

so möchte man annehmen, daß fast zwei Drittel aller Menschen von dem derzeitigen Um- und Neubau der sozialen Ordnungen betroffen werden. Wenn auch kein Zweifel darüber besteht, daß die Landreformen in der Freien Welt sich nach Ziel und Methode grundsätzlich von denen

der totalitären Länder unterscheiden, so darf nicht vergessen werden, daß sie alle Experimente sind, die, wenn sie fehlschlagen, die nach Ordnung, Eigentum und Sicherheit verlangenden Völker um so sicherer zur Beute des Kommunismus werden lassen.

Aus der Ökumene

Eine Ethik der „Grenzsituation“

Thielickes Entwurf aus der Rechtfertigungslehre

Die Anzeige des I. Bandes der „Theologischen Ethik“ von Helmut Thielicke, jetzt Ordinarius in Hamburg, stand unter der Frage: „Gibt es eine Verständigung über die Imago Dei?“ (Vgl. Herder-Korrespondenz 5. Jhg., S. 416 bis 419.) Damals hielten wir es für notwendig, diesen Zentralbegriff der Unterscheidungslehre herauszugreifen und das neue, wohlthuende kontroverstheologische Klima zu kennzeichnen, von dem die Bemühungen des noch in Tübingen lehrenden lutherischen Theologen um ein Verständnis der ontologischen Anthropologie seiner katholischen Kollegen erfüllt waren, auch dort, wo er sich deutlich auf die personalistische Denkweise der Reformatoren stellte. Es war nicht vorauszusehen, in welchem Ausmaß Thielicke bei der Fortsetzung seines Werkes die christliche Ethik durch die Dämonisierung der Welt in Frage stellen lassen und sie, wie er sagte, auf die „nicht ausgleichende Spannung zwischen Gottheit und Menschheit in Christus“ gründen würde. Trotz seiner Bedenken gegen Luthers totale Preisgabe der Imago ist bei ihm die lutherische Rechtfertigungslehre von der „Freiheit eines Christenmenschen“ eine scharfe Antithese zur katholischen Moraltheologie. Es scheint uns im II. Band der „Theologischen Ethik“, der den Untertitel „Entfaltung“ trägt und dessen 1. Teil nun vorliegt (J. C. B. Mohr, Tübingen 1955, 645 S.; hier zitiert nach den Ziffern der einzelnen durchgezählten Absätze), nicht nur das früher verständnisvoll gehörte Fragen der katholischen Theologie nach der „ontischen Seite der Heiligung“ in den Hintergrund geschoben zu sein, auch das Klima hat sich verändert. Er scheint das Gespräch über praktische Gemeinsamkeiten einer öffentlichen Zusammenarbeit der Christen, das das Werk von Walter Künneth „Politik zwischen Dämon und Gott“ gefördert hat (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 383 f.), weitgehend abzubrechen, ausgenommen die mit Emil Brunner gegen Luther und die lutherische Orthodoxie beibehaltene These, daß es keinen Verlust der Gottebenbildlichkeit als Relation des Menschen zu Gott gebe und daß der Mensch auch in der Sünde „im negativen Modus“ der Ebenbildlichkeit teilhaftig bleibe (1244—1270). Der Geist Dietrich Bonhoeffers wird im Motto beschworen: „Wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen — et si deus non daretur. Und eben dies erkennen wir — vor Gott.“

Ende der Kasuistik

Allein die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung, und die Liebe ist das Ende aller Kasuistik. „Die Ethik lehrt uns darum nicht, was wir tun sollen, sondern sie lehrt uns strenggenommen, was wir tun dürfen. Sie mißt den Raum der

Freiheit aus. Sie zeigt uns, wie der verlorene Sohn lebt, nachdem er die Knechtschaft der Fremde verlassen hat und nachdem er über die Gesetzestugend des daheimgebliebenen Bruders hinausgewachsen ist.“ Wer daher heute „als evangelischer Christ voller Neid auf die Kasuistik der katholischen Moraltheologie blickt und resigniert feststellt, daß ihm der reformatorische Raum eine solche befestigte Basis versage, der sollte sich sehr wohl prüfen, ob diese Sehnsüchte nicht den dunkelsten Kellern der modernen Welt entstammen, und daß sie jedenfalls nichts, aber auch gar nichts mit der Bereitschaft zu einer letzten Hingabe zu tun haben . . . Es gibt auch die Flucht in den Gehorsam, in die Autoritäts-Sucht und in die Geborgenheit des Funktionärs. Der Sohn Gottes, der uns ‚recht frei macht‘, ist aber nicht gestorben, um uns einer Hingabe zuzuführen, die aus der Angst vor der Freiheit lebt. Im übrigen entspricht es wohl der Fairneß, festzustellen, daß mit jener bösen und selbstverräterischen Sehnsucht nach Autorität nicht nur die Freiheit der Kinder Gottes mißverstanden und verfehlt wird, sondern daß auch die Gesetzlichkeit der katholischen Moraltheologie viel zu sublim und — gottlob! — viel zu sehr vom Wissen um das Geheimnis der Gnade durchsetzt ist, als daß sie mit jener Sehnsucht einer nicht nur gefallenen, sondern in ihrer Gefallenheit auch degenerierenden Welt wirklich angesprochen wäre.“

So lesen wir in der Einführung, die uns auf die These vorbereitet, daß die Welt durch die Ich-Perversion des Menschen um ihre schöpfungsmäßigen Ordnungen gebracht worden ist. Das wird gesagt in der Solidarität mit den Brüdern hinter dem Eisernen Vorhang, denen ein stellvertretender Dienst theologischen Denkens, „der Dienst eines An-sie-denken“ geleistet werden soll. „Über die Freiheit eines Christenmenschen kann wohl nur der reden, dessen Blickfeld nicht identisch ist mit der bedauerlich saturierten Welt des Westens samt ihrer selbstsicheren Christlichkeit (obwohl nicht nur die Tyrannis und die Perversion der Ordnungen, sondern eben auch diese Saturiertheit zu einer Grenzsituation werden kann, in der jene Freiheit bedroht wird und zu bewahren ist).“

Was ist „Grenzsituation“?

Greifen wir aus dem umfangreichen Gedankenbau, der zunächst das Verhältnis von Ich und Welt mit den Geltungszonen der Ethik überblickt, um dann das Modell des ethischen Verhältnisses zur Welt, die Konfliktsituation und das ethische Problem des Kompromisses, auch des Kompromisses Gottes mit der Welt, im Gesetz wie im Evangelium zu erhellen, die Kernstücke des Werkes heraus: das Ernstnehmen der Existenzverwirrung. Thielicke fragt nach der theologischen Relevanz der Grenzsituation, eines Begriffes, den er von Karl Jaspers übernimmt. Dieser Begriff hat nichts zu tun, wie sich sogleich zeigen wird, mit dem unter katholischen Moraltheologen gebräuchlichen

Begriff der „Grenzmoral“, die in der Schrift von Prof. Werner Schöllgen (1946) als „der eigentliche Schlüsselbegriff der modernen Soziologie“ behandelt wird: „Der Mensch der Grenzmoral ist gefährlicher als der Verbrecher . . . , aus Sitte und Herkunft, aus Ethos und Gewissensbindung ist eine strafrechtlich sanktionierte Satzung geworden.“ Demgegenüber sagt Thieliicke:

„Es ist wohl ein Verhängnis der üblichen Ethiken, daß das Modell der Wirklichkeit, an dem sie Maß nahmen, der ‚Normfall‘ ist. Dadurch entsteht die Illusion, als ob mit gewissen christlichen Weisungen das ‚lösende Wort‘ gesprochen sei. Es ist aber hier ähnlich wie in der Medizin, wo ebenfalls die sogenannten Schulfälle gar nicht die Problematik des ärztlichen Handelns enthalten, sondern die Grenzfälle, die Übergänge, die Komplikationen. Der Grenz- und nicht der Normalfall stellt vor die eigentlichen Fragen“ (688). Eine Prinzipienlehre müsse sich am Feuer der Grenzsituationen bewähren. „Am Reißbrett sind ja alle ethischen Probleme relativ leicht darzustellen; man sieht das an den gängigen Kompendien. Die Leichtigkeit dieser Darstellung ergibt sich daraus, daß die Wirklichkeit zuvor in unerlaubter Weise normalisiert, man könnte auch boshaft sagen: entkarikiert wurde.“ Dadurch beraube sich die Ethik der theologisch entscheidenden Problematik. Wie stehe es denn mit einer natürlichen Theologie und der ihr zugrundeliegenden analogia entis angesichts von Erdbeben, Fliegerangriffen und einigen anderen Rätseln unserer politischen Geschichte? In einem Zeitalter der Stalin und Hitler? Ist hier die Theologie und die Ethik nicht in einen Schmelztiegel größten Formats geworfen? „Das wird um so mehr zu erwarten sein, als sich gerade in der Unrechts- und Grenzsituation, in der institutionellen Sünde gleichsam, die Tatsache ausgeprägt findet, daß ‚dieser Aon‘ nicht von stabilen Schöpfungsordnungen durchzogen ist, die eine Art character indelebilis besäßen und an denen man Maß zu nehmen vermöchte. Die Möglichkeit einer totalen Verkehrung ist ein Hinweis darauf, daß es diese ontischen ‚Restbestände‘ der Schöpfung nicht gibt und daß jene Ordnungen eben nichts anderes sind als die makroskopische Spiegelung des menschlichen Herzens. Und sowenig in diesem Herzen und in der menschlichen Individualität überhaupt eine Grenze zwischen Schöpfung und Sünde fixierbar ist, so wenig ist diese Möglichkeit auch in der kosmischen Dimension gegeben“ (695). Von hier aus gesehen ist „die Grenzsituation des strukturhaft sich auswirkenden Unrechts keine bloße Randmöglichkeit, kein Ausnahmezustand und keine Entartung dieses Aons, sondern ein besonders zugespitztes — sich von jeder Schöpfungsordnungs-Ideologie distanzierendes — Modell seiner gleichsam konstitutionellen Entartung“ (696). Oder: „Die Grenzsituation ist ein Modell ‚dieser Welt‘ in äußerster Verdichtung“ (813).

Die überpersönliche Schuldverhaftung

Daraus folgert Thieliicke für eine theologische Ethik: „Sie hat unter dem Doppelaspekt des Gesetzes und des Evangeliums, des Gerichtes und der Gnade, das Verstehen und das Bestehen — aber nicht die sogenannte Lösung — der Grenzsituation zu lehren“ (796). Das bedeutet erstens: „Die Grenzsituation ist niemals nur Schicksal in dem Sinne, daß sie in der überpersönlichen, ursprünglich-tragischen Weltstruktur gründete; sondern sie ist durch ‚Adam‘ provoziert und gründet in einer Gesamtschuld, von der

wir immer bereits herkommen und die wir unsererseits vervollständigen und intensivieren. Insofern sind wir Objekt und Subjekt dieser Gesamtschuld zugleich . . . Durchgangspunkte und Vollstrecker der Weltschuld. Nicht nur unser Tun, sondern auch die Situation, innerhalb deren sich das Tun vollzieht, ist vergebungsbefähigt“ (798). So verstehen wir sie als Gericht: „Denn eine wesentliche Gestalt der göttlichen Gerichte besteht darin, daß das zunächst relativ kleine Unrecht dadurch gerichtet wird, daß es sich lawinenartig vergrößert und eigengesetzlich auswirkt. Es macht uns zu Gefangenen der einmal gewählten Alternative.“

Und das bedeutet zweitens: „Das Fertigwerden mit der Grenzsituation bleibt nicht auf den Bereich unserer Entscheidung beschränkt, sondern wir begeben uns damit in ein Gefälle, das unser weiteres Tun und nicht zuletzt das Tun der nächsten Generation weithin mitbestimmt und unter Umständen zu grundlegenden ethischen Mutationen führt. Wir kommen nicht nur von der Überpersönlichkeit der Weltschuld her, sondern wir bewirken diese Überpersönlichkeit auch unsererseits weiter und bestimmen das Medium mit, von dem sich die Existenz anderer umfassen sieht. Nur der vollzieht eine ‚reelle‘ Entscheidung, der sich dieser mitwirkenden und von ihm bewirkten Faktoren bewußt ist und der also mehr sieht als das akute Thema des Augenblicks“ (801/802).

Unter dem Gesichtspunkt des Evangeliums heißt das: „Indem ich jene Situation vor dem Angesicht Gottes ertrage, d. h. indem ich um ihre Schuld- und Vergebungsbefähigkeit weiß, darf sie mir nichts anhaben und darf sie mich nicht ‚zersetzen‘. Indem ich die Schuld kraft der Freiheit der Vergebung offenhalte, bleibe ich ‚gesund‘. Indem ich unter der Vergebung frei von der Schuld werde, gewinne ich ihr gegenüber Distanz; man könnte auch sagen: bleibe ich ihr gegenüber objektiv. Tot sein für die Sünde im paulinischen Sinne bedeutet kein Interesse mehr daran haben, sie zu leugnen oder sie dialektisch zum Durchgangspunkt oder zum tragischen fatum zu verfälschen“ (805). Also: „Für den unter der Rechtfertigung existierenden Christen beruht die Selbstachtung, man könnte auch sagen: die Ehre auf der Tatsache, daß uns Gott als der Vergabende in seine Gemeinschaft aufgenommen hat und daß uns die Schuld nicht aus dieser Gemeinschaft herausreißen kann. Die Tatsache, daß uns diese Gemeinschaft ‚allein durch den Glauben‘ zuteil wird, befreit von der Tendenz, hinsichtlich der ‚Werke‘ ein moralisches Alibi zu erbringen und sie dementsprechend entweder zu Verdiensten zu verklären oder als schicksalhafte Produkte einer Zwangssituation zu erklären oder die Situation selbst aus einer tragischen Weltstruktur ableiten zu müssen. Die Vergebung erlaubt realistisch zu sein. Darum erhält sie ‚gesund‘“ (808). Das sei letzten Endes mit dem von Luther so herausgestrichenen Pauluswort gemeint: „Alles, was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde“ (Röm 14, 23).

Die Bedeutung der Gebote

Alle diese Erwägungen finden nicht im luftleeren Raum, sondern an Hand wirklicher Fälle statt, die den Lesern meistens noch in allzuguter Erinnerung sind. Insbesondere stellt Thieliicke sich dabei die Frage, welche Bedeutung die Gebote Gottes für die Lösung der Grenzsituationen durch eine Unterscheidung zwischen Mittel- und Zweckgebote haben. „Gibt es nicht klare Gebote darüber, was ich in

der Konfliktsituation unter allen Umständen nicht tun darf? Ist mir nicht mit aller wünschenswerten Eindeutigkeit, Vorbehaltlosigkeit und nun wirklich völlig unkonkonditional verboten, zu stehlen, zu töten, falsch Zeugnis zu reden? . . . Und bin ich damit nicht angewiesen, Gott die Verantwortung dafür zu überlassen, was er — und nun eben nur allein er — aus meinem Gehorsam macht?“ (910) Diese Eindeutigkeit kann aber in der Wirklichkeit des Lebens gestört sein. Thielicke meint hier z. B. daran erinnern zu sollen, daß auch Jesus eine bedingte Ehescheidung zuließ (Matth. 19, 5 f.). Die Gebote Gottes sind zwar eindeutig, aber die Konfliktsituationen dieses Aons vernebeln sie. „Die noachitische Welt verhüllt die Schöpfungsordnung. Wer diese Verhüllung übersieht und mit einer nichtexistenten (nicht mehr existenten!) Welt der ungeborenen Eindeutigkeit rechnet, wird notgedrungen zum Schwärmer“ (917).

Improvisation der Liebe

Als Modell wählt Thielicke zunächst die „Entnazifizierung“: die Kollektivmaßnahmen der Alliierten gegen alle der Förderung des Nationalsozialismus verdächtigen Personen drohten die Aufrechterhaltung des Dienstes der Hochschule an den zehn Abiturientenjahrgängen der Kriegsgeneration zu gefährden. Es war ein Gebot des Dienstes an dieser Jugend, die Forderung einer unbedingten Innehaltung der Entnazifizierungsanordnungen und vor allem eines geordneten Verfahrens zu übergehen. Die Gewissensfrage tauchte auf, ob auf einer solchen im Namen des Dienstes vollzogenen Wiederbesetzung der Lehrstühle Segen liegen könne, wenn sie mit Rechtslosigkeit erkaufte wurde, wenn also das Mittel zu diesem Zweck der Bruch eines Gesetzes ist, das Thielicke als „Gebot“ bezeichnet: eine für Katholiken schwer nachzuvollziehende Vorstellung, bei der vermutlich noch jene ererbten Imponderabilien eines lutherischen Obrigkeitsbewußtseins, untermischt mit pietistischem Gewissensernst, nachklingen. Thielicke meint daher, wenn man so Gebot gegen Gebot setze, um eine klare Lösung des Konfliktes zu finden, gäbe es nur dies: „Ich kann mich niemals im Namen eines noch so geboten erscheinenden Zweckes über die Mittel, die zu diesem Zweck führen, über die aufhaltenden Gebote und absperrenden Wächter, hinwegsetzen. Nicht als ob damit die Konfliktsituation einfach gelöst wäre. Ich kann sehr wohl vor die Entscheidungsfrage gestellt sein, ob ich hier nicht ‚tapfer sündigen‘ muß und ‚noch tapferer an die Vergebung Christi glauben‘ darf (Luther), ob also die Situation als Grenzsituation mir eine glatte Lösung verbietet. Aber ich kann zu einer solchen Entscheidung nur kommen, wenn ich eben den Konflikt durchschritten und erlitten habe . . .“ (929).

Man könnte den Konflikt umgehen im Namen des Mittelgebotes — das wäre gesetzlicher Moralismus — oder im Namen des Zweckgebotes — das wäre ungesetzlicher Pragmatismus. „Sowohl die Gesetzlichkeit wie die pragmatische Durchbrechung (nicht Überwindung!) der Gesetzlichkeit stehen im Gegensatz zur Freiheit vom Gesetz, wie sie im Umkreis des ‚Geistes des Herrn‘ regiert. Denn dieser Geist macht mich frei, Subjekt meiner Entscheidung zu sein und nicht mehr der unfreie Funktionär . . . Wo der ‚Geist des Herrn‘ ist, kann ich das Risiko einer Entscheidung, auch einer fragwürdigen Entscheidung, übernehmen, weil die Frage, ob ich in Kontakt mit Gott bleibe,

nicht mehr ein Problem meiner Leistungen und Richtigkeiten, sondern Sache der göttlichen Gnade ist“ (934).

Thielicke lehrt die Freiheit, in Konfliktsituationen zu improvisieren, weil „die Liebe das Vermögen der Improvisation ist, die auf den Augenblick gerichtet“ ist (938). Diese Freiheit sei nicht etwa Libertinismus, sondern eine geschenkte und verpflichtende Freiheit. Wir sollen in einer solchen Situation nicht berechnen wollen. „Denn die Zukunft entwickelt sich nicht entelechiehaft aus einem dieser Welt eingestifteten und sie bestimmenden Gesetz, sondern sie liegt in der Hand Gottes und sie endet am Thron Gottes. Damit hängt es zusammen, daß uns die Frage: Was wird einmal daraus werden, wenn ich jetzt dieses und dieses Gebot halte — z. B. das Gebot, dem Recht Geltung zu verschaffen, auch wenn der dienstliche Betrieb darüber in die Brüche geht oder auf lange Sicht Schaden leidet —, daß diese Frage verboten ist. Ich habe im Nächstliegenden das Rechte zu tun“ (939). Ähnlich analysiert Thielicke die Konflikte derer, die im Dienst der illegalen Judenhilfe die Schuld der Unwahrheit, der Paßfälschung usw. auf sich nahmen. Er scheut sich auch nicht, an das Problem zu rühren, vor dem 1934 die evangelischen Kirchen (und nicht sie allein) standen und das heute in den sowjetischen Satellitenstaaten wieder akut ist: ob man, um Schlimmeres zu verhüten und wenigstens die christliche Verkündigung aufrecht zu erhalten, mit dem totalitären Regime Kompromisse schließen solle, nachdem es sich fest installiert hat und unter den Begriff der Obrigkeit zu fallen scheint. Da habe es sich gezeigt, daß z. B. bei den in die Staatsjugend übergeführten Jugendverbänden die berechnete Sauerteig-Wirkung faktisch ausblieb, weil man die Jugend nicht mehr in das Kraftfeld des Evangeliums führte und durch den Mangel an Glauben, der in diesen Berechnungen lag, unglaubwürdig wurde, während in diesem Desastre des Unglaubens die Gemeindejugend im Rahmen der „Bekennenden Kirche“ eine bessere Lösung fand. So wurde auch bei der illegalen Ausbildung der jungen Theologen die Vollmacht gerettet.

An dieser Stelle würdigt Thielicke die kirchliche Entscheidung im Konflikt um die Arbeiterpriester: diese hätten um des Zieles, der Evangelisation der Massen willen das Gebot der Kirche übersprungen, das für die Stellung des Priesters in der hierarchischen Ordnung ein *Milieu sui generis* vorsieht. Ihre opportunistische Tendenz mußte auch das mit ihrer Hilfe erstrebte Ziel destruieren (962). Andere Beispiele — erschütternde Beispiele — über die Konflikte im Konzentrationslager folgen.

Gegen das „Naturrechtsphantom“

Thielicke sagt sehr deutlich, warum er alle Vorweg-Entscheidungen ablehnt, die „immer nur im Rahmen eines Naturrechtsphantoms möglich sind, das uns die Welt als ein geordnetes, von ewigen der Schöpfung entstammenden Normen durchzogenes und in seiner Struktur aufweisbares Gebilde erscheinen läßt“. Dann könne man alle denkbaren Umstände mit Hilfe von Subsumtionen und Konklusionen auf letzte Normen beziehen und wertrangmäßig ordnen sowie jede geforderte Entscheidung moralisch präjudizieren. „Die so verstandene Weltordnung setzt eine ganz bestimmte Inbeziehungsetzung von Urstand und gefallener Welt, von Schöpfung und Sünde voraus, wie sie die katholische Theologie behauptet. Diese Beziehung ist dadurch bestimmt, daß die Sünde nur in höchst peripherer Weise die Schöpfung verletzt, während

für das reformatorische Denken die Welt eine totale gegenseitige Durchdringung von Schöpfung und Sünde zeigt, die es verbietet, den gefallenen Aon noch von Schöpfungsordnungen bestimmt zu sehen und von hier aus zu der naturrechtlichen Illusion eines hierarchischen Kosmos zu kommen“ (1080). Diese Vorentscheidungen möglicher Fälle seien nur im Rahmen einer „gesetzlichen“, aber nicht im Rahmen einer „evangelischen“ Konzeption möglich. Der Mensch werde zum Objekt, zum Funktionär, zum Nachvollstrecker bereits präformierter Entscheidungen, die von Autoritäten gefällt worden sind. Die Entscheidung wäre aus einem je eigenen originalen Vollzug zu einer Art Konfektionsware geworden, die man fertig bezöge (1081). Indem aber das Gesetz den Menschen von außen bewegt, bewegt es ihn niemals ganz, sondern es spaltet das Ich, während der einzige Gehorsam Liebe ist, und diese ist durch Spontaneität gekennzeichnet und ergibt sich nur — echt lutherisch gedacht — bei einer totalen Verwandlung des Herzens (1082).

Diese — wenn man so sagen darf — Ethik der Glorie oder der vollendeten Heiligkeit anstelle einer Ethik lehrbarer Grundsätze, an die sich der Durchschnittschrist halten kann, der ja doch „geweidet“ sein muß, baut auf die „Wirklichkeitsmacht, die es erwirkt, daß ich Subjekt der Liebe werde: das ist der Heilige Geist . . . Er läßt mich in der neugewordenen Existenz des Christen mich selbst sein.“ Er macht mich frei vom Gesetz (1083). „Wenn uns somit eine gesetzliche Ethik mit ihren präformierten Entscheidungen unmöglich ist, dann kann die Entscheidung immer nur im Rahmen der jeweils zuständigen Situation gefällt werden, dann gibt es also allein so etwas wie ‚Situationsethik‘“, oder, wie es an anderer Stelle heißt, eine Ethik als „Notstandsmaßnahme gegenüber der gefallenen Welt“ (650). An dieser Stelle wird der große Abstand der Auffassung zwischen Thielicke und Künneth sichtbar: beide lehnen das Naturrecht als Illusion ab, Künneth allerdings mit sehr starken Anerkennungen ihrer geschichtlichen Bedeutsamkeit. Vor allem lehrt Künneth das Vorhandensein sogenannter „Erhaltungsordnungen“ Gottes in der gefallenen Schöpfung (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 384), von denen bei Thielicke keine Rede ist: er macht den radikalen Sprung in die Geistesethik der „je meinigen“ Entscheidung, während Künneth als Theologe der VELKD einen Katalog kirchlicher Weisungen vorschlägt und ausarbeitet.

„ . . . über das Ziel hinausgeschossen“?

Ein besonderer Abschnitt bei Thielicke handelt an dieser Stelle von der Vereinfachung des Handelns im „Augenblick“, wobei er an Jesu Verheißung erinnert, daß es uns in der Stunde der Not gegeben werde, das rechte Zeugnis abzulegen (Matth. 10, 19f.). Er fragt sich aber auch, ob er mit seiner Lehre von der Improvisation in der Liebe, die auf einer bestimmten Pneumatologie beruhe, nicht über das Ziel hinausgeschossen sei (1102). Er tut sich dann offensichtlich schwer, es dem Leser klarzumachen, wie er in solchen Situationen ohne „Grundsätze“ die Übereinstimmung mit dem Willen Gottes finden soll, der die Erlösung der Welt sucht, lutherisch gesagt: wie er nicht einfach ein gutes, sondern „ein getröstetes Gewissen“ haben kann. An dieser Stelle wird es deutlich, daß eine theologische Ethik, die sich nicht auf die Wirklichkeitsmacht der geisterfüllten Kirche und ihr Lehramt stützen kann, notwendig nur personalistische und pneumatische

Situationsethik sein kann und auf diese Weise dem Gewissen des einzelnen Christen, der noch auf dem Wege zur Vollreife des Christen ist, sehr viel, wohl zu viel zumutet. Wie nahe dennoch Thielicke dabei der katholischen Lehre von den aktuellen Gnaden kommt, um die der Christ bei jedem Schritt im Leben bitten muß, zeigt der Abschnitt über „Das Gebet um das rechte Handeln“ (1134 ff.). — Das darf uns jedoch nicht vergessen lassen — auch dann nicht, wenn Thielicke die Sozial-Enzykliken der Päpste als „vorzügliche Schulung“ für die Situationsnähe und Situationsdistanz kirchlichen Redens zum Studium empfiehlt (2021) —, wie sehr seine Konzeption auf der Rechtfertigungslehre Luthers beruht.

Leider können wir in diesem Überblick nicht auf die geistvolle ethische Analyse der Arbeit eingehen (S. 395 bis 513), die in anderem Zusammenhang behandelt werden müßte. Sie hat es mit dem theologischen Grundlagenproblem zu tun, „das fundamentaler und darum auch aufregender ist als alles, was mit der Thematik ‚Entmythologisierung‘ umschrieben ist. Denn bei dieser geht es nur um die Wandlung des Welt-‚Bildes‘, in der sich eine jeweils andere Fixierung des Verstehens von Welt meldet. Hier dagegen äußert sich ein anderes ‚Verhältnis‘ zur Welt, das mit der schlichten Aussage zu umschreiben ist: Die Welt ist für mich ontisch (und also keineswegs nur in ihrer bildlichen Repräsentation!) anders geworden. Wir stehen angesichts dieser Wandlung vor der Alternative, entweder zuzugeben, daß das urchristliche Weltverhältnis keinerlei Affinität zu unserer Existenzweise besitze und darum preiszugeben sei, oder aber seine Botschaft auf unsere veränderte Weltsituation hin zu interpretieren. Die Entwicklung des Weltverhältnisses als solche ist irreversibel. Sie gehört zum Schicksal geschichtlichen Existierens“ (1449/50). Eine These dieses der Wirklichkeit nachspürenden Kapitels ist der Nachweis, daß heute „die Dialektik der Arbeit als Selbstzwecklichkeit alle Merkmale des Götzendienstes zeigt“ (1838). Für Christen gebe es keine dringlichere Aufgabe, als die Menschen, die im Produktionsprozeß gegeneinander stehen, wieder zur menschlichen Begegnung zu führen.

Das Reden der Kirche im politischen Raum

Es ist aber nötig, noch einen Blick auf das Kapitel von der „Botschaft der Kirche an die Welt“ bzw. vom Handeln und Reden der Kirche im politischen Raum zu werfen (S. 521 ff.). Hier ist es wieder Thielickes Anliegen, klarzustellen, daß die vom göttlichen Wort vermittelten Imperative und Weisungen nicht gesetzlich und kasuistisch verstanden werden dürfen. Bemerkenswert ist es, wie er das Recht der Kirche zu politischer Weisung begründet. Da lesen wir: „Die Kirche wird nicht von Menschen gegründet. Das Neue Testament bringt zu wiederholten Malen zum Ausdruck, daß Gott seine Gemeinde ‚vor Grundlegung der Welt erwählt‘ hat . . . Mit der Existenz der Kirche vor und nach dieser Weltzeit — die eben darum auch eine Existenz in der Welt bedeutet — hängt noch ein weiteres Moment zusammen: daß nämlich die Kirche niemals so entstehen kann, wie ein Verein entsteht, dessen Gründung auf einem menschlichen Entschluß beruht . . . Die Gemeinde ist merkwürdigerweise immer schon eher da als unser Glaube. Sie ist nicht das soziologische Produkt des Glaubens, sondern sie ist die Voraussetzung dafür, daß überhaupt geglaubt werden kann“ (1970). Weil also die Kirche — worunter immer eine nicht genau fixier-

bare Größe verstanden wird — nicht auf menschlicher Gründungsinitiative beruht, sondern weil sie berufen ist, ist und bleibt sie immer ein Fremdkörper in dieser Welt, die ihren außerplanetarischen Stoff spürt, weil die Kirche sich nicht gleichschalten läßt (1973). Daß die Kirche eine eigene, von Christus empfangene göttliche Rechtsvollmacht hat und eine sehr bestimmte Ordnung, die ihr Verhältnis zur Welt, ihre lehramtliche Autorität in Fragen des Glaubens und der Sitte begründet, bleibt freilich außer Betracht. Thielicke stellt aber fest, daß diese überzeitliche Dimension der Kirche vielfach zu einem falschen Konservatismus führt, während ihre Zeitverwobenheit zu einem ebenso falschen Revolutionismus verleiten kann (1980). Das eine habe die Versündigung am Arbeiterstand hervorgerufen, das andere habe zu Tolstoischen Schwärmereien geführt.

Die Kirche müsse nun heute um des Menschen willen sich den politischen Hauptfragen, besonders der Frage von Frieden und Krieg, stellen, aber sie könne nicht auf beliebige Art mitreden (2000). Sie bedarf einer Deutung der Situation, die auf sicherer Kenntnis der Tatsachen beruht, da Thielicke kein kanonisches Recht, kein Lehramt und keine ontologischen Prinzipien anerkennt. Wieder wählt er sich Modelle für die politische Predigt, und zwar den Ost-West-Konflikt, das Mitbestimmungsrecht und die Frage der Steuerehrlichkeit. Bei dieser letzteren stellt er ein beklemmendes Versagen der kirchlichen Seelsorge fest, das nicht zuletzt darauf zurückgeht, „daß die Kirche in bedenklicher Form durch die Bande einer Individual-Theologie und einer Individual-Ethik gefesselt ist“. Kann der Einzelne gerecht sein, „wenn er inmitten einer organisierten Ungerechtigkeit, kann er ehrlich sein, wenn er im Kraftfeld der institutionellen Verlogenheit lebt? Man denke nur an die Situation des Totalen Staates, um sich beides im Extrem zu verdeutlichen. Auch die Ordnungen, in denen Menschen leben, sind ethisch relevant. Darum besteht eine wesentliche Aufgabe der Kirche und ihrer Seelsorger darin, die Fakten und die Situation zu kennen“ (2018). Eine besondere Kritik erfährt — wie schon im I. Band — wiederum eine lutherische Neigung, den Totalen Staat als Obrigkeit im Sinne der Bibel zu bewerten und ein Geschichtsphänomen von Luthers Lehre von den „zwei Reichen“ her falsch zu deuten. Die Tyranie ist aber Gegenkirche und als solche zu entlarven. „Die Kirche hat predigend, bekennend, seelsorgerlich die Verbrechen des Staates so anzugehen, daß sie nicht bloß als ‚dem Sittengesetz widersprechend‘ sichtbar gemacht werden, sondern daß sie als notwendige Konsequenz einer Entscheidung gegenüber Gott erscheinen.“ Denn dort, wo man Gott abschafft, kann auch der Mensch nicht mehr geachtet werden, weil seine Würde ausschließlich in seiner „fremden Würde“ besteht, d. h. darin, daß er als Kind, als Ebenbild, als teuer Erkaufter auf Gott bezogen (!) ist und also unter dem Patronat einer ewigen Güte steht. Dadurch wird er unantastbar. Es ist kein Zufall, daß im Umkreis dieser Ideologien, die Gott leugnen, die Angst regiert, weil der Mensch dem Menschen unheimlich geworden ist (2049 f.). Dieser Anschauung würde auch der Katholik zustimmen können, wenn sie nicht wieder die merkwürdige Spitze gegen das Sein des Menschen enthielte, das auf eine personalistische Relation zu Gott reduziert wird. Immerhin verwirft Thielicke grundsätzlich die Anomia, weil sie das Person-Sein des Menschen vernichtet. Das ist festzuhalten. Ob er seine Zweifel an der

Ontologie noch einmal überprüfen wird, nachdem jetzt ein angesehener lutherischer Theologe der Ostzone, Gerhard Gloege, Jena, eine Eingrenzung des personalistischen Denkens versucht hat? (Vgl. die Meldung im letzten Heft S. 354 über die neue lutherische Zeitschrift „Kerygma und Dogma“.)

Königsherrschaft Christi

Zusammenfassend sagt Thielicke: „Die Kirche hat im politischen Bereich die Aufgabe, die Gebote und Verheißungen Gottes aus ihrer falschen Beschränkung auf die persönliche und private Sphäre zu befreien und in ihrem öffentlichen Anspruch geltend zu machen. Sie kann das nicht so tun, daß sie politische und soziale Programme erstellt, sondern sie kann das nur so tun, daß sie die ‚an Gottes Wort gebundenen Gewissen‘ auf die Aktualität der göttlichen Gebote auch und gerade inmitten sachlicher Entscheidungen aufmerksam macht, daß sie damit der politischen Apathie der Christen und der Privatisierung des Glaubens als einer Manifestation des Unglaubens entgegenwirkt und die Königsherrschaft Gottes über alle Lebensgebiete proklamiert.“ Das ist das Grundkonzept der „Bekennenden Kirche“, wie es die Barmer Theologische Erklärung von 1934 beschlossen hatte. Thielicke warnt davor, die politische Predigt in abstrakten und leeren Gewissensappellen sich erschöpfen zu lassen. „Denn das Gewissen wächst und ‚wird‘ überhaupt erst in den Entscheidungen und also auch in den sachlichen Entscheidungen, die es zu fällen hat. Sie hat sich über die sachliche Thematik jener Entscheidungen (Mitbestimmungsrecht, Gleichberechtigung der Geschlechter, Verteidigungsgemeinschaft usw.) zu informieren und inmitten der kontrovers gewordenen Sachfragen die seelsorgerliche Thematik herauszustellen.“ Sie müsse sich hüten, sachliche Ermessensfragen und sachliche Programme a limine zu verwerfen und ebenso a limine als christlich und „den Geboten Gottes entsprechend“ zu legitimieren. Sie sei Seelsorgerin aller Christen (2079—83). Das sind die Grundsätze, die Thielicke schon in seiner Schrift „Die Evangelische Kirche und die Politik“ (1953) vertreten hatte (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 455 und 8. Jhg., S. 287).

Ein letztes großes Kapitel gilt der „Interpretation der geschichtlichen Situation durch die Kirche“, das mit einer biblischen Grundlegung beginnt und unter der Frage steht: „Inwieweit ist es der kirchlichen Verkündigung erlaubt oder geboten — und inwiefern ist sie also in der Lage oder unfähig —, eine geschichtliche Situation als Heils- oder Unheilszeit zu interpretieren? Inwieweit läßt sich von einer geschichtlichen Korrespondenz zwischen Schuld und Strafe, Frevel und Gericht sprechen?“ (2105.) Oder: Inwiefern ist eine konkrete Gerichtspredigt möglich? Eine in der Tat bedeutende Frage, deren Beantwortung nach Thielicke davon abhängt, ob und inwieweit jener bestimmte geschichtliche „Augenblick“ theologisch zu verstehen ist. Das ist bekanntlich auch die Frage, die innerhalb der EKD das Für und Wider die Pariser Verträge ausgelöst hat.

Gott ist Richter

Der biblische Gesamtrahmen zeigt: Gott ist Richter, weil er der Herr aller Völker und besonders auch „seines“ Volkes ist. Sein Gericht ist gerechtes Gericht, denn Gott richtet ohne Ansehen der Person, er sieht das Herz an. Und seine Gerichte vollziehen sich nach völlig anderen Maßstäben als den unseren. Er kann schweigen, warten und zu-

schauen, wo wir zuschlagen würden. Er kann aber auch zuschlagen, wo der Mensch das Gericht noch aufhalten würde. Zur Durchführung seiner Gerichte gebraucht Gott kosmische und politische Mächte, die er als Werkzeug in Dienst stellt. Das Gericht ist sowohl Krisis wie Heim-suchung und Erlösung. Und diese Kennzeichen beherrschen das Gerichtsgeschehen im Alten wie im Neuen Testa-ment (2107/23).

Die Predigt der Kirche als „Wort Gottes“ ist nun nicht nur lehrend, sie scheidet die Geister, sie vollzieht das Ge-richt. Die Kennzeichnung einer bestimmten geschichtlichen Lage als Gerichtssituation habe darin ihre Schwierigkeit, daß eine geschichtliche Lage nie eindeutig ist und daß es für das Gericht Gottes kein Verfassungsschema gibt, das einen autoritären Anspruch auf Gott selbst hätte. Ein Schema, welches Gegenstand der sicheren Erkenntnis sein könnte, gibt es nicht. Gottes Wille ist souverän. An dieser Stelle meint Thielicke wieder „einen tiefgreifenden katholisch-evangelischen Dissensus“ feststellen zu sollen. Er sagt: „Der thomistische Katholizismus kennt nämlich jenes Gott übergeordnete Schema. Es ist in der aristoteleschen Ontologie fundiert. Damit bekommt der katho-lische Glaubensbegriff einen sehr starken Erkenntnis-akzent“ (2144). Thielicke macht es aber nicht einsichtig, wie der evangelische Glaube bzw. die politische Predigt dieser (in sich theologisch so sehr gespaltenen und daher so wenig vollmächtigen) „Kirche“ angesichts der abso-

luten Unerforschlichkeit des göttlichen Gerichts eben dieses Gericht so verkünden soll, daß sie nicht theologische Verwirrung anrichtet. Er wendet einen großen Abschnitt auf eine „Typologie der Gerichtssituation und der Ge-richtsbotschaft“, d. h., er analysiert die verschiedenen For-men göttlicher Gerichte (S. 580 ff.) und prophetischer Bot-schaften: ein außerordentlich anregendes und geistvolles Kapitel, in dem auch das Gericht über die Kirche und ihren spezifischen Frevel, nämlich ihre Bereitschaft zur Assimilation, behandelt wird. Weil Gott der auctor legis und darum der Richter ist — gibt es das prophetische Wächteramt der Kirche, worunter wieder keine theo-kratisch-kirchliche Steuerung der Staatsmoral zu verstehen ist; das würde eine Politisierung der Kirche zur Folge haben (2299). Aber dann bricht das Buch ab, indem es der theologischen Ethik die Aufgabe stellt, dieses Wächter-amt der Kirche zu begründen, ohne daß der Verfasser zu merken scheint, daß diese Aufgabe vor allem von der Dogmatik, und zwar vom Dogma der Kirche, zu lösen wäre. Welcher Kirche denn nun aber? So zeigt sich die tra-gische Grenze dieses großen theologischen Wurfes: es fehlt ihm — und das ist nicht die Schuld des Verfassers, sondern die Situation, vielleicht sogar die Gerichtssitua-tion der EKD! — das Fundament. Und wenn das ein Gericht ist, so trifft es uns alle mit. Denn es gefährdet die Einheit der Christen und macht ihren Dienst an der Welt so zweifelhaft.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

DOGNIN, Paul D., OP. *La Justice distributive*. In: Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Bd. 39 Nr. 1 (Januar 1955) S. 18—37.

Der ausführliche Beitrag zeigt, wie die *justitia distributiva* und *commutativa* einander integrieren. So stößt er gegen die individualistische Betrachtungsweise der Gerechtigkeit vor, der unsere Moraltheologie im Traktat „*De jure et justitia*“ zuweilen huldigt. Es gibt kein individuelles Rechtsverhältnis, das ohne Rücksicht auf die Gemeinschaft betrachtet werden könnte.

HORNEF, Josef. *Liturgie und Wiedererweckung des Diakonnats*. In: Liturgie und Mönchtum Folge 3 Heft 16 (1955) S. 35 bis 45.

Angesichts der zahlreichen seelsorglichen Schwierigkeiten in vielen Ländern fordert der Verfasser zu einer offenen Aussprache über das Diakonat auf. Nach ihm gehören die liturgischen Funktionen mit zum Wesen des Diakonnats. Der Diakon ist Helfer, er könnte wie in der Ostkirche Mittler zwischen Priester und Gemeinde werden. Wertvoll sind die zahlreichen Lite-raturhinweise.

LECLERCQ, Jacques. *La dimension sociale de la moral*. In: Criterio Jhg. 28 Nr. 1231 (10. März 1955) S. 163—169.

Auf die Frage nach der sozialen Dimension der Moral antwortet Leclercq, diese liege allein in der sozialen Aktion mit einem moralischen Ziel. Unter sozialer Aktion versteht er dabei die organisierte Form der Sozialarbeit, die jedem Christen die Voraussetzungen für ein christliches Leben schaffen muß. Die Sozialaktion in organisierter Form unterscheidet sich von der Organi-sation dadurch, daß sie niemals die Freiheit derer, um die sie sich bemüht, vergewaltigt. Dieser ihr besonderer Charakter wird heute oft gerade von jenen Christen verkannt, die, auf sich und die Gnade Gottes allein ver-trauend, um eine bessere soziale Ordnung kämpfen.

MALET, A. *La synthèse de la personne et de la nature dans la théologie trinitaire de S. Thomas*. In: Revue Thomiste Jhg. 72 Nr. 3 (1954) S. 483—522.

Dieser I. Teil einer sehr profunden und vielseitigen Untersuchung knüpft an die Meinung ostkirchlicher Theologen an, wonach die lateinische Trini-tätslehre und besonders der hl. Thomas den augustinischen Unpersonalismus zugrunde legen. Sie weist im einzelnen nach, daß Thomas im Gegenteil den Vorrang der Person über die Natur vertritt, was zu einer Reihe grund-legenden Klärungen führt, u. a. über die Tragweite und Grenze des Be-griffes der Relation, die als solche nicht Person begründet, und über Ge-fahren des Sabellianismus.

MORS DORF, Klaus. *Probleme des deutschen Konkordats-rechtes*. In: Münchener Theologische Zeitschrift Jhg. 6 Heft 1 (1955) S. 1—15.

Mörsdorf behandelt die Frage der Fortgeltung des RK und der Länder-konkordate (die er ohne Einschränkung bejaht), Schulfrage und Lehrerbil-dung, Zuständigkeitsfragen (Treueid, politische Bedenken, kirchliche Organi-sation), in denen die Länder entscheiden, bei Unstimmigkeiten jedoch die Bundesregierung eingeschaltet werden könne, parteipolitische Beschränkungen und die Durchsetzbarkeit des RK gegenüber dem Verfassungs- und Landes-recht. Mörsdorf appelliert an die Bundesregierung, ihre Vertragstreue zu zeigen, „um so mehr als das RK wohl der einzige völkerrechtliche Vertrag ist, der mit der Anerkennung der deutschen kirchlichen Organisation nach wie vor eine Anerkennung der politischen Einheit Deutschlands ist“.

SPAEMANN, Heinrich. *Gott ist die Liebe. Eine Betrachtung über das Herz im Kult der Kirche*. In: Wort und Wahrheit Jhg. 10 Heft 5 (Mai 1955) S. 327—333.

Gegenüber „objektivistischen“ und „legalistischen“ Frömmigkeitshaltungen wirbt dieser Beitrag für die Frömmigkeit der „Armen im Geiste“, deren Herz-Jesu-Verehrung noch ein edles, persönliches Gespräch von Herz zu Herz ist und deren Hingabe den Menschen in seiner Ganzheit umfaßt. Die Erlösung ruht auf dem Bund Gottes mit einem Menschen, und immer dort, wo sich ein Menschenherz dem göttlichen Herzen hingibt, so wie sich das Herz Mariä einst hingab, wird die Erlösung erneuert.

THOMAS, John L., SJ. *Clothes, Culture and Modesty*. In: Social Order Jhg. 4 Heft 9 (1954) S. 386—394.

Nach Erörterung aller theologischen Gesichtspunkte kommt Thomas zu dem Ergebnis: Angesichts des weiblichen Rechtes, attraktiv zu sein, der ver-änderten Stellung der Frau in der Gesellschaft, neuer hygienischer Erkennt-nisse und der Tatsache, daß Gewohntes nicht aufreht, ist heute sehr schwer zu sagen, wann modische Kleidung zur Gelegenheit für die Sünde wird. Keineswegs kann das mit dem Metermaß bestimmt werden. Praktisch sind katholische Frauen, die der herrschenden Mode folgen, von Schuld frei, wenn sie Übertreibungen modischer Details mit sex appeal sorgfältig ver-meiden.

Angst des Priesters vor dem Laien. Sammelheft von Lebendige Seelsorge Jhg. 6 Heft 4 (1955).

Das Heft behandelt die Angst des Priesters in verschiedenen Beiträgen: in der Seelsorge (Stenger), vor dem Mann (Stonner), vor der Frau (v. Ga-gern), vor dem Jugendlichen (Nieder), vor der Mitarbeit der Laien (Bür-ger). Besonders aus den beiden großen Beiträgen von Stonner und v. Ga-gern wird deutlich, daß in den meisten Fällen die Ängste, Hemmungen und Unsicherheiten des Priesters nichts anderes als Angst vor sich selbst sind. Die praktischen Anweisungen zur Überwindung der Angst werden manchen Seelsorger wertvolle Dienste leisten können.