

ANDREAS PANGRITZ

## Ethik nach der Zerstörung

Eine Antwort auf den Vortrag „Ethik nach einer Zerstörung“ von Andrew DeCort

Der wichtige Vortrag „Ethik nach einer Zerstörung“ von Andrew DeCort konfrontiert uns mit der Notwendigkeit „Neuanfänge“ nach geschichtlichen und gesellschaftlichen Katastrophen zu machen. Er fragt nach der Möglichkeit von Neuanfängen im Kontext der gegenwärtigen Lage in Äthiopien, indem er verschiedene Begriffe der Theologie Dietrich Bonhoeffers, insbesondere seiner Ethik, benutzt. Er betrachtet „einige der moralischen Probleme, denen sich das heutige Äthiopien ausgesetzt sieht“ und fragt, „wie Bonhoeffer uns im Hinblick auf Neuanfänge nach Zerstörungen orientieren könnte“.

Da ich mit den Verhältnissen in Äthiopien nicht hinreichend vertraut bin, werde ich es nicht wagen, DeCorts Beschreibung der aktuellen Entwicklungen dort zu kommentieren, seine Beschreibung der Zerstörungen, unter denen die äthiopische Gesellschaft gelitten hat, und der Hoffnungen, die sich mit dem neuen Premierminister verbinden. In dieser Hinsicht beschränke ich mich auf die Frage, ob es angemessen ist, über diese Hoffnungen in messianischen Begriffen zu reden. Sind messianische Hoffnungen in der Geschichte nicht immer wieder enttäuscht worden? Es ist nicht die Absicht dieser Frage, die Hoffnungen, die sich mit dem politischen Wandel verbinden, zu leugnen. Dennoch sollten diese Hoffnungen realistisch bleiben, um Enttäuschungen vorzubeugen.

Da ich gebeten worden bin, auf DeCorts Vortrag aus der Perspektive der Bonhoeffer-Forschung zu antworten, sehe ich meine Hauptaufgabe darin, einige Aspekte der Ethik Bonhoeffers hervorzuheben, mit deren Hilfe DeCorts Sichtweise diskutiert werden kann.

J) Es gibt eine Diskussion über die eigentliche Absicht von Bonhoeffers Ethik: Handelt es sich um eine Ethik für die Zeit, nachdem die Verwüstungen der Nazizeit überwunden sein würden? Oder ist es eine Ethik für die Gegenwart, d. h. für die Lage in Deutschland unter der Nazi-Herrschaft? Clifford J. Green, der Herausgeber der englischen Version der kritischen Ausgabe, spricht von dem „doppelten Motiv, das Bonhoeffer dazu bewegte, an diesem Buch zu arbeiten: (erstens) sein Bestreben, zur Wiederherstellung des Lebens in Deutschland und im Westen in dem Frieden beizutragen, der dem Krieg folgen würde; und (zweitens) als Vorbedingung dafür seine Verwicklung in die Widerstandsbewegung, die dafür arbeitete, Hitler und den Nationalsozialismus zu

stürzen“ (Editor's Introduction to the English Edition, in: D. Bonhoeffer, *Ethics* [DBWE 6], 1). Bonhoeffer habe seine Ethik mit „zwei Hauptanliegen“ und im Blick auf „zwei Kontexte“ geschrieben: als „Ethik für die Friedenszeit nach dem Krieg“ und als „Ethik des Tyrannennorms und des Staatsstreichs“. Der „erste und grundlegende Impuls“ sei „die Erneuerung des christlichen Lebens in Deutschland und Europa nach dem Krieg“ gewesen; der „zweite Impuls“ sei aus „seiner Stellung als Theologe und Pastor der Bekennenden Kirche in der Verschwörung“ erwachsen, „um sich Hitlers und des Nationalsozialismus zu entledigen“ (a. a. O., 10f.). DeCort bevorzugt es offensichtlich, Bonhoeffers Ethik als ein Instrument zu nutzen, um ethische Probleme in der Zeit nach der Zerstörung zu diskutieren. Es sollte aber berücksichtigt werden, dass Bonhoeffers Ethik daneben einen zweiten Fokus hat, indem sie sich auch auf Probleme bezieht, die im Zusammenhang mit dem politischen Widerstand diskutiert werden müssen.

2) DeCort definiert Ethik als „das Studium von Gut und Böse und die Aufgabe, das Gute zu lieben und dem Bösen zu widerstehen“. Dieses Verständnis stimmt mit einer verbreiteten Auffassung des ethischen Problems überein, insbesondere in der Sicht der katholischen Moraltheologie, aber auch in einem philosophischen Kontext. Diese Definition von Ethik steht aber in einer unübersehbaren Spannung, zu Bonhoeffers radikalem Verständnis theologischer Ethik.

Am Anfang des Ethik-Manuskripts „Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt“, niedergeschrieben vor Ende 1942, schreibt Bonhoeffer provokativ: „Das Wissen um Gut und Böse scheint das Ziel aller ethischen Besinnung zu sein. Die christliche Ethik hat ihre erste Aufgabe darin, dieses Wissen aufzuheben. Sie steht mit diesem Angriff auf die Voraussetzungen aller sonstigen Ethik so allein, daß es fraglich wird, ob es einen Sinn hat, überhaupt von christlicher Ethik zu sprechen. Wenn es doch geschieht, so kann das nur bedeuten, daß die christliche Ethik den Ursprung aller ethischen Fragestellung zur Sprache bringen und somit als Kritik aller Ethik allein als Ethik zu gelten beansprucht“ (DBW 6, 301).

Und Bonhoeffer begründet diese provokative These wie folgt: „Die christliche Ethik erkennt schon in der Möglichkeit des Wissens um Gut und Böse den Abfall vom Ursprung. Der Mensch im Ursprung weiß nur eines: Gott. [...] Das Wissen um Gut und Böse deutet auf die vorangegangene Entzweiung mit dem Ursprung. [...] Um Gut und Böse kann der Mensch nur gegen Gott wissen“ (DBW 6, 301f.).

Ähnlich heißt es schon am Anfang des ersten Manuskripts zur Ethik – „Christus, die Wirklichkeit und das

Gute, Christus, Kirche und Welt" –, niedergeschrieben im Sommer 1940: „Es ist eine Zumutung sondergleichen, die an jeden, der das Problem einer christlichen Ethik auch nur zu Gesicht bekommen will, gestellt werden muß, die Zumutung nämlich, die beiden Fragen, welche ihn überhaupt zur Beschäftigung mit dem ethischen Problem führen: ‚wie werde ich gut?‘ und ‚wie tue ich etwas Gutes?‘ von vornherein als der Sache unangemessen aufzugeben [...] Zeigt es sich aber, daß diese Wirklichkeiten des Ich und der Welt selbst noch eingebettet liegen in eine ganz andere letzte Wirklichkeit, nämlich die Wirklichkeit Gottes, des Schöpfers, Versöhners und Erlösers, dann tritt das ethische Problem sofort unter einen völlig neuen Aspekt“ (DBW 6, 32f.).

Nehmen wir diese Vorbehalte gegenüber einer philosophischen, aber auch gegenüber einer christlichen Ethik ernst, die sich mit den Problemen von Gut und Böse befasst, dann wird es sehr schwierig, Bonhoeffers Ethik, verstanden als „Kritik aller Ethik“, auf eine konkrete gesellschaftliche Situation wie etwa die in Äthiopien heute anzuwenden.

3) Was die erste „moralische Krise“ in Äthiopien betrifft, die DeCort erwähnt, die „Krise der Lügen und des Argwohns“, scheint es naheliegender zu sein, mit Bonhoeffers Worten zu warnen: „Die Lüge zerstört die Gemeinschaft“ (Nachfolge [DBW 4], 133). Nach seiner Verhaftung und den Verhören durch die Wehrmacht- und Nazi-Justiz über seine Rolle in der militärischen Verschwörung hat Bonhoeffer jedoch einen (Fragment gebliebenen) Aufsatz mit dem Titel „Was heißt die Wahrheit sagen?“ geschrieben (DBW 16, 619-629). Gewiss, es sollte betont werden, dass es nicht die Absicht dieses Aufsatzes ist, Lügen zu rechtfertigen. Aber „die Wahrheit sagen“ und „lügen“ werden in einer Art und Weise diskutiert, die es schwierig macht, die Lüge in jeder Situation und unabhängig von dem konkreten Kontext zu verurteilen.

Bonhoeffer wagt es zu schreiben: „Es müssen die jeweiligen Verhältnisse bedacht werden“ (DBW 16, 620). „Darum geht es ja gerade, wie ich die wahrheitsgemäße Rede, die ich Gott schulde, in meinem konkreten Leben mit seinen mannigfaltigen Verhältnissen zur Geltung bringe [...] Unser Wort soll nicht prinzipiell, sondern konkret wahrheitsgemäß sein [...]. ‚Die Wahrheit sagen‘ ist also nicht nur eine Sache der Gesinnung, sondern auch der richtigen Erkenntnis und des ernsthaften Bedenkens der wirklichen Verhältnisse“ (DBW 16, 621). „Es geht um das jeweils ‚rechte Wort‘ [...]. Das wahrheitsgemäße Wort ist nicht eine in sich konstante Größe, sondern ist so lebendig wie das Leben selbst“ (DBW 16, 622). „Es ist der Zyniker, der unter dem Anspruch, überall und jederzeit und jedem Menschen in gleicher Weise, die Wahrheit zu sagen“, nur ein totes Götzenbild der Wahrheit zur Schau

stellt“ (DBW 16, 623). „Gottes Wahrheit ist fleischgewordenes Wort, ist lebendig im Wirklichen, die Satanswahrheit ist der Tod alles Wirklichen“ (DBW 16, 623f.).

Bonhoeffer weiß: „Der Begriff der lebendigen Wahrheit ist gefährlich und erweckt den Verdacht, die Wahrheit könne und dürfe der jeweiligen Situation angepaßt werden, wobei sich dann der Begriff der Wahrheit gänzlich auflöst und Lüge und Wahrheit einander ununterscheidbar nahertücken.“ Dennoch insistiert er: „Niemals aber darf man um der Gefahren willen, die in dem Begriff der lebendigen Wahrheit liegen, diesen zugunsten des formalen, zynischen Wahrheitsbegriffs aufgeben“ (DBW 16, 624).

Im Gegensatz zu der „übliche[n] Definition, dergemäß der bewußte Widerspruch zwischen Denken und Sagen Lüge sei“, glaubt Bonhoeffer nicht, „daß Lüge [...] formal durch den Widerspruch zwischen Denken und Sagen zu definieren ist“ (DBW 16, 626). Nach Bonhoeffer steckt „das Wesen der Lüge viel tiefer [...] als in dem Widerspruch zwischen Denken und Sagen“. Vielmehr meint er, dass „der Mensch, der hinter dem Wort steht, [...] dieses zur Lüge oder zur Wahrheit“ macht. Jedoch ist Lüge „etwas Objektives und muß dementsprechend bestimmt werden [...]“. Lüge ist Widerspruch gegen das Wort Gottes, wie er es in Christus gesprochen hat, und in dem die Schöpfung beruht. Lüge ist demzufolge die Verneinung, Leugnung und wissenschaftliche und willentliche Zerstörung der Wirklichkeit, wie sie von Gott geschaffen ist und in Gott beruht“ (DBW 16, 627). Ein Wort wird nach Bonhoeffer „wahr“, „1) indem ich erkenne, wer mich zum Sprechen veranlaßt und was mich zum Sprechen berechtigt; 2) indem ich den Ort erkenne, an dem ich stehe; 3) indem ich den Gegenstand, über den ich etwas aussage, in diesen Zusammenhang stelle“ (DBW 16, 628).

Ich kenne mich mit der Situation in Äthiopien nicht genügend aus. Daher kann ich nicht beurteilen, ob Bonhoeffers Begriff einer „konkreten“ und „lebendigen Wahrheit“ hilfreich sein kann, um zu unterscheiden zwischen systematischer Lüge, die die Gemeinschaft zerstört und Situationen, in denen „die Wahrheit sagen“ zynisch werden könnte. Jedenfalls würde ich zögern, die Lüge als Grund und Ursache für alle anderen moralischen Krisen zu bezeichnen. In der Perspektive von Bonhoeffers Aufsatz wäre es nötig, weitere Fragen zu stellen, etwa: Was sind die konkreten Verhältnisse, die gesellschaftlichen Kontexte und Gründe, die dazu führen, dass Menschen „die Wahrheit trivialisieren und Lügen tolerieren“ (T. Woldeyohannes).

4) DeCort greift „Bonhoeffers christologische Vision“ auf, um sich mit den moralischen Problemen in Äthiopien auseinanderzusetzen. In der anderen Person „eine Verkörperung von Christus selbst in der Welt“ zu sehen,

scheint mir eine sehr bedeutsame Perspektive im Kontext einer Ethik nach der Zerstörung zu sein. „Was wir so leicht als das größte Problem auffassen – die andere Person, die andere ethnische Gruppe, die andere Partei oder Religion – würde mit erneuertem Blick als ein heiliges Geschenk betrachtet.“ Wenn „das Gesicht jeder anderen Person zum lebendigen Abbild des Christus würde, besonders das der Armen, Unterdrückten, Ungläubigen und Ausgestoßenen“, dann hätte das Bedeutung nicht nur in ethischer Hinsicht; denn dann würden „die moralischen Krisen [...] nicht lediglich als moralisches Versagen [...] erachtet, sondern als Formen von Blasphemie und praktiziertem Atheismus“, wie DeCort formuliert.

Ich bin ganz mit dieser Sicht der Dinge einverstanden. Aber hier stellt sich mir eine Frage im Blick auf Bonhoeffers Verständnis unserer Beziehung zu dem anderen. Schon in seiner Dissertation *Sanctorum Communio* (DBW 1, 121) und erneut in seinen späteren Schriften bezieht sich Bonhoeffer zustimmend auf Luthers Redeweise, wonach jeder „ein Christus für den anderen werden“ soll. Das ist eine Umkehrung der Perspektive: Statt im anderen ein „Du“ zu sehen, das Christus für mich repräsentiert, wird hier von dem einzelnen Christen, dem „Ich“, erwartet, dass er Christus für den anderen repräsentieren soll. Hier ist meine Frage: Können oder sollen wir wirklich „Christus für den anderen“ werden? Entspricht eine solche *imitatio Christi* (Nachahmung Christi) noch der Forderung der „Nachfolge“ Christi? Oder läuft das nicht eher auf eine *unio mystica* (mystische Vereinigung) hinaus, eine Identifizierung der einzelnen Christen mit Christus selbst, in der die Differenz zwischen Christus und seinen Nachfolgern ausgelöscht wird?

In anderen Worten: Zwischen der Forderung, „ein Christus für den anderen“ zu werden, und der Forderung, im Antlitz des anderen das Bild Christi zu erkennen, besteht ein Unterschied. Während das erste auf eine moralische Überforderung und vielleicht sogar auf eine Anmaßung hinauslaufen könnte, ist das zweite ein Ausdruck für die christliche Verantwortung für den anderen Menschen. Mit dieser Überlegung soll die große Bedeutung von Bonhoeffers Ekklesiologie – „Christus als Gemeinde existierend“ (vgl. DBW 1, 76, 87, 126ff. u. ö.) – nicht geleugnet werden; auch nicht die Bedeutung seiner theologischen Ethik für den anderen Menschen – „[d]ie Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“ (DBW 8, 560). Im Gegenteil: DeCorts Vortrag zeigt, wie diese Konzeptionen Bonhoeffers in Situationen moralischer Krise und insbesondere nach Zerstörungen fruchtbar werden können.

*Prof. Dr. Andreas Pangritz, Universitätsprofessor  
für Systematische Theologie und Direktor des Ökumenischen  
Instituts an der Universität Bonn*