

Wahrheit – Lüge – Wahrhaftigkeit

Zum Umgang mit Relativitäten nach Bonhoeffers Situationsethik

Hartmut Rosenau¹

1. Einleitung und These

Mit der Überlegung, dass das lebensweltlich für selbstverständlich, evident und von sich her einleuchtend Gehaltene bei näherer Betrachtung wohl doch nicht selbstverständlich, evident und einleuchtend ist, sondern eher nur ein Schein, vielleicht sogar ein Trug oder eine Illusion, mindestens aber fraglich und relativ, beginnt die abendländische Philosophie. Platon hat diesen Anfang in seinem Höhlengleichnis eindrücklich beschrieben.² Ein Nach- und Überdenken, ein sich Umwenden und Umkehren setzt ein (griech.: *metanoia*; *periagoge*; lat.: *reflexio*), begleitet von der philosophischen Grundstimmung des Staunens oder ausgelöst durch einen ontologischen Schock. Auf der Suche nach dem, was in Wahrheit ist, werden nun ontologische und metaphysische, transzendente, phänomenologische und andere Theorien entwickelt, um das Bedürfnis nach Wahrheit und Gewissheit zu befriedigen, um Halt und Sicherheit in einer frag-würdigen Welt zu vermitteln.

Darum geht es nicht nur der Philosophie, sondern auch der Religion, jedenfalls der biblisch-christlichen. Dass das vermeintlich Selbstverständliche unserer Lebenswelt ganz und gar nicht selbstverständlich und verlässlich, sondern relativ und fragwürdig ist, kommt z. B. in der Vorstellung von der Welt als Schöpfung (griech.: *ktisis*; lat.: *creatio*) zum Ausdruck: Sie ist weder zufällig noch notwendig, d. h. aus sich selbst verständlich (griech.: *physis*; lat.: *natura*), sondern kontingent. Auch die dankbare Erfahrung von einem oder die Bitte um den Segen Gottes unterstreicht dies, sofern mit „Segen“ die uns unverfügbaren und immer wieder gefährdeten, aber notwendigen Bedingungen eines gelingenden Lebens in dieser Welt gemeint

¹ Dieser Text ist die ausgearbeitete Fassung des gleichnamigen Vortrags im Rahmen des internationalen Symposions „Die Illusion des Selbstverständlichen. Rhetorik und Pragmatik des strategischen Umgangs mit Wahrheit und Verlässlichkeit in politisch und sozial krisenhaften Zeiten“, das Prof. Dr. Cornelia Richter vom 13.–14. November 2020 an der Ev.-Theologischen Fakultät der Universität Bonn (virtuell) durchgeführt hat.

² Platon, Pol. VII (514a - 518b).

sind.³ Zuletzt und vor allem sind es die soteriologischen und eschatologischen Vorstellungen von Heil und Rettung allein durch die Gnade Gottes (lat.: *sola gratia*) oder vom Jüngsten Gericht, wenn dann zum Schluss endlich verstanden werden kann, wer oder was Gott, das Selbst und die Welt in Wahrheit ist (1 Kor 13,9-12). Deswegen kann man vielleicht mit einer gewissen Berechtigung sagen: Religion ist die z. B. durch Kult, Mythen, Dogmen, Meditation und Moral vermittelte Erfahrung, Aneignung und Behauptung von Wahrheit, Verlässlichkeit und Sinn als das für ein Selbst Verständliche angesichts einer frag-würdigen, relativen Welt.

Vor diesem Hintergrund ist auch das Anliegen einer philosophischen oder theologischen Ethik nachvollziehbar, in deren Zuständigkeitsbereich wir uns bewegen, wenn wir uns fragen, wie wir mit solchen Relativitäten, Unsicherheiten oder Gefährdungen von Selbst und Welt umgehen sollen und können: Wenn nichts selbstverständlich ist – wo gibt es dann Orientierung, Halt und Sicherheit? Die etymologische Rückführung des Fachbegriffs „Ethik“ auf das alt-griechische Wort *äthos* (im Sinne von Weidezaun, Gehege, umfriedeter Raum) bekommt so eine unmittelbare existentielle Relevanz. Allein schon die Tatsache, dass es die Frage nach einer Ethik gibt, zeigt unsere Gefährdung durch Relativitäten, mit denen wir umgehen müssen, wenn unser Leben gelingen soll. Denn „Ethik“ kommt dann ins Spiel, wenn das vorher Selbstverständliche moralischer Regeln oder Werte etwa angesichts von Konflikten und Kollisionen in der Praxis frag-würdig geworden ist und nicht mehr ohne weiteres als das Wahre überzeugt. Dann setzt das theoretisch-ethische Nachdenken über das ganz und gar nicht (mehr) Selbstverständliche der Moral ein.

Von diesen wenn auch sehr groben grundsätzlichen Vor-Überlegungen zu Philosophie, Religion und Ethik, die in der gemeinsamen Suche nach Wahrheit als Verlässlichkeit zusammen kommen, möchte ich nun im Blick auf das Vortragsthema folgende These aufstellen: Nach Dietrich Bonhoeffer sollen und können wir mit solchen existentiell irritierenden Relativitäten in einer Haltung (lat.: *habitus*) zwischen Zweifel und Zuversicht im Rahmen einer christologisch begründeten Situationsethik bzw. eines christlichen Utilitarismus umgehen.

³ Vgl. Hartmut Rosenau, Segen – Systematisch-theologisch, in: Martin Leuenberger (Hg.), Segen, Tübingen 2015, 165-186.

2. Begründungen und Erläuterungen

Ethik ist eine begründete Theorie menschlich guter Lebensführung hinsichtlich der Motive, Inhalte und Ziele unseres Handelns. Eine so bestimmte Ethik kann es weder neutral noch universal für alle Menschen in allen Kulturräumen und zu allen Zeiten gleichermaßen geben. Denn es stellen sich sofort mindestens zwei Nachfragen ein: Was heißt hier „menschlich“? Und: Was heißt hier „gut“? Diese Fragen können nur in Abhängigkeit von einem bestimmten Menschenbild und von einem bestimmten Wirklichkeitsverständnis im ganzen beantwortet werden. Davon aber gibt es viele und je nach religiöser, philosophischer oder weltanschaulicher Überzeugung sehr unterschiedliche bis widersprüchliche. Ethik als Theorie einer menschlich guten Lebensführung gibt es offensichtlich nicht absolut oder unbedingt, sondern nur relativ oder perspektivisch, was schon in der ursprünglichen Wortbedeutung von „Theorie“ (gr.: *theoria* = Anblick; Anschauung) angelegt ist.

Das gilt auch für eine christliche Ethik. Denn was heißt hier im Kontext eines christlichen Wirklichkeitsverständnisses „gut“? Formal oder methodisch gesehen brauchen wir – nach Aristoteles⁴ oder auch nach Thomas von Aquin⁵ – zur Beantwortung einer solchen Frage eine Perspektive auf das höchste Gut (lat.: *summum bonum*), in dessen Licht das viele einzelne Gute, um das es uns alltäglich geht, überhaupt als solches sein und erkannt werden kann. Es ist das letzte Worumwillen, das Ziel (griech.: *telos*), um dessentwillen wir all das tun (wollen), was wir für gut halten und weswegen es gut ist. Das höchste Gut ist in einer solchen teleologischen Ethik dann selbst nicht mehr für ein anderes, noch höheres Gute gut, kein Mittel mehr zu einem übergeordneten Zweck. Es steht vielmehr als Gutes in und für sich selbst, ist letzter Selbstzweck und somit absolut. Im Kontext des christlichen Wirklichkeitsverständnisses sprechen wir an dieser formalen Stelle inhaltlich vom eschatischen Heil, vom Reich Gottes, von Erlösung und ewigem Leben. Dies ist dann der absolute Seins- und Erkenntnisgrund für all das viele relative Gute, das sich uns z. B. in Geboten und Verboten als Wille Gottes in Jesus Christus erschließt. Bonhoeffer beschreibt es als die Christuswirklichkeit und meint damit die Wahrnehmung der in ihrer Gottlosigkeit mit Gott versöhnten Welt.⁶

⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik I,2

⁵ Thomas von Aquin, Summa theologiae I,2,3 (quarta via).

⁶ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Ethik („Der Wirklichkeitsbegriff“), DBW 6, 31 ff.

Dabei liegt die Pointe des christlichen Wirklichkeitsverständnisses für Bonhoeffer darin, dass dieses höchste Gut (Versöhnung) von Gott selbst in Jesus Christus schon verwirklicht ist, wie es z. B. die Verbform des Aorist in Kol 1,20 (griech.: *apokattallaxai*) markant zum Ausdruck bringt. Wenn Gott aber dieses höchste Gut, dieses Heilsziel der (All-) Versöhnung schon verwirklicht hat, dann brauchen, können und sollten wir Menschen es uns nicht (mehr) als Ziel unseres Handelns vornehmen. Unser moralisches Handeln muss und kann sich dann nicht auf „letzte“, d. h. unbedingte oder absolute, sondern nur auf „vorletzte Dinge“ richten, d. h. auf das Relative, Komparativische, Temporäre, um Bonhoeffers bekannte Unterscheidung aufzunehmen.⁷ Dann aber dient eine moralisch gute Lebensführung auch nicht unserer Selbstrechtfertigung, der Herstellung und Sicherung unserer Identität vor Gott (lat.: *coram Deo*), sondern sie richtet sich frei von uns selbst und dem eigenen Guten und frei für andere an „Nutz und Not“ der Nächsten in dieser Welt aus (lat.: *coram mundo*). So kann man diese Art von Ethik einen schon von Martin Luther vorgezeichneten, rechtfertigungstheologisch begründeten „christlichen Utilitarismus“ nennen⁸, den Bonhoeffer allerdings eher vom Grundgedanken einer gottlosen, aber mit Gott in Jesus Christus versöhnten Welt herleitet. Ein christlicher Utilitarismus bemisst die moralische Qualität unseres Handelns nach dem jeweils Nützlichen (lat.: *utile*), aber eben nicht oder in erster Linie für sich selbst oder die eigene Gruppe, wie in manchen Spielarten des klassischen „merkantilen“ Utilitarismus,⁹ sondern dezidiert für andere (darum „christlicher“ Utilitarismus) – so, wie Bonhoeffer die Kirche nur dann als „Kirche“ gelten lässt, wenn sie „für andere“ da ist.¹⁰ Bonhoeffer selbst steht bei aller Kritik am klassischen „positivistischen“ Utilitarismus diesem nicht zuletzt wegen seiner „Wirklichkeitsnähe“ – im Unterschied etwa zu einer abgehoben idealistischen Ethik – durchaus wohlwollend gegenüber.¹¹

⁷ Vgl. Ders., ebd., („Die letzten und die vorletzten Dinge“), DBW 6, 137-162.

⁸ Vgl. Frank Ahlmann, *Nutz und Not des Nächsten. Grundlinien eines christlichen Utilitarismus im Anschluss an Martin Luther*, Berlin 2008, bes. 239ff.; Hartmut Rosenau, „Was hat der Mensch für einen Nutzen von all seiner Mühe...?“ Grundzüge eines christlichen Utilitarismus unter Aufnahme kommunitaristischer Motive, in: Michael Kühnlein (Hg.), *Kommunitarismus und Religion*, Berlin 2010, 89-101.

⁹ Vgl. Otfried Höffe (Hg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik*, Tübingen 42008, 7-51.

¹⁰ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Entwurf einer Arbeit*, in: DBW 8, 558.

¹¹ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik („Der Wirklichkeitsbegriff“)*, DBW 6, 37.

Die konkrete Aufgabe und das Ziel unseres Handelns ist es dann nicht, das Letzte, das höchste Gut herzustellen, sondern die Aufgabe besteht vielmehr darin, es für andere darzustellen. Diese Darstellung, die das Verhältnis von letzten und vorletzten Dingen angemessen sichtbar zum Vorschein bringt, nennt Bonhoeffer „Wegbereitung“. Christliche Ethik begründet also als Theorie einer menschlich guten Lebensführung nicht herstellendes, sondern darstellendes (moralisches) Handeln. Eine solche Darstellung, ein solches Bild des zuhöchst Guten, das Gott schon in Jesus Christus verwirklicht hat, oder das Bild des Letzten im Vorletzten, ist das Nützliche. Es ist einerseits vom höchsten Gut wie ein Bild vom Abgebildeten unterschieden, aber auch auf es bezogen, und zwar so, wie – religiös gesprochen – der Segen im Verhältnis zum eschatischen Heil. Insofern ist es ganz konsequent, wenn Bonhoeffer entsprechend auch das Natürliche, das Diesseitige und damit immer auch Relative in seiner christlich-utilitaristischen Ethik in Abgrenzung vom Übernatürlichen, Jenseitigen und Absoluten betont und wertschätzt. Denn der Utilitarismus fragt nicht nach dem absoluten, letzten, höchsten Gut, sondern nach dem größt- oder bestmöglichen Nutzen. Er wägt ein Mehr oder Weniger ab und bleibt somit immer im Komparativen, Vorläufigen und Relativen ohne metaphysische Letztbegründungs- oder Absolutheitsansprüche. Er geht programmatisch mit Relativitäten um, was auch den Umgang mit Wahrheit, Lüge und Wahrhaftigkeit als relative und nicht unbedingte Werte einschließt. Vor diesem Hintergrund kann man sagen: Wir können nicht nur mit Relativitäten umgehen, sondern wir müssen es auch, und es bleibt uns – nach Bonhoeffer – auch gar nichts anderes übrig.

Die Ausgangsfrage nach dem, was in der Bestimmung von „Ethik“ als Theorie einer menschlich guten Lebensführung „gut“ meint und innerhalb welchen Wirklichkeitsverständnisses diese Frage denn zu beantworten wäre – hier nämlich innerhalb des christlichen –, hat uns schon nach wenigen Überlegungen mit Bonhoeffer zum ethischen Grundmodell eines christlichen Utilitarismus geführt. Zum selben Ergebnis kommen wir, wenn wir das zweite Problemwort der vorgegebenen Ethik-Definition bedenken: Was heißt hier „menschlich“? Die wesentlichen Bestimmungen des Menschseins im Licht einer christlich-theologischen Anthropologie sind vor allem: Geschöpflichkeit, Gottesebenbildlichkeit, Sünde, Geschichtlichkeit, Individualität und Relationalität.¹²

¹² Vgl. dazu Hartmut Rosenau, *Vom Warten – Grundriss einer sapientialen Dogmatik*, Berlin 2012, 75-86.

Mit Geschöpflichkeit ist immer auch der (uns entlastende, nicht belastende) Gedanke einer relativen Abhängigkeit im Unterschied zu einer absoluten Selbstkonstitution, einer bedingten im Unterschied zu einer unbedingten Freiheit verbunden. Die Gottebenbildlichkeit steht (mit Bezug auf Ex 3,14) für die Unverfügbarkeit der Menschen, die Sünde für ihre Unberechenbarkeit sich selbst wie auch anderen gegenüber (Röm 7,14-21). Geschichtlichkeit, Individualität und Relationalität bedeutet, dass Menschsein nicht zeitlos und gleich-gültig für alle oder isoliert für sich feststeht, sondern dass Menschen sich zwischen Gottesnähe (Gottebenbildlichkeit) und Gottesferne (Sünde) mal kontinuierlich („Heiligung“), mal diskontinuierlich („Buße“ im Sinne des griech.: *metanoia*) in einem dreifachen Bezug zu sich selbst, zur Welt (Umwelt wie Mitwelt) wie zum Grund von Selbst und Welt (Gott) entwickeln und biografisch wie heilgeschichtlich erlösungsbedürftig in unterschiedlicher Weise unterwegs sind (lat.: *homo viator*). Das sind Aspekte eines Menschenbildes, die im Blick auf andere Religionen, Philosophien und Weltanschauungen alles andere als selbstverständlich sind, aber doch substantiell zur christlichen Anthropologie gehören. Wenn nun aber das Menschsein so charakterisiert wird – welches ethische Rahmenmodell folgt dann daraus, wenn gilt, dass es keine neutrale Ethik geben kann, sondern jede Ethik ein bestimmtes Menschenbild (und Wirklichkeitsverständnis) voraussetzt?

Ein solches Rahmenmodell kann dann z. B. keine zeitlos-metaphysische, universale und unbedingt geltende Werte oder Regeln voraussetzende Prinzipienethik sein – wie z. B. die von Immanuel Kant auf der Grundlage des „kategorischen Imperativs“. ¹³ Es kann vielmehr nur eine konkrete, geschichtlich wie biografisch wandelbare Situationsethik sein. Sie kann auch keine reine Gesinnungsethik sein, die unschuldig auf einen vermeintlich guten Willen oder auf integrale Absichten setzt, ¹⁴ sondern nur eine Verantwortungsethik, der zufolge Menschen immer auch kritisch gegenüber sich selbst und den eigenen Motiven bereit sind, Risiken einzugehen und Schuld zu übernehmen, wenn in einer konkreten Situation nolens volens das Falsche getan worden ist, umzukehren und „Buße“ (griech.: *metanoia*) zu tun.

¹³ „Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785, BA 52, in: Ders., Kritik der praktischen Vernunft; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Bd. VII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1968, 51).

¹⁴ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Ethik, DBW 6, 33f.

Bonhoeffers Vorbehalte gegenüber Metaphysik und Innerlichkeit zeigen sich auch hier in seinem Verständnis von christlicher Ethik, nicht nur in Bezug auf seine Diagnose einer religionslosen Welt.¹⁵

Was Situationsethik im Unterschied zu einer Prinzipienethik konkret bedeuten kann, zeigt Bonhoeffer in seiner kritischen Auseinandersetzung mit Kant an einem einfachen Beispiel eines Schuljungen in seinem Aufsatz „Was heißt: die Wahrheit sagen?“¹⁶ Hier zeigt sich, dass in bestimmten Situationen und relationalen Konstellationen sogar eine Lüge gebotener sein kann als die nackte Wahrheit. Eine hier drohende Willkür oder Überforderung angesichts einer angemessenen Beurteilung der jeweiligen Situation wird durch Bonhoeffers Hinweise auf „Mandate“ gemäßigt,¹⁷ die gleichsam ein christologisch begründetes Gelände bieten, um in konkreten Situationen eine Orientierung für prioritäre Handlungsentscheidungen in den Lebenskreisen von Familie, Beruf, Staat und Kirche zu haben, z. B. nach dem Leitsatz: Wirklichkeit ist höher als Möglichkeit, Bestehendes ist höher als noch nicht Bestehendes.¹⁸ Aber auch diese Halt und Orientierung gebenden „Mandate“ gelten nach Bonhoeffer – im Unterschied zu quasi für sakrosankt gehaltenen „Schöpfungsordnungen“, aber in Analogie zu einem Regelutilitarismus¹⁹ – immer nur relativ und komparativisch („höher als...“), sind also auch geschichtlich wie biografisch wandelbar und veränderlich.

So entwickelt Bonhoeffer auch und gerade in seiner Ethik eine aufgeklärte Theologie für eine mündige Welt,²⁰ eine ambivalente erfahrungs- und diesseitsbezogene

¹⁵ Vgl. Ders., Brief an Eberhard Bethge vom 30. 4. 1944, DBW 8, 405.

¹⁶ Vgl. Ders., Was heißt: die Wahrheit sagen?, DBW 16, 619-629. Vgl. dazu die historisch wie systematisch erhellende Interpretation von Christiane Tietz, Eine Korrespondenztheorie besonderer Art. Bonhoeffers Wahrheitsbegriff im Horizont traditioneller Bestimmungen von Wahrhaftigkeit und Lüge, in: Dies., „Die Spiegelschrift Gottes ist schwer zu lesen“. Beiträge zur Theologie Dietrich Bonhoeffers (DBS 2), Gütersloh 2021, 248-260; den Versuch einer Aktualisierung der Problemstellung im Blick auf den Umgang mit Wahrheit und Lüge („fake news“) im digitalen Zeitalter unternimmt Wolfgang Huber, Was heißt: die Wahrheit sagen? Bonhoeffer im digitalen Zeitalter, in: Bonhoeffer Rundbrief der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft. Deutschsprachige Sektion Nr. 130/2021, 4-21.

¹⁷ Vgl. Ders., Ethik, DBW 6, 392-398.

¹⁸ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Ethik, DBW 6, 393.

¹⁹ Vgl. Otfried Höffe, Einführung in die utilitaristische Ethik, a.a.O., 183ff.

²⁰ Vgl. Hartmut Rosenau, Theologie für die mündige Welt, in: Sonntagsblatt Thema 1/2020, Dietrich Bonhoeffer. Glaube, Kirche und Christsein heute, 34-40.

Theologie ohne metaphysische Letztbegründungen in Zeiten einer zunehmenden Gottesferne („etsi Deus non daretur“), wie sie auch schon alttestamentliche Weisheitstraditionen bestimmt hat.²¹ Solche Weisheitstraditionen mit ihrer Wendung zum Utilitarismus („Segen“) und zum ökumenischen, auch interreligiösen ethischen Diskurs, hin zum Komparativen und Relativen, weg von metaphysischen Absolutismen und religiösen Fundamentalismen zugunsten einer konstruktiven Skepsis gegenüber einer ethischen Inanspruchnahme eines „Deus ex machina“, haben Bonhoeffer in seiner Tegeler Haft in besonderer Weise angesprochen und bewegt.²² Der verantwortungsvolle Umgang mit Relativitäten, Zweideutigkeiten und Grauzonen auch im Blick auf Wahrheit und Lüge in der Ethik ist – so gesehen – das Normale und Selbstverständliche, nicht aber das Pochen auf Prinzipien, auf vermeintlich Unbedingtes, Eindeutiges, Wahres und Klares.

3. Bedenken und Folgerungen

Nun scheint aber gegen das bisher im Blick auf eine Situationsethik und einen christlichen Utilitarismus ohne Letztbegründungsansprüche angesichts von Relativitäten, Zweideutigkeiten und Grauzonen in der Ethik Entwickelte zu sprechen, dass Bonhoeffer doch, wie gesagt, seine Ethik und sein Wirklichkeitsverständnis christologisch begründet. Also nimmt er wohl doch ein Prinzip an, auf das alles unbedingte, wahr und klar und eindeutig gegründet wird, nämlich Jesus Christus. Und weil wir von diesem Christus-Prinzip nicht durch uns selbst, sondern nur mittels der Offenbarung Gottes, von der die Bibel Zeugnis ablegt, wissen und wissen können, haben wir es doch hier mit einem Absoluten zu tun. Und wenn es so ist, dann handelt es sich hier doch nicht um eine menschlich-allzu menschliche utilitaristische Situationsethik mit all ihren Ambivalenzen, sondern um eine unbedingte „Nachfolge-Ethik“ – so könnte man kritisch einwenden.

Aber diese kritische Überlegung, dieser Einwand kann durch eine Unterscheidung zweier formal wie inhaltlich verschiedener Ebenen relativiert werden: Für die

²¹ Vgl. dazu ders., Vom Warten. Kohelet aus systematisch-theologischer Perspektive, in: Markus Saur (Hg.), Die theologische Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, Neukirchen-Vluyn 2012, 129-144.

²² Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Briefe an Eberhard Bethge vom 8. 6. 1944 und 16. 7. 1944, DBW 8, 474ff.; 526ff.

Objekt-Ebene des konkreten moralischen Handelns („Was soll ich hier und jetzt tun?“) gilt die Situationsethik – für die Meta-Ebene aber gilt das Christus-Prinzip („Warum soll ich hier und jetzt einer Situations- und nicht vielmehr einer Prinzipienethik folgen?“). Die Christus-Nachfolge ist somit nicht der Widerspruch zur Situationsethik, sondern vielmehr ihre theologische Begründung, nämlich die Begründung dafür, „daß eine Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen ist“²³ – und somit auch keine ethische Erkenntnis abgelöst (lat.: *absolutum*) von der Situation, auf die sie (relativ) bezogen wird. Die unbedingte Christus-Nachfolge ist also gerade die Einweisung der Ethik ins Relative, Weltliche, Natürliche und Vorletzte – nicht, weil sich alles kontur- und profillos in Relativitäten auflöst, sondern weil Gott unbedingte und exklusiv in Jesus Christus Mensch geworden ist. Nachfolge ist darum das Hören auf den „Ruf in die Situation“.²⁴ Ihm auf der Meta-Ebene zu folgen ist Ausdruck von Wahrhaftigkeit und Wirklichkeitsgemäßheit, auch wenn Nachfolge auf der Objekt-Ebene des konkreten moralischen Handelns im Kontext einer utilitaristischen Situationsethik unter Umständen Wahrheit und Lüge relativieren oder gar vertauschen kann.

Durch die Bindung von Menschen an Christus mittels Nachfolge auf dem Boden des christlichen Wirklichkeitsverständnisses wird der gottlosen Welt das Bedrohliche, aber auch das Fordernde und uns auch Überfordernde genommen, der letzte Schrecken und Schock, der unser Handeln lähmt und unsere Freiheit blockiert. So wird Zuversicht angesichts der Versöhnung Gottes mit der Welt in Jesus Christus bei allem Zweifel angesichts ihrer (und auch unserer) Gottlosigkeit gefördert, ob das Richtige in einer bestimmten Situation getan worden ist oder nicht. So kann Verantwortung und ggf. auch Schuld übernommen werden, ohne daran zu zerbrechen oder den Glauben zu verlieren. Denn die Christus-Nachfolge lehrt die Wirklichkeit so zu sehen und wahrzunehmen, wie sie der tiefsten christlichen Glaubensüberzeugung nach ist: eine in ihrer Gottlosigkeit mit Gott versöhnte Welt. „Wohl denen, die in der Erkenntnis solcher Gnade in der Welt leben können, ohne sich an sie zu verlieren, denen in der Nachfolge Jesu Christi das himmlische Vaterland so gewiß geworden ist, daß sie wahrhaft frei sind für das Leben in dieser Welt.“²⁵

²³ Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge (1937), DBW 4, 38.

²⁴ Ders., ebd., DBW 4, 72.

²⁵ Ders., ebd., DBW 4, 43.

Die Christus-Nachfolge auf der Meta-Ebene gibt uns Halt, aber gerade deswegen kein fixiertes ethisches Programm auf der Objekt-Ebene, das wir wie einen Fahrplan zur kasuistischen Lösung moralischer Konflikte und Probleme aus der Tasche ziehen könnten. Deswegen kann sie auch nicht ideologisch oder gar parteipolitisch vereinnahmt oder funktionalisiert werden. Denn: „Was wird über den Inhalt der Nachfolge gesagt? Folge mir nach, laufe hinter mir her! Das ist alles. Hinter ihm (= Jesus Christus, H. R.) hergehen, das ist etwas schlechthin Inhaltsloses. Es ist wahrhaftig kein Lebensprogramm ..., kein Ziel, kein Ideal, dem nachgestrebt werden sollte ..., kein allgemeines Gesetz ... Es ist ... gerade das vollkommene Durchbrechen jeder Programmatik, jeder Identität, jeder Gesetzlichkeit ...“²⁶ Und auch, wenn Bonhoeffer zur Erläuterung seines Verständnisses von Christus-Nachfolge oft von „gehorsam“, genauer noch: von einem „einfältigen Gehorsam“²⁷ spricht, so ist damit weder eine kopierende Nachahmung des Lebens Jesu (lat.: *imitatio Christi*) noch eine autoritätshörige Befolgung vorgesetzter Gebote oder Verbote gemeint. Vielmehr geht es – in Analogie zu einer mystischen Verbindung von Gott und Mensch, die im „Durchbruch“ und in „Einfalt“ zustande kommt – um ein Weghören von anderen und sich selbst und um ein Hinhören auf den Ruf Jesu Christi in die jeweilige Situation: „Der konkrete Ruf Jesu und der einfältige Gehorsam hat seinen unwiderruflichen Sinn. Jesus ruft damit in die konkrete Situation ...“²⁸

Die Christus-Nachfolge (als Prinzip auf der Meta-Ebene) kann auch deswegen kein inhaltlich prinzipiell fixiertes moralisches Programm abgesehen und unabhängig von der jeweiligen konkreten Situation generieren, weil für Bonhoeffer gar nicht ein für allemal oder universal fixiert werden kann, wer Christus ist, dem nachgefolgt wird. Auch das klärt sich nur situativ – biografisch wie geschichtlich. Nur weil es so ist, macht Bonhoeffers Frage Sinn, die er sich während seiner Tegelhaft immer wieder gestellt hat, nämlich die Frage, „... wer Christus für uns heute eigentlich ist.“²⁹ So kann man sagen: das „dass“ der Christologie als Meta-Prinzip einer situativen Nachfolge-Ethik steht zwar fest, aber nicht ihr „was“. Oder, mit den nüchternen Worten der formalen Logik gesagt: das Absolute (= Jesus Christus)

²⁶ Ders., ebd., DBW 4, 46/47.

²⁷ Ders., ebd., DBW 4, 69.

²⁸ Ders., ebd., DBW 4, 73.

²⁹ Ders., Brief an Eberhard Bethge vom 30. 4. 1944, DBW 8, 402.

ist das Relat des Relativen (einer utilitaristischen Situationsethik), mithin also selbst relativ.

4. Aktualisierungsversuche

Was bedeutet das bisher Gesagte nun für den Umgang mit der alten Pilatus-Frage (Joh 18,38): „Was ist Wahrheit?“ – gerade heutzutage in unserer Mediengesellschaft, in der Bilder oft mehr Bedeutung haben als die Wirklichkeit, in der sich Virtualität und Realität fast ununterscheidbar vermischen, in der der Schein wichtiger ist als das Sein? Gibt es das noch: die Wahrheit – im Unterschied zur Lüge? Haben nicht alle je für sich ihre kleinen, letztlich gleich-gültigen Wahrheiten? Wo ist die eine große Wahrheit, für die wir leben und vielleicht sogar bereit wären zu sterben?

Es gibt Menschen, die davon überzeugt sind, die eine Wahrheit für sich und andere gefunden zu haben, und wenn es auch nur die Wahrheit der Macht ist, über Sein und Schein, Wirklichkeit und „fake news“, Information und Täuschung jenseits von Gut und Böse verfügen zu können. Insbesondere religiös gebundene Menschen nehmen oft für sich in Anspruch, die Wahrheit zu kennen, um die Welt mit ihren Überzeugungen zu beglücken. Bilden sie sich etwa nur ein, in der Wahrheit zu sein, weil sie es gerne sein wollen? Weil sie meinen, ohne dieses Konstrukt „Wahrheit“ nicht leben zu können? Ist Wahrheit letztlich nichts anderes als eine notwendige Lebenslüge, wie es der von Bonhoeffer immer wieder ernsthaft bedachte Friedrich Nietzsche diagnostiziert hat³⁰, so dass sich Wahrheit und Lüge letztlich gleich-gültig auf der Objekt-Ebene des moralischen Handelns relativieren und auflösen? Und schließt Nietzsches Diagnose nicht auch Bonhoeffers christliches Wirklichkeitsverständnis auf der Meta-Ebene ein, das von der gottlosen, aber in Jesus Christus mit Gott versöhnten Welt ausgeht und das im menschlich-allzumenschlichen Handeln im „Vorletzten“ im Kontext einer utilitaristischen Situationsethik wenigstens mit bleibender subjektiver Wahrhaftigkeit zur Darstellung kommen soll?

³⁰ Vgl. Friedrich Nietzsche, Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (1873), in: KStA 1, München 1980, 873-890.

Irritierend muss jedenfalls die Erfahrung sein, dass es neben dem eigenen religiösen Wirklichkeitsverständnis und Wahrheitsanspruch auch noch andere Überzeugungen anderer Menschen gibt, die sich wechselseitig in Frage stellen oder gar der Lüge bezichtigen. Denn wenn Christen wie Bonhoeffer glauben, Jesus Christus sei „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6), Juden das „Höre Israel“ beten (Dtn 6,4f.) und Muslime mit dem Koran Allah als den einzigen Gott bekennen (Sure 112), dann schließen sich solche Exklusivitätsansprüche und die ihnen zugrundeliegenden Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnisse wechselseitig aus. Die hier angelegten Konflikte können auch nicht dadurch entschärft werden, dass wir unterstellen, alle Gläubigen meinen doch letztlich ein und denselben Gott, wenn auch mit je unterschiedlichen Namen.

Ein solcher Relativismus im Verhältnis der Religionen mit ihren jeweiligen Wahrheitsansprüchen zu einander verkennt, dass es für uns keine abstrakte, neutrale Außenperspektive gibt, in der wir einen möglicher Weise gemeinsamen Fluchtpunkt der Perspektiven feststellen könnten. Wir können immer nur innerhalb einer konkreten und damit immer nur partikularen Perspektive sehen, sprechen und urteilen. Diese Perspektive ist niemals eine Vogelperspektive von oben, sondern immer nur eine Froschperspektive von unten. Das macht die Behauptung einer absoluten oder unfehlbaren Wahrheit über allen anderen im Grunde unmöglich. Exklusivitätsansprüche, nach denen es Wahrheit nur bei uns und Lüge oder Irrtum nur bei den anderen gibt, lassen sich so gar nicht aufrechterhalten.

Aber auch die umgekehrte Haltung eines Inklusivismus, dem zu Folge alle Andersgläubigen in die eigene für allein wahr gehaltene Weltsicht vereinnahmt werden, lässt sich so nicht begründen. Eine absolute Wahrheit wäre nur dann möglich, wenn es eine eindeutige göttliche Offenbarung gäbe, ein Durchbruch des Unbedingten und Absoluten durch alles Bedingte und Relative hindurch. Alle großen Religionen führen ihre Wahrheitsgewissheit natürlich auf eine solche Offenbarung zurück. Aber nach welchen Kriterien soll in der Konkurrenzsituation entschieden werden, was als Offenbarung gelten kann und was nicht? Hier reicht ein erstes, sonst übliches, im Alltag meist verwendetes gegenständliches Wahrheitsverständnis im Sinne einer korrespondierenden Übereinstimmung von Vorstellung und Sachverhalt, Wahrnehmung und Wirklichkeit nicht hin. Denn Gott ist weder ein von uns

bestimmbarer Gegenstand noch ein Sachverhalt, sondern wird ja selbst als „die alles bestimmende Wirklichkeit“ angenommen³¹ – im Unterschied zum vielerlei Wirklichen. Gott ist das Sein, der Grund alles Seienden, deshalb aber eben auch nicht selbst ein Seiendes oder etwas Wirkliches, das man zeigen könnte wie einen Tisch, einen Baum oder einen Menschen. Zwischen Gott und Welt, Wirklichkeit und Wirklichem, Sein und Seiendem besteht eine kategoriale Differenz, die mit der klassischen Korrespondenztheorie der Wahrheit nicht eingefangen werden kann. Wenn es nur dieses eine gegenständliche Wahrheitsverständnis (Wahrheit als Richtigkeit) gäbe, würden religiöse Überzeugungen wohl durchweg als Illusion, Projektion, vielleicht sogar als Betrug und Lüge zurückgewiesen werden (müssen).

Aber es gibt auch noch andere Wahrheitsauffassungen³², z. B. die Konsenstheorie der Wahrheit. Ihr zufolge ist die Übereinstimmung von Menschen in ihren Überzeugungen ein entscheidendes Kriterium (Wahrheit als Verlässlichkeit). Gerade wenn es um etwas geht, was man nicht gegenständlich zeigen kann, was aber insbesondere im zwischenmenschlichen Bereich von existentieller Bedeutung ist, wenn es um etwas Geistiges, Spirituelles oder Emotionales geht, dann ist die Konsenstheorie der Wahrheit im Spiel – und so auch bei religiösen Überzeugungen. Doch auch dieses alternative zweite Wahrheitsverständnis reicht nicht immer verlässlich aus. Es gibt Situationen, wo Menschen allein mit ihrer Wahrheit stehen – gegen den Konsens aller anderen, nur ihrem eigenen Gewissen verpflichtet. Luther und Bonhoeffer sind fast schon sprichwörtlich gewordene Beispiele dafür. Die Einigkeit von Menschen über Wahrheiten ist immer nur partikular gegeben, mal mehr, mal weniger - und immer im Fluss. Das zeigen gerade auch religiöse Phänomene wie Reformen, Revolutionen, Konversionen oder auch Apostasien. Es gibt Situationen, in denen der Konsens einer Gruppe eben nicht die Wahrheit „hat“ – und wenn das behauptet wird und gegen Andersdenkende durchgesetzt werden soll, dann haben wir es im Extrem mit Diktatur, Faschismus oder Fundamentalismus zu tun.

Und so kann auch, wie eine dritte Wahrheitstheorie besagt, die innere Konsistenz oder Widerspruchsfreiheit kein alleiniges, hinreichendes Kriterium für Wahrheit

³¹ Rudolf Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925), in: Ders., Glauben und Verstehen I, Tübingen 1980, 26-37.

³² Vgl. Lorenz Bruno Puntel, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie, Darmstadt 1993.

sein, selbst wenn sie eine formal notwendige Voraussetzung ist (Wahrheit als Gewissheit). Denn was immer aus religiöser, philosophischer oder weltanschaulicher Überzeugung gedacht und gesagt wird, muss mindestens den Regeln der Logik genügen, z. B. Dem Satz der Identität, dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch oder dem vom ausgeschlossenen Dritten. Und es muss mit dem, was außerhalb der eigenen Perspektive wissenschaftlich für wahr gehalten wird, mindestens kompatibel sein. Glaubenssätze dürfen zwar prae- oder transrational, aber nicht irrational sein, wenn sie Zustimmung finden und glaubwürdig sein wollen. Insofern kann es der Form nach keine „doppelte Wahrheit“ geben – z. B. eine religiöse und eine andere naturwissenschaftliche. Wohl aber können natürlich inhaltlich jeweils verschiedene „Sprachspiele“ nach eigenen „Spielregeln“ gespielt werden.³³

Absolute Wahrheit kann es nur geben, wenn es so etwas wie eine (göttliche) Offenbarung gibt, wenn etwas aus der Verborgenheit ins Offene tritt und unverborgen zugänglich ist (Wahrheit als Unverborgenheit).³⁴ Mit „Unverborgenheit“ kann nach Heidegger das griechische Wort für „Wahrheit“ (*aletheia*) treffend wieder gegeben werden, wie es in der klassischen antiken Philosophie verstanden worden ist. Es gibt aber auch das neutestamentlich-griechische Wort für „Offenbarung“ (*apokalypsis*) gut wieder. Bei der Berufung auf eine Offenbarung Gottes und ihre unverborgene Wahrheit gibt es allerdings insbesondere für den christlichen Glauben ein Problem. Denn die Offenbarung Gottes ist nicht unmittelbar gegeben, sondern immer nur vermittelt – letztlich durch die Texte der Bibel. Sie ist das grundlegende und maßgebliche Zeugnis von der Offenbarung und der Wahrheit Gottes, aber sie ist diese Offenbarung und Wahrheit nicht selbst. Das Offenbarungswort gibt es nur in Menschenworten, und diese wiederum nur in ganz konkreten und unterschiedlichen geschichtlichen Zusammenhängen, wie es die historisch-kritische Bibelforschung schon seit langem gezeigt hat. Was aber geschichtlich geworden ist, kann immer nur relativ gelten und nicht absolut, wie es in der Konsequenz des „Historismus“ deutlich geworden ist.³⁵

³³ Vgl. Ludwig Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion (1938), Göttingen 1971, 87-110.

³⁴ Vgl. Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit (1930), in: Ders., Wegmarken, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1978, 175-199.

³⁵ Vgl. Ernst Troeltsch, Die Krisis des Historismus (1922), in: Ernst Troeltsch Lesebuch, hg. v. Friedemann Voigt, Tübingen 2003, 246-265.

So bleibt vor diesem Hintergrund eigentlich nur ein pragmatischer, situativer oder utilitaristischer Umgang mit religiösen, philosophischen oder ethischen Wahrheitsansprüchen (Wahrheit als nützliche Bewährung). Ohne Behauptung von Letztbegründungen sind sie berechtigt und vertretbar, wenn sie uns helfen, uns und unsere Welt in einer Verbindung von persönlicher Gewissheit und Skepsis, Zuversicht und Zweifel zu verstehen und zu bestehen. Dabei werden unsere eigenen Erfahrungen einerseits und überlieferte religiöse Weltdeutungen andererseits wechselseitig kritisch auf einander bezogen, ohne das eine oder das andere absolut zu setzen. Beides wird vielmehr in zurückhaltender Selbstrelativierung „gewartet“, d. h.: gepflegt und geprüft. Eine solche Wartung kann durchaus auch religiöse Überzeugungen anderer einschließen, wie es schon die alttestamentliche Weisheitstheologie getan hat, zu der Bonhoeffer in vergleichbarer Zeit von Gottesferne eine Affinität gehabt hat.

Aber auch, wenn es eine absolute Wahrheit für uns nicht gibt, folgt daraus nicht, dass Wahrheit und Lüge moralisch gleich-gültig sind. Wohl gibt es Situationen, wie Bonhoeffer gezeigt und begründet hat, in denen eine Lüge gerechtfertigt werden kann und ein prinzipieller Wahrheitsrigorismus verworfen werden muss. Was aber bleibt, ist die persönliche Wahrhaftigkeit im Auffinden des jeweils (der Christuswirklichkeit) Angemessenen. Und diese Wahrhaftigkeit ist es, in deren Licht dann auch Irrtum und Lüge verantwortlich übernommen, beim Namen genannt und aufgearbeitet werden müssen. Denn es ist nicht nur die moralische Verfehlung (griech.: *hamartia*) z. B. der Lüge, der Täuschung oder der Vertuschung als solche schlimm, wenn Menschen verletzt und geschädigt worden sind oder werden, sondern darüber hinaus auch die mangelnde Wahrhaftigkeit im Umgang mit solchen Verfehlungen. Denn dann verliert eine Person oder Institution mit ihrer Wahrhaftigkeit auch ihre Glaubwürdigkeit. Wenn Wahrheit immer nur relativ ist und Lüge in bestimmten Situationen moralisch (utilitaristisch) gerechtfertigt werden kann, dann ist zwar vieles tolerabel, aber nicht das, was Vertrauen in Wahrhaftigkeit unmöglich macht. Wie also können und sollen wir nach Bonhoeffer mit den Relativitäten z. B. von Wahrheit und Lüge im Kontext seiner christologisch begründeten utilitaristischen Situationsethik umgehen? Letztlich wie mit der Sünde angesichts der gottlosen, aber mit Gott in Jesus Christus versöhnten Welt: bekennen, bereuen und immer wieder umkehren (griech.: *metanoia*).

Hartmut Rosenau (Kiel)