

Berliner Theologische Zeitschrift

Schwerpunkt des Heftes:
Neues Testament



16. Jahrgang
Heft 1 · 1999
ISSN 0724-6137

Abstract

Der Versuch, als Neutestamentler einige Anstöße ‚postmodernen‘ Denkens aufzunehmen, führt zu neuen Fragestellungen, unter denen die Lektüre neutestamentlicher Texte theologisch zu verantworten und theologische Reflexion auf diese Texte zu beziehen ist.

Postmodern thought, insofar a New Testament scholar it takes in consideration, leads to new questions about the theological responsibility for the lecture of New Testament texts and about the reference of theological reflection to these texts.

II. Weitere Einzeldarstellung zu Ethik

NOTGER SLENCZKA

Die unvermeidbare Schuld

Der Normenkonflikt in der christlichen Ethik.
Deutung einer Passage aus Bonhoeffers Ethik-Fragmenten¹

I. Problemformulierung

1. *Der, Vater im Glauben*: Als Abraham mit seinem Sohn Isaak, so berichtet eine jüdische Legende², auf dem Weg zum Berg Morija war, da sprach ihn der Teufel an: „Wohin gehst du?“ Und Abraham antwortet: „Ich gehe, anzubeten.“ Fragt der Teufel: „Und wofür ist das Holz, das Feuer und das Messer?“ Und Abraham, der merkt, daß er ihn nicht loswird, antwortet: „Ich gehe in Unschuld und tue den Willen meines Vaters im Himmel.“ Der Teufel fragt weiter: „Was ist denn der Wille deines Vaters?“, und Abraham antwortet: „Daß ich meinen Sohn vor ihm als Brandopfer darbringe.“ Damit ist die Situation offengelegt, und nun leitet der Teufel mit einem Argument den ersten Redegang des Disputes über diese Situation ein: „Ehrwürdiger Altet, bist du denn von Sinnen? Du willst deinen Sohn schlachten, der dir im Alter von 100 Jahren geschenkt wurde?“ Darauf Abraham: „So lauten die Worte.“ Der Teufel – Argument Nummer zwei und zweiter Redegang: „So alt und macht solche Fehler! Gott befahl das, um dich in die Irre zu führen und dich zu täuschen. Sieh doch, es steht in der Tora geschrieben: ‚Wer immer das Blut eines Menschen vergießt, dessen Blut soll vergossen werden‘ – und du willst deinen Sohn schlachten!“

¹ Öffentliche Probevorlesung im Rahmen des Habilitationsverfahrens, gehalten am 10.4.1997 an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen. Für die Drucklegung wurden die Abschnitte des Textes mit Überschriften versehen, im übrigen ist der Vortrag weitgehend unverändert wiedergegeben und durch Anmerkungen ergänzt worden.

² Die Legende ist im folgenden frei wiedergegeben nach: SH. SPIEGEL, *The Last Trial. On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice: The Akedah*, New York 1967, 104f. In der von Spiegel angegebenen Midrasch-Passage (GenR 56,4) findet sich eine zwar vergleichbare, aber doch wesentlich andere Versuchungserzählung. Ich habe die von Spiegel wiedergegebene Version nicht verifizieren können; am nächsten: L. GINZBERG, *The Legends of the Jews I*, Philadelphia / Penn. 1961, 276f., dazu Belege: Dass. Bd. V, Philadelphia 1955, 249f. Anm. 234. Zur Perikope ferner: T. VEIJOLA, *Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter*, in: ZThK 85 (1988), 129–164, dort (129–138) zur Auslegungsgeschichte, dort auch Lit. Vgl. die Deutung der Perikope als Manifestation eines ethischen Konfliktes bei S. KIERKEGAARD, *Furcht und Zittern* (Gesammelte Werke), übers. und hg. von E. Hirsch, 2. Aufl. Düsseldorf o.J., bes. 117–129.

4. *Die Dringlichkeit einer Lösung.* Überzeugend müssen solche Regelungen sein, und zwar darum, weil die Situation des ethischen Konfliktes, des Konfliktes zwischen gutem und gutem Handeln, das Zögern etwa angesichts der in einem guten Tun mitgesetzten Folgen, keine Situation ist, die eine Wahl nach dem ‚Kopf oder Zahl‘-Prinzip zulässt. In allen ethischen Entscheidungen ist die Instanz des Gewissens beteiligt. Ganz gleichgültig, wie man das Gewissen soziologisch, anthropologisch und theologisch bestimmt – das Urteil des Gewissens ist eine Grunderfahrung, der wir uns verschließen können, die wir unterdrücken oder wegerklären können, die wir aber machen, mit der wir umzugehen haben und die uns, wenn wir dem Gewissen zuwiderhandeln, zerstören kann.

Eine Ethik hat nicht nur Kriterien für ‚gutes‘ und ‚böses‘ Tun oder Leben zu formulieren, sondern sie muß auch Regeln – gleichsam Metanormen – beistellen, die es ermöglichen, im Konflikt zweier oder mehrerer Normen – unterschiedenem Tun zu kommen, ohne vom eigenen Gewissen zerstört zu werden.

5. *Unvermeidbare Schuld?* Die genannten Regeln für die Lösung eines Normenkonfliktes allerdings implizieren die Behauptung, daß Normenkonflikte prinzipiell lösbar sind. Wenn diese Behauptung richtig ist, so ist es sinnlos, mit Situationen zu rechnen, die den Handelnden notwendig, unvermeidlich schuldig werden lassen; vielleicht ist das Rechnen mit einer Situation unvermeidbarer Schuld auch nur eine Ausflucht, ein Mäntelchen für den ganz banalen Wunsch, das neigungswidrige Gute nicht zu tun, wie Løgstrup unterstellt¹². Andererseits gibt es ernstzunehmende Ethiker – Dietrich Bonhoeffer, Helmut Thielicke und Dietz Lange gehören dazu –, die solche Situationen in das Zentrum ihrer Ethiken stellen; sie sehen in unterschiedlicher Weise die Stärke einer genuin christlichen Ethik gerade darin, daß diese dazu anleitet, mit dieser Grundsituation umzugehen, daß sie somit überhaupt die Möglichkeit einer Entscheidung und eines Handelns wenn nicht mit gutem, so doch mit getrübtem Gewissen eröffnet¹³. Ich gehe im Folgenden einer dieser Positionen – der Dietrich Bonhoeffers – nach und versuche eine Grundbedingung zulässiger christlicher Rede von einer ‚unvermeidbaren Schuld‘ herauszustellen¹⁴.

haupt erst die Kategorien beigelegt sind, die Erfahrung konfigurierender Forderungen nicht unter dem Vorzeichen des Gegensatzes von Gott und Mensch oder Gott und ‚dem Bösen‘, sondern unter dem Vorzeichen des Gegensatzes von ‚gut‘ und ‚gür‘ bzw. des Gegensatzes zweier göttlicher Handlungsweisen zu erfassen und zu lösen. E. BRUNNER, Das Gebot und die Ordnungen, Zürich 1939, 106–115 (Schöpfung und Erlösung!); 192–203, bes. 200ff. Vgl. auch unten Anm. 13.

12. K.E. LÖGSTRUP, Die ethische Forderung, Tübingen 1959, 172–175; der ethische Konflikt wird hier unter der Überschrift ‚Versagen, getarnt als Pflichtenkollision‘ verortet. Auch T. KOCH, a.a.O. (Anm. 5), 94, bezeichnet die Rede von ‚unvermeidbarer Schuld‘ als ‚lähmend‘. Zu beiden: D. LANGE, a.a.O. (Anm. 6), 401f.

13. In Thielickes Ethik fließen die Konfliktsituationen und Diskussionen des Widerstandes in die theologische Ethik ein (vgl. bes. die Ausführungen zur ‚Untergrundethik‘ in III/1, 202ff.). Dies

II. ‚Verantwortung‘ – der Christ und die Politik

1. *Ethik im Bereich der Macht.* „Wo immer in der Geschichte die Menschen etwas vom Dämonischen der Macht verspüren, brauchen sie diese nicht gleich als böse schlechthin ... zu empfinden. Das Dämonische ist nicht reine Negation des Guten; es ist nicht die Sphäre des völligen Dunkels im Gegensatz zum Licht, sondern [die Sphäre] des Zwiellichts, der Mehrdeutigkeit, des Ungewissens, des zutiefst Unheimlichen.“¹⁵ Gerhard Ritter, von dem dieser Satz stammt, hat in seiner Studie „Machtstaat und Utopie“ zwei Typen des Umganges mit der Macht nachgezeichnet: die Unterordnung alles Handelns und aller Normen unter die Technik des Machterwerbes und des Machterhaltes, deren Urbild Ritter bei Machiavelli erkennt; und das Ideal des von humanitären, rechtlichen Prinzipien geleiteten Umganges mit der Macht, deren Urstiftung Ritter in der „Utopia“ des Thomas Morus sieht. Ritter zeichnet die Ambivalenz beider Typen des staatlichen Handelns nach: den Einbruch der Realität in das Ideal der vom Recht gesteuerten Macht einerseits; Er zeigt, wie sich das Ideal des Thomas Morus als Gegenwart zur Korruption der Macht im zeitgenössischen England begründet und wie unter dem Ideal die Unentrinnbarkeit der Dämonie der Macht immer wieder hervorscheint¹⁶. Auf der anderen Seite die ethische Gefährdung der Macht bei Machiavelli und die Sehnsucht nach einem nicht auf die pure Rationalität des Machterwerbs und -erhaltes begründeten Staates¹⁷. Das 1940 erstmals erschienene Buch unternimmt den Versuch, die Geschichte

führt zu einer Umgewichtung der grundsätzlich beibehaltenen Struktur einer Ordnungsethik so, daß die etwa bei Brunner eher latente Konfliktstruktur des Verhältnisses von Gebot und Ordnung ins Zentrum rückt: H. THIELICKE, Theologische Ethik I, Tübingen 1958, bes. 67ff.; 706f. u.ö.).

Bei D. LANGE, a.a.O. (Anm. 6), bildet der ethische Konflikt den Angelpunkt einer Ethik, die es sich zum Ziel gesetzt hat, die spezifisch christliche Bestimmung der ethischen Situation und die Zuordnung von ethischer Forderung und Vergebungszuspruch als Lösungsangebot für die Aporetik der natürlichen ethischen Situation zu deuten (vgl. 207; Explikation des Gewissensbegriffes: 219ff., bes. 234ff. zum ‚Konflikt‘; Phänomenologie der ethischen Situation 305ff., bes. 336ff.; die Einzeichnung der Grundbestimmungen der christlichen Ethik 382ff.). Vgl. auch W. TRILLHAAS, Ethik, Berlin 1970, 98f. unter dem Titel der ‚Pflichtenkollision‘;

14. DENS, Zum Problem des Kompromisses, in: ZEE 4 (1960), 355–364.

15. D. BONHOEFFER, Ethik, hg. von I. Tödt u.a. (Werke 6), München 1992. Seitenzahlen ohne Titel- und Verfasserangabe im folgenden beziehen sich auf diesen Text.

16. G. RITTER, Machtstaat und Utopie. Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus, München/Berlin 1940, 9.

17. Vgl. a.a.O. 57–68, 71ff. 75–88; im Untergrund ist die insbesondere nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland geübte Kritik an der angeblichen englischen Verbrämung reiner Machtpolitik unter dem Schutz moralischer Urteile präsent – vgl. bes.: 89–104.

Vgl. etwa a.a.O., 37f. 45–47; Ritter betrachtet es als *specificum* der Rezeption Machiavellischer Ideen im deutschen Raum, daß hier in unterschiedlicher Gestalt der Versuch unternommen wird, die Logik des Machterhaltes durch ein religiös begründetes sittliches Fundament zu normieren: bes. 125–140, 113f.

3. *Verantwortungsethik in christlicher Begründung.* Die zentrale These – nun inhaltlich – besteht darin, daß ein Christ und gerade ein Christ politisch zu handeln hat. Beide Fassungen des Textes leiten in sehr unmittelbarer Weise aus der Struktur des Lebensvollzuges Christi Anforderungen an das Leben der Christen ab²⁴; die zentrale derartige Anforderung besteht darin, daß ein Christenmensch ‚verantwortlich‘ zu handeln habe. ‚Verantwortliches Handeln‘ ist nach Bonhoeffer ein Handeln im Interesse anderer, eines Kollektivs:

„Der einzelne handelt nicht für sich allein, sondern er vereinigt in seinem Ich das Ich mehrerer Menschen, gegebenenfalls sogar einer sehr großen Zahl.“²⁵

Das Leben der Christen entspricht nur in solcher Wahrnehmung von Verantwortung, und eben ausdrücklich nicht in der isolierten Vollkommenheit eines Einzelnen, dem Lebensvollzug Christi; so hält Bonhoeffer fest:

„Sein [Christi] gesamtes Leben, Handeln und Leiden war Stellvertretung. ... In dieser realen Stellvertretung ... ist er der Verantwortliche schlechthin. Weil er das Leben ist, ist durch ihn alles Leben zur Stellvertretung bestimmt.“²⁶

Die Nachfolge Christi geschieht nur in der Wahrnehmung von Verantwortung, in der selbstlosen, für andere eintretenden Liebe: „Stellvertretung und also Verantwortlichkeit gibt es nur in der vollkommenen Hingabe des eigenen

vollzuges wird – nach dem der ersten Version entsprechenden Abweis eines individualistischen und prinzipienthesischen Mißverständnisses der christlichen Ethik (218f. // 246ff.) – als Frage nach dem Gutssein des Lebens gestellt und von vornherein durch den Verweis auf die Christusgemäßheit des Lebens beantwortet (245–254). Dieses Leben wird als ‚Verantwortung‘ gekennzeichnet, wobei dieser Begriff über die erste Version hinaus (s.u. Anm. 28) christologisch konzentriert gefaßt ist als ‚Antworten‘ auf das Christuserlebnis und so als der Stellvertretung Christi entsprechendes Eintreten für die Menschen vor Gott und umgekehrt (252ff.). Die zentralen Sinnabschnitte der ersten Version erscheinen nun als Entfaltung der Momente dieses Begriffes; die Verantwortung wird als ‚Stellvertretung‘ und Selbsthingabe (257–260), als ‚wirklichkeitsgemäß‘ i.S.v. ‚christusgemäß‘ (260–275), als geprägt von der Bereitschaft zur Schuldübernahme (275–282) und als ‚frei‘ (283ff.) charakterisiert. Die zweite Version fügt über die erste hinaus einen langen Abschnitt hinzu, in dem der Berufsbegriff aufgenommen wird, um die konkrete Gestalt der Verantwortung zu beschreiben (Ort und Grenze der Verantwortung, 289ff.).

Die vier Momente des Begriffes ‚Verantwortung‘ sind nicht einfach koordiniert, sondern zum einen jeweils dem Thema der ‚Bindung‘ (entfaltet unter dem Titel der Wirklichkeitsgemäßheit und der Stellvertretung) und der Freiheit (entfaltet unter dem Topos der Schuldübernahme und der Freiheit des Wagnisses) unterstellt – in dieser Systematik scheint wieder das bereits die erste Fassung prägende Grundproblem auf: Unter dem Topos der ‚Bindung‘ wird die Bindung an die Situation und den Nächsten, unter dem Topos der ‚Freiheit‘ die Möglichkeit des Handelns ohne Rücksicht auf den Wortlaut des göttlichen Gesetzes formuliert.

Diese Systematik wird durchbrochen dadurch, daß jeweils der folgende Abschnitt den vorangehenden entfaltet: Verantwortung wird durch ‚Wirklichkeitsgemäßheit‘ näherbestimmt (260), diese Wirklichkeitsgemäßheit als Christusgemäßheit (262f.) und daraufhin als Eintreten in Gottes stellvertretende Schuldübernahme (275), die in die Freiheit im wagnishaften Wirken in Gottes Geschichtswirken stellt (vgl. die Vorbereitung des Begriffes ‚Freiheit‘ 282f.).

²⁴ Erwa a.a.O., 230ff., bes. 232f.//275ff.; vgl. 248ff.259 u.ö.

²⁵ A.a.O., 219.

²⁶ A.a.O., 258, vgl. 230f.

Lebens an den anderen Menschen.“ Das Handeln für ein Kollektiv und so das politische Handeln ist die Grundform der Nachfolge.²⁷

Mit der Wahl des Begriffes der ‚Verantwortung‘ zur Bezeichnung des dem Christenmenschen gebotenen Handelns für andere spielt Bonhoeffer auf die Engengesetzung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik an, auf die von Max Weber konstatierte Unvereinbarkeit von politischem Handeln und religiöser Ethik;²⁸ Weber formulierte Anfang 1919 in seinem bekannten Vortrag „Politik als Beruf“ folgendermaßen:

„Wir müssen uns klar machen, daß alles ethisch orientierte Handeln unter zwei voneinander grundverschiedenen, unaustragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann: es kann ‚gesinnungsethisch‘ oder ‚verantwortungsethisch‘ orientiert sein. ... es ist ein abgründiger Gegensatz, ob man unter der gesinnungsethischen Maxime handelt – religiös geredet –: ‚der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim‘, oder unter der verantwortungsethischen: daß man für die (voraussetzbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat.“²⁹

Wenn Bonhoeffer den Terminus ‚Verantwortung‘ aufnimmt und den Christenmenschen zu ‚verantwortlichem Handeln‘ verpflichtet sieht, dann zielt er auf eine christliche Verantwortungsethik, d.h. ein Handeln, das gerade nicht um jeden Preis normative ethische Vorgaben exekutiert, sondern – aus christlicher Begründung – im Tun und Unterlassen dem Bestand einer sozialen Größe verpflichtet ist und seine Entscheidungen an den Folgen orientiert, die für diese Größe eintreten. Die Differenz zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik wird nach Weber eben im Stellenwert der Folgen eines Handelns sichtbar: Eine Gesinnungsethik erlaubt nach Weber nur das um die Folgen unbedürftige Tun des Guten und damit: den Verzicht darauf, um guter Folgen willen zu lügen, zu betrügen, in den Krieg zu ziehen. Ein Politiker hingegen, so Weber,

²⁷ A.a.O., 256f., vgl. 218–221.

²⁸ Weber wird in dem fraglichen Fragment in der zweiten Version zweimal genannt (254 im Kontext des Begriffes Verantwortung sowie 290 zum Berufsbegriff), beide Male abgrenzend; Bonhoeffer hebt an der ersten genannten Stelle den responsorischen Charakter der Verantwortung als Entsprechung gegenüber dem Christuserlebnis hervor und kontrastiert dies gegen die Verwendung bei Weber; der ursprüngliche Sinn des Begriffes allerdings ist in der ersten Fassung nicht die Entscheidung zum Christuserlebnis, sondern im Sinne Max Webers die Verantwortung für ... (ein Kollektiv), die bei Bonhoeffer die Verbindung von Verantwortung und Stellvertretung motiviert und so erst die Basis für den zweiten, responsorischen Sinn des Begriffes beisteilt (218–222). Es mag sein, daß dieser zweite, die Herleitung des Verantwortungsbegriffes in der zweiten Fassung des Fragments prägende Sinn des Begriffes von der Lektüre von KD II/2 beeinflusst ist; dies ist aber als spätere Selbstinterpretation zu bewerten – der ursprüngliche Entdeckungszusammenhang des Begriffes in der ersten Fassung des Fragments ist der Begriff der Verantwortung im Sinne Webers (gegen A. Pangritz, a.a.O. [Anm. 20], 510; vgl. auch die Anm. 25 des Hg.s der Ethik-Fragmente, a.a.O. 254). Zur Zentralstellung des Verantwortungsbegriffes in der zweiten Fassung des Fragments s.o. Anm. 23.

²⁹ M. WEBER, Politik als Beruf (Max Weber Gesamtausgabe I, 17), hg. v. W. J. MOMMSEN u.a., Tübingen 1992, 237.

hinter uns gelassen. Weder gibt es diesen isolierten Einzelnen noch steht uns jener absolute Maßstab eines an und für sich Guten zur Verfügung, noch zeigt sich das Gute und das Böse in der Geschichte in einer reinen Gestalt.³⁶

Bonhoeffer leitet im Gegenteil aus der Christologie die Verpflichtung des Christen zu einem wirklichkeitsgemäßen und der konkret vorgefundenen Wirklichkeit Rechnung tragenden Handeln ab: Gott sei in Christus Mensch geworden und habe die konkrete, vorfindliche Wirklichkeit angenommen und mit sich versöhnt. Daher sei ein diesem Christusgeschehen entsprechendes Handeln nicht abstrakten Normen verpflichtet, sondern der vorfindlichen Wirklichkeit. Bonhoeffer plädiert gegen die Antithetik des Bereiches der Wirklichkeit einerseits und des normativ Guten andererseits eindeutig für eine Situationsethik:

„Der verantwortlich Handelnde bezieht die gegebene Situation in sein Handeln ein, nicht allein als Stoff, dem er seine Ideen aufprägen will, sondern als die Tat mitgestaltend. Nicht irgendein fremdes Gesetz wird der Wirklichkeit aufgezungen, vielmehr ist das Handeln des Verantwortlichen im tiefsten Sinne wirklichkeitsgemäß.“³⁷

Eindeutig eine Situationsethik: Die handlungsleitenden Normen von ‚gut‘ und ‚böse‘ stehen nicht jeder Situation voraus fest, sondern es entscheidet sich jeweils in einer bestimmten Situation, was ‚gut‘ und was ‚böse‘ ist, und zwar entscheidet es sich an einer Abschätzung der Folgen, die das Handeln für die Menschen hat, für die der Christenmensch verantwortlich ist.

‚Christusgemäßes Handeln ist wirklichkeitsgemäß‘ – Bonhoeffer interpretiert diesen doppeldeutigen Satz so, daß nur ein der vorfindlichen Wirklichkeit Rechnung tragendes Handeln christusgemäß ist.³⁸

In der Folge stellt Bonhoeffer die Bergpredigt unter die Voraussetzung dieser Christologie: Sie biete keine normativen Vorgaben, an denen sich jedes Handeln zu orientieren hat; die Grundintention der Bergpredigt und der normativen Vorgaben einer christlichen Ethik sei vielmehr die Einweisung des Handelns in die Existenzform Jesu, die selbstlose Liebe:

³⁶ D. BONHOEFFER, Ethik a.a.O. (Anm. 14), 246; vgl. 218ff./235f.

³⁷ A.a.O., 221; zur christologischen Begründung 222–224 und 227f., vgl. auch 260–274.

³⁸ Die Position Bonhoeffers ist ausgesprochen ambivalent und nach meinem Eindruck nicht bis ins Letzte durchdacht – Heimbucher (a.a.O. [Anm. 20], 346f.) wird der Problematik des Textes nicht recht ansichtig; es liegen nämlich in der Wendung ‚christusgemäßes Handeln ist wirklichkeitsgemäß‘ zwei Aussageintentionen ineinander: Zum einen die Absicht der Abgrenzung gegen eine abstrakte und an der Realität zu exekutierende Ethik. Zum anderen ein Vorum gegen eine reine Legitimation des Faktischen; hier plädiert Bonhoeffer dafür, daß das Wesen der Wirklichkeit nur in Christus und in der in ihm erfolgten Versöhnung Gottes und der Wirklichkeit erkennbar sei. Er wendet diesen Gedanken aber dann so, daß gerade diese Versöhnung den Christen zur Wirklichkeitsgemäßheit verpflichte (vgl. 235–238, dazu 262–267). Die Begrenzung dieser Wirklichkeitsgemäßheit gegen eine reine Legitimation des Faktischen allerdings erschöpft sich in Formeln.

„Die Bergpredigt als die Verkündigung der menschgewordenen Liebe Gottes ruft den Menschen in die Liebe zum anderen Menschen und macht ihn so ... bereit zur Wahrnehmung echter Verantwortung. So stellt die Bergpredigt selbst den Menschen vor die Notwendigkeit geschichtlich verantwortlichen Handelns.“³⁹

Die Bergpredigt zielt also auf eine Verantwortungsethik, ein an den Folgen in einer bestimmten Situation orientiertes Handeln, und gerade nicht auf eine die Folgen ignorierende Einlösung von normativen Prinzipien. In der Konsequenz dieses Gedankens gelangt Bonhoeffer zu der geradezu atemberaubenden Behauptung, daß gerade die Bergpredigt dazu anhalte, in der politischen Verantwortung und nach den Regeln der Macht zu handeln; er schreibt unter ausdrücklichem Bezug auf die Bergpredigt:

„Daß die Liebe Gottes zur Welt auch das politische Handeln umfaßt, daß die Weltgestalt der christlichen Liebe darum auch die Gestalt des um Selbstbehauptung, Macht, Erfolg, Sicherheit Kämpfenden annehmen kann, das kann nur dort begriffen werden, wo die Menschwerdung der Liebe Gottes ernst genommen wird. ... Politisches Handeln bedeutet Verantwortung wahrnehmen. Es kann nicht geschehen ohne Macht. Die Macht tritt in den Dienst der Verantwortung.“⁴⁰

4. *Problemanzeige. Verantwortungsethik gegen Gesinnungsethik.* Normative Ethik gegen Situationsethik; Bergpredigt gegen die im politischen Handeln unverzichtbare Folgenabschätzung nach der Logik der Macht – ethische Konflikte, die von Bonhoeffer dadurch gelöst werden, daß er die Bergpredigt von der Christologie, der Inkarnation her interpretiert. Die Menschwerdung Gottes – das Eingehen Gottes in die konkrete Wirklichkeit – verpflichtet den Christen zu situationsgemäßem Handeln; die Bergpredigt wird damit einer Verantwortungsethik unterstellt, die zur Orientierung an den Folgen des Handelns in einer Situation anhält.

Die Probleme einer solchen Position liegen auf der Hand, denn die Konflikte entstehen gerade mit dieser Normativität des Zweckes; diese Normativität bedarf der Begrenzung, wenn sie nicht im Machiavellismus enden soll. Bonhoeffer bemüht sich, die Konsequenzen seines situationsethischen Ansatzes einzudämmen; er sucht die gebotene ‚Wirklichkeitsgemäßheit‘ des Handelns gegen eine ‚Servilität gegenüber dem Faktischen‘ oder eine bedenkenlose Orientierung am Erfolg abzugrenzen: In der Menschwerdung Gottes werde die Wirklichkeit auch unter das Gericht gestellt und nicht nur bejaht⁴¹. Das Recht des Wirklichen und damit die Verpflichtung des Christen gegenüber dem Faktischen werde ebenso begrenzt wie bestätigt – was das aber nun genau heißt, erfährt der

³⁹ A.a.O., 241; zur Abgrenzung 235ff./239f.

⁴⁰ A.a.O., 244.

⁴¹ A.a.O., 221ff.; vgl. 260ff.

Mordes an Hitler, die Suche nach einer Begründung, die den Hinweis auf das Tötungsverbot und das Gebot der Feindesliebe niederschlägt; Bonhoeffer findet diese Begründung zunächst in einer Einordnung der Bergpredigt in eine Ethik der Verantwortung, die den Handelnden zu situationsgemäßem Handeln verpflichtet; er findet diese Begründung dann in der Verpflichtung des Handelnden zur stellvertretenden Liebe, die bereit ist zur stellvertretenden Übernahme von Schuld in der Selbsthingabe an andere.

2. *Geschichtsmystik: Gottes Handeln durch das Böse hindurch.* Damit ist aber die eigentliche Tiefendimension des Textes noch gar nicht erfaßt, die in der eigenartigen Geschichtsmystik liegt, die der Text an zwei Stellen erkennen läßt: Bonhoeffer verzichtet insgesamt auf jede Begründung des christlichen Handelns durch utopistische Ideale. Er skizziert kein handlungsleitendes Ziel der Geschichte, er entwirft vielmehr lediglich ein Modell der Struktur christusgemäßen Handelns – eben des verantwortlichen Handelns der Liebe, das der unmittelbaren Situation verpflichtet ist, das bereit ist, stellvertretend Schuld auf sich zu laden. Dieses Handeln geschieht in freier Verantwortung in der Bindung an den Nächsten und an Gott:

„Der Ideologe steht sich in seiner Idee gerechtfertigt, der Verantwortliche lebrt von der Gnade Gottes, in dessen Hände er sein Handeln legt. Damit erschließt sich ihm ein tiefes Geheimnis der Geschichte überhaupt. Gerade als der in der Freiheit eigener Verantwortung Handelnde sieht er sein Handeln einmünden in und fließen aus Gottes Führung. Freie Tat, wie sie Geschichte bestimmt, erkennt sich zuletzt als Gottes Tat, reinste Aktivität als Passivität.“⁴⁷

Diese Sätze enthüllen einen weiteren Aspekt der Geschichtstheologie in ethischer Absicht, die dieses Fragment insgesamt entfaltet: Daß die Geschichte dem Gesetz der Christologie folgt, besagt von diesem Gedanken her, daß gerade dieses christusgemäße Handeln, also die Bereitschaft zur stellvertretenden Übernahme

scharf, die Bindung der Sündlosigkeit in der Schuld an das Motiv der Liebe ein (234). Auf der anderen Seite berücksichtigt er die Differenz zwischen der Sündlosigkeit Jesu und der in keinem Falle sündlosen Tat des Menschen dergestalt, daß er davon spricht, daß das menschliche verantwortliche Handeln „als solches im Unterschied zu jedem selbstgerecht-prinzipiellen Handeln doch indirekt teil [nimmt] an dem Handeln Jesu Christi. Es gibt hier so etwas wie eine relative Sündlosigkeit, die sich im verantwortlichen Aufnehmen der Schuld erweist.“ (ebd.). Das Grundproblem der Position – das scheint Bonhoeffer nicht aufgegangen zu sein – liegt aber darin, daß „Schuldübernahme“ im Falle Christi jedenfalls traditionell nicht Teilnahme an der Sünde bedeutet, sondern den Eintritt in die Situation der fremden Schuld (etwa Lk 23, 41; 2 Kor 5,21a). Bonhoeffer trägt dem dadurch Rechnung, daß er davon spricht, daß „sich wirkliche Unschuld gerade darin erweist, daß sie um des anderen Menschen willen in die Gemeinschaft seiner Schuld eingeht.“ (233, kursiv von mir) – aber das Eingehen in die Gemeinschaft der Schuld ist eben für den, der darüber selbst zum Täter wird, etwas anderes als im Falle Christi, der – nach traditionellem Verständnis – in die Schuld eintritt, ohne selbst als Täter schuldig zu sein oder zu werden. Vgl. auch K.-M. KODALLE, a.a.O. (Anm. 32), 103–112.

von Schuld im Interesse der Nächsten, daß dieses Handeln auch dem Geschichtsplan Gottes entspricht. In diesem christusgemäßen Handeln, d.h. durch das durch die Liebe motivierte Tun des Bösen hindurch, vollzieht sich das Wirken Gottes in der Geschichte.⁴⁸

Dieser Text ist darum unheimlich, weil Bonhoeffer damit wieder eine Rechtfertigung des bösen Tuns verbindet, die so weit geht, daß er die Tat des Judas Ischarioth, den Verrat an Jesus, als ein Beispiel für das Böse beschreibt; durch das Gott das Heil in der Geschichte vollbringt; und andeutungsweise kennzeichnet er Judas als denjenigen, der das für das Heilsziel Gottes notwendige Böse tut:

„Durch Judas Ischarioth wird Christus zum Erlöser der Welt. ... das Böse muß geschehen, Judas muß handeln ... Die Jünger Jesu können nicht vollbringen, was Judas Ischarioth vollbringt. Der Dienst an Gottes Sache erweist sich hier schwächer als die Feindschaft gegen Gott.“⁴⁹

Genau dies ist seine Diagnose der zeitgenössischen Realität, in der nach Bonhoeffer gerade die Christen, die sich aus prinzipienethischen Gründen vom Mord und vom Umsturz fernhalten, dem Willen Gottes widersprechen. Gott will durch das Böse hindurch, durch den Mord an Hitler, durch den stellvertretend für die Jünger sündigenden Judas, das Gute realisieren.

VI. Christus und Hitler

1. *Das Handeln im Norstand.* Gerade im bewußten Tun des Bösen, des Normwidrigen, im Übernehmen von Schuld im Interesse des Nächsten vollzieht sich das Geschichtshandeln Gottes – dies ist eine Behauptung, die in der zweiten Fassung des Fragmentes noch erheblich viel dunklere Züge aufweist als in der ersten.

Bonhoeffer wendet sich dort in einer Passage – und zwar im Anschluß an die Reflexionen zur ‚Wirklichkeitsgemäßheit‘ und ‚Sachgemäßheit‘ des christlichen Handelns⁵⁰ – dem Problem des Staatsnotstandes zu und formuliert unter ausdrücklichem Verweis auf Machiavellis Begriff der ‚necessità‘:

„... wo die sachliche Befolgung des formalen Gesetzes eines Staates, eines geschäftlichen Unternehmens, einer Familie, aber auch einer wissenschaftlichen Entdeckung durch den Verlauf des geschichtlichen Lebens zusammenprallt mit den nackten Lebensnotwendigkeiten von Menschen, tritt sachgemäßes Handeln aus dem Bereich des Prinzipial-Gesetzlichen, des Normalen, des Regulären vor die durch kein Gesetz mehr zu regelnde, außerordentliche Situation letzter Notwendigkeiten.“⁵¹

⁴⁸ Vgl. a.a.O., 225–228, 283–286.

⁴⁹ A.a.O., 236; Bonhoeffer läßt diesen Rekurs auf Judas in der zweiten Fassung fort.

⁵⁰ A.a.O., 260–272. Vgl. jetzt auch die Deutung der Passage durch M. HEIMBUCHER, a.a.O. (Anm. 20), 350f.

⁵¹ A.a.O., 272.

3. *Die bewußte, geheime Gefahr der Rede von „unvermeidbarer Schuld“*: Bonhoeffer reflektiert und begründet hier sein eigenes Handeln, den außerordentlichen Entschluß zur Teilnahme an der Ermordung des Staatsoberhauptes.

Unter den Worten, mit denen Bonhoeffer den Bruch des Gesetzes als Übernahme unausweichlicher Schuld und gerade so als dem Lebensvollzug Christi entsprechendes sündloses Handeln beschreibt, läßt er die Karikatur dieses Gedankens gleichsam als beständige Warnung hindurchscheinen: den Anspruch Hitlers, der eben immer wieder auf seine durch nichts gebundene Verantwortung für das Geschick eines ganzen Volkes verweist; es ist die Ideologie des Führers, des allein in der Verantwortung vor der Vorsehung Handelnden, in deren gefährlicher Nähe Bonhoeffer seinen eigenen Entschluß zur stellvertretenden Übernahme der Schuld an der Tötung von Menschen sieht. Er rechtfertigt eine Übernahme von Schuld im Vollzug situationsgerechten politischen Handelns im Dienste anderer als ultima ratio, macht diese Option aber zugleich durchsichtig auf die extreme Gefahr, in der sie steht.⁵⁸

Damit – das ist zunächst festzuhalten – verliert Bonhoeffers Rede von der Bereitschaft, Schuld auf sich zu laden, und damit eben auch die Rede von der „unvermeidlichen Schuld“ jede Harmlosigkeit und jeden Leichtsinns. Wer sein normwidriges Handeln unter Berufung auf Bonhoeffer zu rechtfertigen sucht, muß nach Bonhoeffer sehen, daß er in der Nachbarschaft Hitlers handelt. Bonhoeffer stellt die eigene Option in die Nachbarschaft und in die Ununterscheidbarkeit von der Gesetzlosigkeit Hitlers und in die Nähe der Tat des Judas.

4. *Das Kriterium gerechtfertigter Schuldübernahme*. Damit ist nach der Grenze dieser Nähe zu fragen. Natürlich ist deutlich, daß es die Übernahme von Schuld nur nach ausgiebiger Prüfung der Situation und ausschließlich zur Rettung des Lebens anderer in einer Situation geben darf, die keine andere Lösung zuläßt – aber das hat eben auch Hitler für sich in Anspruch genommen. Und doch gibt es eine Differenz, die Bonhoeffer markiert, indem er festhält, daß die ultima ratio, der Einsatz von Betrug, Krieg und Vertragsbruch um des Überlebens des Staates willen, nicht selbst zur Norm werden darf:

⁵⁸ M. HEMBÜCHER, a.a.O. (Anm. 20), 349f., hat als einziger der angeführten Interpreten der Stelle die Problematik gesehen, daß diese Passage als Rechtfertigung des Hitlerschen Machiavellismus erscheinen könnte; die von mir vorgetragene Deutung geht davon aus, daß die auffällige Nähe zu den nationalsozialistischen Rechtfertigungen des Rechtsbruchs ausdrücklich gesucht ist in der Absicht, die Gefahr, in der die Rede von der stellvertretenden Übernahme von Schuld steht, sichtbar zu machen und zu reflektieren. Bonhoeffer hat dieses „Stilmittel“ auch an anderer Stelle eingesetzt, um den Punkt formaler Nähe der Grundstrukturen christlicher Existenz zum Nationalsozialismus zu verdeutlichen und die inhaltliche Differenz herauszuarbeiten: Ethik 278, dazu K.-M. KODALLE, a.a.O. (Anm. 32), 105f.

„Alles wird im tiefsten Grunde verkehrt, wenn die ultima ratio selbst wieder zu einem rationalen Gesetz gemacht wird, wenn aus einem Grenzfall das Normale, wenn aus der necessitas eine Technik gemacht wird.“⁵⁹

Es dürfe „um keinen Preis das Außerordentliche mit dem Normalen, dem Gesetz verwechselt“ werden, die relative Ordnung, das Gesetzmäßige, dürfe nicht um eines Grenzfalles willen mit dem Chaos vertauscht werden.

In den Diskussionen des Widerstandes war genau dies die Diagnose des nationalsozialistischen Systems: eine Herrschaftsform, in der die Gesetzlosigkeit selbst zum Gesetz und das Unrecht zum Recht wird⁶⁰; so referiert Bischof Bell in den Notizen seiner Schwedenreise aus den Gesprächen mit Hans Schönfeld, die kurz vor der Begegnung mit Bonhoeffer auf derselben Reise stattfanden: „Hitler's principle that lawlessness is the law of his action never so clearly stated as in his last speech“⁶¹ – die hier gemeinte Rede ist genau die Aufforderung an den Reichstag, Hitler als an kein kodifiziertes Recht gebundenen „Obersten Gerichtsherrn“ anzuerkennen.

Bonhoeffer sieht sich darin von Hitler unterschieden, daß dieser das Unrecht zum Prinzip, zum Recht erklärte und die prinzipielle Unterscheidung von Recht und Unrecht aufhob. Diese Abgrenzung hat eine systematische Pointe, die Bon-

⁵⁹ D. BONHOEFFER, Ethik a.a.O. (Anm. 14), 273. Vgl. dazu auch die etwas andere Deutung bei M. HEMBÜCHER, a.a.O. (Anm. 20), 350.

⁶⁰ Bes.: F. FRHR. HILLER VON GAERTRINGEN, Die Hassell-Tagebücher 1938–1944, Berlin 31989, 51: „Im ganzen war seine [Schachts] Ansicht, daß ein Staat, der auf so unmoralischen Grundlagen arbeite, nicht mehr lange bestehen könnte. Ich wandte ein, daß viele unmoralische Regime sehr lange bestanden hätten, zum Beispiel die gegenwärtige französische Republik. Das bestritt er insofern, als Korruption usw. in diesen Systemen zwar geübt werde, aber grundsätzlich doch verurteilt werde, so daß also der Staat an sich die sittlichen Normen anerkenne. Bei uns liege jetzt aber ein Regime vor, das zum Beispiel in der Justiz unsittliche Grundsätze offiziell aufstelle.“ Vgl. dazu: P. STENBACH, Wiederherstellung des Rechtsstaats als zentrale Zielsetzung des Widerstands, in: J. Schmädke u.a. (Hg.), Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus, München 1986, 617–636, bes. 620ff.; W. GRAF VITZTHUM, Berthold Schenk Graf von Stauffenberg, in: J. Mehlhausen (Hg.), Zeugen des Widerstands, Tübingen 1996, 1–41, bes. 31ff.; J. ROHLS, Ulrich von Hassell, in: a.a.O., 42–64, bes. 52f. – In diesen Kontext gehören die weitreichenden Überlegungen der verschiedenen Widerstandskreise zu einer überrechtlichen Begründung der Rechtsprinzipien: vgl. etwa Goerdeler's Programmschrift von 1941 in: P. STEINBACH u.a. (Hg.), Widerstand in Deutschland 1933–1945, München 1994, 289ff., hier bes. 291f., und 304ff.; vgl. die von den Verschwörern des 20. Juli geplante Regierungserklärung a.a.O., 332ff., bes. 333. Dazu auch die vielfache Kritik an dem sittlichen Verfall des öffentlichen und staatlichen Lebens und Handelns: Die Ausarbeitung Goerdeler's für eine Kundgebung an das Deutsche Volk (H.-A. JACOBSEN, a.a.O. [Anm. 22], Bd. 1, 265f.; dazu die zusammenfassende Bewertung der Haltung der Verschwörer durch den SD 227f.). – Ein signifikantes Ereignis und Signal für die Etablierung des Unrechtes zum Recht war für viele (vgl. etwa v. Hassell; F. FRHR. HILLER VON GAERTRINGEN [wie oben], 321) die o.g. Ermächtigung Hitlers zu einem Gerichtshandeln, das an bestehende Rechtsvorschriften nicht gebunden ist – vgl. oben S. 115f.

⁶¹ W. KROETKE u.a. (Hg.), Bonhoeffer a.a.O. (Anm. 20), 283; zum Treffen mit Bonhoeffer: a.a.O., 289ff.