oder „Idee“, nicht „Prinzipien“ und das heißt „allgemeine Prinzipien“ oder „Normen“ im Sinn „ewiger Normen“ hätten für Bonhoeffer Ausgangspunkt sein können, weil von ihnen her die Wirklichkeit nie hätte erreicht und wirklichkeitsgemäßes Handeln nie hätte beschrieben werden können.

In einem späteren Abschnitt seiner „Ethik“ (1941) „Die Geschichte und das Gute“ (E 227–278) nimmt Bonhoeffer diese Konzeption auf, wenn er formuliert, daß „der Mensch nicht mehr anders als in Jesus Christus und Gott nicht mehr anders als in der Menschengestalt Jesu Christi gedacht und erkannt werden“ kann (235), wenn von ihm zu abstrahieren sowohl den Menschen als auch Gott nichts anderes als „leere Abstraktionen“ sein läßt, so daß Leben als „Antwort auf das Leben Jesu Christi“ in pointierter Weise als „Verantwortung“ bezeichnet wird (236). Dieses Leben ist mehr, als wir definieren können (vgl. 231), wie wir auch „Welt“ oder „Liebe“ nicht definieren können (zu „Liebe“ vgl. E 53).

Konsequent weist Bonhoeffer jegliche „Kasuistik“ zurück, da sie aufgrund allgemein gültiger Prinzipien konkrete „Fälle“ zu beurteilen sucht (vgl. E 91, Z 10, 41). Vielmehr geht es Bonhoeffer darum, wie 1932 im Hinblick auf das konkrete Gebot, so nun eine Antwort auf die Frage zu geben, „wie Christus unter uns heute und hier Gestalt gewinne“ (E 91).

Teilnahme an der Ohnmacht Gottes in der Welt

Es überrascht, wie unverhohlen gegenwärtig eine Wiederbelebung des Kulturprotestantismus gefordert werden kann¹⁵. Dabei wird nicht beachtet, daß der Kulturprotestantismus damals trotz seiner behaupteten Trennung von zwei Rei-

chen faktisch eine hochgradige Identität mit dem politischen System realisierte. Unter der Chiffre „Zivilreligion“ wird eine solche staatstragende Identität gegenwärtig nachhaltig gefördert, seit Robert Bellah seinen diesbezüglichen Beitrag 1967 publiziert hat¹⁶. Hierzulande macht sich insbesondere Hermann Lübbe zum Sprecher dieser Zivilreligion¹⁷. Nun ist nichts dagegen einzuwenden, wenn Christen bei der Regulierung von Autoschäden statistisch deutlich weniger Versicherungsbetrügereien begehen als andere (Lübbe 213). Daß der christliche Glaube ein ihm entsprechendes Ethos verlangt, ist nicht nur nicht falsch, sondern eine konstitutive Notwendigkeit. Denn ohne solche Verwirklichung im Leben entzieht sich der Glaube seine eigene Basis nach dem Motto: „Was ihr den geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ und der viel weniger beachteten gegenteiligen Version: „Was ihr einem dieser geringsten nicht getan habt, das habt ihr mir nicht getan“ (Mt 25, 40, 45). Die negative Version ist deswegen besonders aufschlußreich, weil sie nicht nur Untaten im Sinn von bösen Taten, sondern Untaten im Sinn von unterlassenen Taten sanktioniert. Daß also aus christlichem Glauben Handeln resultiert, kann kein Fehler sein.

Doch die Finalisierung des Glaubens zur Aufrechterhaltung staatlicher, politischer und gesellschaftlicher Ordnung ist der Tod des Glaubens, verstößt sie doch gegen die zentrale Verkündigung: „Suchet zuerst das Reich Gottes“ (Mt 6, 33; Lk 12, 31). Gerade hierin dürfte der Fehler der Zivilreligion liegen, daß sie nicht als Anerkennung Gottes und Gottesdienst, sondern als Fundament des Staates fungiert. Wie sehr diese Zivilreligion von den Voraussetzungen des Kulturprotestantismus ausgeht, zeigt auf verräterische Weise Hermann Lübbe, der von seinem Plädoyer für die (Zivil-)Religion aus gegen Karl Barth den Vorwurf erhebt, er hätte besser getan, „den Kulturprotestantismus Troeltschscher Prägung zu schonen, ja zu favorisieren, anstatt ihn zu einem besonders prominenten Zeichen jener Zeit zu ernennen, die nichts als eine Zwischenzeit sein sollte“ (Lübbe 285). Dadurch habe nämlich, wie Lübbe hervorhebt, die dialektische Theologie in einigen ihrer Wirkungen tatsächlich zum Untergang der Weimarer Zeit beigetragen und sie so zu eben jener „Zwischenzeit“ werden lassen, die sie intendierte¹⁸. Auf wie schwachen Füßen Lübbes Konzeption letztlich steht, zeigt er in einer Nebenbemerkung über die von der Zivilreligion zu unterscheidende bzw. zu trennende christliche „Religion“; es möge gelten, „daß ohne solche kirchlich gebundene Religion Kulturreligion sich nicht halten ließe“ (289). Es ist nur ein schwacher Trost, wenn Niklas Luhmann vor der Reduktion der Religion auf Zivilreligion warnt und feststellt:

„Erst in der Reflexion durch Bekenntnis, Gesichtspunkte rechten Glaubens und religiöse Kommunikation (das heißt: Kirche) erweist und präzisiert sich das, was als Zivilreligion unterstellbar ist, als Religion.“¹⁹

Auf der anderen Seite wird eine entgegengesetzte Konzeption entwickelt, die den christlichen Glauben für eine gegebenenfalls auch revolutionäre Umgestal-

tung verwendet und dazu ein entsprechendes Gottesbild entwirft. Als Avantgardist dieser Richtung darf Richard Shaull gelten, der 1966 zu diesem Thema sagte:

„Der Gott, der alte Strukturen niederreißt, um die Bedingungen für eine menschlichere Existenz zu schaffen, ist selbst mitten im Kampf. Seine Gegenwart in der Welt und sein Druck auf Strukturen, die ihm im Wege stehen, begründen die Dynamik dieses Prozesses.“ Und: Nur im Zentrum der Revolution „können wir beobachten, was Gott tut“²⁰.

Man sage nicht, dies sei eine Verirrung der Anfänge gewesen, inzwischen gebe es keine „Theologie der Revolution“ mehr, sondern die „Theologie der Befreiung“, maßgeblich entwickelt von Gustavo Gutierrez²¹. Und gegen diese Theologie der Befreiung könne man doch schließlich nicht sein, man müsse sie vielmehr unterstützen, sei doch „Freiheit“ eindeutig ein zentraler biblischer und besonders neutestamentlicher Terminus – was völlig richtig ist. Unsicher wird man freilich, wenn die Feststellung kritisiert wird, es gebe doch wohl recht verschiedene Richtungen dieser Theologie der Befreiung²². Läßt jene Sanktionierung von Differenzierungen nicht auf eine Volksfrontmentalität schließen, der es notwendig erscheint, angesichts der zugegebenermaßen höchst gewaltsamen Gegner alle Kräfte zusammenzunehmen und kritische Reflexion als Schwächung der Kampfkraft zu deklarieren? Wenn dem so ist, würde das keine Empfehlung der Theologie der Befreiung sein, verträge sie doch eben das nicht, was für Theologie unabdingbar ist, nämlich kritische Rückfrage.

Daß nun doch auch die Theologie der Befreiung entsprechende Aussagen wie Shaull formuliert, soll an einem zu Recht als gemäßigt geltenden Autor, Leonardo Boff, aufgewiesen werden. In dessen Trinitätslehre „Der dreieinige Gott“²³ steht zu lesen, daß „vor allem der Kampf der Unterdrückten um ihre Befreiung eine besondere trinitarische Dichte ausweist“ (255) und daß „der Geist innerhalb der konfliktreichen Geschichte am Wirken und Gären“ ist (238). Gerade an dieser letzten Stelle entwirft Boff eher ein hymnisches und wohl auch pathetisches Panorama von Geschichtsprozessen, in denen die Armen „sich zusammenschließen..., die Tabus zerbrechen, die sie unterjocht hielten, ... prophetisch die Schmiede ihrer Ketten anklagen, ... sich der Gewalt der Unterdrücker stellen und ihnen ihre Privilegien und Unrechtsposten entreißen, ... sich schöpferischer Phantasie überlassen und Utopien einer versöhnten Welt entwerfen, in der alle essen und sich der Gunst des Lebens öffnen können“; gerade solche Prozesse charakterisiert Boff als „geistesschwanger“ (238).

Hier wird – ganz abgesehen von der Frage, ob eine Revolution nun unvermeidbar ist oder nicht – auch theologisch eine Identifizierung von Geschichtsprozessen einerseits und Wirklichkeit und Wirken Gottes andererseits in einer dynamischen Variante vorgenommen, die die Andersartigkeit Gottes gerade auch in seinem geschichtlichen Handeln nicht mehr durchhält.

Anders als in diesen beiden Versionen, der Zivilreligion wie auch einer solchen Theologie der Befreiung, findet sich bei Bonhoeffer ein entschiedenes Festhalten

an der „Teilnahme an der Ohnmacht Gottes in der Welt“ (18. 7. 1944 WEN 396). Er vermeidet jeglichen Anklang an ein Gottesbild des „Deus ex machina“, der siegreich konfliktlösend in unser Geschehen eingreift. In der „Ethik“ findet sich dieser Aspekt besonders unter dem Thema „Gleichgestaltung“ mit dem Menschgewordenen, dem Gekreuzigten und dem Auferstandenen (E 86f.). Doch gerade mit letzterem läßt sich kein innerweltlicher, noch nicht einmal postrevolutionärer Triumphalismus begründen. Bonhoeffer sagt vielmehr, daß der mit dem Auferstandenen gleichgestaltete Mensch der „neue Mensch“ ist, „neu im Alten. Sein Geheimnis bleibt der Welt verborgen... Verklärt in die Gestalt des Auferstandenen trägt er hier nur das Zeichen des Kreuzes und des Gerichtes“ (87).

Im letzten, vor der Verhaftung bearbeiteten Abschnitt seiner „Ethik“ formuliert Bonhoeffer noch umfassender Jesus Christus als ewigen Sohn beim Vater, als gekreuzigten Versöhner und als auferstandenen und erhöhten Herrn (E 313ff.). Gerade hier wird Jesus als der Christus charakterisiert, der „ganz für die Welt und nicht für sich selbst da war“ (318), jedoch so, daß die Kreuzeswirklichkeit damit nicht überwunden ist. Dazu sagt Bonhoeffer:

„Nur durch die Verkündigung des gekreuzigten Christus gibt es ein Leben in echter Weltlichkeit, also nicht im Widerspruch zur Verkündigung und auch nicht neben ihr her in irgendeiner Eigengesetzlichkeit des weltlichen, sondern gerade ‚in, mit und unter‘ der Christusverkündigung ist echtes weltliches Leben möglich und wirklich“ (E 314).

Zuvor im gleichen Text hatte Bonhoeffer den Menschen als einen charakterisiert, der „schon wirklich auf dem Wege sein (nicht erst am Scheidewege stehen)“ und „die rechte Entscheidung einmal wirklich hinter sich haben (nicht immer nur vor sich)“ haben darf, der „ganz ohne inneren Konflikt das Eine tun und das Andere (theoretisch-ethisch vielleicht ebenso Dringliche)“ lassen darf (E 301). Der Christ ist also für Bonhoeffer gerade nicht der „Qual des ethischen Konfliktes und der Entscheidung“ (ebd.) ausgeliefert, sondern der zum Leben, „zum unreflektierten Tun“ befreite Mensch (vgl. 296). Die Bonhoeffers ganzes Werk durchziehende, in der Entscheidung in den USA 1939 noch einmal sehr schmerzlich erfahrene Unterscheidung von „actus directus“ und „actus reflexus“ kommt hier zum Tragen; denn nach dieser läßt sich eine Entscheidung letztlich nicht mehr durch Reflexionen begründen, sondern muß ins Dunkle der Zukunft hinein gewagt werden. Entscheidung bedeutet für Bonhoeffer also nicht Konsequenz richtiger Anwendung ethischer Prinzipien, sondern letztlich ein Wagnis und bleibt es: „Eine geschichtliche Entscheidung geht nicht in ethische Begriffe auf. Es bleibt ein Rest: Das Wagnis des Handelns“ (E 365).

Aus einer solchen Entscheidung²⁴, die den Menschen also nicht immer als Zerrissenen zurückläßt, folgt freilich nicht die Salvierung des eigenen Tuns, das heißt keine Selbstrechtfertigung. Bonhoeffer hat wie niemand sonst die Problematik geschichtlichen Handelns herausgestellt. Bei allem Engagement, das wir für so richtig halten, fragt er sich in dem wichtigen Text „Nach zehn Jahren“ abschließend: „Sind wir noch brauchbar?“

Stellvertretung

In der Ethik hat Bonhoeffer das Thema „Stellvertretung“ in gravierender Weise weitergeführt. Diese wird nicht mehr nur bestimmt als Stellvertretung Christi (E 240) und in seiner Nachfolge der Kirche (318), als Schuldübernahme des „sündloschuldigen Jesus Christus“, durch den „jeder verantwortlich Handelnde schuldig“ wird (256, vgl. 259); vielmehr geht es um eigenes Schuldigwerden:

„Es ist kein Ruhm, auf den Ruinen seiner Vaterstadt zu stehen in dem Bewußtsein, selbst jedenfalls nicht schuldig geworden zu sein“ (361). „Ob aus Verantwortung oder aus Zynismus gehandelt wird, kann sich nur darin erweisen, ob die objektive Schuld der Gesetzesdurchbrechung erkannt und getragen wird und gerade in der Durchbrechung die wahre Heiligung des Gesetzes erfolgt. So wird der Wille Gottes in der aus Freiheit kommenden Tat geheiligt. Weil es aber hier um eine Tat aus der Freiheit geht, darum wird der Mensch nicht in heillosem Konflikt zerrissen, sondern er kann in Gewißheit und Einheit mit sich selbst das Ungeheure tun, in der Durchbrechung des Gesetzes das Gesetz erst zu heiligen“ (278).

Eine solche Tat kann freilich im Gewissen nicht mehr gerechtfertigt werden²⁵. Bonhoeffer bescheinigt dem „Mann des Gewissens“, daß er sich begnügen muß, „statt eines guten ein salviertes Gewissen zu haben“ (E 70; WEN 13). In diesem Sinn meint er auch, daß „die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens, und d. h. eben die Zeit der Religion überhaupt“ vorüber ist (30. 4. 1944 WEN 305). Es bleibt kein durch Prinzip gerechtfertigtes, sondern nur ein sich auslieferndes Tun:

„Während alles ideologische Handeln seine Rechtfertigung in seinem Prinzip bei sich selbst hat, verzichtet verantwortliches Handeln auf das Wissen um seine letzte Gerechtigkeit. Die Tat, die unter verantwortlicher Abwägung aller persönlichen und sachlichen Umstände im Blick auf die *Menschwerdung* Gottes und auf die *Menschwerdung Gottes* geschieht, wird im Augenblick ihres Vollzuges allein Gott ausgeliefert. Das letzte Nichtwissen des eigenen Guten und Bösen und damit das Angewiesensein auf Gnade gehört wesentlich zum verantwortlichen geschichtlichen Handeln“ (E 248f.).

Aus diesem Ansatz Bonhoeffers folgt für uns, daß wir unser Handeln nicht mit dem seinen legitimieren können; wir würden dann aus seinen Überlegungen ein Prinzip machen. Es folgt des weiteren, daß wir uns die Entscheidung nicht sparen können, im Gegenteil. Es folgt schließlich, daß wir nicht einfach nur doppeldeutiges, sondern doppelwertiges Handeln in Kauf nehmen müssen. Hier interessiert die *Ultima ratio*, der äußerste Grenzfall. Eine katholische Moraltheologie, wie sie Bonhoeffer zur Verfügung stand, etwa die von Otto Schilling, entwickelte eine für uns heute nicht nur zu harmlose, sondern verharmlosende Lehre vom „gerechten Krieg“; „gerechte Kriege sind ... solche, die Unrecht ahnden“, so Schilling mit einem Augustinus-Zitat²⁶, und er präzisiert als Gründe:

„Schwere Verletzung der Ehre eines Staates, schwere Verletzung seines Eigentums und anderer wichtiger, rechtlich begründeter Interessen, ferner die Hilfeleistung zum Schutz eines in seinem Recht schwer geschädigten oder bedrohten Volkes, die Bitte eines Nachbarstaates um Hilfe gegen Revolution und Tyrannei ..., die Unterdrückung der christlichen Religion“, aber auch, „wenn es gälte, einen wilden Völkerstamm, der durch Raubzüge oder durch Menschenopfer schweres Unrecht verübt oder friedliche Versuche der Missionierung durch Gewalttaten verhindert, in Schranken zu weisen“ (658).

Aus all diesen Gründen kann sich Schilling „gerechte Kriege“, im Zweifel sogar als Ultima ratio „Offensivkriege“ vorstellen (659). Trotz gewichtiger Einschränkungen, etwa das Verbot, an einem als ungerecht erkannten Krieg teilzunehmen (663), mutet die Lehre vom gerechten Krieg deswegen so verharmlosend an, weil sie im Grund schwerwiegende Schäden Unschuldigen gegenüber entschuldigt.

Es mag dahingestellt bleiben, ob und inwiefern man Bonhoeffer folgen mag in seinen Aussagen, daß willkürliche Tötung „nicht die Tötung des Feindes im Kriege“ ist (E 169f.). Zustimmung wird man ihm dagegen in der Aussage, daß es „die durch kein Gesetz mehr zu regelnde, außerordentliche Situation letzter Notwendigkeiten“ gibt („necessità“ nach Machiavelli, so 253), daß es die Ultima ratio gibt, und zu ihr zählt Bonhoeffer den Krieg. Doch ist die Ultima ratio „jenseits der Grenze der ratio, sie ist irrationales Handeln“ und darf nicht wieder „zu einem rationalen Gesetz“ gemacht werden. Der Grenzfall darf nicht das Normale werden (254). In der Bewertung aber des Handelns in diesem Grenzfall bleibt Bonhoeffer eindeutig:

„Die letzte Frage bleibt offen und muß offengehalten werden; denn so oder so wird der Mensch schuldig und so oder so kann er allein von der göttlichen Gnade und der Vergebung leben“ (255).

Gerade diese Extremsituation läßt sich auch für heute nicht ausschließen, sie läßt sich aber nicht kasuistisch ermitteln. Daß sie gegeben ist, beruht nach sorgfältiger Situationsanalyse auch auf einer Entscheidung, einer Feststellung, und zwar einer solchen, die um des Rechts willen in einem dem Recht dient und Recht verletzt. Und dies läßt sich nicht mehr einfach entschuldigen, schlicht als gut qualifizieren; es besteht keine Möglichkeit mehr der Selbstrechtfertigung. Wir müssen dieses Handeln im gegebenen Fall wagen, bei dem es keine Rechtfertigung prekärer oder gar schlechter Mittel für einen guten Zweck mehr gibt. Aber auch dann, wenn es sich um eine Handlung mit einem doppelten Effekt handelt, daß man zugleich etwa bei berechtigtem Widerstand den Gegner abwehrt, dabei aber auch Zivilpersonen betrifft, kann man dieses Tun nicht mehr einfach rechtfertigen, es ist nicht die erlaubte Handlung mit einem doppelten Effekt, wobei die beiden Effekte nicht gleichrangig sind, sondern eine Handlung mit einer doppelten Wertigkeit, deren schlichte Rechtfertigung nicht mehr gelingt. Wir werden uns damit abfinden müssen, daß es nicht um eine „actio cum duplici effectu“, sondern, um es noch einmal versuchsweise so zu sagen, eine „actio cum duplici validitate“ handelt, um eine Handlung mit einer doppelten Wertigkeit, in der untrennbar Gutes und Böses enthalten ist. Solches Handeln bedeutete insbesondere das Attentat gegen Hitler. Dazu nochmals Bonhoeffer:

„Das letzte Nichtwissen des eigenen Guten und Bösen und damit das Angewiesensein auf Gnade gehört wesentlich zum verantwortlichen geschichtlichen Handeln“ (249).

Dies scheint ein wesentlicher Beitrag Bonhoeffer's zu einer nachkonfessionellen, vielleicht sogar nachchristlichen, gemeinmenschlichen Ethik für die Extremsituation, die über die Ethik im allgemeinen wichtige Auskünfte gibt.

ANMERKUNGEN

¹ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. v. E. Bethge (Neuausg. München 1970) 147 bzw. 182 (zit. WEN).

² D. Bonhoeffer, *Notizzettel zur Ethik Nr. 1, Nachlaßverzeichnis A 73* (zit. Z).

³ D. Bonhoeffer, *Ges. Schriften*, hrsg. v. E. Bethge, I–VI (München 1958–1974); Brief v. 27. 11. 1940, VI 492 (zit. GS).

⁴ GS IV 505–543 sowie 544–569, letztes inzwischen hrsg. v. G. L. Müller u. A. Schönherr (Dietrich Bonhoeffer Werke 5, München 1987, 103–132).

⁵ Vgl. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse* (München 1967, ⁶ 1986) 743 (zit. DB).

⁶ O. Schilling, *Lehrb. d. Moralthologie*, Bd. 2 (München 1928); dieser Bd. trägt den Eintrag „Bonhoeffer 1940“. In den folgenden Ausführungen werden die Seitenzahlen dieses Bandes angegeben.

⁷ D. Bonhoeffer, *Ethik*, hrsg. v. E. Bethge (München ¹¹ 1985) 355 (zit. E) mit Bezug auf Schilling II 609. Zuweilen, so E 210, 278, wurden abweichend vom Text die für die Ausgabe der Dietrich Bonhoeffer Werke nachgewiesenen Korrekturen von I. Tödt berücksichtigt.

⁸ Brief an E. Bethge, 20. 1. 1941 GS II 394.

⁹ „Selbstlose Selbstliebe“ vgl. Brief v. 9. 10. 1940 GS VI 484; 6. 5. 1944 WEN 314, vgl. Z 50; „selbstlose Selbstbehauptung“ vgl. E 235, ferner Z 18, vgl. 19, 25, 28; vgl. E 240, 168 Anm. = Z 108; „Selbsterhaltung“ vgl. Z 28; hierzu vgl. jeweils J. Pieper, *Zucht und Maß. Über die vierte Kardinaltugend* (Leipzig 1939) (in Bonhoeffers Restbibliothek erhalten) 16 ff.; heute findet sich der Text in ders., *Das Vierge-spann* (München 1964) 208 ff. Zum „Suum cuique“ vgl. E 161, Z 50, 52, 55; vgl. dazu J. Pieper, *Gerechtigkeit*, in: ders., *Das Vierge-spann*, 68 ff.

¹⁰ Vgl. E 124 f., Z 40, 60, gegen DB 803, wo dieses Thema auf Reinhold Schneider zurückgeführt wird; I. Tödt fand jedoch die Unterstreichungen bei J. Maritain, *Die Zukunft der Christenheit* (Köln 1938) in Bonhoeffers Exemplar, das in seiner Restbibliothek vorhanden ist.

¹¹ Vgl. Bonhoeffers Briefe v. 19. 1. 1941 GS VI 510, 31. 1. 1941 GS II 396, 8. 2. 1941 GS VI 516.

¹² In Frage kommt hier vermutlich R. Schneiders „Macht und Gnade“; vgl. dazu Rhein. Merkur 13. 5. 1988.

¹³ Vgl. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer und die Juden*, in: *Konsequenzen*, hrsg. v. E. Feil u. I. Tödt (München 1980) 172–214, hier mit Verweis auf das Schuldbekenntnis E 121 f., nach dem die Kirche schuldig geworden ist „am Leben der schwächsten und wehrlosesten Brüder Jesu Christi“; vgl. auch ders., *Nichts scheint mehr in Ordnung*, in: *Ethik im Ernstfall*, hrsg. v. W. Huber u. I. Tödt (München 1982) 30–40.

¹⁴ A. Auer, *Autonomie Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971, ² 1984) 16.

¹⁵ F. W. Graf, *Kulturprotestantismus wieder aktuell. Die alten theologischen Urteile müssen revidiert werden*, in: *Luth. Monatsh.* 25 (1986) 309–312.

¹⁶ R. Bellah, *Zivilreligion in Amerika*, zit. nach: *Religion des Bürgers*, hrsg. v. H. Kleger u. A. Müller (München 1986) 19–41; präzisierend vgl. R. Bellah, *Die Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik* (1978) ebd. 42–63.

¹⁷ H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung* (Graz 1987).

¹⁸ Hiermit spielt Lübke auf die *Zschr. der dialektischen Theologie* „Zwischen den Zeiten“ an.

¹⁹ N. Luhmann, *Grundwerte als Zivilreligion*, in: *Religion des Bürgers*, a. a. O. 175–194, 190.

²⁰ R. Shaull, *Revolution in theologischer Perspektive*, in: T. Rendtorff, H. E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien* (Frankfurt 1968) 128.

²¹ G. Gutierrez, *Theologie der Befreiung* (München, Mainz 1973) ⁹ 1986.

²² H. J. Prien, *Puebla*, in: *Lateinamerika. Gesellschaft – Kirche – Theologie*, hrsg. v. d. d. d., Bd. 2 (Göttingen 1981) 199.

²³ L. Boff, *Der dreieinige Gott* (Düsseldorf 1987).

²⁴ Vgl. die Belege bei E. Feil, *Gewissen und Entscheidung*, der Beitrag Dietrich Bonhoeffers, in: *Glaube als Widerstandskraft*, hrsg. v. G. Fuchs (Frankfurt 1986) 215–245, hier 230–241.

²⁵ Ebd. 223–228.

²⁶ O. Schilling, a. a. O. 658.