

Einheit im Handeln?

Zur Frage einer ethischen Grunddifferenz zwischen den Konfessionen

VON EBERHARD SCHOCKENHOFF

Nach der Auseinandersetzung über die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre spielen in der ökumenischen Theologie neben den klassischen Differenzen im Bereich der Glaubenslehre zunehmend auch unterschiedliche Standortbestimmungen auf dem Feld der Ethik eine Rolle. Auch wenn dies in der Wahrnehmung durch die gesellschaftliche Öffentlichkeit zu einer bedauerlichen Selbstrelativierung christlicher Positionen führt, läßt sich nicht leugnen, daß konfessionelle Stellungnahmen zu ethischen Fragen in der Regel nicht mehr deckungsgleich erfolgen. Insbesondere was die Einschätzung alternativer Lebensformen zur Ehe, die Bewertung unterschiedlicher Wege der Friedenssicherung und die Anerkennung ethischer Grenzen von Embryonenforschung und Fortpflanzungsmedizin anbelangt, treten die Divergenzen immer deutlicher hervor. Hinter ihnen stehen nicht nur theologische Anliegen, wie die Formel von der konfessionellen Grunddifferenz es nahelegt, sondern auch unterschiedliche Anschauungen darüber, wie beide Kirchen auf die Erosion gemeinsamer Wertüberzeugungen und den wachsenden Pluralismus von Lebensformen und Moralauffassungen in der Gesellschaft reagieren sollen.

I. Ekklesiologie im Zeichen des ethischen Pluralismus

Der Umstand, daß diese soziologische Entwicklung im Bereich der evangelischen Kirche spürbarer durchschlägt und zum Entstehen eines größeren protestantischen Binnenpluralismus als in der katholischen Kirche führt, wird von einer Gruppe protestantischer Ethiker als Ausdruck einer neuartigen konfessionellen Grunddifferenz interpretiert, die zugleich ekklesiologischer wie ethischer Natur sein soll. In einer öffentlichen Stellungnahme, mit der sie auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung um die embryonale Stammzellforschung den Standort des Protestantismus verdeutlichen wollten, erklärten sie:

Die Freiheit zum eigenen Standpunkt ist ein Kennzeichen des Protestantismus. Eindeutigkeit oder gar Einstimmigkeit hat die protestantische Tradition nur selten verlangt, nämlich in den Grundfragen des Glaubens, mit denen die Kirche steht oder fällt. Fragen der Lebensform, der Lebensgestaltung und der Ethik gehören dazu in der Regel nicht. Darum darf der Pluralismus innerhalb der evangelischen Kirche wie auch der akademischen Theologie zu Recht als Markenzeichen des Protestantismus gelten.¹

¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23. Januar 2002. Hinweise für eine derartige Selbsteinschätzung protestantischer Ethik finden sich vereinzelt bereits in der wissenschaftlichen Diskussion

Daß Eindeutigkeit im Handeln und Bestimmtheit der Lebensgestaltung nicht zu den hervorstechenden Erkennungsmerkmalen des gegenwärtigen protestantischen Christentums zählen, läßt sich als deskriptive Aussage kaum ernsthaft bestreiten. Auf der Ebene einer Beschreibung des faktischen Ist-Zustands im Leben der beiden großen Kirchen unseres Landes wird man darin auch katholischerseits allenfalls einen graduellen Unterschied zwischen den Konfessionen erkennen können, denn die soziologische Tendenz zur Pluralisierung der Lebensformen und zu einer damit einhergehenden Individualisierung der Moralauffassungen betrifft beide Kirchen in gleicher Weise. Eine andere Frage ist freilich, welche Rückwirkungen derartige gesellschaftliche Trends auf ihr normatives Selbstverständnis haben dürfen. Was an den wichtigen programmatischen Eröffnungssätzen des zitierten Memorandums am meisten überrascht, ist die Selbstverständlichkeit, mit der hier aus der unverkennbaren Not beider Kirchen eine exklusive protestantische Tugend gemacht werden soll. An Stelle der klassischen *notae ecclesiae*, über deren ursprüngliche Bedeutung in der ökumenischen Theologie der vergangenen Jahrzehnte ein weitreichender Konsens erzielt wurde, so daß sie nicht mehr als konfessionelle Trennungsmerkmale verstanden werden müssen, wird hier ein neues ekklesiologisches Markenzeichen postuliert, das unter dem Stichwort „Pluralismus“ und der damit assoziierten größeren Modernitätsfähigkeit der einseitigen Selbstauszeichnung des Protestantismus dienen soll.

Im vordergründigen Kontext der gesellschaftlichen Debatte um die ethischen Grenzen der Gentechnik und Reproduktionsmedizin gewinnt die überraschende Rede von einer neuen konfessionellen Grunddifferenz im Bereich der Ekklesiologie eine leicht durchschaubare Legitimationsfunktion. Sie will das Abrücken von Grundpositionen, die beide Kirchen auf dem Feld der Ethik lange Zeit gemeinsam vertraten, auf einer diesen konkreten Streitfragen vorausliegenden theologischen Sachebene absichern. Noch vor wenigen Jahren entsprach die Forderung nach einem unzweideu-

der letzten Jahre. So liest man bei *D. Lange*, Ethik in evangelischer Perspektive, Göttingen 1992, 299, daß eine christliche Ethik bei dem Versuch, die grundsätzliche Ausrichtung des Handelns durch die Liebe Gottes in die praktische Lebenswirklichkeit der Christen zu überführen, keine konkreten Urteile fällen, sondern immer nur Argumente in den Versuch fortlaufender Verständigung einbringen kann: „Glaubenslehre und Ethik erweisen sich so als niemals fertige Größen, sondern als prinzipiell unabschließbarer Diskussionsprozeß“ (*Lange*, 300–301). Bei *W. E. Müller*, Evangelische Ethik, Darmstadt 2001, 18, fungiert die interne Pluralismusfähigkeit gewissermaßen als ein wissenschaftstheoretisches Metakriterium der theologischen Ethik, durch das sie ihre Stellung innerhalb der säkularen Gesellschaft und im Haus der Wissenschaften behaupten möchte: „Würde sie unumstößlich gültige Letztbegründungen für Orientierungen oder Wertmaßstäbe zu formulieren suchen, so wäre damit die Pluralität verletzt und eine Kommunikationsmöglichkeit mit anderen Weltanschauungen oder Wissenschaften nicht gegeben.“ Differenzierter äußert sich dagegen *E. Herms*, Pluralismus aus Prinzip, in: *Ders.*, Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinten Deutschland, Tübingen 1995, 467–485, der einen inneren „Pluralismus der Beliebigkeit“ als Scheinpluralismus zurückweist und dagegen einen echten „Pluralismus aus Prinzip“ fordert, der auf „die Gewinnung von ethisch-orientierter Gewißheit“ (485) ausgerichtet ist, die vom innerkirchlichen Bereich auf die Gesamtgesellschaft ausstrahlen kann.

tigen Schutz des menschlichen Lebens auch in seiner Anfangsphase, der sowohl die gezielte Erzeugung menschlicher Embryonen zu Forschungszwecken als auch die Verwendung sogenannter überzähliger Embryonen ausschließt, einem gemeinsamen Standpunkt, zu dem sich die beiden großen christlichen Kirchen unseres Landes und alle übrigen Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (AcK) bekannten.

Die im Jahre 1989 vorgestellte Denkschrift „Gott ist ein Freund des Lebens“ begründete diese Position mit den Aussagen des biblischen Schöpfungsglaubens über die unverlierbare Würde jedes Menschen, die ihm nicht kraft faktischer Vorzüge oder aufgrund empirischer Merkmale, sondern allein deshalb zukommt, weil er im Gegenüber zu Gott existieren darf und in Jesus Christus bedingungslos angenommen ist. „Jedes menschliche Leben erhält einen eigenen Wert und Sinn, indem Gott es schafft, ruft, achtet und liebt; der Mensch hat eine unverlierbare Würde, weil Gott ihn berufen hat, sein Gegenüber zu sein, und ihn in Jesus Christus unbedingt angenommen hat“ (IV/4.d). Um diese theologische Fundamentalsaussage, die das Bekenntnis zum einmaligen Wert und zur Würde jedes individuellen Menschenlebens mit dem ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses und seiner christologischen Mitte verbindet, gegenüber möglichen Fehldeutungen abzusichern, weist das Memorandum auf das unumkehrbare Konstitutionsverhältnis hin, kraft dessen die Anerkennung des Menschen durch Gott diesen als Person „konstituiert“, während alles mitmenschliche und gesellschaftliche Verhalten die personale Würde des anderen immer nur „anerkennen“, aber niemals „machen“ oder „setzen“ kann (IV/3.c). Der angebliche Gegensatz zwischen einer substanzontologischen Begründung des Personseins und einer relationalen Ontologie erscheint in diesen Formulierungen überwunden. Auch nach katholischem Verständnis verweist die Grundaussage des biblischen Menschenbildes auf das Angerufensein des Menschen durch Gott und somit auf die alles beherrschende „Externrelation“ (G. Ebeling) zum schöpferischen Grund seines Daseins, während umgekehrt auch protestantisches Denken daran festhält, daß Personsein und Menschenwürde aller mitmenschlichen Anerkennung vorangehen, da sie sich dem schöpferischen Wort Gottes und nicht dem relationalen Verhältnis der Menschen untereinander verdanken.²

Während diese Grundaussagen der theologischen Anthropologie ebenso wie die aus ihnen gezogenen normativen Konsequenzen damals auch unter protestantischen Bedingungen als zustimmungsfähig galten, ist es inzwischen zu einer gängigen Argumentationsstrategie protestantischer Ethiker geworden, das Beharren auf einem uneingeschränkten Schutz menschlicher Embryonen auf die „naturalistischen“ Begründungsmuster zurückzuführen, die der katholischen Tradition aufgrund ihres naturrechtlichen Erbes

² Vgl. dazu E. Schockenhoff, Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther, in: ThPh 65 (1990) 481–512, bes. 507–509.

und einer damit verbundenen substanzontologischen Denkform angeblich innewohnen. Derartige Kontrastschemata, die eine prinzipienorientierte Normbegründung und das gewissenhafte Abwägen in Einzelfällen als Alternativen behandeln, können inzwischen allenfalls noch als heuristische Hilfskonstruktionen gelten, die unterschiedliche Akzentsetzungen, aber keine unversöhnlichen Gegensätze mehr bezeichnen. Dennoch erscheint der Rückgriff auf die konfessionellen Wahrnehmungsraster von einst wieder als probates Mittel, um die Preisgabe ökumenischer Gemeinsamkeiten zu rechtfertigen. Die genannten moraltheologischen oder sozialetischen Kontrastschemata werden so unversehens in den Rang konfessionstypischer Argumentationsweisen auf dem Feld der Ethik erhoben, als hätte es die kritische Rückbesinnung auf die eigenen Denktraditionen und die damit einhergehende methodische Neuorientierung niemals gegeben, die in den vergangenen Jahrzehnten sowohl in der katholischen Moraltheologie als auch in der protestantischen Ethik stattfand. An die Stelle gemeinsam verantworteter, in den Bekenntnistraditionen beider Kirchen verankerter Lehraussagen zu den Grundfragen der individuellen Lebensführung und des gesellschaftlichen Handelns der Christen zeichnen sich erneut die vagen Konturen einer ethischen Grunddifferenz zwischen den Konfessionen ab, die ihre volle Trennschärfe freilich erst durch das der katholischen Uniformität entgegengesetzte Markenzeichen der protestantischen Pluralismusfähigkeit erhält.

Das Erstaunliche an dieser Gegenüberstellung ist nicht so sehr die Verwendung der soziologischen Kategorien von Uniformität und Pluralismus zur Kennzeichnung konfessionsspezifischer Alternativen, sondern das grundsätzliche Einschluß- oder Ausschlußverhältnis, in dem Ekklesiologie und Ethik, Kircheng Zugehörigkeit und ethisches Handeln in einer für das normative Selbstverständnis beider Seiten bedeutsamen Weise stehen sollen. Daß Eindeutigkeit des Handelns und Bestimmtheit der Lebensgestaltung kein Erfordernis glaubwürdiger Evangeliumsverkündung im Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes und in der Treue zur eigenen Bekenntnistradition sind, dies ist in der Tat eine in mehrfacher Hinsicht denkwürdige These. Sie verdient über den aktuellen Anlaß hinaus Beachtung, denn in ihr bündeln sich wichtige Einzelmotive der neueren protestantischen Theologie zu einer markanten Behauptung, der obendrein der Rang einer neuen protestantischen Unterscheidungslehre zugesprochen wird. Auch wenn sie in der ökumenischen Ethikdiskussion selten mit solcher Klarheit ausgesprochen wurde, finden sich in dieser Grundaussage viele Einzelthemen wieder, unter denen die protestantische Ethik im 20. Jahrhundert ihren eigenen Standort reflektierte. Allem voran ist hier die Rechtfertigungslehre sowie die aus ihr folgende Unterscheidung von Person und Werk zu nennen; innerhalb der lutherischen Theologie weisen die Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium und die Versuche zur Neuinterpretation der Zwei-Reiche-Lehre in die gleiche Richtung, die darin keine getrennten Bereiche, sondern

die theologisch notwendige Unterscheidung zwischen dem Schöpfungshandeln und dem Gnadenhandeln Gottes oder dem Gottesverhältnis und dem Weltverhältnis der Christen sehen.³ Schließlich können für die Behauptung einer fortbestehenden oder neu auftretenden Grunddifferenz auf ethischem Gebiet auch der „transmoralische“ Charakter des protestantischen Gewissensverständnisses und das Fehlen einer institutionell-sakramentalen Heilungsvermittlung durch die Kirche in Anspruch genommen werden.⁴

In den folgenden Überlegungen wird die These, wonach die Kirche allein durch das im Glauben eröffnete Gottesverhältnis der einzelnen Gläubigen konstituiert wird, während das jeweilige Weltverhalten der einzelnen Christen diesem gemeinsamen Gottesverhältnis äußerlich bleibt und mangelnde Eindeutigkeit im ethischen Handeln das Kirche-Sein der Kirche daher unberührt läßt, abgekürzt als Indifferenz-These bezeichnet. Damit soll das Ausschluß-Verhältnis ausgesagt werden, das nach protestantischem Selbstverständnis zwischen Ekklesiologie und Ethik herrschen soll. Dagegen unterstellt diese Bezeichnung keineswegs die unsinnige Behauptung, Glaube und ethisches Handeln hätten nichts miteinander zu tun oder es könne so etwas wie ein ethikfreies Christentum geben. Die Indifferenz-These läuft jedoch insofern auf eine tendenzielle Trennung hinaus, als das Kirche-Sein der Gläubigen ausschließlich ihr im Glauben erlangtes Gottesverhältnis beansprucht, während ihre Lebensführung und ihr ethisches Handeln in ekklesiologischer Hinsicht bedeutungslos bleiben.

In der zeitgenössischen protestantischen Ethik beruft sich die weitgehende Entkoppelung von Ekklesiologie und Ethik in der Regel auf Bonhoeffers Deutung des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses als „Mündigwerden“ der Welt sowie auf seine Aufwertung der „vorletzten“ Dinge, zu denen die gesamte natürlich-geschichtliche Wirklichkeit des Menschen gehört. Daneben stehen vor allem Schleiermacher und Barth im Hintergrund. In der entgegengesetzten Weise, wie sie die Kirche als Subjekt der christlichen Ethik dachten, sollen sie gemeinsam Pate für die Ansicht stehen, daß die Kirche ausschließlich durch die Relation zu Gott definiert und ihre Einheit von bestehenden ethischen Differenzen nicht mehr gefährdet werde.⁵ Die folgenden Überlegungen gehen zunächst in die Anfangszeit der reformatorischen Ethik zurück, um zu prüfen, ob sich die behauptete Trennung von Ekklesiologie und Ethik zu Recht auf die protestantische Tradition berufen kann. Im zweiten Schritt soll dagegen gefragt werden, wie die protestantische Ethik des 20. Jahrhunderts auf die ethische Orientierungskrise der Neuzeit reagierte, und welche Rolle der Blick auf ihre eigenen Ursprünge bei der Ein-

³ Vgl. E. Herms, Theologie und Politik. Die Zwei-Reiche-Lehre als theologisches Programm einer Politik des weltanschaulichen Pluralismus, in: *Ders.*, Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, 95–124, bes. 111–113.

⁴ Lange, 293–295; und A. Freund, Gewissensverständnis in der evangelischen Dogmatik und Ethik im 20. Jahrhundert, Berlin-New York 1994.

⁵ Lange, 469–470.

nahme ihres systematischen Standorts spielte. Wegen ihres eigentümlichen Doppelcharakters als Rückgang in die Ursprünge protestantischer Theologie, der sich in systematischer Hinsicht zugleich als eine höchst originelle Neuschöpfung von elementarer Wucht darstellt, kommt dabei der Ethik Karl Barths besonderes Gewicht zu.

II. Die Anfangszeit der reformatorischen Ethik: Glaube und Handeln bei Luther

In seinem 1912 erschienenen Werk „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ beschreibt Ernst Troeltsch einen ähnlichen Gegensatz zwischen der auf die Rezeption der griechisch-römischen Naturrechtslehre gegründeten „katholischen“ Ethik des Mittelalters und der protestantischen Ethik der Neuzeit, wie ihn die Indifferenz-These vertritt – mit dem wichtigen Unterschied freilich, daß er die dem Protestantismus innewohnende Tendenz zur Vergleichgültigung der ethischen Konsequenzen des Glaubens noch als ein überaus ambivalentes Phänomen bewertet, das sich nicht ohne weiteres in eine ekklesiologische Auszeichnung verwandeln läßt. Während er in der Integration der *lex naturae* in die *lex Christi*, die von der katholischen Theologie immer analog zu ihrer Unterscheidung von Vernunft und Offenbarung verstanden wurde, das eigentliche „Kulturdogma“ der abendländischen Kirche erkennt, das ihren Anspruch auf eine dem Evangelium gemäße Durchformung von Welt, Geschichte und Kultur untermauerte, kommt er im Blick auf die neueren protestantischen Theologen zu dem Ergebnis, daß sie für die kultur- und sozialgeschichtliche Bedeutung dieser Aufgabe „fast sämtlich so gut wie blind“ geblieben sind.⁶ Troeltsch führt den Verlust des diesbezüglichen Problembewußtseins auf die allzu selbstverständliche Identifikation zurück, die der Kulturprotestantismus zwischen Christentum und Gesellschaft vornahm, und fährt dann fort: „Auch ist ihnen bei ihrer Antithese von Glaube und Gesetz mit dem Begriff des Gesetzes der ganze Gedanke einer inhaltlichen Bestimmtheit und sachlichen Tendenz des christlichen Ethos so sehr abhanden gekommen, daß ihnen das ganze christliche Ethos in der Abwehr der guten Werke und in der richtigen Bestimmung der die sittlichen Kräfte mitteilenden Gnade aufgeht, nach der Seite des Inhaltes aber in eine völlige Bestimmungslosigkeit verfällt.“⁷ Sieht man von der unterschiedlichen Bewertung dieser Entwicklung durch Troeltsch und die Autoren des genannten Memorandums ab, so scheint sein historisches Urteil zumindest im Ergebnis mit deren Einschätzung übereinzustimmen. Doch auch in der Rekonstruktion des historischen Prozesses selbst, der zur Erosion einer materialen Ethik im

⁶ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen ²1919, 173 (Anm.).

⁷ Ebd. 174.

Einflußbereich des Protestantismus führen sollte, zeigen sich aufschlußreiche Differenzen. Während die heutigen Vertreter der Indifferenz-These kurzerhand die gesamte protestantische Tradition als historischen Beleg für ihre Ansicht ins Feld führen, attestiert Troeltsch der protestantischen Ethik des 19. Jahrhunderts einen Verrat an „ihren eigenen protestantischen Vorfahren“, die hinsichtlich der inhaltlichen Bestimmtheit eines schriftgemäßen Ethos der katholischen Idee eines „christlichen“ oder „relativen“ Naturrechts in nichts nachstanden.⁸

1. Das „natürliche Recht“ und das biblische Liebesgebot
bei Martin Luther

In der Tat lehrte auch Martin Luther im Anschluß an Röm 2, 15, wie vor ihm bereits Augustinus und Thomas von Aquin, daß den Menschen von Natur aus ein Wissen um das gegeben ist, was sie im Umgang untereinander zu tun und zu lassen haben. Das „natürliche Recht“, von dem Luther in einem Atemzug auch als von „gemeynem göttlichem und naturlichem recht“ sprechen kann, das „auch heyden, turcken und Juden hallten müssen“⁹ ist ebenso göttlichen Ursprungs wie die biblischen Gebote des Dekalogs und der Bergpredigt; es ist der menschlichen Vernunft eingeschrieben und stimmt in seinen inhaltlichen Forderungen mit der Goldenen Regel und dem Liebesgebot Jesu überein.¹⁰ Weder weist Luther das „natürliche Recht“ zurück, noch sieht er in der Anerkennung seiner Forderungen einen Gegensatz zur katholischen Kirche. Wenn man das markante Eigenprofil seiner Lehre vom „natürlichen Recht“ hervorheben will, dann ist dieses weder in der Abschwächung seiner Erkennbarkeit (die Luther gegenüber dem thomanischen Vernunftoptimismus mit dem Nominalismus teilt) noch gar in einer grundsätzlichen Ablehnung, sondern in der Identifikation mit dem neutestamentlichen Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zu finden, das in Jesus Christus auf vollkommene Weise erfüllt ist. Sofern in dem Sohn Gottes die schöpfungsgemäße Bestimmung des Menschen hervortritt und das ursprüngliche Ebenbild Gottes von aller Verdunkelung durch die Sünde

⁸ Ebd.

⁹ WA 18, 307, 5.

¹⁰ WA 11, 279, 19–20. Weitere Belege bei P. Althaus, Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965, 32–34; und K.-H. zur Mühlen, Luther II. Theologie, in: TRE 21, 557. Während die deutsche Lutherforschung unter dem Einfluß einer kantianisch-idealistischen Philosophie der Stellung des natürlichen Gesetzes in Luthers Ethik lange Zeit keine positive Bedeutung zuerkannte, versuchte die skandinavische Lutherdeutung zu erklären, wie die inhaltliche Übereinstimmung des natürlichen Gesetzes mit dem göttlichen Gebot der Liebe von Luther selbst verstanden wird. Vgl. dazu den Forschungsüberblick bei A. Raunio, Summe des christlichen Lebens. Die „Goldene Regel“ als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510–1527, Helsinki 1993, 21–56. Auch nach der Interpretation dieses Autors ist das natürliche Gesetz zugleich der Inbegriff des göttlichen Gesetzes, das der Mensch nicht aus eigenen Kräften, wohl aber aufgrund seiner Partizipation am Sein Gottes, durch die er an der göttlichen Liebe teilhat, erfüllen kann (vgl. Raunio, 217–229; 354–356).

befreit wird, läßt erst der Hinblick auf den vollkommenen Menschen Jesus Christus „die durch den Urfall nahezu unlesbar gewordene Urschrift der *lex naturae* in unserem eigenen Gewissen erneut klar erkennen“¹¹.

Auch wenn sie die Eignung der antiken Naturrechtslehre, der *nova lex* des Evangeliums als Anknüpfungspunkt zu dienen, unterschiedlich beurteilen, gibt es im Blick auf die grundlegende Bestimmung des natürlichen Gesetzes zwischen Augustinus, Thomas und Luther keine Differenz; auch für den letzteren bedeutet die *lex naturae* „die Seinsform der Wirklichkeit des Menschen als vernünftiger Kreatur in dieser Welt“¹². Deshalb kann das natürliche Gesetz sogar innerhalb der Heiligen Schrift als Unterscheidungskriterium fungieren: Was die alttestamentlichen Gebote einschließlich des Dekalogs anbelangt, so ist Luther mit Augustinus und Thomas der Auffassung, daß diese unter neutestamentlichen Verhältnissen nur insoweit gültig bleiben, als sie mit dem natürlichen Gesetz übereinstimmen, das Gott den Menschen ins Herz geschrieben hat. Wo der Dekalog dagegen die geschichtlich kontingente Rechts- und Kultordnung Israels widerspiegelt, wie dies etwa beim Bilderverbot oder der Bezugnahme des achten Gebots auf die Torgerichtsbarkeit der Fall ist, da ist der Dekalog nichts anderes als „der Juden Sachssenspiegel“¹³, den weder Heiden noch Christen beachten müssen. Doch unterstehen beide den Forderungen des „natürlichen Rechts“, die ihnen – wenn auch auf unterschiedliche Weise – ins Herz geschrieben sind.

Sofern die Schöpfungslehre der angemessene theologische Ort ist, an dem die Ethik das Verständnis des moralischen Gesetzes zu entfalten hat, kann daher auch für Luther gesagt werden: „Was der Mensch soll und worauf ihn die *lex naturalis* verpflichtet, ist – kurz gesagt – nichts anderes als dies: seinem kreatürlichen Sein gemäß der ursprünglichen Bestimmung des Schöpfers zu entsprechen. Die *lex naturae* umfaßt in diesem Sinne alles, was vom Menschen gefordert ist.“¹⁴ Die reformatorische Erkenntnis Luthers, wonach die Gläubigen allein im Glauben und durch Gottes Gnade gerechtfertigt werden, berührt den theologisch-soteriologischen Status des im „natürlichen Recht“ enthaltenen Grundwissens um gut und böse dabei insofern, als sie den guten Werken der Christen die Heilsbedeutsamkeit zur Erlangung der Rechtfertigung abspricht. Die Erkenntnis des *sola gratia* verbannt

¹¹ A. Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen, Band 1: Die Zehn Gebote, Göttingen 1990, 72.

¹² E. Wolf, Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und Martin Luther, in: *Ders.*, *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem*, München 1954, 183–213, hier: 196. Vgl. auch G. Ebeling, Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen, in: *Ders.*, *Lutherstudien*, Bd. III, Tübingen 1985, 44–73, hier: 72: „Luthers Ethik hält an zu einem schöpfungsgemäßen Gebrauch der Vernunft.“ Darin erkennt Ebeling neben dem Umstand, daß Luther eine „Ethik christlicher Freiheit“ und eine „Ethik des weltlichen Dienstes“ lehrt, die dritte Besonderheit seines Kampfes gegen ein moralisierendes Mißverständnis des Glaubens.

¹³ WA 18, 81, 14.

¹⁴ G. Wenz, Die Zehn Gebote als Grundlage christlicher Ethik. Zur Auslegung des ersten Hauptstücks in Luthers Katechismen, in: *Ders.*, *Lutherische Identität. Studien zum Erbe der Wittenberger Reformation*, Bd. 1, Hannover 2000, 41.

das ethische Handeln der Christen aus dem inneren Bereich des *ordo salutis*, doch führt sie keineswegs dazu, daß dieses seine inhaltliche Bestimmtheit durch das Wort Gottes oder die Normen des „natürlichen Rechts“ verliert.

Die reformatorische Erkenntnis der Rechtfertigung allein aus Glauben kehrt das Verhältnis von Sein und Tun radikal um, wie es Luther in der Disputation gegen die scholastische Theologie (1517) in unübertrefflicher Prägnanz beschreibt: *Non efficitur iusti iusta operando, sed iusti facti operamur iusta.*¹⁵ Nicht durch rechtes Tun wird der Mensch gerecht, vielmehr muß er umgekehrt zuvor als Person gerecht sein, um recht handeln zu können. Die theologische Inversion im Verhältnis von Sein und Handeln, der die Abfolge von Glaube und guten Werken entspricht, erübrigt jedoch mitnichten die Frage nach der inhaltlichen Bestimmung des rechten Handelns. Auf dieser gnoseologischen Ebene ist auch Luthers Ethik „eine Lehre von den guten Werken am Leitfaden der Gebote“, die sich durch die Konzentration auf den Glauben und die Rückführung aller anderen Gebote auf das erste, nicht aber durch die inhaltliche Unbestimmtheit der übrigen Gebote auszeichnet.¹⁶

2. Das Gesetz als Anklage und Mahnrede

Die göttlichen Gebote, wie sie aus der Heiligen Schrift und insbesondere dem Dekalog entnommen werden können, verhelfen den Menschen nicht nur zur Sündenerkenntnis, sondern sie dienen zugleich der Anleitung und Hinführung zu den guten Werken, die dem rechten Glauben ebenso selbstverständlich zu folgen haben, wie ein guter Baum gute Früchte hervorbringt.¹⁷ In seinem Galaterkommentar von 1519 kann Luther die unerläßliche Funktion der Gebote für die rechte sittliche Erkenntnis der Gläubigen in derselben Aussage betonen, in der er zugleich ihre soteriologische Funktion zum Erwerb der Rechtfertigungsgnade zurückweist: „Daher sind die Gebote notwendig, nicht in der Weise, daß wir durch die von ihnen geforderten guten Werke gerecht werden, sondern indem wir als schon Gerechtfertigte wissen, wie unser Geist das Fleisch kreuzigen und uns in den Dingen dieses Lebens lenken soll.“¹⁸ In der Fortsetzung dieser Stelle wird die Aufgabe der Gebote, zu den guten Werken anzuleiten, ausdrücklich auch im Blick auf die Wiedergeborenen bekräftigt, die der göttlichen Gnade teilhaftig sind und deren Handeln unter der Führung des Heiligen Geistes steht. Die göttlichen Gebote gelten Luther also nicht nur als Sündenspiegel,

¹⁵ WA 1, 226, 8–9. Zur „Verordnung der Person vor dem Werk“, die gleichwohl von Luther aus gesehen auch den „notwendigen Zusammenhang mit dem Werk“ betonen muß, vgl. *Th. Dieter*, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin [u. a.] 2001, 234–236.

¹⁶ *Ebeling*, *Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen*, 70.

¹⁷ Vgl. WA 41, 610, 19–21.

¹⁸ WA 2, 498, 10–12: „*Igitur necessaria sunt praecepta, non ut per opera eorum iustificemur, sed ut iam iusti sciamus, qua ratione spiritus noster carnem crucifiget et in rebus huius vitae dirigat.*“

damit der Sünder die Bosheit seines Herzens und seine Unfähigkeit zum Guten erkennt, sondern auch als notwendige Richtschnur und verlässlicher Führer für den neuen Lebenswandel der Getauften.

Es bleibt in der Lutherforschung weiterhin umstritten, ob der Reformator den Ausdruck „*tertius usus legis*“ selbst verwendet, oder ob dieser als *terminus technicus* für die schriftgemäße Instruktion des geistgewirkten Handelns der Wiedergeborenen erst von Melancthon in die reformatorische Ethik eingeführt wird, um dann für das Gesetzesverständnis des Calvinismus zentrale Bedeutung zu gewinnen.¹⁹ Kein Zweifel ist jedoch daran möglich, daß Luther eine inhaltlich bestimmte Anleitung der Gläubigen zu einer dem Evangelium gemäßen Lebensführung fordert, die der Sache nach dem Konzept eines „dritten“ Gebrauchs des Gesetzes entspricht. Zwar hat das Gesetz seine Rolle als Heilsweg verloren, da es durch Christus stellvertretend für alle erfüllt wurde, doch ist es deshalb in seinen anderen Funktionen nicht einfach abgeschafft: „Als Gebot, als Mahnrede, als Kundgabe des göttlichen Willens bleibt das Gesetz – neben seiner anklagenden Funktion, die es weiterhin hat – in Kraft.“²⁰ Die göttlichen Gebote dienen also auch für Luther nicht nur der Aufrechterhaltung des äußeren Rechtsfriedens (*usus politicus*) und der Sündenerkenntnis (*usus elenchiticus*), sondern sie sind auch als normative Richtschnur für das geistgewirkte Handeln der Gläubigen und ihren rechten Gewissensgehorsam gegenüber dem Wort Gottes (*usus in renatis, usus didacticus, tertius usus legis*) unverzichtbar.

In seiner zu den großen reformatorischen Werken zählenden Schrift „Von den guten Werken“ (1520) wie auch in seinem Kleinen (1528) und Großen Katechismus (1529) kennt Luther jedenfalls alle drei Funktionen des Gesetzes; dementsprechend erläutert er im Blick auf die unterschiedlichen Handlungsfelder des ehelichen, familiären und beruflichen Lebens der Christen sowohl die negative, zur Erkenntnis des Bösen führende Rolle der Gebote wie auch ihre positive Bedeutung als verlässliche Wegweisung zum Guten.²¹ Allerdings überwiegt in seiner Auslegung des Dekalogs der defensive Charakter, der dessen Gebote stärker als Schutzbestimmungen für den Nächsten sieht, die uns vom Bösen abhalten wollen, wie dies durch die Verbotform der alttestamentlichen Prohibitive auch nahegelegt wird. Insofern Luther die Zehn Gebote aber zugleich als Auslegungen des Doppelgebotes der Liebe versteht und in diesem umgekehrt ein *verbum abbreviatum*, die Kurzfassung des Dekalogs sieht, wie es in der mittelalterlichen Katechese

¹⁹ Vgl. B. Lobse, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 293–294; und G. Wenz, Quod non dilectio, sed fides iustificet, in: *Ders.*, Lutherische Identität. Studien zum Erbe der Wittenberger Reformation, Bd. 2, Hannover 2002, 101–145, bes. 133–134.

²⁰ Lobse, 293.

²¹ Vgl. K. Bockemühl, Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik, Gießen 1987, 55.

seit Augustinus üblich wurde, enthalten die Zehn Gebote eine vollständige ethische Unterweisung in bezug auf alles, „was wir tun sollen, damit unser ganzes Leben Gott gefalle“²².

3. Der Dekalog als Bestandteil des Glaubenswissens

Weder die reformatorische Erkenntnis des *sola gratia*, die das Gottesverhältnis der Christen neu bestimmt, noch die Frontstellung gegen die Werkgerechtigkeit als einer heilsverbürgenden Eigenleistung führen also dazu, daß das ethische Handeln der Christen in Ehe, Familie und Beruf seine inhaltliche Bestimmtheit verliert. Im Gegenteil gelten die Zehn Gebote – ergänzt durch die jeweiligen Standespflichten und durch einzelne biblische Weisungen wie die im Anschluß an Mt 25, 31–46 erstellte Liste von den leiblichen Werken der Barmherzigkeit – als Kompendium einer materialen Ethik, die zugleich innerer Bestandteil des christlichen Glaubenswissens ist. In seinem Großen Katechismus kann Luther den Dekalog ungeachtet aller Polemik gegen die Werkgerechtigkeit der Pfaffen und Mönche sogar als „erste Stück christlicher Lehre“ bezeichnen.²³ Im Galaterkommentar von 1519 preist er die Zehn Gebote als den „sacratissimus decalogus“²⁴; an anderer Stelle nennt er sie eine „summa et excellentissima doctrina“²⁵, über die hinaus es nichts Heilsameres zu predigen gebe. Auch folgt Luther in seinen Katechismusauslegungen dem Aufbau der drei Hauptstücke der christlichen Lehrunterweisung, nach dem schon das *Compendium theologiae* des Thomas von Aquin angelegt ist: Glaubensartikel, Zehn Gebote und Vaterunser. Dabei mag die Reihenfolge durchaus wechseln, so daß der gesamten Glaubenslehre sowohl der Dekalog wie auch die Glaubensartikel voranstellen können. Den gleichberechtigten Platz neben Credo und Oratio Dominica hat Luther dem Dekalog aber niemals streitig gemacht, während er das im 15. Jahrhundert hinzugekommene Ave Maria aus der Zahl der Hauptstücke der christlichen Lehrunterweisung wieder streichen konnte. Seine Entscheidung, den Dekalog beizubehalten, kann also nicht einfach durch die Kontinuität zur mittelalterlichen Überlieferung erklärt werden. Dahinter steht vielmehr eine theologische Absicht, die auf die Hervorhebung des Dekalog innerhalb des Katechismusunterrichts zielt.²⁶

Zur Erläuterung, warum er sich mit seinen Katechismen vor allem an die Jugend und das einfache Volk wendet, gibt Luther in seiner „Vorrede zur deutschen Messe“ (1526) eine präzise Beschreibung dessen, was ihm der Katechismus hinsichtlich seiner Zielsetzung und seines genauen Stoffumfanges

²² Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), hg. vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD, Gütersloh 1986, 672 (Nr. 715).

²³ BSLK, 646.

²⁴ WA 2, 468, 34.

²⁵ WA 40, II, 246, 10–11; vgl. 247, 14.

²⁶ Vgl. Wenz, Die Zehn Gebote als Grundlage christlicher Ethik, 38.

bedeutet: „Catechismus aber heyst eyne untrricht, damit man die heyden, so Christen werden wollen, leret und weyset, was sie gleuben, thun, lassen und wissen sollen, ym Christenthum.“²⁷ Von einer Unterscheidung oder gar der Trennung eines heilsrelevanten Glaubenswissens von einer heilsneutralen, inhaltlich unbestimmten Sittenlehre ist an dieser zentralen Stelle keine Rede. Vielmehr umfaßt das Glaubenswissen, das sich die jungen Menschen im Katechismusunterricht, der ihrer Bekehrung dienen soll und sie zu Christen machen will²⁸, aneignen sollen, in parataktischer Aufzählung die Zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser. „Inn disen dreyen stucken steht es schlecht und kurtz fast alles, was eym Christen zu wissen not ist.“²⁹

Die Möglichkeit, daß nicht das Glaubensbekenntnis, sondern die Zehn Gebote am Anfang der Hauptstücke des christlichen Glaubens stehen, ergibt sich für Luther aus ihrer Zuordnung zu den einzelnen Personen der Trinität, derzufolge die Offenbarung des Dekalogs das Werk des Vaters, die Unterweisung im Gebet das Werk des Sohnes und die Einführung in die Glaubensartikel das Werk des Geistes ist: „Denn die zehen Gebot hat Gott selber gegeben, Christus hat das Vater Unser gestellet und gelehret, der heilige Geist hat die Artikel des Glaubens aufs allerkurzste und richtigste gefasset und begriffen.“³⁰

Die Zuordnung der drei Hauptstücke des heilsrelevanten Glaubenswissens zu den drei göttlichen Personen, die in ihrem trinitarischen Wirken gemeinsam die Rechtfertigung und Wiedergeburt des Sünders bewirken (ohne jede Vorleistung des Menschen, aber unter dem nachfolgenden Einschluß seiner guten Werke), zeigt wiederum: Luthers Auslegung der Katechismen zielt nicht auf eine Entgegensetzung von Gottesverhältnis und Weltverhältnis, dogmatischem Bekenntnis und materialer Ethik, sondern auf die Integration des ethisch bestimmten Weltverhaltens der Christen in ihr Gottesverhältnis,³¹ wobei die Einbeziehung der Ethik unter dem kritischen Vorzeichen der Rechtfertigungslehre geschieht, so daß den guten Werken der Wiedergeborenen keine heilskonstitutive Bedeutung zukommt. Es wäre jedoch ein Fehlschluß, daraus die inhaltliche Unbestimmtheit des neuen Lebenswandels der Getauften oder die weitgehende Bedeutungslosigkeit einer um Eindeutigkeit ihrer Forderungen bemühten materialen Ethik für das protestantische Kirchenverständnis zu folgern. Das Kirche-Sein der Kirche

²⁷ WA 19, 76, 2–5.

²⁸ Vgl. WA 19, 73, 13 und 76, 15.

²⁹ WA 19, 76, 10f.; vgl. *Bockemühl*, *Gesetz und Geist*, 34.

³⁰ WATr 3, 3883.

³¹ Darauf deutet auch die innere Hinordnung der Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs auf die ersten drei, die das Gottesverhältnis in den Blick nehmen. Gottesbezug und Beziehung zum Nächsten stehen nicht als selbständige Relationen nebeneinander, sondern sie bilden „die beiden konstitutiven Elemente eines ursprünglich einheitlichen Relationsgefüges“ (*E. Herms*, *Die Bedeutung des Gesetzes für die lutherische Sozialethik*, in: *Ders.*, *Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie*, Tübingen 1990, 1–24, hier: 8).

Gottes bleibt nach lutherischem Verständnis von der Lebensführung der Gläubigen in Ehe, Familie und Beruf keineswegs unberührt, auch wenn der Ethik natürlich keine kirchenbegründende Bedeutung zuwächst. Eine konstitutive Funktion konnte die Ethik nach den Voraussetzungen der thomanischen Gnadenlehre – dies gilt es im Hinblick auf die mögliche konfessionelle Unterscheidungsbewandtnis dieses Sachverhaltes im Auge zu behalten – freilich auch für die mittelalterliche Kirche nicht haben.

Luther selbst hat jedenfalls seinen Kampf gegen die Moralisation des Christlichen, in dem das Lutherbild der gegenwärtigen protestantischen Theologie zu Recht ein zentrales theologisches Sachinteresse der Reformation vermutet,³² schon vor der Auseinandersetzung mit den Schwärmern und Antinomern³³ immer so verstanden, daß die Verkündigung des Evangeliums die höchste Wertschätzung der Zehn Gebote als Kurzfassung einer materialen Ethik für alle Lebensbereiche nicht aus-, sondern einschließt. Gelegentlich kann er deshalb den Katechismusunterricht und die öffentliche Predigt der Zehn Gebote sogar als ein Anzeichen für das Vorhandensein der wahren Kirche bezeichnen: „Da wisse gewis, das da ein heilig Christlich volck Gottes sey ...“³⁴ Die Erkenntnis der wahren Kirche Jesu Christi wird nach Luthers Verständnis also durchaus durch die Ethik mitbestimmt, wobei die Trennlinien für die Anfänge des protestantischen Kirchenverständnisses allerdings anders zu ziehen sind, als die modernen Anhänger der Indifferenz-These dies tun. In den Augen Luthers lautet die Alternative nicht: Entweder Eindeutigkeit einer materialen Ethik, deren Forderung man sich im Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität unterwirft, oder inhaltliche Offenheit des konkreten Ethos im Respekt vor den divergierenden Gewissensentscheidungen der einzelnen Christen. Übereinstimmend mit der mittelalterlichen Kirche geht Luther vielmehr davon aus, daß Christsein und Kirchenzugehörigkeit in der inhaltlich bestimmten Weise zur Erfüllung der Gebote Gottes verpflichten, wie er dies in seinen Katechismen und Predigten für die einzelnen Lebensbereiche anhand teilweise höchst konkreter Beispiele ausführt. Daß ihm dabei eine geistliche und nicht nur äußerliche Erfüllung der Gebote vorschwebt, darf keineswegs mit einer inhaltlichen Unbestimmtheit ihrer Forderungen verwechselt werden.³⁵ Die geistliche Erfüllung oder Aufhebung des Gesetzes bedeutet vielmehr, daß Gottes Gebote, die dem Menschen ins Herz geschrieben sind, für den Christen nicht mehr tötender Buchstabe, sondern Trost und Freude sind, da ihm aus dem Glauben an Jesus Christus die Kraft zu selbstloser Hingabe erwächst.³⁶

³² Vgl. den gleichnamigen Aufsatz von G. Ebeling, in: *Ders.*, Lutherstudien; Bd. III, Tübingen 1985, 44–73, bes. 47.

³³ Vgl. B. Lobse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 200–202.

³⁴ WA 50, 641, 24–26.

³⁵ Vgl. die Thesen der Disputation gegen die scholastische Theologie von 1517 (WA 1, 221).

³⁶ Vgl. WA 18, 81; und dazu Peters, 74.

4. Die Distanz zur Moralauffassung der mittelalterlichen Kirche

Die um der Freiheit des Christenmenschen willen gebotene Abgrenzung zur Werkfrömmigkeit der mittelalterlichen Kirche verlangt für Luther nicht den Verzicht auf eine materiale Ethik, deren Gebote eine verbindliche Richtschnur für den Lebenswandel der Getauften bleiben. Das Markenzeichen des Protestantismus wird in der Anfangszeit der Reformation vielmehr darin gesehen, daß sich der ausschließlich dem Wort Gottes gehorsame Christ in seiner persönlichen Lebensführung und in seinem beruflichen Handeln in exklusiver Weise den Zehn Geboten und den weiteren in der Schrift enthaltenen Weisungen unterworfen weiß. Im Schlußkapitel der Dekalogauslegung des Großen Katechismus tritt diese Stoßrichtung, die bereits Luthers Kampfschrift gegen die Mönchsgelübde beherrschte, deutlich hervor: „Außer den zehn Geboten kann also kein Werk und Wesen gut und gottgefällig sein, sei es auch vor der Welt so groß und kostbar wie es wolle.“³⁷ Aus dem Grundsatz, wonach der Dekalog die „sittlich unüberbietbare Norm christlichen Lebens“³⁸ umschreibt, ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit die Ablehnung freiwilliger moralischer Mehrleistungen nach der Art überpflichtiger guter Werke. Luther sieht darin kein Zeichen evangeliumsgemäßer Vollkommenheit, sondern menschliche Überheblichkeit und Selbstgerechtigkeit, die auf die eigene sittliche Anstrengung baut: „Sich aber: ist es nicht eine verfluchte Vermessenheit der unseligen Heiligen, wenn sie sich unterstehen, ein höheres und besseres Leben und [höhere, bessere] Stände zu finden, als die zehn Gebote es lehren? ... Sie sehen nicht, die elenden, blinden Leute, daß kein Mensch es so weit bringen kann, [auch nur] eines von den zehn Geboten so zu halten, wie es zu halten ist.“³⁹

Die Distanz zur katholischen Moralauffassung, wie sie sich aus der scholastischen Theologie und aufgrund der Volksfrömmigkeit des Spätmittelalters ergab, betrifft also Aussagen wie die Unterscheidung von Gebot und Rat und die Rede von den supererogatorischen Handlungen oder die Praxis des monastischen Vollkommenheitsstrebens und der evangelischen Räte, nicht jedoch die inhaltliche Determination des von den Zehn Geboten geforderten Handelns. Gegenüber der katholischen Moralauffassung zeichnet sich Luthers Ethik nicht durch ein weniger an Bestimmtheit, Eindeutigkeit und Strenge, sondern durch die ausschließliche Konzentration auf die in der Heiligen Schrift bezeugten göttlichen Gebote aus. Die religiösen Sonderwerke verlieren ihren Vorrang; dafür geraten nun alle Gebote Gottes als gleichrangige Aufgaben für den weltlichen Dienst vor Gott in den Blick.⁴⁰

Für das Verhältnis von Gebot und Rat und das Verständnis des Dekalogs bedeutet dies ein Doppelpes: Die von der Einsicht in die Ohnmacht des

³⁷ BSLK, Nr. 673 (Nr. 715).

³⁸ Wenz, Die Zehn Gebote als Grundlage christlicher Ethik, 65.

³⁹ BSLK, Nr. 674 (Nr. 716).

⁴⁰ Vgl. Ebeling (Anmerkung 12), 71.

Menschen ausgehende Erkenntnis des reformatorischen *sola gratia* erfordert zum einen die Abwehr aller selbstauferlegten Werke jenseits der Zehn Gebote, zum anderen begründet sie die getroste Zuversicht, diese im Vertrauen auf Gottes Hilfe auch wirklich halten zu können. Daher schließt die Dekalogauslegung des Großen Katechismus, nachdem sie nochmals die Unfähigkeit des Menschen betonte, irgendein göttliches Gebot aus eigener Kraft zu erfüllen, mit der Aufforderung: „Nimm sie (= die Zehn Gebote) dir nur vor und versuch dich tüchtig daran, verwende alle Kraft und Macht darauf; dann wirst du wohl soviel zu schaffen bekommen, daß du keine anderen Werke ... suchen und schätzen wirst.“⁴¹ Sofern der Christ also einerseits nur den Geboten Gottes (und nicht auch weiteren Kirchengeboten), andererseits aber auch allen im Evangelium enthaltenen Weisungen unterworfen ist (während die Mönche sich auf die drei evangelischen Räte beschränken), läuft dies in Luthers Augen eher auf eine Mehrbeanspruchung der protestantischen Gläubigen hinaus, die sich den Anforderungen einer auch nach der inhaltlichen Seite hin verbindlichen Ethik nicht dadurch entziehen können, daß sie ihren Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes willkürlich einschränken.

Bedenkt man ferner, daß sich die am Beispiel Luthers aufgezeigte Tendenz zur Ausbildung einer schriftgemäßen Ethik durch die Rezeption der aristotelischen Tugendlehre bei Melanchthon sowie durch parallele Entwicklungen im Einflußbereich des Calvinismus noch verstärkte, so legt sich ein erstes Fazit nahe: Für die Anfangsphase der reformatorischen Ethik läßt sich eine ethische Grunddifferenz zur katholischen Kirche, dergestalt, daß diese eine heilsrelevante konkrete Moralauffassung ausbildet, während jene durch die weitgehende Exklusion einer inhaltlich bestimmten Ethik aus dem Gottesverhältnis der Gläubigen geprägt ist, nicht bestätigen.

III. Der Rückblick der protestantischen Ethik auf ihre Anfangszeit

Diese Einschätzung stützt sich nicht allein auf die klaren Aussagen der protestantischen Bekenntnistradition. Sie entspricht auch der Selbstwahrnehmung, die sich in der protestantischen Ethik bezüglich ihrer eigenen Anfänge bis ins 20. Jahrhundert hinein gehalten hat.

1. Die Klage über den Verlust einer konkreten Ethik bei E. Troeltsch

Ernst Troeltsch unterscheidet in seiner Darstellung der Soziallehren der christlichen Kirchen im Blick auf die Ethik der Reformationszeit bekanntlich einen dreifachen Grundtypus, wobei er das Luthertum und den Calvinismus unter dem Gesichtspunkt, daß die von ihnen vertretene Ethik mit den Forderungen eines „christlichen Naturrechts“ übereinstimmt, als „Tochter-

⁴¹ BSLK, Nr. 674 (Nr. 717).

kirchen des abendländischen Katholizismus“ bezeichnet und dementsprechend dem Kirchen-Typus zurechnet.⁴² Dieser repräsentiert in seiner idealtypischen Unterscheidung die römisch-katholische, die lutherische und die reformatorische Ethik, während der Sekten-Typus durch die Bewegung der Täufer und Schwärmer, und der Mystik-Typus durch einzelne Spiritualisten wie Kaspar von Schwenkfeld und Sebastian Frank gebildet werden (einzelne Züge dieses Typus macht Troeltsch auch bei Luther aus). Zu einer Zeit, in der er das lutherische Gesetzesverständnis noch in unangefochtener Geltung wähnte,⁴³ versteht Troeltsch sich selbst als den säkularen Vertreter einer neuen Form des dritten Typus, die den anderen Pol der protestantischen Ethik, das Gewicht der individuellen Geistesfreiheit und der religiösen Innerlichkeit stärker hervorheben wollte.⁴⁴ Doch sieht er die Überlebensfähigkeit des Protestantismus nicht dadurch gewährleistet, daß er die in dem Kirchen-Typus überlieferten ethischen Lehrgehalte aus seinem Bekenntnis eliminiert. Am Ende seiner Beschäftigung mit den Erscheinungsformen der Ethik, die der Protestantismus hervorbrachte, steht vielmehr die Erkenntnis: „In der gegenseitigen Durchdringung der drei soziologischen Grundformen und in ihrer Vereinigung zu einem all diese Motive versöhnenden Gebilde liegen seine Zukunftsaufgaben ...“⁴⁵

2. Die Hoffnung auf die Wiedergewinnung einer konkreten Ethik bei D. Bonhoeffer

Noch deutlicher fällt die Einschätzung aus, die Dietrich Bonhoeffer kurz vor seiner Verhaftung bei der Arbeit an seinen Ethik-Manuskripten niederschreibt. Im Blick auf das katholische und protestantische Christentum seiner Zeit diagnostiziert er eine je spezifische Einseitigkeit, die zu folgenschweren Mißverständnissen des göttlichen Gebots führt und auf seiten beider Kirchen komplementäre Schwächen in der Bezeugung des Evangeliums hervorruft. Seine unter dem Titel „Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate“ niedergeschriebenen Überlegungen kreisen um die Frage, wie sich die Konkretetheit und inhaltliche Bestimmtheit des Ethos mit der christlichen Freiheit verbinden lassen. Als Vermittlungsgestalten, in denen uns Gottes Gebot in der Kirche begegnet, benennt er dabei zum einen die Predigt und zum anderen Beichte und Kirchenzucht, wie sie aus seiner Sicht in der damaligen katholischen Kirche lebendig waren. Wo nun entsprechend der katholischen Gefahr die öffentliche Verkündigung des Evangelii-

⁴² Troeltsch, 173.

⁴³ Vgl. die berühmte Schilderung der kulturgeschichtlichen Leistungen und Einseitigkeiten, die der protestantische Katechismusunterricht „bis zum heutigen Tage“ hervorgebracht hat („... und mit diesem Grundbuche lutherischer Ethik wurde es in unendlicher Wiederholung in die Seelen der lutherischen Gläubigen hineingehämmert“, Troeltsch, 552).

⁴⁴ Vgl. Troeltsch, 926 und 935–936; und dazu H.-G. Drescher, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991, 404–405.

⁴⁵ Troeltsch, 982.

ums gegenüber dem Beichtstuhl in den Hintergrund tritt, „dort mangelt es zwar nicht an Konkretion, aber es entsteht eine gefährliche gesetzliche Kasuistik, die die Freiheit des Glaubens zerstört“⁴⁶. Wo jedoch – darin sieht Bonhoeffer die Schwäche seiner Kirche – die Sorge um die Eindeutigkeit der Lebensführung verlorengeht, dort „wird das Gebot Gottes in der Predigt nur als Verkündigung allgemeiner sittlicher Prinzipien verstanden, denen an sich jeder konkrete Anspruch mangelt“⁴⁷. Angesichts dieser Diagnose richtet sich Bonhoeffers Hoffnung darauf, daß „die evangelische Kirche zu einer konkreten Ethik zurückfinden (wird), die sie in der Reformationszeit besaß“⁴⁸. Die dabei naheliegende Gefahr einer „Vergesetzlichung und Pädagogisierung des göttlichen Gebotes“ glaubt Bonhoeffer nur durch eine „Wiederentdeckung des christlichen Predigtamtes“ überwinden zu können, das seine vorrangige Aufgabe nicht allein in der Zuwendung der Kirche zur Welt, sondern in der Selbstvergewisserung ihrer Identität nach innen erkennt.⁴⁹

In einem Fragment, das den Titel „Über die Möglichkeit des Wortes der Kirche an die Welt“ trägt, setzt Bonhoeffer sich kritisch mit der Erwartung auseinander, die Kirche könne auf die ungelösten Probleme der Welt vom Evangelium her eine eindeutige und bestimmte Antwort geben. Bonhoeffer sieht in einem solchen Ansinnen keine offenkundige Unmöglichkeit, wie es die heutigen Vertreter der Indifferenz-These annehmen; vielmehr sind in der Hoffnung, aus dem Evangelium konkrete Wegweisung zu allen Fragen des ethischen Handelns ableiten zu können, für ihn berechnete und verkehrte Motive eng miteinander verbunden. Auf einer grundsätzlichen theologischen Frageebene gilt es, zunächst die Selbstverständlichkeit zurückzuweisen, mit der die Kirche von ihren eigenen Mitgliedern, aber auch von außen, zur Adressatin einer derartigen Forderung gemacht wird. Die Frage: „Gibt es überhaupt christliche Lösungen für weltliche Probleme?“⁵⁰ führt zu der grundsätzlichen Erkenntnis, wonach „das Evangelium sein Wesen nicht darin hat, weltliche Probleme zu lösen und daß darin auch nicht die wesentliche Aufgabe der Kirche bestehen kann“⁵¹.

Während mit dieser Fundamentalaussage eine gemeinsame Positionsbestimmung beider christlichen Kirchen vorgenommen wird, sieht Bonhoeffer in der Ablehnung jedweder Spielart eines Naturrechts, Vernunftrechts, allgemeinen Menschenrechts oder dergleichen eine charakteristische Selbstunterscheidung der evangelischen Kirche von der katholischen. Unter protestantischen Bedingungen kann sich das richtige Verhältnis der Kirche zur Welt allein und ausschließlich vom Evangelium her ergeben. Deshalb gilt

⁴⁶ D. Bonhoeffer, Ethik, hg. von I. Tödt [u. a.] (Werke Bd. VI), Gütersloh²1998, 399.

⁴⁷ Ebd. 398–399.

⁴⁸ Ebd. 399.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd. 355.

⁵¹ Ebd. 358.

der Grundsatz: „Das Wort der Kirche an die Welt kann kein anderes sein, als das Wort Gottes an die Welt. Dieses heißt: Jesus Christus und das Heil in diesem Namen.“⁵² Auch wenn der erste Auftrag der Kirche daher in der Verkündigung der Erlösung und nicht im Beitrag zur Lösung sozialer oder politischer Probleme besteht, folgt daraus für Bonhoeffer keinesfalls eine vollständige Abstinenz der Kirche von allen konkreten Wegweisungen, die sie für die Lebensführung und das ethische Handeln der Gläubigen geben kann. Wo das in Jesus Christus ergangene Wort Gottes an die Welt in rechter Weise gepredigt wird, da ist nämlich immer auch vom Recht Gottes auf den Menschen die Rede. Mit anderen Worten: Gottes Liebe zur Welt bezeugt sich in Gesetz und Evangelium, ohne daß das eine vom anderen zu trennen wäre.

Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium läßt sich für Bonhoeffer auch nicht in der Weise erfassen, daß für die Welt allein das Gesetz im Sinne des *usus politicus* gültig wäre, während die Gemeinde unter dem Verheißungswort des Evangeliums steht. Der erste Grundsatz, der das Verhältnis der Kirche zur Welt bestimmt, muß vielmehr durch einen zweiten ergänzt werden: „Die Verkündigung der Kirche an die Welt kann immer nur Jesus Christus im Gesetz und Evangelium sein. Die zweite Tafel ist von der ersten nicht zu trennen.“⁵³ Die Verkündigung des Evangeliums impliziert daher notwendigerweise den „Ruf zum konkreten Gehorsam gegen den Gott und Vater Jesu Christi“ und die Aufforderung zur „Unterwerfung unter Gottes alleiniges Recht“.⁵⁴ Da die Maßstäbe von Gut und Böse im Rahmen von Bonhoeffers Mandatenlehre, die bei ihm an die Stelle des katholischen Naturrechts und der lutherischen Ordnungstheologie rückt, unmittelbar vom Wort Gottes ausgehen müssen, kommen für die konkrete Wegweisung der Kirche nur der Dekalog und die Bergpredigt in Frage. In diesem Zusammenhang warnt Bonhoeffer ausdrücklich vor einem doppelten Mißverständnis, das zu der auch unter Christen verbreiteten Ansicht führt, mit der Bergpredigt könne man die Welt nicht regieren und aus dem Dekalog dürfe keine konkrete Ermahnung abgeleitet werden.

Zwar gibt der Dekalog in der Tat nur eine allgemeine Rahmenordnung vor, doch steckt diese den Raum ab, in dem der Gehorsam gegen Gottes Wort „zum mindesten nicht unmöglich gemacht wird“⁵⁵. Daher ergibt sich

⁵² Ebd. Die positive Hinwendung zur Welt, durch die sich Bonhoeffers Fragment zur Ethik von der kritischen Sichtweise der Welt in seinem Buch „Nachfolge“ unterscheidet, ergibt sich für ihn unmittelbar aus der Christologie, die explizit zum Fundament der Ethik wird. Die Begründungslogik, aus der die Weltlichkeit der Welt erkannt wird, lautet nunmehr: Je enger die Bindung der Christen an Jesus Christus, desto freier sind sie für den Dienst an der Welt: „Je ausschließlicher wir Christus als unseren Herrn erkennen und bekennen, desto mehr enthüllt sich uns die Weite seines Herrschaftsbereiches“ (Bonhoeffer, 347). Vgl. E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis, München-Mainz 41991, 196–198.

⁵³ Bonhoeffer, 361 f.

⁵⁴ Ebd. 361.

⁵⁵ Ebd. 362.

für den sozialetischen Auftrag der Kirche, der von der Verkündigung des Evangeliums nicht getrennt werden kann, daß sie zunächst „negativ die Grenzen abstecken (muß), für eine Ordnung, innerhalb deren Jesus Christus geglaubt und Gehorsam geleistet werden kann“⁵⁶. Da die kirchliche Unterweisung auf den konkreten Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes zielt, genügt es jedoch nicht, daß diese Grenzen im Dekalog „in allgemeiner Form“ vorliegen; auch „in concreto werden sie immer neu bezeichnet werden müssen“⁵⁷. Wie diese der Wegbereitung für das Kommen Jesu Christi dienende Konkretisierungsaufgabe im einzelnen zu bewerkstelligen ist, dafür finden sich in diesem kurzen Fragment keine näheren Hinweise mehr. Dennoch besteht kein Zweifel daran, daß für Bonhoeffer das eigentliche Ziel einer protestantischen Ethik in der Hinführung der Gläubigen zum konkreten Gehorsam gegenüber Gottes Wort liegt. Von der katholischen Kirche unterscheidet ihn die Ablehnung einer naturrechtlichen Argumentationsweise, nicht aber die Erwartung, daß die Kirche in konkreter und inhaltlich bestimmter Form Stellung bezieht, wo sie das Recht Gottes zum Schutz des Menschen verletzt sieht.

3. Die Ableitung einer konkreten Ethik aus der Erkenntnis Christi bei K. Barth

Eine ähnliche, der Indifferenz-These zunächst günstig erscheinende Ausgangslage zeigt sich auch in Karl Barths theologischer Ethik. Besonders in den frühen Werken, vereinzelt aber auch noch in der „Kirchlichen Dogmatik“ (= KD), finden sich bei ihm markante theologische Grundsatzaussagen, die einer scharfen Trennung von Glaube und Ethik das Wort reden und ihren Autor geradezu als einen Kronzeugen für die Indifferenz-These zu empfehlen scheinen, der ihr Heimatrecht in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts unterstreicht. In seinem Römerbrief-Kommentar erinnert Barth immer wieder daran, daß Gottes Handeln erst dort beginnen kann, wo alles menschliche Handeln an ein Ende gelangt ist. Zwischen Glaube und Moral, Evangelium und Gesetz sieht Barth in dieser Phase noch ein radikales Nicht-Verhältnis, da alles, wovon die Offenbarung kündigt – das ewige Heil, die Erlösung, die Vergebung der Sünden und die Rettung aus dem eschatologischen Gericht –, erst jenseits von Religion, natürlicher Gotteserkenntnis und Moral anfängt.⁵⁸ Eine natürliche Ethik erscheint hier nur als die Un-Möglichkeit des Menschen, die der Möglichkeit Gottes, an ihm zu handeln, den Weg verbaut. An dieser theologischen Disqualifikation einer natürlichen Ethik hat Barth zeit seines Lebens festgehalten; diese kann einer christlichen Ethik ebensowenig als Anknüpfungspunkt dienen, wie

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. K. Barth, *Der Römerbrief* (Zürich² 1921, Nachdruck 1954) 67–69; 82; 102–104; 211–239; 477.

die natürliche Gotteserkenntnis dem Glauben. Zwischen beidem steht nichts als ein tiefer Abgrund, über den vom Menschen aus keine Brücke führt.

3.1 Die Ablehnung einer natürlichen Ethik

Die sprachliche Emphase, die in Barths berühmtem Verdikt über die natürliche Theologie durchbricht – sie allein war ihm bekanntlich Grund genug, nicht katholisch zu werden –, klingt auch Jahre später in der KD noch nach. Auch in ihr finden sich Sätze wie der, daß ein allgemeiner Begriff der Ethik „merkwürdigerweise genau mit dem Begriff der Sünde zusammen(fällt)“⁵⁹. In dem antiken Leitwort „Erkenne dich selbst“, in dem er die radikale Verkehrtheit jeder beim Selbstbezug des Menschen ansetzenden Ethik zusammengefaßt sieht, kann auch der reife Barth nichts anderes als die „Aufforderung zum Aufruhr gegen die Gnade Gottes“ und eine prometheische „Apotheose des Selbst“ erkennen.⁶⁰ Freilich wird die ethische Frage nun nicht mehr *a limine* abgewiesen; sie bekommt als Frage des Menschen nach sich selbst, nach der Richtigkeit und Stetigkeit seines Tuns, ja sogar nach der Würde seiner Handlungen und ihrem Vorbildcharakter für andere erneut Rang und Gewicht.⁶¹ Vom Menschen aus gesehen ist die ethische Frage unabweisbar, sie ist geradezu „seine Lebensfrage, die Frage, mit deren Beantwortung er steht und fällt“⁶². Doch indem die ethische Frage als Frage des Menschen nach sich selbst zugelassen wird, darf ihr Gegensatz zur theologischen Ethik in keiner Weise verharmlost werden. Von ihr selbst aus gesehen kann jede menschliche Ethik nur Widerspruch zu der Antwort sein, die Gottes souveränes Offenbarungswort auf die Ur-Frage des Menschen nach sich selbst gibt.⁶³

In gewisser Hinsicht radikalisiert sich die Ablehnung jeder natürlichen Ethik beim späten Barth sogar noch, insofern nämlich gemäß seiner Lehre vom Nichtigen auch die Wahl des Bösen keiner eigenen Möglichkeit des Menschen entspringt. Da das Nichtige nur als „Gegenstand“ der göttlichen Negation wirklich ist und die Sünde ursprünglich nicht als Tat des Menschen erscheint, sondern im Akt ihrer Überwindung durch Gott überhaupt erst hervortritt, stellt für Barth auch das Sündigen-Können keine eigenständige Alternative des Menschen dar.⁶⁴ Die Wahl zwischen Gut und Böse erweist sich vielmehr nach beiden Seiten hin als illusionär. So grundfalsch die Behauptung ist, der Mensch könne aus eigenen Kräften Gutes tun, so irrig wäre auch die Annahme, daß er von sich aus wenigstens sündigen kann. Nicht einmal das ist dem auf sich selbst gestellten Menschen möglich. Viel-

⁵⁹ K. Barth, Die kirchliche Dogmatik (= KD) II/2, Zürich³1948, 574.

⁶⁰ Barth, KD II/2, 601.

⁶¹ Vgl. KD II/2, 569.

⁶² KD II/2, 572.

⁶³ Vgl. KD II/2, 575. 581–582 und III/4, 38.

⁶⁴ Vgl. KD III/3, 405–407.

mehr gilt noch im Bösen: „Indem der Mensch sündigte, tat er, was er nicht konnte.“⁶⁵ Radikaler als Barth es in seiner Theorie der Nichtigkeit des Bösen vorführt, kann man die Möglichkeit einer natürlichen Ethik und die Annahme einer paradiesischen Freiheit des Menschen in der Wahl zwischen Gut und Böse nicht destruieren! Weder das Tun des Guten noch der Kampf gegen das Böse in der Welt ist des Menschen ursprüngliche und eigene Aufgabe. Die Zurückdrängung des Bösen und die Aufrichtung der Gerechtigkeit sind zuallererst die Sache Gottes und des Selbsterweises seiner Macht und Güte, wofür er den Menschen kraft seiner Selbstbestimmung zur Gemeinschaft mit ihm in Dienst nehmen will. Mehr als sich dafür bereitzuhalten und diese Einbeziehung in Gottes Wirken in der Welt an sich geschehen zu lassen, kann der Mensch nicht tun – alle menschliche Ethik geht darin auf, sich als ein wirksames Instrument der Selbstrechtfertigung Gottes gegenüber dem Bösen gebrauchen zu lassen. Der späte Barth hat den Grundakt des christlichen Gehorsams in seinen nachgelassenen Fragmenten zur Ethik der Versöhnungslehre deshalb als Gebet, Bitte oder Anrufung bestimmt.⁶⁶ Die eigentliche Aktion des Menschen, durch die er mit seinem Gehorsam zum Selbsterweis der Liebe Gottes und zur Aufrichtung seiner Gerechtigkeit beitragen kann, liegt jenseits aller selbstgesetzten Handlungszwecke in dem reinen Mittel der Bitte: „Dein Reich komme“, mit der die betende Gemeinde in eschatologischer Hoffnung auf die Aufforderung Gottes „Rufe mich an“ (Ps 50, 15) antwortet.⁶⁷

Ethik als höchste Möglichkeit des Menschen, als freie Wahl zwischen Gut und Böse oder als verantwortliche Selbstbestimmung zu einer vernunftgemäßen Lebensführung – all dies drückt für Barth aus theologischer Sicht dagegen die Haltung des Unglaubens aus, in der sich der Mensch dem Wort Gottes entgegenstellt: „Es gibt kein ethisches Problem in diesem Sinn oder eben nur *per nefas*, nur kraft des Mißverständnisses des Unglaubens, der nicht weiß oder nicht wissen will um die Herrschaft Gottes über den Menschen.“⁶⁸ Doch folgt aus der radikalen Entgegensetzung von Glaube und Ethik, durch die sich die Indifferenz-These bestätigt sehen könnte, keineswegs die Konsequenz, daß das Handeln der Kirche unter dem Wort Gottes nun bedeutungslos würde oder der Eindeutigkeit und Bestimmtheit nicht mehr bedürfte. In diesem zentralen Punkt, der in der gegenwärtigen Diskussion um das Bestehen einer ethischen Grunddifferenz zur katholischen Kirche gerade ihre entscheidende Pointe ausmacht, stößt eine solche These

⁶⁵ KD III/3, 411.

⁶⁶ KD IV/4, 65–67 und 95–97; vgl. auch KD IV/3, 301.

⁶⁷ Vgl. KD IV/4, 69. Zum Kontext vgl. E. Jüngel, Anrufung Gottes als Grundakt christlichen Handelns, in: *Ders.*, Barth-Studien, Zürich [u. a.] 1982, 315–331; J. Webster, Barth's Ethics of Reconciliation, Cambridge 1995, 113–114; 175–176; und H.-R. Reuter, „Fiat iustitia“. Zur Gerechtigkeitslehre in der Versöhnungsethik Karl Barths, in: *Ders.*, Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion, Gütersloh 1996, 44–70, bes. 47–49 und 58.

⁶⁸ KD II/2, 595.

bei Barth auf entschiedene Ablehnung. Seine theologische Ethik findet in der natürlichen Moral keinen Anknüpfungspunkt mehr, wohl aber dient diese ihm als Absprungbrett, um einen anderen, ihr diametral entgegengesetzten Standort einzunehmen.

3.2 Die Einbeziehung der Ethik in das Gottesverhältnis

Von der theologischen Gotteslehre aus betrachtet, bleibt die ethische Frage nicht unbeantwortet. Sie findet vielmehr ihre allein gültige und definitive Antwort, indem Gott mit dem Menschen einen ewigen Bund schließt und ihn in Jesus Christus ein für alle Mal erfüllt. Barth vergleicht die Besitzergreifung des Glaubens von der Ethik ausdrücklich mit der Annexion des Landes Kanaan durch Israel.⁶⁹ Die Frage nach Gut und Böse läßt sich nicht mehr neutral stellen; sie ist vielmehr durch Gottes Gnadenwahl und die Aufrichtung seiner Herrschaft über den Menschen ein für alle Mal in höchster Präzision und aller nur denkbaren Bestimmtheit beantwortet: „Der Mensch Jesus, der das Gebot Gottes erfüllt, gibt nicht, sondern ist durch Gottes Gnade die Antwort auf die durch Gottes Gnade gestellte ethische Frage ... Was damit und so Ereignis geworden ist, das ist im Unterschied und Gegensatz zu aller menschlichen die göttliche Ethik.“⁷⁰

Die Unterscheidung von Glaube und Ethik, mit der Barth im Römerbrief einsetzt, läuft in seinem späteren Denken also nicht mehr auf eine Trennung beider hinaus. Das zwischen ihnen waltende Verhältnis, das anfangs rein negativ als bloße Beziehungslosigkeit bestimmt wurde, weicht nun positiv einer Reintegration der Ethik in das Gottesverhältnis. Bereits in seiner Schrift „Evangelium und Gesetz“ aus dem Jahre 1935 ist diese Kehrtwende vollzogen.⁷¹ Das Wort Gottes wird darin nicht mehr dem Gesetz entgegengestellt, wie es der traditionellen Reihenfolge von Gesetz und Evangelium entspricht. Vielmehr ist das Wort Gottes zugleich Evangelium und Gesetz und dies in der Weise, daß einerseits nur vom Evangelium her die Möglichkeit besteht, vom Gesetz zu reden, daß aber andererseits vom Evangelium auch nicht ohne das Gesetz gesprochen werden kann.⁷² In dem Verheißungswort des Evangeliums ist wie in der Bundeslade Gottes Gebot und Gesetz eingeschlossen, so daß das eine Wort Gottes nicht mehr ohne das andere zu haben ist. In Jesus Christus, in seinem Leben und Sterben, seinem Kreuz und seiner Auferstehung, wird der Wille Gottes in seiner Doppelge-

⁶⁹ KD II/2, 581.

⁷⁰ KD II/2, 573–574.

⁷¹ In der Barth-Auslegung wird im allgemeinen die Diskontinuität betont, die zwischen der Destruktion des menschlichen Handelns in Barths früher Ethik und der theologischen Aufwertung besteht, die dieses in der Gotteslehre der KD und vollends in der Versöhnungslehre des späten Barths erfährt. Gelegentlich wird aber auch eine größere Kontinuität in Barths Denken behauptet, so z.B. bei *J. van Dijk*, Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths, München 1966, 157–159; oder *J. Webster*, Barth's Moral Theology. Human Action in Barth's Thought, Edinburgh 1998, 27–31.

⁷² Vgl. *K. Barth*, Evangelium und Gesetz, München³1961, 5. Vgl. KD II/2, 567.

stalt als Evangelium und Gesetz konkret offenbar: „Wir lesen aus dem, was Gott hier für uns tut ab, was Gott mit uns und von uns will.“⁷³

Was die Schrift aus dem Jahre 1935 programmatisch andeutet, wird dann in der KD innerhalb der Gotteslehre entfaltet. Die theologische Ethik ist hier auf die denkbar engste Weise mit der Soteriologie und Christologie verbunden; sie kann nichts anderes als eine „dem christlichen Gottesbegriff immanente Ethik“⁷⁴ sein. Was Barth zunächst für das Verhältnis von Evangelium und Gesetz aufgezeigt hat, das führt er nun bis in den allerersten Anfang des theologischen Redens über Gott zurück. „Was theologische Ethik, Ethik als Element der kirchlichen Dogmatik, ist und will, das entscheidet sich in der christlichen Gotteslehre, genauer: in der erwählenden Gnade Gottes in Jesus Christus.“⁷⁵ Das Verhältnis zwischen Gotteslehre, Christologie und Ethik wird dabei so eng gedacht, daß die Ethik nicht nachträglich zur Glaubenslehre hinzutritt, sondern von Anfang an in sie eingeschlossen ist, und dies dergestalt, daß „wir von Gott selbst nicht vollständig reden würden, wenn wir nicht sofort auch von seinem Gebot reden würden“⁷⁶.

Von Gottes Gebot reden, heißt für Barth entgegen dem allgemeinen Sprachgebrauch allerdings nicht, primär von Gottes Forderungen an den Menschen oder dessen Konfrontation mit den Ansprüchen eines göttlich sanktionierten Sittengesetzes zu sprechen. Gottes Gebot begegnet dem Menschen nämlich zuallererst als das in Jesus Christus immer schon erfüllte Gebot, so daß von ihm nicht anders als unter dem doppelten Vorzeichen des göttlichen Erwählungshandelns und der Christologie gesprochen werden darf. Näherhin erweist sich dieses doppelte Vorzeichen als eine einzige theologische Klammer, innerhalb derer überhaupt nur sachgerecht von Gottes Gebot zu handeln ist. Denn Jesus Christus ist der erwählende Gott und der erwählte Mensch in einem.⁷⁷ Beide sind in ihm zu hypostatischer Union verbunden, so daß in seiner Person der exemplarische Mensch vor Gott steht, der dessen Gebot nicht nur durch einzelne Handlungen, sondern aufgrund seiner gesamten kenotischen Existenzform (durch Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung) erfüllt. Jesus ist zugleich der „Mensch für Gott“ – darin liegt seine Göttlichkeit – und der „Mensch für den Menschen“, der eben dadurch, daß er ganz von Gott bestimmt ist, den Maßstab vollendeter Humanität erfüllt.⁷⁸

⁷³ Barth, *Evangelium*, 11.

⁷⁴ KD II/2, 576.

⁷⁵ KD II/2, 603.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Vgl. KD II/2, 101–103.

⁷⁸ KD III/2, 248. Vgl. dazu *J. Dierken*, *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus*, Tübingen 1996, 77.

3.3 Das Verhältnis von Evangelium und Gesetz

Die ethische Dimension von Barths Gotteslehre wird von ihm aus dem Begriff der göttlichen Erwählung entwickelt und anhand des Verhältnisses aufgezeigt, in dem der Indikativ der göttlichen Heilszusage und der Imperativ der sittlichen Forderung zueinander stehen. In der Schrift „Evangelium und Gesetz“ hatte er anhand einer später berühmt gewordenen Formel bereits dargelegt, daß das Gesetz „nichts anders als die notwendige Form des Evangeliums“ sein kann, „dessen Inhalt die Gnade ist“⁷⁹. Denn der Inhalt der frohen Botschaft, die Form des Evangeliums, ruft nach einer ihr entsprechenden „Gleichform“, die ihn aufnehmen kann; ja dieser Inhalt erzwingt geradezu als ein Widerlager die Form des Gebots, da er sonst vom Menschen nicht gehört, verstanden und angenommen werden kann: „Gnade heißt, wenn sie offenbar, wenn sie bezeugt und verkündigt wird, Forderung und Anspruch an den Menschen.“⁸⁰ Die erste Forderung, die dabei erhoben wird, ist die des Glaubens an Jesus Christus, des exemplarisch glaubenden Menschen, der an unserer Stelle durch seinen Gehorsam das Gesetz erfüllt hat. Nicht eine lange Reihe von Einzelgeboten wird uns durch das Evangelium auferlegt, sondern eigentlich nur ein einziges, in dem freilich alle anderen eingeschlossen sind: das erste Gebot. Die Bereitschaft, an den einen Gott zu glauben und sich seine Erwählung in Jesus Christus gefallen zu lassen, benennt die Grundforderung, durch die Gott den Menschen als Partner eines ewigen Bundes anspricht und anruft. Alle weiteren Gebote, Gesetze und Weisungen, die er zur geschichtlichen Realisierung seiner Gnadenwahl an ihn richten wird, sind nur als Einschärfungen und Verdeutlichungen des ersten Gebots zu verstehen.⁸¹

In der KD erläutert Barth das Einschlußverhältnis zwischen Indikativ und Imperativ anhand der Aufforderung der Bergpredigt: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“⁸² Das hier ausgesprochene Sollen und der Ruf zur Vollkommenheit meinen nichts anderes als die geschöpfliche Antwort des Menschen, der aufgrund seiner Erwählung im Gegenüber zu Gott existieren darf und eben dadurch, daß er diesem Bund entsprechend lebt, auf sein eigenes Ziel ausgerichtet wird. Evangelium und Gesetz, Gnadenwahl und Gebot sind deshalb nicht zwei aufeinanderfolgende Worte Gottes, sondern ein und dasselbe Wort, das sich nur nach verschiedenen Seiten hin bezeugt. In ausdrücklicher Distanz zu Luthers Antithese von Gesetz und Evangelium heißt es bei Barth nun: „Wir finden

⁷⁹ *Barth*, *Evangelium*, 13. Die Formel vom Gesetz als der notwendigen Form des Evangeliums leistet freilich dem Mißverständnis Vorschub, als werde der Zuspruch des Evangeliums erst in der Form des Gesetzes wirksam oder „als habe das Evangelium keine andere Form außerhalb des Gesetzes“ (*W. Huber*, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996*, 123).

⁸⁰ *Ebd.*

⁸¹ Vgl. *Barth*, *Evangelium*, 15; und KD II/2, 755–756.

⁸² Mt 5,48.

in der Schrift das Gesetz nicht neben dem Evangelium, sondern im Evangelium und darum die Heiligkeit Gottes nicht neben, sondern in seiner Gnade, seinen Zorn nicht neben, sondern in seiner Liebe.“⁸³

Barth ist sich sehr wohl bewußt, daß er mit seiner Umkehr des Verhältnisses von Evangelium und Gesetz, von Indikativ der Gnade und Imperativ des Gebots innerhalb der Tradition reformatorischer Ethik einen Neuanfang setzt, der – so sieht er selbst es jedenfalls – gleichwohl auf der Linie ihrer ursprünglichen Intentionen liegt und diese konsequent zu Ende führt. Wo er über Luther hinausgeht oder Schleiermacher entgegentritt, da tut er dies in dem Selbstbewußtsein, eben darin das unvollendete Erbe der Reformation anzutreten.⁸⁴ Dieser Anspruch zeigt sich innerhalb der Ethik neben den Analogiebildungen zwischen Rechtfertigung und Recht vor allem in der Art und Weise, wie Barth das Indikativ-Imperativ-Verhältnis bestimmt. Während für Schleiermacher die indikativische Form zum bevorzugten Darstellungsmittel der christlichen Sittenlehre wird, um das urbildliche Handeln Christi zu beschreiben,⁸⁵ liegt für Barth das charakteristische Stilmittel einer christlichen Ethik gerade in dem unauflösbaren Ineinander beider Sprachformen: „Indem der evangelische Indikativ gilt, wird der Punkt, mit dem er schließt, ein Ausrufezeichen, wird er selbst zum Imperativ.“⁸⁶ Die Einbeziehung der Ethik in die Lehre von Gott folgt für Barth unmittelbar aus dem Gedanken des Bundes, der ohne die geschöpfliche Entsprechung des Menschen und seine durch Gottes Gnade und Gebot erfolgende Aufrichtung zum Partner des erwählenden Gottes ein Torso bliebe.⁸⁷ Die Ethik geht dabei insofern aus der Lehre von Gottes Gnadenwahl hervor, als „die Gnadenwahl selbst und als solche danach verlangt, als Gottes an den Menschen gerichtetes Gebot verstanden zu werden“⁸⁸. Die Entscheidung zur Ausbildung einer eigenen christlichen Ethik erfolgt also nicht an nachgeordneter Stelle, sondern vom höchsten Punkt und ersten Anfang allen theologischen Redens von Gott und seinem Handeln aus. Daher lautet Barths Postulat, das er der liberalen Theologie und deren Lutherverständnis entgegenstellt: „Es muß die Gotteslehre als das, was sie auf der ganzen Linie auch ist, nämlich als Ethik ausdrücklich bezeichnet, entfaltet und erklärt werden.“⁸⁹ Das Wort Gottes ist für Barth immer – in dieser unumkehrbaren

⁸³ KD II/1, 407. Vgl. G. Ebeling, Karl Barths Ringen mit Luther, in: *Ders.*, Lutherstudien; Bd. III, Tübingen 1985, 428–573, bes. 476.

⁸⁴ Vgl. Ebeling, Karl Barths Ringen mit Luther, 471.

⁸⁵ Vgl. F. Schleiermacher, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (hg. von L. Jonas), Berlin 21884, § 38 (Beilage A); vgl. 317–318.

⁸⁶ KD II/2, 567.

⁸⁷ Zur Bedeutung der Analogie als Darstellungsmittel protestantischer Ethik vgl. E. Jüngel, Erwägungen zur Grundlegung evangelischer Ethik, in: *Ders.*, Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1972, 234–245, bes. 241: „Evangelische Ethik ist in materialer Hinsicht grundgelegt als Ethik der (in Jesus Christus sprechenden) Entsprechung zwischen Gott und Mensch (vgl. Mt 5,48).“

⁸⁸ KD II/2, 567.

⁸⁹ KD II/2, 568.

Reihenfolge – Zuspruch und Anspruch der rechtfertigenden Gnade in einem; aus der unauflösbaren Zusammengehörigkeit beider Aspekte ergibt sich die Möglichkeit und zugleich die Notwendigkeit einer in die Glaubenslehre integrierten theologischen Ethik.

3.4 Erwählung und Gebot in Barths christologischem Bundesethos

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, im einzelnen zu verfolgen, wie Barth diese Aufgabe in der KD und den späteren Ethikvorlesungen erfüllt. Aus Platzgründen kann seine Ethik nicht in allen Verästelungen dargestellt werden, wie sie sich ausgehend von der Erwählungslehre über die Schöpfungslehre bis hin zu der Versöhnungslehre und Tauftheologie des Spätwerkes entfaltet.⁹⁰ Entsprechend dem Axiom *opera trinitatis ad extra sunt indivisa* kann das Gebot, das Gott als Schöpfer, Versöhnung und Erlöser an den Menschen richtet, von dem in seinem Erwählungshandeln liegenden Gebot nicht verschieden sein.⁹¹ Alles, was deshalb zur Unterbelichtung des Schöpfungsgedankens in Barths theologischem Denken, zur Abwehr eines Christomonismus und der Gefahr einer göttlichen Alleinwirksamkeit bis hin zum Neueinsatz seiner Versöhnungslehre im einzelnen gesagt werden kann,⁹² rückt nur Akzentverschiebungen ins rechte Licht, die sich innerhalb der Gesamtarchitektur von Barths theologisch-ethischem Denken zeigen, wenn man ihre Ausführung aus der Nähe betrachtet.

Nachdem er die ethische Grundfrage „Was sollen wir tun?“ zunächst abgewiesen hatte, greift er sie aus der Perspektive seiner Erwählungstheologie erneut auf. Er buchstabiert sie jetzt unter der Voraussetzung, daß Gott und Mensch Bundespartner sind und fragt dabei Zug um Zug nach dem bestimmenden Was des menschlichen Handelns, nach dem Woher des Sollens, nach dem gemeinschaftlichen Wir und schließlich nach dem praktischen Vollzug des menschlichen Tuns. Dabei zeigt sich schon im ersten Teil der Frage eine Besonderheit der göttlichen Gebote, die sie von allen anderen Gesetzen, Vorschriften oder Konventionen radikal unterscheidet: Diesen gegenüber können wir, auch wenn wir grundsätzlich bereit sind, sie anzunehmen, immer noch einen Schritt zurücktreten, auf Distanz gehen, ihren Anspruch von Fall zu Fall überprüfen, um unseren Gehorsam vom Ausgang dieser hypothetischen Infragestellung abhängig zu machen. Eine derartige Inschutznahme seiner selbst ist dem Menschen gegenüber Gottes Gebot von vornherein unmöglich. Denn Gottes Gebot ist zuallererst Erlaubnis und die Gewährung einer der Bestimmung des Menschen zum bundesgemäßen Verhalten entsprechenden Freiheit; darin unterscheidet es sich von vornherein und bis zuletzt von allen anderen Geboten: „Das Gebot Gottes erlaubt. So und nicht anders gebietet es. Es erlaubt, obwohl und indem es *in*

⁹⁰ Vgl. dazu J. Webster, *Barth's Ethics of Reconciliation*, Cambridge 1995.

⁹¹ Vgl. KD III/4, 35–36.

⁹² Vgl. Webster, *Barth's Moral Theology*, 176–177.

concreto immer die Gestalt eines jener anderen Gebote hat, obwohl und indem also auch es sagt: ‚Du sollst‘ und ‚Du sollst nicht‘, obwohl und indem auch es dem Menschen warnend, störend, zurückhaltend, bindend und verpflichtend in den Weg tritt.“⁹³

Gegenüber Gottes Gebot wird deshalb jeder Vorbehalt, wie er um der Freiheit des Menschen willen allen anderen Geboten gegenüber ausgesprochen werden muß, von vornherein unmöglich. Angesichts der radikalen Parteinahme Gottes für den Menschen kann dieser nicht nochmals gegenüber Gott für sich selbst Partei ergreifen wollen. Angesichts der ihm geschenkten und sein ganzes Leben umfassenden Erlaubnis kann er sich gegenüber seinem göttlichen Gebieter nicht etwas erlauben wollen, wie es in zwischenmenschlichen Herrschaftsverhältnissen immer möglich bleibt. Wie sollte er hier „nach einer Freiheit und Freude begehren“, wo ihm doch „gerade echte Freiheit und Freude zugesprochen ist“⁹⁴? Nein: „Vor dem Gebot Gottes kann man darum nicht fliehen, weil es, indem es uns entgegentritt, sich sofort und zugleich hinter uns stellt. Indem es Gottes Sache führt, nimmt es sich sofort und zugleich auch unserer eigensten Sache an.“⁹⁵ Man kann in dem Umstand, daß Gottes Gebot in der Form der Erlaubnis an den Menschen herantritt, während es als Gebot selbst die Form bezeichnet, in der ihm das Evangelium als Anspruch begegnet, eine nicht zur Auflösung gebrachte Unausgeglichenheit in Barths Terminologie vermuten. Doch drückt sich in dieser Spannung nur die sachliche Doppelbewandtnis des Gebots aus, das als Rückseite des göttlichen Zuspruchs an den Menschen zugleich Anspruch und Erlaubnis ist. Mit anderen Worten: Durch das Gesetz nimmt das Evangelium die Form eines an den Menschen gerichteten Anspruchs an, der ihm seinerseits in der Form der Erlaubnis, also als Hilfe, Einladung und Ermöglichung entgegentritt.⁹⁶

3.5 Der Ereignischarakter und die Bestimmtheit der göttlichen Gebote

Anders als in seinen frühen Schriften, in denen er das Verhältnis zwischen Erwählung und Gebot anhand der paulinischen Theologie des Gesetzes reflektiert, greift Barth in der KD zur Illustration dieser Beziehung einerseits auf den Dekalog und die Bergpredigt und andererseits auf die zahlreichen Anweisungen zurück, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte einzelnen Personen oder dem Volk als ganzem gegenüber ausgesprochen hat.⁹⁷ Die Verwendung des Begriffs „Gebot“ ist dabei nicht sehr präzise; sie umfaßt einmalige Befehle und Anordnungen Gottes ebenso wie die grundlegenden Weisungen der Zehn Gebote und der Bergpredigt; schließlich können auch soziale Einrichtungen und Institutionen auf Gottes Gebot

⁹³ KD II/2, 650–651.

⁹⁴ KD II/2, 663.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Vgl. *Huber*, 123.

⁹⁷ Vgl. die detaillierte Liste in KD II/2, 751–752.

zurückgeführt werden, insofern auch das Leben in Ehe und Familie den Gehorsam gegenüber diesem erfordert. Immer aber geht es darum, daß dem Menschen mit Bestimmtheit gesagt wird, was ihm guttut (vgl. Dtn 10, 12–13) und worin sich Gottes Nähe zu ihm erfüllt.

Die Antwort auf die Frage „Was sollen wir tun?“ wird ihm gegeben, indem er sein eigenes Urteil über Gut und Böse einklammert und sich an Gottes Gebot hält. Dieses gebietende Wort Gottes wird ihm ein für alle Mal und stets aufs Neue gesagt ebenso wie auch Gottes Gnade unwiderruflich ist und ihm im Gericht doch Tag für Tag neu zugesprochen wird.⁹⁸ Barths Ablehnung der Kasuistik, die ihm von katholischer Seite den Vorwurf der „Situationsethik“⁹⁹ eintrug, führt also keineswegs dazu, daß der Mensch durch Gottes Gebot nur eine allgemeine Orientierung über Gut und Böse erhält, deren Konkretisierung er von Fall zu Fall selbst zu leisten hätte. Das Passivum von Mi 6, 8, wonach dem Menschen gesagt worden ist, was gut (für ihn) ist, gilt vielmehr für jede denkbare Situation, vor die dieser gestellt sein kann. Der von Barth so stark betonte Ereignischarakter des göttlichen Gebots steht seiner inhaltlichen Bestimmtheit daher nicht entgegen; was dem Menschen je und je geboten wird, erfordert je und je den konkreten Gehorsam dieses Menschen, an den das Gebot Gottes ergeht. „Es wird und ist dem Menschen tatsächlich gesagt, was gut ist und was der Herr von ihm fordert: In voller Bestimmtheit, so daß ihm nur der Gehorsam oder der Ungehorsam übrig bleibt und keinerlei Spiel seines freien Ermessens und Wollens hinsichtlich der Gestaltung seines Gehorsams.“¹⁰⁰

Dem Gebot Gottes gegenüber kann der Mensch sich auch nicht dadurch einen Vorsprung sichern, daß er es nur als allgemeines Prinzip gelten läßt, dessen Anwendung er sich jedoch selbst vorbehält. Die hermeneutischen Interpretationsregeln, die zur Auslegung menschlicher Gesetzestexte unverzichtbar sind, versagen dem Gebot Gottes gegenüber, weil dieses in jedem einzelnen Fall immer „zugleich Gesetz und anwendender Richter“¹⁰¹ ist. Von Gottes Gebot gilt daher: „Es bedarf keiner Interpretation: darum nicht, weil es durch sich selbst bis aufs Kleinste und Letzte interpretiert ist.“¹⁰² Hier werden das reformatorische Schriftprinzip und die hermeneutische Regel *sacra scriptura sui ipsius interpres* mit aller Konsequenz auch über den unmittelbaren Schriftbezug hinaus auf dem gesamten Feld der Ethik zur Geltung gebracht. Weit davon entfernt, das Gottesverhältnis und das Weltverhalten der Christen zu trennen, bindet Barth beides in einer theologischen Klammer zusammen, indem er den Grundsatz der Selbstbe-

⁹⁸ Vgl. dazu KD II/2, 832.

⁹⁹ Vgl. das Urteil von H. U. von Balthasar: „Barths Ethik war immer und wird bis zum Ende eine ausgesprochene ‚Situationsethik‘ bleiben“ (*ders.*, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln 41976, 112).

¹⁰⁰ KD II/2, 786, vgl. 635; 638.

¹⁰¹ KD II/2, 739.

¹⁰² KD II/2, 741.

zeugungskraft des Wortes Gottes von der Heilzusage des Evangeliums auf die in ihr eingeschlossene Gestalt des göttlichen Gebots überträgt. Zugleich führen die Kategorie des Ereignishaften, die auch Barths Gotteslehre beherrscht, und der Aktualismus in der Anthropologie, der jede Art „naturrechtlicher“ Konstanten atomisiert, dazu, daß die Bestimmtheit der sittlichen Forderung allein von Gott her gewährleistet ist. Der Mensch kann Gottes konkretes Gebot immer nur im Gehorsam entgegennehmen, ohne daß die geschöpfliche Wirklichkeit seines Daseins oder die individuellen Umstände seines Lebens auf die Determination dieses Gebots irgendeinen durch den Menschen kontrollierbaren Einfluß hätten.

Ein nur formales Gebot oder eine allgemeine Idee des Guten, wie sie einer natürlichen Ethik voranstehen, sind für Barth im Grunde überhaupt keine Gebote, da sie die Art und Weise ihrer Ausführung stets dem menschlichen Urteil überlassen. Solange der Mensch *in concreto*, was die Ausfüllung und Näherbestimmung der Gebote anbelangt, sein eigener Herr und Gebieter bleibt, enthalten solche ethischen Grundformeln für Barth stets die Versuchung zum Ungehorsam gegenüber Gottes Gebot. Auch der kategorische Imperativ spricht in diesem Sinn nur den formalen Begriff eines Imperativs, aber kein wirkliches Gebot aus. Dieses trägt nämlich nicht die Form „handle so ...“, nach der die eigene Handlungsmaxime erst geprüft werden soll, sondern die konkrete Anweisung: „Tu du jetzt dieses und laß jenes!“¹⁰³ Selbst das Gewissen, in dem die ethische Tradition eine praktische Urteilsinstanz erkannte, die eine gegebene Situation im Licht ethischer Prinzipien beurteilt, hat Barth zufolge Gottes Gebot nicht auszulegen oder anzuwenden, sondern immer nur entgegenzunehmen: „Nicht *durch* das Gewissen, sondern *dem* Gewissen wird Gottes Gebot offenbart und gegeben und so kann dieses nicht auch erst durch das Gewissen die Bestimmtheit bekommen, in der es allein wirkliches Gebot sein kann.“¹⁰⁴

Immer geht es darum, Gottes *voluntas specialis*, ja *specialissima* zu hören und sein *mandatum concretum*, ja *concretissimum* anzunehmen.¹⁰⁵ Auch nach dem Wechsel von der Dialektik zur Analogie bleibt Barths Ethik aufgrund ihres Aktualismus eine Ethik der höchsten Konkretion, die ihre inhaltliche Bestimmtheit allerdings nicht (wie im „katholischen“ Naturrechtsdenken) der Unbeliebigkeit geschöpflicher Seinsstrukturen, sondern allein der jeweiligen göttlichen Willensdetermination verdankt. Durch Gottes verlässliche Güte wird diese niemals ausbleiben, aber sie ergeht je neu, ohne daß sie eine bleibende Spur im Leben des durch Gottes Wort angesprochenen Menschen hinterläßt.

¹⁰³ KD II/2, 743.

¹⁰⁴ KD II/2, 744.

¹⁰⁵ Vgl. KD II/2, 738.

3.6 Die Rolle der normativen Ethik

Das sind steile Worte, für die Barth in der gegenwärtigen protestantischen Ethik nur Kopfschütteln ernten wird. Der Grundfehler seiner imposanten Konstruktion besteht darin, daß er das, was gerade den Ernstfall jeder Ethik ausmacht, nämlich die konkrete Näherbestimmung des sittlich Richtigen, einfach überspringt und in die reine Alternative von Gehorsam und Ungehorsam hinein auflöst. Barth kann die Kardinalfrage einer ins Konkrete gehenden Ethik, wie „ein Mensch nun eigentlich im Gehorsam gegen Gottes Berufung an den Ort seines Gehorsams und Gott wohlgefälligen Wirkens kommt“, haarscharf formulieren – und dann doch unbeantwortet lassen, da der zirkuläre Hinweis auf den geforderten Gehorsam auf dieses Kernproblem gerade keine ausreichende Antwort darstellt.¹⁰⁶ In theologischer Hinsicht weist die strikte Trennung, die alle Konkretheit allein dem Gebot Gottes zuschlägt, während sie durch die geschichtliche Bedingtheit des Menschen in keiner Weise mitbestimmt wird, letztlich auf „den Mangel einer christologischen Begründung der Ethik hin, in der die beiden Naturen Christi auch in dieser Hinsicht ernstgenommen sind“¹⁰⁷. Wie immer man jedoch Barths Optimismus, von der Erkenntnis Christi je neu zu der Einsicht in Gottes konkretes Gebot zu gelangen, auch beurteilen mag: Als Vertreter der Ansicht, der Protestantismus habe nur selten und in wenigen Essentials Eindeutigkeit des Handelns verlangt, wird man ihn kaum verbuchen können.

Bei aller Skepsis, die gegenüber seinem grenzenlosen Vertrauen in die eigenishafte Selbstevidenz angebracht ist, mit der Gottes Gebot sich je und je zur Geltung bringt, darf zudem nicht übersehen werden, daß Barth im Rahmen seiner Schöpfungslehre normative Ethik auch auf andere Weise betreibt. Wo er sich selbst der Konkretisierungsaufgabe in der Ethik stellt und die eigenen normativen Aussagen – etwa zu Ehebruch und Ehescheidung oder zu Familienplanung und Geburtenkontrolle – begründen will, da kommt er ohne Anleihen bei den Argumentationsweisen der zuvor geschmähten philosophischen Ethik und ohne die entsprechenden Auskünfte von Medizin, Biologie und Psychologie nicht aus. So ist auch Barths berühmter Einwand gegen die Sühnethorie in der Strafzwecklehre – daß von Menschen keine Übertretung mehr gesühnt werden muß, weil der Sohn Gottes ein für alle Mal Sühne geleistet hat – eingebettet in eine umfassende Erörterung des moralischen Problems der Todesstrafe, die alle wesentlichen sozialetischen, rechtswissenschaftlichen und kriminalstatistischen Aspekte berücksichtigt.¹⁰⁸ Ähnliches gilt für seine Ausführungen zum Schwangerschaftsabbruch, zur Euthanasie und zum Suizid, deren prinzipielle Ablehnung Barth nicht allein durch christologische Analogiebildungen und den

¹⁰⁶ Vgl. KD III/4, 741–742.

¹⁰⁷ von Balthasar, 112.

¹⁰⁸ Vgl. KD III/4, 499–512.

Rekurs auf Gottes Gebot begründet, sondern auch auf der Ebene konkreter Güterabwägungen (z. B. bei der medizinischen Indikation zum Schwangerschaftsabbruch) plausibel zu machen versucht.¹⁰⁹ Das Festhalten Barths am normativen Anspruch einer inhaltlich bestimmten Ethik kann deshalb nicht allein mit dem Weiterwirken einer dialektischen Denkform und der Verwendung ereignishafter Kategorien erklärt werden.

3.7 Der Gemeinschaftsbezug des ethischen Handelns der Christen

Der zweite in unserem Zusammenhang erwähnenswerte Sachverhalt betrifft die Art und Weise, wie Barth den kirchlichen Gemeinschaftscharakter des ethischen Handelns der Christen versteht. Die Frage: „Was sollen wir tun?“ fällt für ihn keinesfalls mit der individuellen Perspektive: „Was soll ich tun?“ zusammen. Zwar betont Barth im Gegensatz zu Schleiermacher, für den der einzelne immer nur „Durchgangspunkt“ des gemeinschaftlichen Handelns der Kirche ist, ausdrücklich das selbständige Recht der zweiten Frage neben der ersten.¹¹⁰ Daher ist R. Hütter zuzustimmen, wenn er im Blick auf Barths Ekklesiologie zu dem Urteil gelangt, daß in ihr von einem „Handeln der Kirche“ oder gar von der „Kirche als Handlungsobjekt“ allenfalls auf metaphorische Art gesprochen werden kann.¹¹¹ Dennoch versteht Barth das ethische Handeln des einzelnen als Moment am „kirchlichen Handeln“ und insofern als unverzichtbaren Beitrag zum gemeinsamen Zeugnis der Kirche.¹¹² Subjekt ethischer Verantwortung ist der einzelne nicht anders, als indem er in das Wir des Glaubens eingeschlossen ist. Denn der Gott, dem ich gehorsam bin, ist ja nicht „mein Gott“, sondern „unser Gott“; der Gott, der sich ein Bundesvolk erwählt, in dem auch ich als Bundesgenosse zu seinem Dienst berufen bin – „aber nie ich allein, sondern immer in der Mitte von Vielen“¹¹³.

Das ethische Handeln der Christen läßt sich demnach zwar nicht der Kirche als ursprünglichem Handlungsobjekt zuschreiben, wohl aber muß sich alles individuell verantwortete Handeln als ein kommunikativ verfaßtes Handeln verstehen, das auf die Gemeinschaft der Kirche ausgerichtet ist. Denn Gottes Gebot will nicht das Gegeneinander oder die chaotische Vielheit unter denen, die ihm gehorchen; es schafft und begründet vielmehr inneren Zusammenhang und Gemeinschaft unter ihnen.¹¹⁴ „Das Gebot Got-

¹⁰⁹ Vgl. KD II/2, 480–481.

¹¹⁰ Vgl. KD II/2, 729. Vgl. *Schleiermacher*, § 217 (Beilage A); vgl. 322.

¹¹¹ Vgl. R. Hütter, *Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn 1993, 73.

¹¹² Vgl. ebd.

¹¹³ KD II/2, 729.

¹¹⁴ Vgl. KD II/2, 794; IV/2.2, 1018. An dieser Stelle, an der Barth von der Rolle persönlicher Vorbilder für eine protestantische Ethik spricht, unterstreicht er, daß „in ihrer Person die Gültigkeit des den Christen Gemeinsamen“, also „die gemeinsame Erkenntnis, das gemeinsame Sprechen und Handeln der Gemeinde, das ihr anvertraute Wort und die ihr befohlene Tat“ in exemplarischer, kanonisch gültiger Weise hervortritt. Es ist Hütter, 85–86, zuzustimmen, der (in ähnlicher Weise wie R. E. Willis und S. Hauerwas) darauf hinweist, daß diese vorsichtigen Andeu-

tes hören und ihm gehorchen heißt auf alle Fälle: Auf dem Weg zur Gemeinschaft sein. Sind wir das nicht, sondern so oder so auf dem entgegengesetzten Wege, dann befinden wir uns sicher – unter welchem ehrenvollen Titel dies immer geschehe – mit dem Gebot Gottes selbst im Widerspruch und Streit.“¹¹⁵ Von Barths Konzeption der Ethik als kirchlichem Zeugnis aus gesehen sind dem Versuch, den faktischen Pluralismus als ekklesiologische Auszeichnung des Protestantismus zu interpretieren, von daher enge Grenzen gesetzt.¹¹⁶ Viel wahrscheinlicher erscheint es dagegen, daß Barth selbst die heute gängigen Legitimationsworte „Autonomie“, „Dissenskultur“, „Pluralismus“ oder „Modernitätsfähigkeit“ zu den „Ehrentiteln“ zählen würde, die dem vergeblichen Unterfangen voranstellen, die mangelnde Eindeutigkeit des kirchlichen Zeugnisses zu rechtfertigen.

IV. Fazit: Der gegenwärtige Protestantismus und das Erbe der reformatorischen Ethik

Die Rückfrage bei Luther, die sich vor allem auf seine Hochschätzung des mit dem christlichen Liebesgebot identischen „natürlichen Rechts“ und auf die Dekalogauslegung seiner Katechismen stützt, weckt erhebliche Zweifel, ob die Indifferenz-These für die Anfangszeit der reformatorischen Ethik in dieser Form zutrifft. Bis hinauf zu Schleiermacher war das protestantische Glaubensverständnis durch den Besitz einer an Luther, Calvin und Melancthon orientierten materialen Ethik geprägt, die sich wohl in ihrer grundsätzlichen theologischen Qualifikation und auch in manchen Einzelaussagen (vorwiegend zu den Komplexen der Ehemoral, des Berufsethos und der monastischen Lebensformen), nicht aber hinsichtlich der inhaltlichen

tungen Barths eigentlich auf die Ausbildung einer evangelischen Haltungs- und Tugendethik hinauslaufen, der jedoch der auch im Spätwerk nicht überwundene Aktualismus von Barths Anthropologie entgegensteht. Strenggenommen existiert auch der einzelne Christ als Handlungssubjekt nur in den einzelnen Akten seines konkreten Gehorsams, ohne daß es zu einer dauerhaften Tendenz der Lebensführung, der Ausbildung von Charakterzügen oder gar der ontologischen Ausprägung von Tugenden käme. Allerdings scheint Barth selbst das Ungenügen einer derart atomisierten Konzeption des menschlichen Personseins zu spüren, denn das Gemeinschaft stiftende Wirken des göttlichen Gebotes bezieht sich nicht nur auf den gemeinsamen Handlungszusammenhang aller, die sein Wort hören, sondern auch auf die „Gemeinschaft als inneren Zusammenhang der Existenz jedes Menschen für sich“ (ebd.).

¹¹⁵ KD II/2, 801.

¹¹⁶ H.-R. Reuter, „Fiat iustitia!“ Zur Gerechtigkeitslehre in der Versöhnungsethik Karl Barths, in: *Ders., Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion*, Gütersloh 1996, 44–70, interpretiert Barths späte Ethik aus dem Nachlaßwerk im Sinn eines „Abschieds vom Prinzipiellen“ (Reuter, 69), demzufolge Christen zu sozialetischen Gestaltungsprinzipien immer „nur relativ ja oder nein sagen“ (KD IV/4, 465) können. Absoluten Gehorsam nach Art der Glaubenszustimmung können sozialetische Prinzipien in der Tat nicht beanspruchen. Doch ist damit keineswegs ein grundsätzlicher kirchlicher Binnenpluralismus anerkannt, der die Suche nach Einheit aufgibt. Barths Bemerkung über die „zentrifugale Wirkung“ und unterschiedliche Deutung moralischer Prinzipien (KD II/2, 800), auf die Reuter in diesem Zusammenhang verweist, steht seinen Ausführungen über die einheitsstiftende Funktion von Gottes Gebot gegenüber und muß auf dem Hintergrund seiner Ablehnung einer natürlichen Ethik und seines Vertrauens in die ernesshafte Bestimmtheit von Gottes Gebot verstanden werden.

Bestimmtheit ihrer Forderungen von den Moralauffassungen der katholischen Kirche unterschied. Der Verlust an Konkretheit, Eindeutigkeit und inhaltlicher Bestimmtheit, der sich nach Schleiermacher in der protestantischen Ethik des 19. Jahrhunderts anbahnt, wird im 20. Jahrhundert von Troeltsch als ein durchaus ambivalentes Phänomen gedeutet. In Bonhoeffers Theologie stehen Aussagen, welche die Weltlichkeit einer „mündig“ gewordenen Welt emphatisch begrüßen neben anderen, die den Verlust einer konkreten Ethik als Schwäche des modernen Protestantismus beklagen und der Hoffnung auf eine Wiedergewinnung der inhaltlichen Bestimmtheit Ausdruck verleihen, welche die reformatorische Ethik in ihrer Anfangszeit besaß. Bei Barth schließlich findet sich spätestens seit der KD eine in die Lehre vom Erwählungshandeln Gottes integrierte Ethik, die zwar an der Überanstrengung ihrer aktualistischen Denkform und der Überakzentuierung des Ereignischarakters von Gottes Gebot krankt und insofern in normativer Hinsicht unterbestimmt bleibt, deren Intention jedoch eindeutig auf höchstmögliche Bestimmtheit und inhaltliche Konkretion gerichtet ist.

Die Zentralstellung der Ethik in seiner Deutung des Christentums hat Barth innerprotestantisch scharfe Kritik eingetragen. Am weitesten ging dabei G. Ebeling, der seinem Offenbarungsverständnis und seiner Lehre vom Gesetz als der in der Welt wirksamen Gestalt der Gnade eine „Transformation des Evangeliums in das Ethische“ vorwarf und dem ehrgeizigen Programm der Hineinnahme der Ethik in die Dogmatik attestierte, es drohe im Ergebnis „auf die Überführung der Dogmatik in die Ethik hinauszulaufen“¹¹⁷. Dies bedeutet in seinen Augen nicht weniger als einen Rückfall in jene Moralisierung des Christlichen, in deren Überwindung er das theologische Vermächtnis des jungen Luthers sieht. Selbst Ebeling, dessen Deutung der Zwei-Reiche-Lehre noch am ehesten zur theologischen Absicherung einer tendenziellen Trennung von Ekklesiologie und Ethik herangezogen werden könnte, widersteht jedoch der Versuchung, die „geistige Orientierungsschwäche der Neuzeit“ als positive Ausgangslage protestantischer Ethik zu verbuchen, die den Verzicht auf inhaltliche Bestimmtheit ratsam erscheinen lasse.¹¹⁸ Er nimmt den jungen Luther gegen den Vorwurf in Schutz, eine derartige Entwicklung verschuldet zu haben, und setzt sich gegen Barths einseitige Hochschätzung des älteren Luther zur Wehr,¹¹⁹ aber er sieht in mangelnder Eindeutigkeit und inhaltlicher Unbestimmtheit keinen Vorzug der protestantischen Ethik, der ihre gesamte Tradition geprägt hätte und deshalb auch heute eine ethische Grunddifferenz zur katholischen Kirche benennen könnte.

¹¹⁷ *Ebeling*, Karl Barths Ringen mit Luther, 551; 557.

¹¹⁸ *Ebd.* 515.

¹¹⁹ *Vgl. ebd.* 523.

Für die Bewertung der Indifferenz-These bedeutet ein derartiges Ergebnis, daß sie in der pauschalen Form, in der sie in der eingangs erwähnten Stellungnahme „Pluralismus als Markenzeichen“ enthalten ist, für die ersten vier Jahrhunderte protestantischer Ethik und für ihre wichtigsten Vertreter im 20. Jahrhundert kaum zutreffen kann. Wenn die Ansicht, daß unter protestantischen Bedingungen Eindeutigkeit im Handeln und Bestimmtheit der Lebensführung für das Zeugnis der Kirche nicht erforderlich sind, nicht nur die faktische Lage des gegenwärtigen Protestantismus widerspiegelt, sondern (worüber freilich der katholischen Theologie kein Urteil zusteht) auch seinem normativen Selbstverständnis entspricht, so erweist sich zumindest die damit verbundene Kontinuitätsbehauptung als historisch falsch, die den Bruch zur Tradition protestantischer Ethik überdecken soll.

In der Sache tragen historische Überlegungen, wie sie in diesem Beitrag angestellt wurden, zur Beantwortung der gegenwärtigen Streitfragen im Bereich der angewandten Ethik allerdings nur wenig bei. Sie zu diskutieren und die kontroversen Argumente *pro* und *contra* zu prüfen, war nicht Aufgabe dieses Beitrags. Er beschränkte sich vielmehr darauf, den möglichen Einfluß konfessionstypischer Denkmuster auf die bioethische Debatte innerhalb der christlichen Kirchen zu untersuchen. Der historische Nachweis, daß sich der Tradition des Protestantismus keine zwingenden Hinweise für das Bestehen einer (material)ethischen Grunddifferenz zur katholischen Kirche entnehmen lassen, ist allerdings zumindest indirekt auch von sachlichem Interesse, insofern er nämlich den theologischen Legitimationswert derartiger Behauptungen in Zweifel zieht. Angesichts der konfessionellen Divergenzen, die sich in der Bewertung alternativer Lebensformen, in der Einstellung zur Homosexualität und nicht zuletzt im sensiblen Bereich der Lebensethik immer deutlicher zeigen, kann man als katholischer Theologe daher nur die Hoffnung äußern, daß die protestantische Ethik in unserer Zeit (wieder) zu Antworten findet, die dem Erbe der Reformation gerecht werden. Selbstimmunisierung gegenüber den Ansprüchen der eigenen Tradition ist dabei allemal ein schlechter Ratgeber – auch und gerade dann, wenn es um die Schärfung des protestantischen Profils und die Abgrenzung von der katholischen Kirche geht.