

Walter Schmithals

---

## Aufgaben und Grenzen einer christlichen Ethik des Politischen

### I

**D**ie Problematik einer christlichen Ethik des öffentlichen Handelns ist neueren Datums; sie resultiert im wesentlichen aus der Entwicklung zur säkularen pluralistischen Gesellschaft der Neuzeit.

Schaut man in die Geschichte, so gewinnt man den folgenden – vereinfachten – Eindruck:

Die frühe Christenheit, verfolgt und bedrängt, konnte unmittelbare öffentliche Verantwortung nicht wahrnehmen; ihre Ethik war Gemeindeethik, nicht öffentliche Ethik.

Im Corpus Christianum, der bis in die Neuzeit hineinreichenden christlichen Gesellschaft des Abendlandes, fielen öffentliche und christliche Verantwortung zusammen. Die reformatorischen Bekenntnisschriften diskutieren ebensowenig wie das Tridentinum ethische Fragen, die demzufolge nicht kontrovers waren.

Als sich mit der säkularen Gesellschaft das Problem der öffentlichen Verantwortung der Kirche als solches stellte, wurde es im evangelischen Raum zunächst mehr oder weniger stark durch Verweis auf die christlichen Obrigkeiten, die frommen Lenker der Staatsgeschäfte, zurückgedrängt, die in den Umwälzungen der Zeit das christliche Fundament des gesellschaftlichen Lebens bewahrten; besondere kirchliche Verlautbarungen zu öffentlichen Fragen erübrigten sich deshalb. Als sich der säkulare Staat definitiv etablierte – in Deutschland 1918, unübersehbar 1933 –, zerbrach endgültig die Einheit von staatlichem Handeln und christlicher Norm. Im Rahmen einer pluralistischen Gesellschaft mit umstrittenen gesellschaftlichen Zielsetzungen aber wurde eine theologische Fundierung der politischen Ethik, sofern die Kirche eine solche zu lehren bean-

spruchte, unabweisbar. Nicht von ungefähr schossen nach dem Zweiten Weltkrieg allerorten Institute für Sozialethik wie Pilze aus dem Boden. Die heftigsten innerkirchlichen Auseinandersetzungen waren nicht dogmatischer Art, sondern hängen mit der Ethik und ihrer theologischen Begründung zusammen.

Die oft zu beobachtende Förschheit politischer Äußerungen aus dem Raum der Kirche steht freilich in einem umgekehrten Verhältnis zur Solidität der theologischen Begründung solcher »politischen Diakonie«. Die vom Rat der EKID 1970 herausgegebene Denkschrift zu »Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen« ist als solche und in ihrem Inhalt eher Ausdruck theologischer Verlegenheit als gültiger Einsicht.

Wie wird eine »öffentliche« christliche Ethik heute begründet? Wie läßt sich eine »politische Ethik« – bzw. läßt sie sich überhaupt – theologisch legitim begründen?

Ausgangspunkt zur Beantwortung dieser Frage ist einerseits ein für das »Öffentlichkeitsverständnis« des Neuen Testaments so fundamentaler Satz wie Philipper 3, 20: »Unser Staatswesen (politeuma) ist im Himmel.« Da andererseits gilt: »Richtet euch nach dem, was wahr, ehrenhaft, recht, heilig, angenehm und ansprechend ist, was als Tugend gilt und Lob verdient« (Philipper 4, 8), muß das innere Verhältnis des »irdisch noch, schon himmlisch sein« bestimmt werden, wenn nach den Aufgaben und Grenzen einer christlichen Ethik des Politischen gefragt wird. Es geht also um die Beziehungen innerhalb des Satzes Markus 12, 17, den Leopold Ranke übertreibend das wichtigste und folgenreichste Wort Jesu genannt hat: »Was des Kaisers ist, gebt dem Kaiser, und was Gottes ist, gebt Gott.« Wo solche Beziehung geleugnet wird, gibt es keine christliche Rede von der Sozialethik mehr; wo sie falsch bestimmt wird, wird auch diese Rede falsch.

Darum bekümmert unsere Frage am wenigsten jene radikale Form politischer Theologie, für welche die »Sozialethik« nicht einen Teilbereich theologischer Reflexion darstellt, sondern welche die christliche Theologie wesentlich als politische Theologie versteht, den Glauben als politische Praxis. Sie denkt auf der Linie Feuerbachs und erkennt im »Himmel auf Erden« die Wahrheit der religiösen Hoffnung auf das Reich Gottes. Historische Kritik der christlichen Überlieferung erwirkt in diesem Rahmen die Aufhebung der

Transzendenz in die Immanenz. Damit soll die Kirche ihrem eigenen aufgeklärten Begriff zugeführt und nicht etwa aufgelöst, sondern vollendet werden. Und indem sie selbst von ihrem falschen Himmel und dem Herr-Gott befreit wird, wird Befreiung auch zu ihrem Programm: Befreiung von Unterdrückung, Not und Elend, von Herrschaft in Familie, Staat und Kirche, freilich keine Befreiung von dem Menschen selbst als dem Befreier. Erbsünde ist der Zustand unter den Herrschaften, Sünde die Kollaboration mit diesem Zustand; vollendetes irdisches Wohl ist das Heil, Vergebung liegt in der Tat der Befreiung.

Wo politische Theologie die Theologie selbst ist, nämlich die aus ihrer mythisch noch verdunkelten Gestalt durch moralische Aufklärung zu sich selbst gekommene Theologie, bedarf es keiner besonderen Begründung politischer Ethik *aus* der Theologie mehr. Die so verstandene Kirche hat ja kein anderes Wort als das politisch-moralische, keine andere Freiheit als die Emanzipation und den Freiheitskampf, keine anderen Hände als die des Menschen. Die Dialektik von Transzendenz und Immanenz, von Heil und Wohl, von christlicher Freiheit und Befreiung, von Glaube und Liebe entfällt. Das »Jenseitige« dieser Dialektik wurde ganz undialektisch in die Gestalt der politischen Utopie überführt.

Diese politische Theologie repräsentiert deshalb weder Kirche noch Staat, die nach neutestamentlichem Verständnis je in ihrer Weise in dieser Dialektik leben, sondern das Schwärmertum, die Sekte. Insofern ist der in ihr geführte Streit um Evolution oder Revolution, um Gewalt und Gewaltlosigkeit, um Autorität oder Anarchie theologisch (wie politisch) gegenstandslos.

## II

Eine klassische Begründung politischer Ethik bzw. christlicher Soziallehre bietet die Ansicht vom Naturrecht. Ihr zufolge sind mit der Schöpfung bestimmte Ordnungen menschlichen Zusammenlebens bzw. menschlichen Umgangs mit der Kreatur und der Natur gesetzt wie Ehe, Staat, Kultur usw. Auch die »Menschenrechte« und die »Grundwerte« gehören ihrem Ursprung nach in diesen Vorstellungsbereich. Die biblische Offenbarung ruft die sündige Welt allezeit zu diesen ewigen Bindungen zurück.

Der Umfang dieser Ordnungen wird verschieden bestimmt, dementsprechend auch das Verhältnis der Naturrechtslehre (Sozialphilosophie), welche die Grundprinzipien des Naturrechts bestimmt, zur Sozialethik, welche diese Prinzipien geschichtlich entfaltet.

Die Stärke dieser Position liegt darin, daß sie von vornherein darauf verzichtet, eine spezifisch christliche Ethik aufzustellen. Eine naturrechtlich begründete Ethik erhebt den Anspruch, allgemein einsichtig und allgemein verbindlich zu sein, weil sie mit der Natur des Menschen gegeben ist, wie denn auch die Naturrechtslehre auf einer bewußten Übernahme antiken, vorwiegend stoischen Gedankenguts beruht.

Diese Naturrechtslehre bildet dementsprechend auch die mehr oder weniger deutlich herausgestellte Grundlage christlicher Parteien, die aus diesem Grunde nicht zufällig in katholischen Ländern überwiegen.

Ihre Schwäche wird erst in der neueren Zeit deutlich, in der die sozialen Folgen der technischen Revolution in einer zuvor undenkbarer Weise auch »natürliche« Ordnungen in Frage stellen: Ehe und Familie, Volk, Geburt, Autorität, Eigentum, Staat usw., so daß plötzlich auch scheinbar ewige Grundprinzipien des Naturrechts geschichtlich veralten. Die katholische Kirche ist heute von dieser Entwicklung ersichtlich betroffen, zumal ihre naturrechtlich begründeten Soziallehren allen Völkern und Kulturstufen prinzipiell dieselben Ordnungen mitteilen. Die Konsequenzen dieser Entwicklung für die »christlichen« Parteien scheinen von diesen bisher noch nicht grundsätzlich reflektiert worden zu sein.

Das vertiefte Sündenverständnis der Reformation ließ die Übernahme des mittelalterlichen Naturrechtsdenkens nicht zu, da nach reformatorischer Auffassung der Sündenfall die menschliche Natur selbst zerstörte, so daß der »natürliche« Mensch nicht mehr imstande ist, die natürliche Ordnung wahrzunehmen und ethisch zu verwirklichen.

Dennoch fand ein entsprechendes Denken gerade in der neueren Zeit Eingang in die protestantische Theologie, und zwar vor allem im Interesse einer kommunikationsfähigen, auch den Nichtchristen einleuchtenden Ausarbeitung ethischer Grundsätze. Dabei bemühte und bemüht man sich, die reformatorischen Einwände gegen

das katholische Naturrechtsdenken zu berücksichtigen, indem man von Schöpfungsordnungen, die als solche durch den Sündenfall nicht zerstört wurden, oder von Erhaltungsordnungen, die Gott nach dem Fall des Menschen aus gnädiger Fürsorge gab (noachitischer Bund), oder von An-Ordnungen, die als Mandate Gottes für seine Geschöpfe verstanden werden, spricht. Auch gilt die Erkenntnis solcher Ordnungen und Werte – gut evangelisch – als durch den Glauben vermittelt.

Vorzüge und Nachteile dieser »neulutherischen« Ordnungslehren entsprechen indessen im wesentlichen der klassischen Naturrechtslehre. Ihre Statik läßt sie dem geschichtlichen Wandel nur schlecht gewachsen sein. Dazu kommt, daß der konkrete Umgang mit solchen Ordnungen selbst einer ethischen Regulierung bedarf, so daß die natürlichen Ordnungen als solche, nimmt man sie einmal als zeitlos gegeben an, das konkrete öffentliche Verhalten des Christen noch nicht hinreichend begründen.

### III

In einem pointierten theologischen Gegensatz zu der (im weitesten Sinn) naturrechtlichen Begründung christlicher Sozialethik steht deren christologische Begründung. Sie wurde in der neueren Zeit vor allem von dem (späten) Karl Barth unternommen, und zwar offensichtlich unter dem Eindruck, daß die herkömmlichen Weisen, politisches Handeln christlich zu begründen, die Barbarei des nationalsozialistischen Staates nicht verhindert, sondern eher mit heraufgeführt oder doch gerechtfertigt haben. Das reformatorische »Christus allein« soll, über die Reformatoren hinaus, auch für das Recht (»Rechtfertigung und Recht«, 1938) bzw. für die Bürgergemeinde (»Christengemeinde und Bürgergemeinde«, 1946) gelten. Die biblische Begründung für diese Konzeption liefert die Lehre von bzw. das Bekenntnis zu der Königsherrschaft Jesu Christi. Wenn Jesus Christus »alle Gewalt im Himmel und auf Erden« gegeben ist (Matthäus 28, 18), dann herrscht er auch über die politischen Mächte und Wirklichkeiten, die sich folglich nach ihm zu richten haben. Konsequenter bedacht bedeutet dies, daß die Kirche, die Jesus Christus verkündigt, damit auch über die entsprechende politische Wahrheit verfügt.

Mit dieser Konsequenz aber rückt bereits die Problematik einer unmittelbaren christologischen Begründung des politischen Handelns in den Blick. Der in solcher Begründung liegende Anspruch ist notwendigerweise hoch; denn Höheres kann theologisch kaum gedacht werden als die universale Königsherrschaft Jesu Christi. Die Wirklichkeit der Politik aber ist diesem Anspruch nicht gewachsen. Nicht nur sind sich die Christen über das jeweilige angemessene politische Verhalten durchaus uneinig, und zwar nicht ohne gute Gründe auf allen Seiten. Auch ist die Suche nach christologisch verbindlichen Lösungen der vielen politischen Grundsatz- und Tagesfragen vergeblich. Karl Barth bescheidet sich deshalb in »Christengemeinde und Bürgergemeinde« damit, die Christengemeinde bzw. das Reich Gottes oder die Herrschaft Jesu Christi als *gleichnisfähig* für die öffentliche Ordnung darzustellen; die Bürgergemeinde sei analog zur Christusherrschaft zu gestalten. So zielt zum Beispiel die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus auf eine menschliche Politik, den unterschiedlichen Gaben in der Gemeinde entspricht die öffentliche Gewaltenteilung, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus verlangt analog eine Verurteilung der Geheimdiplomatie usw.

Daß sich eine Herrschaft Christi über die Welt mit solchen Analogien nicht begnügen kann, liegt am Tage. Darum tendiert der christologische Ansatz zur Begründung der Sozialethik notwendigerweise auf die gegebenenfalls revolutionäre Durchsetzung des Reiches Gottes. In der Tat ist auf dem hier skizzierten Ansatz, ganz gegen die Intentionen seines Urhebers Karl Barth, in der Nachkriegszeit jene politische Theologie erwachsen, welche die Utopie eines irdischen Gottesreiches zum wesentlichen Inhalt der christlichen Verkündigung machte und damit die politische Ethik zu ihrem mehr oder weniger zentralen Gegenstand. Diese Entwicklung wiederholt in ihrem Ergebnis in vielen Hinsichten das Modell der liberalen Theologie bzw. des Kulturprotestantismus, das über die Bildung der sittlichen Persönlichkeiten das Reich Gottes als das vollkommene Reich der Sittlichkeit entwickeln wollte, und auch das Programm der christlich-völkischen Bewegung, das indessen zu den »Deutschen Christen« führte.

Damit tendiert paradoxerweise gerade dieser christologische Ansatz der politischen Ethik zu totaler Säkularisierung. Die Politik wird zur sinngebenden Macht, das politische Handeln zur Glau-

benswirklichkeit, die permanente politische Veränderung erscheint als Revolution Gottes. Bestimmte politische Entscheidungen werden als Bekenntnishandlungen erfahren, andere als Leugnung des Christusbekenntnisses, als Irrlehre, ausgegeben, zum Beispiel die atomare Bewaffnung (daran zerbrachen 1958 die »Kirchlichen Bruderschaften«). Damit wiederholt sich eine theologische Fehlentwicklung, die unter anderem Vorzeichen Hitler den Weg bahnen half.

Die oft enge Verbindung dieses theologischen Ansatzes mit marxistischen Tendenzen legte sich nahe, vor allem zum marxistischen Menschenbild (der Mensch ist gut, – die Gesellschaft ist böse).

Zu welchen politischen Entscheidungen auch immer die christologische Begründung jeweils führt, solche Begründung läßt die entsprechenden Entscheidungen, ist die exklusive Begründung ernst zu nehmen, als nur wenig kommunikabel erscheinen. Der christologische Ansatz setzt weit stärker als der naturrechtliche eine christliche Partei mit klerikalem Einfluß und einem christokratischen Programm voraus, und die Durchsetzung der christologisch ermittelten und begründeten Ziele sowie das Beschreiben der Wege zu diesen Zielen ist auf zufällige Übereinstimmung mit anders orientierten Parteiprogrammen angewiesen. Darum ist auch die Tendenz zu bestimmten Bekenntnisgemeinschaften der linken Polit-Szene feststellbar.

Dieser praktischen Fragwürdigkeit einer christologischen Begründung politischer Ethik entspricht ihr schwacher biblischer Grund. Natürlich läßt das Neue Testament an der universalen Herrschaft Jesu Christi keinen Zweifel, aber die Entmachtung der anderen Mächte bedeutet nicht ihre Indienstnahme. Jesus Christus will nicht Nachfolger der Herren sein, die diese Welt regieren, sondern richtet gegen diese Welt *sein* Reich auf. Das Volk des Herrn Christus ist nicht das Staatsvolk, sondern die Gemeinde (Kolosser 1, 18); die Mittel seiner Herrschaft sind nicht »von dieser Welt« (Johannes 18, 36), sondern sind sein Wort und sein Geist; seine Diener sind die mit dem Evangelium in alle Welt ausgesandten Boten (Matthäus 28, 18f.). Die Königsherrschaft Jesu Christi wird darum nur erkannt und bejaht, wo sein Kreuz im Glauben übernommen und damit die irdische Verborgenheit der Christusherrschaft anerkannt wird.

In diesem Verständnis der Königsherrschaft Jesu Christi waren

sich die Reformatoren gegen die Schwärmer mit dem Neuen Testament einig. Die sozialetische Wendung der Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi ist also keineswegs, wie man heute oft hören kann, eine im Unterschied zum Luthertum stehende traditionell reformierte Anschauung. Der Heidelberger Katechismus formuliert im Konsensus der Reformatoren, Jesus Christus sei unser ewiger König, »der uns mit seinem Wort und Geist regiert und bei der erworbenen Erlösung schützt und erhält«. Das schließt eine unmittelbare christologische Begründung politischen Handelns, eine Christokratie, aus.

Der neuzeitliche Versuch, an dieser Stelle über die Reformatoren hinauszukommen, hat keineswegs tiefer in die christologische Wahrheit, sondern tief in die Aporien einer christologischen Grundlegung materieller politischer Ethik überhaupt und zur Entleerung des Christlichen selbst geführt.

#### IV

Weniger neutestamentlich-christologisch als vielmehr alttestamentlich-prophetisch ist der Ansatz einer »politischen Prophetie«, die der Kirche ein prophetisches Amt oder wenigstens ein prophetisches Wächteramt über oder gegenüber den politischen Amtsträgern zuweist.

Das Moment des Prophetischen besagt dabei, daß aus dem Geist Gottes konkrete Weisung in den politischen Raum gegeben wird. Der politische Ermessensstreit wird durch einen prophetischen Spruch entschieden; das Für und Wider entwirrt sich zu einem prophetischen »So und nicht anders«.

Das biblische Modell der politischen Prophetie findet sich im Alten Testament; von dort wurde auch der Begriff des prophetischen Wächteramtes genommen (zum Beispiel Hesekiel 3, 17). Die Worte der Propheten – »so spricht Jahwe« – waren in der Tat durchgehend politische Worte; sie betrafen die Sozialpolitik ebenso wie die Außenpolitik. So verlangt Jesaja im Jahre 738 v. Chr., als die syrische Armee gegen Juda rüstet, vom König Ahas, sich nicht auf Waffen und Bündnisse zu verlassen, sondern auf Jahwe zu vertrauen und sich neutral zu verhalten – ein prophetischer Rat, dem der König aus politischen Überlegungen nicht folgt (Jesaja 7, 1ff.; 30, 15f.).

Eine solche Prophetie ist in Israel deshalb verständlich, weil Israel zugleich Gottesvolk und politische Größe, »Kirche« und Staat war, Glaubensgemeinschaft und Bürgergemeinde, erwählt und geschichtlich geworden. Man kann fragen, ob nicht Israel gerade wegen dieser Identität politisch und theologisch scheitern mußte, wie bei der Verbannung nach Babylon oder bei der Zerstörung Jerusalems sichtbar wurde.

Jedenfalls aber gibt es für die christliche Gemeinde eine entsprechende Einheit von Christengemeinde und Bürgergemeinde nicht. Die Unterscheidung von Reich Gottes und den Reichen dieser Welt ist für neutestamentliches Denken grundlegend, die kritische Zuordnung von Glaube und politischem Handeln darum die Grundlage der sozialetischen Reflexion.

Das im alten Bund verbreitete prophetische Amt ist aufgehoben in dem Amt des einen Propheten Jesus Christus, der nach reformatorischer Auffassung als solcher den Heilswillen Gottes vollkommen offenbart hat, so daß auch ein für allemal festliegt, daß politisches Handeln kein Heilshandeln ist. Das Auftreten weiterer Propheten und der Anspruch auf Offenbarung weitergehenden prophetischen Wissens hat der Christenheit deshalb stets als Schwärmerei gegolten. Ein prophetisches Amt, das anderes als die Christusoffenbarung selbst zum Inhalt hat, wurde der Kirche nirgendwo übertragen.

Daß eine politische Aussage, die ihre Autorität aus der politischen Prophetie gewinnt, im politischen Raum keine Resonanz finden kann, sofern sie sich nicht mit politischen Gründen durchsetzt, liegt am Tage. Ein prophetisches Amt der Kirche kann also seine intendierte Aufgabe im politischen Raum gar nicht wahrnehmen; es hilft der Welt nicht. Darum ist der unvorsichtige Begriff der politischen Prophetie, der nach den Schrecken des »Dritten Reiches« als momentaner Einfall verständlich war, inzwischen in der Diskussion um die politische Verantwortung der Kirche auch zurückgetreten.

## V

Mit der »dialektischen« Theologie setzte sich in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts auch ein dialektisches Verständnis des Verhältnisses von Evangelium und politischer Ethik durch. Die Verbindung beider Bereiche wurde gerade aus ihrer Unterscheidung

gewonnen; die dezidierte Unterscheidung des Reiches Gottes bzw. der Königsherrschaft Jesu Christi von den Reichen dieser Welt wurde die Grundlage für die politische Verantwortung der Christen.

In dieser »Dialektik« scheint sich die »Theologie des Wortes« anfangs einig gewesen zu sein. Diese Einmütigkeit verfiel indessen bald mit der Einheit der »dialektischen« Theologie überhaupt. Brunner und Gogarten wandten sich in unterschiedlicher Weise einer Lehre von den Ordnungen zu; Barth reagierte darauf 1938 in »Rechtfertigung und Recht« mit seiner christologischen Begründung der politischen Ethik. Andere, darunter Bultmann und Bonhoeffer, hielten an dem ursprünglichen Ansatz fest, den wir uns mit Hilfe eines Aufsatzes von Bonhoeffer »Die Kirche vor der Judenfrage« (April 1933), aus dem die folgenden Zitate stammen, verdeutlichen.

Dieser dialektische Ansatz geht von dem »Ganz Anderen« des Göttlichen und des Menschlichen aus, von der »Radikalität der Trennung des Ortes der frohen Botschaft und des Ortes des Gesetzes. Das staatliche Handeln bleibt frei vom kirchlichen Eingriff. Es gibt hier keine schulmeisterliche oder gekränkte Einrede der Kirche ... denn die Kirche maßt sich keine Kenntnis des notwendigen Geschichtsverlaufs an.«

Erst mit dem Kommen und der Verkündigung des Evangeliums wurde diese Unterscheidung in ihrer Radikalität sichtbar; denn »nur die Kirche, die vom Kommen Gottes in die Geschichte weiß, weiß, was Geschichte und daher auch, was der Staat ist. Und eben aus diesem Wissen heraus gibt sie allein Zeugnis von der Durchbrechung der Geschichte durch Gott in Christus und läßt den Staat weiter Geschichte machen«, so daß der Staat gerade »von dieser Verkündigung und von diesem Glauben her sein eigentümliches Recht erhält«.

Dies eigentümliche Recht bzw. diese Aufgabe des Staates besteht darin, »mitten in der chaotischen Gottlosigkeit der Welt ... Recht und Ordnung zu schaffen«.

Angesichts dieser grundlegenden Unterscheidung der beiden Bereiche, die vom Evangelium gesetzt wird, kann die Aufgabe der reformatorischen Kirche nicht sein, »dem Staat in sein spezifisch politisches Handeln direkt hinein zu reden. Sie hat staatliche Gesetze weder zu loben noch zu tadeln«. Die Kirche als solche kann politi-

sches Handeln nicht im einzelnen normieren. Darum gibt es auch für Bonhoeffer keine besondere christliche Sozialethik, keine christliche Politik und keine christliche Partei als Vollzugsorgan eines spezifisch christlichen Programms.

Die Kirche meldet sich dagegen zu Wort, wo der Staat selbst in seiner Staatlichkeit bedroht erscheint. Sie achtet darauf, ob der Staat »Ordnung und Recht schafft oder nicht ... Sowohl ein Zuwenig an Ordnung und Recht als auch ein Zuviel an Ordnung und Recht zwingt die Kirche zum Reden.« Den in Anarchie oder Rechtlosigkeit versinkenden und den in einen Weltanschauungsstaat sich verwandelnden Staat erinnert die Verkündigung der Kirche an die ihm selbst nicht mehr hinreichend bewußte Staatlichkeit – nicht um in die ihm eigentümliche Verantwortung einzugreifen, sondern um »dem Staat selbst die ganze Schwere der Verantwortung für das ihm eigentümliche Handeln« gerade zuzuweisen. = These 6 Behn u.

Diese Einstellung entspricht der gleichzeitigen von Karl Barth, welcher im Juni 1933 seine Schrift über die »Theologische Existenz heute!« mit den Worten einleitet, daß er sich bemühe, nach wie vor und als wäre nichts geschehen »Theologie und nur Theologie zu treiben. Etwa wie der Horengesang der Benediktiner im nahen Maria Laach auch im Dritten Reich zweifellos ohne Unterbruch und Ablenkung ordnungsgemäß weitergegangen ist«, was indirekt durchaus »eine politische Stellungnahme« sei.

Der Einwand gegen diese dialektische Zuordnung von Staat und Kirche, in welcher der Staat sein eigenes Recht durch die Verkündigung des Evangeliums gewinnt, geht dahin, daß damit beide Bereiche dualistisch auseinandergerissen werden und eine Eigengesetzlichkeit des Staatlichen etabliert würde.

Dieser Einwand trifft insofern nicht, als der Christ beiden Bereichen angehört und sie in seiner Person – als Bürger und als Christ – zusammenhält.

Als Glied der Bürgergemeinde ist er – mehr oder weniger – mit dem jeweils erforderlichen politischen Sachverstand ausgestattet und sieht er sich in der jeweiligen geschichtlich wechselnden politischen Situation den konkreten Anforderungen ausgesetzt.

Als Glied der Christengemeinde folgt er bei der angemessenen Beurteilung und der sachlichen Entscheidung dem Willen Gottes, der »Menschlichkeit« bzw. der Liebe, weil der Glaube in der Liebe

tätig ist (Galater 5, 6). Dabei hilft ihm der Glaube, die in der gottlosen Welt bei ethischen Entscheidungen unvermeidlichen Konflikte durchzustehen und, wenn er bei der oft notwendigen Wahl zwischen zwei Übeln um der Liebe willen entscheidet und somit dem »pecca fortiter« (sündige tapfer) folgt, der Rechtfertigung des Sünders zu vertrauen. Daß solches Handeln des Christen als des Bürgers um der Liebe willen das Widerstandsrecht und gegebenenfalls die Pflicht zum Widerstand gegen staatliche Maßnahmen einschließt, liegt am Tage, wie gerade Dietrich Bonhoeffer in seiner Person unter Beweis gestellt hat.

Bonhoeffer hält es für »eine Einsicht in die feinere Staatskunst«, wenn der Staat die Einrede und Mitsprache christlicher Bürger und ihrer Verbände nicht nur duldet, sondern pflegt und sich zunutze macht, wird er damit doch in seiner eigensten Aufgabe gestärkt. Indem die christliche Verkündigung solche politisch aktiven Christen »macht«, nimmt die Kirche ihre unmittelbare Verantwortung für den Staat bzw. für die politische Ethik wahr.

Die Notwendigkeit zu einem auch direkten politischen Handeln der Kirche als solcher sieht Bonhoeffer<sup>†</sup> nur dann gegeben, wenn der Staat sich trotz der Verkündigung der Kirche und trotz des Wirkens seiner christlichen Bürger selbst preisgibt und seine Aufgabe hemmungslos verleugnet, wenn die Kirche sich also aus dem in ihrer eigenen Existenz begründeten Wissen um den Staat dazu aufgerufen sieht, den Staat als Staat zu erhalten, wenn dieser sich in Anarchie auflöst oder zu einer Bekenntnisgemeinschaft überhöht, der das Bewußtsein für das Recht verlorengeht. Dabei handelt es sich um ein uneigentliches Wirken der Kirche in einer Notsituation, weswegen dieser Fall als solcher und das konkrete Handeln der Kirche »nie vorher kasuistisch konstruiert werden kann«. Die Entscheidung zu solchem Handeln will Bonhoeffer einem evangelischen Konzil vorbehalten wissen.

Mag diese letzte Ansicht auch zu eng erscheinen, so gibt sie doch der Befürchtung Ausdruck, daß ein vorschneller politischer Einspruch der Kirche die Besonderheiten des kirchlichen Dienstes verleugnen und damit auch die eigentümliche Aufgabe des Staates mißverstehen möchte. Man wird die »Denkschrift« der Bekennenden Kirche, welche deren »Vorläufige Leitung« zwei Monate vor Beginn der Olympischen Spiele 1936 Hitler überreichte und die sechs Wo-

chen später in ausländischen Zeitungen veröffentlicht wurde, als eine solche Notmaßnahme im Sinne Bonhoeffers ansehen müssen – Zeichen zwar nicht eines »prophetischen Wächteramts« der Kirche, wohl aber ihrer »politischen Diakonie«, die dort geboten sein kann, wo der Staat sich selbst, sei es auch partiell, verleugnet und die Kirche den Mundlos-Gemachten einen Mund, den Entrechteten eine Stimme, den Geknechteten einen Ort der Freiheit gibt, wohl wissend, daß sie damit ihren eigenen Auftrag übersteigt und das Risiko des politischen Irrtums eingeht.

## VI

Wie aber soll der *Christ* als Bürger in beiden Reichen seinen Glauben *konkret* in der Liebe bewähren? Ist er allein auf die im Glauben begründete Kraft der Liebe und auf die situationsbezogene Einsicht der politischen Vernunft angewiesen?

An dieser Stelle unserer Überlegungen tritt die traditionelle Begründung christlichen Handelns in den Blick, wie sie zumal aus dem evangelischen Bereich jedem geläufig ist. Der Glaubende hat, will er Liebe üben, die Gebote Gottes, die sittlichen Normen zu beachten.

Die zweite Tafel des Dekalogs galt schon im Judentum als klassische Normenreihe, die auch in der frühen Christenheit selbstverständlich in Geltung stand. Die katechetische Tradition der Kirche hat die Zehn Gebote dann noch weiter in den Vordergrund geschoben, doch gibt es daneben im Alten wie im Neuen Testament eine weit darüber hinausgehende Fülle von sittlichen Verhaltensnormen, man denke nur an die alttestamentliche Weisheitsliteratur, an die neutestamentliche Bergpredigt und an die Haustafeln.

Diese Normen sind Ausdruck geschichtlicher Grunderfahrungen. Sie nennen und entfalten grundlegende Werte menschlichen Zusammenlebens, die nicht von außen zusätzlich gesetzt sind, sondern die aus der menschlichen Lebenswirklichkeit selbst ans Licht treten. Sie formulieren Weisen des menschlichen Miteinanders und wollen damit das im Grunde des menschlichen Herzens lauernde zerstörende Gegeneinander nach Möglichkeit ausschließen. Sie erwachsen aus einem sozialen Grundkonsens und begründen zugleich diesen Grundkonsens stets von neuem.

Von den grundlegenden Normen, Werten und Geboten gilt auch nach Meinung der Bibel, daß sie nicht spezifisch christlich, sondern »dem Menschen ins Herz geschrieben« sind (Römer 2, 15), so daß die Verletzung der Normen in jedem Gewissen angezeigt wird. In dieser Tatsache liegt die Stärke jeder auf Geboten und Normen gegründeten Ethik.

Ihre Schwäche liegt in der Geschichtlichkeit der Gebote. Schon Luther nannte den Dekalog »der Juden Sachsenspiegel«, und seine eigene Auslegung der Gebote modernisierte diese in einem beachtlichen Maß. Gebote und Normen entstehen in bestimmter geschichtlicher Situation und müssen mit neuen Situationen erst vermittelt werden; ein Phänomen, das bei Grundnormen für menschliche Grundsituationen allerdings weniger sichtbar wird. Eine einseitig auf Geboten gegründete Ethik tendiert daher zur Kasuistik: Für jeden möglichen Fall wird das entsprechende Verhalten festgelegt. Die Zahl der Gebote ufernt aus, die Grundnormen zergliedern sich in unzählige normierte Verhaltensweisen.

Solcher Kasuistik, die im Alten Testament angelegt ist und die im nach-alttestamentlichen Judentum perfektioniert wurde, hat die frühe Christenheit mit gutem Grund entschieden widersprochen. Die ausufernde Kasuistik zerstört die Geschichtlichkeit menschlichen Handelns, dessen Situationen unbegrenzt sind, und führt zu einer ängstlichen Gesetzlichkeit, die nicht mehr das Tun der Liebe, sondern das Tun des Gesetzes im Blick hat.

Die Normenreihen des Neuen Testaments enthalten darum im allgemeinen nur »Grundwerte«, die auf menschliche Grundsituationen bezogen sind. Der Tugendkatalog Galater 5, 22 nennt »Liebe, Freude, Friede, Geduld, Güte« usw.; den Antithesen der Bergpredigt in Matthäus 5 liegt die Trias »Liebe – Treue – Wahrheit« zugrunde. Auch solche Grundwerte gelten freilich noch als Aufgliederung der *Liebe* als der einen Grundnorm, in welcher das ganze Gesetz »hängt« wie die Türe in der Angel (Matthäus 22, 40): »Denn das ›Du sollst nicht ehebrechen‹, ›Du sollst nicht töten‹, ›Du sollst nicht stehlen‹, ›Du sollst nicht begehren‹ und was immer es sonst an Geboten gibt, ist in diesem Wort zusammengefaßt: ›Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‹ ... Folglich ist die Liebe die Fülle des Gesetzes« (Römer 13, 9f.). Die Ethik des Neuen Testaments entwickelt also keine neuen, genuin christlichen Normen, sondern hebt alle

Normen in die Liebe hinein auf, in welcher der Glaube Galater 5, 6 zufolge tätig ist.

Diese radikale Reduzierung der Normen auf die Liebe ist wohl begründet; denn im unvermeidlichen Konflikt der Normen muß die Liebe stets den Sieg behalten. Selbst Wahrheit, Treue, Geduld, Friede usw. können im konkreten Fall lieblos werden, dürfen es aber nicht sein.

Liebe als die Norm in allen Normen führt also zu einer radikalen Vergeschichtlichung aller Normen, die in jeder konkreten Situation erst unter die Liebe gebeugt werden müssen. So verstanden tendiert die Gebotsethik zu einer Situationsethik, die ihre einzelnen Normen zwar nicht aus der Situation entnimmt, wohl aber erst in der Situation definitiv gewinnt.

Das bedeutet aber zugleich, daß die Gebote und Normen zwar eine Richtung weisen, Orientierungshilfe geben, als ein Geländer wirken, Handeln aber nicht zeitlos festlegen können. Nur im Sinn solcher Orientierungshilfe gehört die Predigt der Gebote – des »Gesetzes« – notwendig zur christlichen Predigt, Unterweisung und Seelsorge.

Die konkrete Entscheidung zwischen verschiedenen Wegen zum Beispiel in der Erziehung, in der Begegnung zwischen den Menschen, in der Sozialpolitik, in der Auseinandersetzung zwischen den Völkern usw., in liebevollem Ermessen getroffen, entzieht sich daher einer sozialetischen Festlegung und einer »gesetzlichen« Verkündigung. Das Gebot der Liebe und die Predigt der Gebote eröffnen im einzelnen unterschiedliche Wege, wo die gesetzliche Kasuistik nur einen Weg vorschreibt.

Mit der dialektischen Zuordnung der beiden Reiche in der Person des Christen und Bürgers, der seinen Glauben in der Liebe weltlich bewährt, verbindet sich deshalb der Zirkel von Liebe und Gebot (Norm), in dem die Liebe sich nicht von ihrer geschichtlichen Erfahrung löst, die in den Geboten, Normen und Grundwerten mannigfaltige Gestalt gewonnen hat und in dem die Gebote zugleich stets in die Liebe hinein aufgehoben bleiben.

In diesem Zirkel bewegt sich der Christ auch in allen politischen Entscheidungen, die er auf allen Ebenen je und je im Dienst der Liebe und nach dem Maß gewachsener politischer Erfahrung und erworbener Weisheit zu fällen hat.

# *Dem Staate verpflichtet*

---

FESTGABE  
FÜR

GERHARD  
SCHRÖDER

HERAUSGEGEBEN  
VON  
HERMANN KUNST,  
HELMUT KOHL  
UND  
PETER EGEN

KREUZ VERLAG