

“Miteinander, Füreinander, Gegeneinander“

Bonhoeffers Mandatenlehre in einer pluralistischen Gesellschaft

Siegen, den 27 September 1996

Dr. Frits de Lange

Ethik nach Babel

Wenn wir unter Moral verstehen: die Gesamtheit an Werten und Normen mit denen Menschen in einer Gesellschaft ihre Beziehungen regeln und an denen sie ihre Vorstellungen von einem guten Leben messen, dann muß man sagen daß die heutige Moral einschneidenden Veränderungen unterliegt. Sie ist ebenso unübersichtlich geworden wie die Gesellschaft an der sie Anteil hat.¹ Ob es nun Pornographie, genetische Manipulation, Abtreibung, Umweltschutz oder Atomenergie betrifft - eine plausible Argumentation führt fast jeden moralischen Diskurs zu entgegengesetzten Schlußfolgerungen, die alle jedenfalls dem Schein nach Legitimität erlangen.² Nicht nur inhaltlich, auch sprachlich hat die Moral jede Eindeutigkeit verloren. Es mangelt unserer Gesellschaft an einem von allen geteilten moralischen Vokabular. Ethik ist eine *Ethik nach Babel* geworden, gekennzeichnet durch Sprachverwirrung (J. Stout)³. Wir verstehen einander nicht mehr; ein Konsens kommt wohl gar nicht mehr in Frage. Wie können wir überhaupt noch Ethik nach Babel betreiben?

Es gibt einige Reaktionsmöglichkeiten auf diese ethische Krisenerfahrung. Man kann - erstens - antworten mit einem *apokalyptischen* Szenarium. Man stellt fest, daß die Moral ihre ordnende Rolle in der Gesellschaft verloren hat, und daß sie, wie die Gesellschaft insgesamt, desintegriert.

*Things fall apart; the center cannot hold;
Mere anarchy is loosed upon the world*⁴

zitieren sie den Dichter W.B. Yeats. Die romantische Sehnsucht nach der Wiederherstellung eines moralischen Kosmos, der eine metaphysische Seinsordnung reflektiert, führt zu kulturellem neo-Konservatismus und einen religiösem Fundamentalismus (vgl. Veritatis Splendor, 1991).

Aber auch ein anderes Drehbuch ist denkbar, das *Tanzen auf dem Vulkan-Szenarium*. Hier bedauert man keineswegs die moralische Sprachverwirrung, sondern hier wird sie freudig begrüßt und bis aufs Äußerste radikalisiert. In dem moralischen Subjektivismus und Relativismus postmoderner Ästhetiker wird Moral interpretiert als nichts anders als eine Geschmacksache. Gut ist, was angenehm ist, schlecht ist, was Abscheu hervorruft.

Das Szenarium der *Aufklärung*, wovon diese Postmoderne sich definitiv verabschiedet hat, wird aber noch von manchen hartnäckig verfolgt. Sie suchen, z. B. in den Spuren Kants, nach einer vernünftigen Grundlage für eine universelle Moral. Jürgen Habermas' Versuch, die Ethik im rein prozedurellen Prinzip der Rationalität des kommunikativen Handelns zu fundieren, ist eine direkte Fortsetzung dieser Tradition. Er führt zu einer radikalen Formalisierung der Ethik, aus der die Frage nach dem guten Leben eliminiert worden ist.⁵

Eine pluralistische Ethik der Institutionen

Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit, auf die sogenannte Moralkrise zu reagieren. Man kann sich mit Recht fragen, ob die Analyse eigentlich stimmt. Es ist eben denkbar, daß nicht die Moral selbst auseinanderfällt, sondern das unsere *Moral-konzepte*, unser Denken darüber, was Moral eigentlich ist und wie sie funktioniert, desintegrieren. Vielleicht gibt es weniger Babel als wir denken (und teilen wir mehr Moral miteinander); vielleicht ist ein wenig Babel auch nicht so schlimm wie wir vermuten (und ist eine einheitliche Moral auch gar nicht wünschenswert). Die Moralauffassung die wir dabei unterstellen, kann man eine *pluralistische* nennen.⁶ Sie widersetzt sich sowohl dem metaphysischen Monismus der religiösen Fundamentalisten, als auch dem epistemologischen Monismus der aufgeklärten Anhänger der universellen Vernunft. Moral in pluralistischer Hinsicht ist ein heterogenes und polyzentrisches Netzwerk von Werten und Normen, das nicht auf den vereinheitlichenden Nenner eines Vernunftprinzips oder eines metaphysischen Systems gebracht werden kann. Die universelle Moral gibt es nicht, weder im Denken noch im Sein. Es gibt nur lokale Moralbegriffe (im Plural), die einander überschneiden, aber auch inkompatibel und unvereinbar sein können; sie können einander unterstützen, miteinander in Konflikt geraten oder sich gegenseitig ausschließen. Pluralisten in der Ethik teilen jedoch die Überzeugung, daß die Vielheit an Werten und Wertsystemen nicht als Verlust oder Bedrohung, sondern als Gewinn für das gute Leben eingeschätzt werden muß, auch wenn sie gegebenenfalls miteinander in Konflikt geraten.⁷

Eine weitere Qualifikation ist hier aber notwendig. Impliziert ein solcher Pluralismus nicht gerade grenzenlosen Relativismus? Haben die Postmodernen nicht recht, wenn sie - mit Friedrich Nietzsche - das letzte sittliche Kriterium auf die subjektive Perspektive des Individuums zurückführen? Gegenüber diesem Subjektivismus muß m. E. die *Objektivität* der Moral verteidigt werden. Die Ideale des guten Lebens und die Verhaltensregeln der Gesellschaft sind nicht reduzierbar auf Gedanken und Gefühle in den Köpfen Einzelner, sondern liegen eingebettet in den Rollen und Beziehungen, die Menschen in ihrem Zusammenleben miteinander einüben. Werte und Normen bestehen also relativ unabhängig von der Sicht des Individuums. Sie besitzen eine epistemologische Objektivität.⁸ Leben können und leben wollen nach den Regeln der Moral ist *praktisches* Wissen, eine Erkenntnis, die man meistens auch unbewußt besitzt und zu benutzen weiß. Sie wurde eingeübt in Erziehung und allgemeinen Sozialisationsprozessen, und besteht

aus Gewohnheiten, Konventionen, sozialen Praktiken, die ermöglicht werden und unterstützt werden von Institutionen. Moral ist damit zum großen das Produkt von *Institutionalisierungsprozessen*. Institutionelle Prozesse und Strukturen bilden, als Ergebnisse kollektiven Handelns, die gesellschaftliche Verkörperung geteilter normativer Bedeutungen.

Die Moral geht selbstverständlich nicht ganz in konventionellem Handeln auf. Neben der sozialen Moral gibt es auch noch die persönliche Moral, mit der man mehr oder weniger bewußt seinen eigenen Lebensplan gestaltet. In unserer individualistischen Gesellschaft droht aber diese Persönlichkeitsethik mit der Ethik insgesamt identifiziert zu werden. Damit fallen wir aber einer Blickverengung zum Opfer, als könnte die Moral eine individuelle *creatio ex nihilo* sein. Auch die Verwirklichung persönlicher Authentizität ist ja für ihre Material angewiesen auf das Angebot an Lebensmodellen, die von der Tradition angeliefert werden. Die persönliche Moral gewinnt ihre Originalität in der Art und Weise, wie sie mit Konventionen umgeht, nicht in der Verneinung jeder möglichen Konventionalität.⁹

Meiner Ansicht nach bildet eine pluralistische Ethik, die die Beziehung zwischen Moral und Institutionen erneut untersucht, eine adäquate Antwort auf die Krisenstimmung in der heutigen Moraldiskussion. Die moralische Problematik wird damit nicht gelöst. Aber sie wird besser lokalisiert und gewinnt eine gewisse Ordnung. Eine derartige Untersuchung setzt ein mit der Erkenntnis, daß das menschliche Handeln nur selten willkürlich und chaotisch verläuft, sondern sich in kollektiv geteilten Mustern bewegt. Familie, Schule, Betrieb, Politik, Kirche - ein beträchtliches Teil unseres Lebens spielt sich innerhalb Institutionen ab. Diese mehr oder weniger organisierten Formen sozialer Praxis besitzen eine implizierte moralische Ladung, die nur selten expliziert wird. Ich halte es für eine der ersten Aufgaben der Ethik, eine *Hermeneutik* der Moralität dieser Formen sozialer Praxis zu liefern. In der Ethik geht es nicht um die Konstruktion und Anwendung abstrakter, allgemeiner Prinzipien, sondern um die Interpretation und Evaluation der moralischen Aspekte menschlichen Verhaltens. Langfristige, institutionalisierte Verhaltensmuster besitzen eine normative Dimension. Konventionelle Formen sozialer Praxis haben erstens handlungsregulierenden Charakter; sie zielen zweitens auf die Verwirklichung bestimmter Werte. Sie fordern schließlich auch für die Teilnehmer den Besitz bestimmter moralischer Dispositionen (Tugenden). Auf welches Gute hin erzieht die Erziehung, unterrichtet der Unterricht, wirtet die Wirtschaft, betreibt die Politik Politik? Ist das Gut, das sie sich zu erwerben suchen, auch wirklich gut? Tragen sie wirklich bei zum guten Leben in einer guten Gesellschaft? Wichtige Fragen, die durch die heutige Dominanz des liberalen Individualismus meistens ungestellt bleiben.

Es gibt aber noch einen zweiten, zwingenden Anlaß um eine pluralistische Ethik der Institutionen zu entwickeln. Das ist die Krise, in die der Modernisierungsprozeß manche Institutionen geführt hat. Seit der Neuzeit hat die zunehmende Dominanz der instrumentellen Rationalität beigetragen an einer exponentiell gewachsenen, strukturellen Differenzierung in der Gesellschaft. Religion, Politik, Recht, Kunst, Moral haben sich als gesellschaftliche Teilsysteme relativ gegenüber einander verselbständigt.

Effizienz und Effektivität sind fast ein Metawert moderner Institutionen geworden, in solchem Maße, daß die eigentliche instrumenteller Funktion dieser Werte - die Ermöglichung und Unterstützung von an sich wertvollen Formen sozialer Praxis - damit in den Hintergrund gedrängt wird. Diese Situation führt zu spezifisch modernen Problemen: 1. Die Ausdifferenzierung des Zusammenlebens in verschiedenen institutionellen Sphären macht es oft unmöglich bestimmte Werte gleichzeitig zu realisieren. Selbstverwirklichung und Effizienz, Liebe und Gewinn, Fürsorge und Karriere - es wird immer schwieriger eine gewisse Integration persönlicher Identität zu gewinnen. Die Bildung eines einheitlichen Selbst wird bedroht.¹⁰ 2. Der Dominanz mancher Werte - namentlich Effizienz und Effektivität - außerhalb der institutionellen Sphären von Technik, Wirtschaft und Verwaltung, welche ihnen Legitimität verschaffen. Macht und Geld werden zu anonymen, unkontrollierbaren Systemen, die andere Formen sozialer Praxis 'tyrannisieren' (M. Walzer) oder 'kolonisieren' (Habermas). Der kapitalistische Markt droht ein neuer Leviathan zu werden. Die demokratische Kontrolle über und das Vertrauen in moderne Institutionen sinken dramatisch. 3. Damit hängt schließlich die Legitimitätskrise von Institutionen zusammen, die sich nicht auf rationaler Grundlage verantworten können, weil es ihnen um andere Werte geht. Die Kirche ist ein gutes Beispiel.

In diesem Zusammenhang ist ein erneutes Durchdenken der Institutionsethik mehr als angebracht. Nicht nur, weil wir eine erneute Besinnung auf die Pluralität und Objektivität der Moral brauchen, sondern auch auf Grund der Identitätskrise moderner Institutionen. Ich denke, daß Bonhoeffers Mandatenlehre hier einen fruchtbaren Beitrag leisten kann. Aus *historischem* Grunde, weil sein Entwurf einer theologischen Institutionsethik eine Brücke bildet zwischen politisch-philosophischen Theorien der Gegenwart, wie z.B. die Michael Walzers¹¹ und der früh-modernen sozial-ethischen Tradition der Reformation (namentlich Luther).¹² Aber es gibt auch *theologische* Gründe. Indem in der verantwortlichen Gestaltung und Einrichtung kultureller Institutionen ein direktes Zeichen der aktiven Präsenz Gottes in seiner Schöpfung gesehen wird, verhilft Bonhoeffer der Moral zu Objektivität. Die religiöse Einsicht, daß nicht wir Menschen, sondern Gott letzten Endes der Ursprung und das Kriterium des Guten ist, ist ein Gegengewicht gegen den moralischen Subjektivismus und Relativismus. Bonhoeffers gleichzeitige Einsicht aber, daß Gott Raum schafft für eine strukturelle, in seiner Schöpfung institutionalisierte Pluralität, immunisiert die religiöse Ethik für den Rückfall in Formen eines metafysischen Monismus'. Mit Bonhoeffers Mandatenlehre empfängt die Ethik eine theozentrische Basis, zugleich aber ist jede theokratische Aspiration mit der Wurzel ausgerissen.

Bonhoeffers Lehre der Mandaten

Ich beginne mit einigen Bemerkungen zur Entstehungsgeschichte von Bonhoeffers Mandatenlehre. Ich wende mich danach dem inhaltlichen Aspekt dieser Lehre zu. Meine These dabei ist, daß Bonhoeffers Mandatenlehre, anfangs vielleicht nicht mehr als nur ein Kapitel unter andere in der Sozialethik war, ihr zuletzt aber eine grundlegende Bedeutung

für Bonhoeffers *Ethik*-Entwurf insgesamt zugemessen werden kann.

Entstehungsgeschichte

Bonhoeffer schreibt an seiner *Ethik* während der ersten Kriegsjahre. Er muß das Buch unvollendet auf seinem Schreibtisch hinterlassen, als er am 5. April 1943 von der Gestapo verhaftet wird. Die *Ethik* trägt die deutlichen - obwohl kodierte (siehe E 425) - Spuren des Widerstandes gegen das totalitäre Naziregime. Die Hitlerdiktatur repräsentierte eine Tyranie der Sphären, wobei die Pluralität der sozialen Wirklichkeit zum Einsatz einer eindimensionalen Machtpolitik geworden war. Bonhoeffer schließt in seinem theologischen Widerstand an Luther an. Während Luther von drei verschiedenen, von Gott gesetzten Regimenten oder Hierarchien sprach, die sich relativ autonom zueinander verhalten, unterscheidet Bonhoeffer vier göttliche Mandate: Arbeit (später erweitert zu: Kultur), Ehe und Familie, Staat und Kirche. Am Anfang, 1940, steht dabei noch hauptsächlich die Legitimierung des kirchlichen Widerstandes gegen den national-sozialistischen Staatsdruck zentral, später aber rückt die Struktur der neuen Gesellschaftsordnung, die nach dem Krieg wieder aufgebaut werden soll, in den Mittelpunkt. Die *Ethik* vereint damit sowohl das Gegenwärtige des Widerstandes, als auch das Zukünftige der Nachkriegsordnung. Auch die Mandatenlehre dient beidem: einer Kritik an der Tyranie, und einem 'shaping the future' (J. Burtness).

Dabei wurde viel von Bonhoeffers Kreativität verlangt; für den Entwurf einer Ethik konnte er sich kaum an jüngerem Muster orientieren. Die zur Verfügung stehenden Positionen lehnte er ab:

- Die deutschnationalen Volkstumtheologie, für die das (deutsche) Volk eine göttliche Ordnung repräsentierte, und die damit die Hitlerideologie theologisch legitimierte;
- Der Neolutheranismus, der die Zwei Reiche-Lehre Luthers umdeutete in einen schroffen Dualismus zwischen Politik und Religion, stützend auf den dichotomischen Denkformen des Neokantianismus. In seiner *Ethik* kritisiert Bonhoeffer diese Position als ein Denken in Zwei Räumen, das die Einheit der Wirklichkeit, wie sie in der Christusoffenbarung enthüllt wird, verneint.
- Aber auch die Synthese des liberalen Kulturprotestantismus gehörte für Bonhoeffer nicht zu den Möglichkeiten. Die Unterscheidung der Sphären, nicht die trübe Vermengung von Kultur, Religion und Staat in der einen Kategorie der Sittlichkeit stand auf der Tagesordnung.

Bonhoeffer fühlte sich indessen dem Ansatz Karl Barths am verwandtesten: Gottes Selbstoffenbarung in Christus ist das a priori jedes theologischen Denkens. Bonhoeffers Affinität mit diesem Ansatz wurde noch stärker während der Arbeit an der *Ethik*. Er besuchte Barth in Basel während seiner Schweizer Reisen im Dienst der Abwehr. Der Einfluß der KD II/2, die Bonhoeffer während der dritten Reise in Mai 1942 als Druckfahne liest, ist in den späteren *Ethik*-Manuskripte deutlich zu spüren.¹³ Die Mandatenlehre ist aber ganz unabhängig von Karl Barth entwickelt worden. Eine Verwandtschaft mit Barth tritt deutlich hervor hinsichtlich seiner christologischen Unterbauung und Konzentration, aber nicht hinsichtlich seiner materiellen Entfaltung.

Bonhoeffer scheint eher auf sein eigenes lutherisches Erbe zurückzugreifen, als auf das Calvinische von Karl Barth.

Man begegnet der Mandatenlehre an vier verschiedenen Stellen in Bonhoeffers Arbeit zur *Ethik*.

1. Ein erster Entwurf findet sich in dem Aufsatz 'Kirche und Staat' (E 6, 365 - 367)¹⁴, den Bonhoeffer 1941 für die Bekennende Kirche schrieb. Er entstand in der Periode zwischen April und November 1941. Während dieser Monate überarbeitete und revidierte Bonhoeffer auch seine früher entstandenen *Ethik*-Manuskripte, geschrieben im Sommer und Herbst 1940. Bonhoeffer schrieb 'Kirche und Staat' nach seiner ersten Reise in die Schweiz, wo er intensive Gespräche führte mit K. Barth und W. Visser 't Hooft.

2. Dem Abschnitt über die 'göttlichen Ordnungen' (Mandate werden sie noch nicht genannt) aus 'Staat und Kirche' begegnet man sodann wieder als Einfügung in das schon früher geschriebene Manuskript 'Christus, die Wirklichkeit und das Gute' (1941) (E 54 - 60). Übereinstimmungen in dem Text deuten darauf hin, daß Bonhoeffer 'Staat und Kirche' als Ausgangspunkt genommen hat (Vgl. das Vorwort der Herausgeber, E 19; E 6, 366 findet man fast wortlich wieder auf E 58).

3. Im Herbst und Winter 1942 greift Bonhoeffer zum dritten Mal den Mandat-Begriff für eine nähere Ausarbeitung auf. In 'Das Konkrete Gebot und die göttlichen Mandate' (1943) (E 393 - 412), geschrieben ab Anfang 1943 bis zum Tage der Verhaftung, finden wir schließlich den Ansatz für eine umfangreichere Version der Mandatenlehre. Auch sie mußte aber unvollendet bleiben. Nur der erste Paragraph über 'Das Gebot Gottes in der Kirche' konnte fast vollständig geschrieben werden. Von den von Bonhoeffer geplanten Paragraphen über die übrigen Mandate, 'Das Gebot Gottes in Ehe und Familie', 'Das Gebot Gottes in der Arbeit', 'Das Gebot in der Obrigkeit' und ein abschließender Paragraph über die gegenseitige Beziehung der Mandate, 'Das Miteinander, Füreinander und Gegeneinander der Mandate' ist kein Wort mehr aufs Papier gekommen (Siehe das Nachwort der Herausgeber, E 455, aus Anlaß von E 398).

4. Im Gefängnis beschäftigen die Mandate Bonhoeffer weiter. In seinem Brief vom 23.1.1943 an Bethge kommt er anläßlich einiger Gedanken über die Freundschaft kurz darauf zurück und spürt dann auch einige möglichen Schwächen in seinem Konzept. Kultur und Bildung sollen nicht in das Mandat der Arbeit untergebracht werden - wie Bonhoeffer in seinem letzten Entwurf noch verteidigt hat - , sondern in 'den Spielraum der Freiheit, der alle drei Bereiche der göttlichen Mandate umgibt'.¹⁵

Die Bemühungen Bonhoeffers mit der Mandatenlehre noch einmal kurz zusammengefaßt:

I Kirche und Staat (1941) (E 6, 365 - 367)

II Christus, die Wirklichkeit und das Gute (1941) (E 54 - 60)

III Das konkrete Gebot Gottes und die göttlichen Mandate (1943) (E 393 - 412)

IV WEN 216v. (31.1.44).

Der Inhalt

Meine These lautet daß die Bedeutung der Mandatenlehre sich während Bonhoeffers Beschäftigung mit ihr allmählich verschiebt und vertieft, abhängig von dem theologischen Kontext in welchem sie entwickelt wird. Ist sie am Anfang vielleicht nur noch ein Kapitel unter anderen in der politischen Ethik, so bildet sie am Ende einen wichtigen Bestandteil einer pluralistischen Theologie des Lebens.

I Kirche und Staat (1941) (E 6, 365 - 367)

Die zentrale Zielsetzung des Aufsatzes 'Kirche und Staat' ist es, eine theologische Staatslehre zu bieten. Bonhoeffer wünscht die Obrigkeit weder aristotelisch-thomistisch von der Natur des Menschen aus, noch in der Linie Calvins von der Sünde her, sondern mit Karl Barth vollständig 'von Christus her' zu begründen. 'Festen Boden unter den Füßen gewinnen wir allein durch die biblische Begründung der Obrigkeit in Jesus Christus'. (E 6, 360)¹⁶ Die Obrigkeit soll der Herrschaft Christi auf Erden dienen, indem sie mit Machtmittel die äußerliche Gerechtigkeit herstellt und garantiert. Obwohl der Staat dabei einen 'unbedingt, qualitativ total(en)' Gehorsam seiner Untertanen fordern kann, ist seine moralische Legitimität nach Bonhoeffer doch sehr beschränkt. Die Obrigkeit ordnet das Leben nur, aber schafft es nicht. Sie ist nur regulativ, nicht kreativ. 'Sie findet aber in der Welt, die sie beherrscht, zwei Ordnungen vor, [Ich mache darauf aufmerksam, daß Bonhoeffer hier noch nicht von Mandaten redet, fdl] durch die Gott seine Schöpfermacht ausübt, und auf die sie darum wesengemäß angewiesen ist: die *Ehe* und die *Arbeit*.' (E 6, 366)

Diese Ordnungen bilden nach Bonhoeffer 'göttliche Zucht- und Gnadenordnungen'. Auch nach dem Fall erweist sich Gott in Christus noch immer als guter Schöpfer. In diesem Zusammenhang dient die Introduktion der Ordnungen nur einem Ziel: ihre Funktion ist staatsmachtbegrenzend. Arbeit und Ehe können nicht ersatzweise abgeleitet werden aus niedrigen oder höheren Ordnungen, sondern bilden einen ursprünglichen, d.h. in Gottes Schöpfungsakt gegründeten Bestand. Ehe (Sexualität, Familie, Erziehung) und Arbeit (Bonhoeffer zählt dazu auch die Kunst und die Wissenschaft) besitzen darum 'ein eigenes Recht'. 'Das bedeutet, daß die Obrigkeit für diese Bereiche nur regulative, aber nicht konstitutive Bedeutung besitzt. (...) Niemals ... wird die Obrigkeit zum Subjekt dieser Arbeitsgebiete.' (E 6, 367).¹⁷

Warum diese zwei Ordnungen, und nicht mehrere, oder vielleicht andere? Erneut wird eine politische Abgrenzung verlangt. Bonhoeffer weist das Volk als göttliche Ordnung zurück, und markiert damit pointiert seine Distanz zur Nazi-Ideologie. Während Arbeit und Ehe göttliche Ämter vertreten, bildet das Volk nur eine historische Wirklichkeit. Die Bibel 'weiß, daß das Volk von unten her wächst. Daß aber die Obrigkeit von oben her eingesetzt ist.' (idem)¹⁸

Bei seiner Introduktion von Arbeit und Ehe als göttliche Ordnungen greift Bonhoeffer zurück auf Luthers Lehre der *tres ordines* und adaptiert sie an dem modernen

Differenzierungsprozeß. Während im spät-mittelalterlichen Kontext Luthers Arbeit und Ehe noch einen *ordo parentum* bilden, sind sie im 20. Jahrhundert ausdifferenziert in zwei als öffentlich und privat getrennte institutionelle Sphären. Während also Luther von drei Ordnungen sprach, werden es bei Bonhoeffer nun vier Mandate.¹⁹

Luther schob die mittelalterliche, auf Aristoteles zurückgreifende Lehre der drei Stände ein in die augustinische Lehre der Zwei Reiche. Gott regiert und ordnet das weltliche Reich durch drei Ordnungen, den *ordo politicus*, den *ordo parentum*, zu dem auch die Wirtschaft (*oeconomia*) gehört, und den *ordo ecclesiasticus*. Alle drei sind sie 'göttlich und von Gott eingesetzt'. Es ist außerdem Gottes Gebot das diese *ordines*

'in ihren Grenzen erhalten werden, daß jeder seine Pflicht (*officium*) tue und die Lebensweisen und gehörig abgeteilten Obliegenheiten nicht durcheinander gewirrt und vermengt werden; die Vermengung taugt hier nichts (*mixtura hic non valet*). Wenn sich das Staatswesen mit dem Hauswesen vermengt, kommt es zu Schändungen und anderen schrecklichen Schandtaten; wenn das Hauswesen mit dem Staatswesen, zu Tyranneien; wenn mit der Kirche, zu Häresien. Kurz, wenn diese Dinge vermengt werden, dann ist der Teufel am Werke, aus des Teufels Werken aber wird nicht Gutes. So habe denn auch die Propheten vorhergesagt, die Kirche werde ein von dem Reiche der Welt verschiedenes Reich sein, kein politisches, kein ökonomisches, sondern ein geistliches (*spirituale*)'²⁰

Die kritische Relevanz dieser Betonung der gegenseitigen Autonomie der Sphären wird also durch Luther nicht nur benützt im Kompetenzstreit von Kirche und Staat. Denn nicht die Kirche, noch die Obrigkeit, sondern der *ordo parentum* (das Hauswesen) bildet für Luther die höchste Schöpfungsordnung. Sowohl Luthers Würdigung des natürlichen Lebens als auch sein kritisches Gesetz *mixtura hic non valet* kehren bei Bonhoeffers weiterer Ausarbeitung der Mandate zurück. Luthers Lehre der drei Stände repräsentiert für ihn das Modell einer pluralistischen Ethik der Institutionen, an das er anschließen kann. Abstrahiert von der mittelalterlichen Soziologie, bleibt sein grundlegendes regulierendes Prinzip auch für Bonhoeffer aktuell: die Vermengung taugt hier nicht und führt zur Schandtaten, Tyranneien und Ketzerei.

Zusammenfassend stellen wir fest, daß die Einführung einer Pluralität von institutionellen Ordnungen für Bonhoeffer in 'Kirche und Staat' zuerst auf die Begrenzung der Autorität des totalitären Staates zielte. Daneben diente sie auch der Verneinung der Pseudo-Kategorie des Volkes als Schöpfungsordnung. Die gegenseitige Beziehung und Begrenzung der Ordnungen als solcher ist hier aber noch nicht an der Tagesordnung.²¹

Inhaltlich aber öffnet Bonhoeffer sich mit der Einführung von Arbeit und Ehe eine Möglichkeit seiner Ethik des 'natürlichen Lebens' weiter zu verfolgen, an der er bis zu jenem Vorjahr gearbeitet hat, bis er sie durch seine Schweizreise unterbrach. Das kurze Fragment über die Ordnung der Ehe (E 6, 366) schließt - obwohl das schaffende Leben nun primär aus institutioneller Perspektive betrachtet wird - nahtlos an das frühere Fragment über 'das leibliche Leben' (E 179ff.) an. Dort schon hat Bonhoeffer betont, daß

das natürliche Leben immer schon 'gestaltetes Leben' sei. Die Mandate können betrachtet werden als eine direkte Ausarbeitung der folgenden, dort aufkommenden Einsicht: 'Gott will das Leben, und er gibt dem Leben eine Gestalt, in der es leben kann.' (E 171) Die politische Zielsetzung von 'Kirche und Staat' gesteht es Bonhoeffer aber noch nicht zu, den Zusammenhang zwischen Leben und Institutionalisierung, Natur und Kultur in breitem Sinne theologisch zu durchdenken.

II. 'Christus, die Wirklichkeit und das Gute' (1941) (E 54 - 60)

Nach seiner Rückkehr aus der Schweiz bearbeitet Bonhoeffer im Sommer und Herbst 1941 seine früher geschriebenen *Ethik*-Manuskripte. Der ursprüngliche Text von 'Christus, die Wirklichkeit und das Gute', einer der ersten Texte für die *Ethik* (Sommer / Herbst 1940), wird nun mit Stoff aus 'Staat und Kirche', einen Abschnitt über die Mandate, erweitert (E 54 - 61, die Einfügung beginnt unten S. 51).²² Der theologische Rahmen, in dem die Mandate nun zur Sprache gebracht werden, ist nun ein anderer geworden als der rechtlich-politische Kontext von 'Staat und Kirche'. Bonhoeffer diskutiert nun in erster Instanz seine eigene theologische Tradition. 'Christus, die Wirklichkeit und das Gute' ist geschrieben gegen das Denken in zwei Räumen, das sich im Neolutheranismus des 19. Jahrhunderts breitgemacht hat und nach 1933 die politische Abseitigkeit der Kirche legitimierte mit einer radikal dualistisch interpretierten Zwei Reiche-Lehre. Das weltliche Reich und das Christusreich repräsentieren zwei absolut getrennte Wirklichkeiten. Bonhoeffer verteidigte dagegen auf Grund der Menschwerdung Gottes in Christus: 'Es gibt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern *nur eine Wirklichkeit*, und das ist die in Christus offenbargewordenen Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit. (...) Es gibt daher nicht zwei Räume, sondern nur *den einen Raum der Christuswirklichkeit*, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit miteinander vereinigt sind.' (E 43f..) Eine metaphysische 'Aufteilung des Wirklichkeitsganzen' gegenüber betont Bonhoeffer 'dem unteilbar Ganzen der Gotteswirklichkeit' (E 42, 38).

Aber impliziert diese Betonung der Einheit der Wirklichkeit nicht eine Verkennung ihrer Verschiedenheit? Nein, schreibt Bonhoeffer: 'Diese in Christus begründete Zusammenhörigkeit von Gott und Welt, die eine statisch-räumliche Abgrenzung nicht zulässt, hebt nun doch die Unterschiedenheit von Gemeinde und Welt nicht auf. So stellt sich die Frage, wie diese Unterschiedenheit zu denken sei ohne in die räumlichen Vorstellungen zurück zu fallen.' (E 54) In diesem spezifischen Kontext führt Bonhoeffer die Mandaten erneut ein. Es gibt keinen Dualismus in der Schöpfung, aber doch einen von Gott eingesetzten Pluralismus.

Bonhoeffer belegt die Ordnungen wieder christologisch: 'Die Welt steht in Beziehung auf Christus, ob sie es weiß oder nicht. Diese Beziehung der Welt auf Christus wird konkret in bestimmten *Mandaten Gottes* in der Welt. Die Schrift nennt vier solche Mandate. *Die Arbeit, die Ehe, die Obrigkeit, die Kirche.*' (E 54)

Die Mandatenlehre wird nun nicht so sehr gegen den Staatstotalitarismus eingesetzt, sondern gegen den theologische Dualismus in der Kirche. Zum ersten Mal spricht Bonhoeffer explizit von 'Mandaten'. Jede mögliche Assoziation mit dem Begriff der

Schöpfungsordnung wird nun vermieden. Die Mandate ordnen und geben dem Leben eine gewisse Beständigkeit, aber nicht, weil sie einen ontologischen Status 'an sich' hätten, sondern weil und insofern sie ihren Ursprung haben im Gebot Gottes.²³ Stärker als der Pluralismus wird aber in diesem Zusammenhang die Einheit des Lebens betont, die in der Verschiedenheit der Mandate aufrechterhalten bleibt. Das Mandat der Kirche spielt dabei eine zentrale, integrierende Rolle: 'Jede Aufteilung in getrennte Räume verbietet sich hier. (...) Eben dies, daß es sich in allen übrigen Mandaten nicht um Aufteilung und Zerreißung des Menschen, sondern um den ganzen Menschen vor Gott, dem Schöpfer, Versöhner und Erlöser handele, daß *also die Wirklichkeit in aller Mannigfaltigkeit zuletzt doch eine ist*, nämlich in dem menschengewordenen Gott Jesus Christus, eben dies hat die Kirche der Welt zu bezeugen.' (E 59f., kurs. fdl)

Trotz dieser Betonung der Einheit, das Denken in zwei Räumen entgegengesetzt, bleibt aber der grundsätzliche, in der Mandatenlehre implizierte Pluralismus aufrechterhalten. Es gibt keine verborgene ontologische Einheit hinter oder in den verschiedenen Mandaten zu entdecken, weder in der sozialen Wirklichkeit, noch in der Psychologie des Einzelnen. Der sozial-ethische Pluralismus ist nicht *theoretisch* zur Einheit zu bringen. Die Einheit besteht nur in der konkreten Menschwerdung Gottes unter uns.²⁴ Zusammenfassend können wir sagen, daß mit Bezug auf die Mandate in 'Christus, die Wirklichkeit und das Gute' die Frage nach der Einheit des Lebens vorherrscht. Bonhoeffers primäres Ziel ist es, zu zeigen, daß 'die Welt in aller Mannigfaltigkeit zuletzt doch eine ist.' (E 60)

III Das konkrete Gebot Gottes und die göttlichen Mandate (1943) (E 393 - 412)

Die dritte und letzte Gelegenheit wo Bonhoeffer in seiner Arbeit an der *Ethik* sich mit den Mandaten beschäftigt, ist zugleich auch die vollständigste, obwohl auch hier die Ausführung unvollendet bleibt, weil Bonhoeffer durch die Gestapo unterbrochen wurde. Nur dem Mandat der Kirche widmet er die breite Aufmerksamkeit, die auch den Mandaten der Kultur, der Ehe und der Arbeit zugeordnet war. Man kann aber feststellen, daß die Mandatenlehre jetzt ausgewachsen ist zu etwas mehr als nur einem Kapitel aus der Sozialethik geworden ist; eher ist es umgekehrt: die Gesamte Ethik liegt eingebettet in einer theologischen Theorie der Institutionalisierung, die die sozialphilosophische Ausarbeitung einer umfassenden Theologie des Lebens bildet.

Dieser Schluß drängt sich vor allem auf Grund der Einleitung 'Das 'Ethische' und das 'Christliche' als Thema' auf, die der konkreten Ausarbeitung der Mandate vorausgeht. Diese Einleitung ist damit vielleicht noch wichtiger für ein gutes Verständnis der Mandatenlehre, als der Fragment gebliebene Text über die Mandate selbst.

Bonhoeffer wählt sich die implizite Normativität der konkreten sozialen Praxis zum Ausgangspunkt. Das Leben geht der Ethik voran, urteilt Bonhoeffer, und nimmt damit erneut den wichtigen lebensphilosophischen Impuls auf - fast eine Konstante in seinem Denken²⁵ - der ihn kurz zuvor auch zu der positiven Anerkennung des 'natürlichen Lebens' geführt hat. Dem 'Sollen' folgt 'das Sein' und nicht umgekehrt. Wenn die Moral

‘sich nicht mehr von selbst versteht’ (F. Th. Vischer), dann und nur dann, ‘in solchen Zeiten wird das Ethische zum Thema’. Ethik ist ein Grenzereignis, das sich am Rande ‘der Fülle des täglichen Lebens’ - Bonhoeffer benutzt den Ausdruck mehrfach hintereinander (E 371) - bewegt. Die Ethik soll nicht mehr wollen als: ‘helfen, *mitleben zu lernen*’. Bonhoeffer versteht die Ethik primär als Solidaritäts- oder Konvivialitätsethik, auch wenn er später Karl Barths Konzept des Gebotes Gottes benutzt. Die Ethik will mit-leben lernen ‘innerhalb der Grenzen ... des Sollens in der Fülle der konkreten Lebensaufgaben und - Vorgänge mit ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit der Motive.’ (E 373)²⁶

Bonhoeffer setzt ein bei dem ‘Fluß des Lebens’. (E 388) Dieser lebensphilosophische Einstieg dient als Grundlage für eine soziologische Theorie der Institutionalisierung, die in der Mandatenlehre einen theologischen Status bekommt. Auch wenn das Leben von selbst geht, ist es immer geordnetes, ‘gestaltetes’ Leben, so konnten wir schon in dem Abschnitt über ‘das natürliche Leben’ lesen, wo der unqualifizierte Vitalismus abgewiesen wurde (siehe oben). Jetzt, nach zwei verschiedenen Bemühungsversuchen, hat Bonhoeffer seine Antwort genügend vorbereitet: das Leben gestaltet sich in den Mandaten. ‘Daß ich in der Gemeinschaft einer Familie, einer Ehe, in einer Ordnung der Arbeit und des Eigentums lebe, ist primär eine frei bejahte Bindung, in der das "ethische Phänomen", das Sollen, nach seiner objektiven und subjektiven Seite nicht in Erscheinung tritt, schlummert. Erst wo die Gemeinschaft zerbricht oder die Ordnung bedroht ist, meldet sich das Sollen zum Wort, um nach Wiederherstellung der Ordnung wieder zurückzutreten, zu verstummen.’ (E 369)

Indem er die Ethik festlegt auf die Mannigfaltigkeit des Lebens, distanziert Bonhoeffer sich scharf vom ‘zeit- und ortlosen ethischen Reden’ der Aufklärungsethik. Ethik liegt für ihn immer eingebettet in bestimmten ‘soziologischen Autoritätsverhältnisse’. (E 375)²⁷ Demgegenüber gilt: ‘Das Ethische als das Formal-Allgemeingültige-Vernünftige endete - in Ermangelung jedes Element der Konkretion - zwangsläufig in der völligen Atomisierung der menschlichen Gemeinschaft und des individuellen Lebens, im unbegrenzten Subjektivismus und Individualismus. Wo das Ethische unter Absehung von der Frage nach der Ermächtigung, unter Absehung von allem Konkreten gedacht wird, dort zerfällt das Leben in eine unendliche Zahl von unverbundenen Zeitatomen ebenso wie sich die menschliche Gemeinschaft in einzelne Vernunftatome auflöst.’ (E 376) Wer die Normativität der Ethik abstrahiert von der Pluralität und Objektivität der ‘konkreten unendlich mannigfaltigen Verantwortungsverhältnisse der Menschen füreinander’ (E 377), vernichtet die Substanz des Ethischen.

Aber entlehnt eine Ethik, die sich an das gelebte Leben anzuschließen wünscht, in letzter Instanz ihre moralische Autorität nicht nur den gegebenen Lebensverhältnissen selbst? Bonhoeffer weist jedoch eine dergleiche positivistische Begründung der Moral entschieden zurück. Moralische Autorität ist weder empirisch aus ‘faktischer Macht’ herzuleiten, noch metaphysisch mit einer kosmischen Seinsordnung zu begründen, wie die neolutherische Theologie der Schöpfungsordnungen es will. (E 380)

Die einzige Basis für das Gute, die Bonhoeffer anerkennt, ist theozentrisch. Das Gute wird in letzter Instanz nur von Gott selbst erkannt. Gott ist das Gute schlechthin. Er läßt uns daran teilhaben, indem er uns das Gute offenbart in seinem Gebot. Folglich: ‘Das

Gebot Gottes ist die einzige Ermächtigung zur ethischen Rede. (E 381) 'Das Gebot ist die totale und konkrete Beanspruchung des Menschen durch den barmherzigen und heiligen Gott in Jesus Christus'. (ebenda). In dieser Zentralstellung des göttlichen Gebotes schließt Bonhoeffer eng an Karl Barth an, dessen Band II/2 der Kirchliche Dogmatik er in Mai 1942 gelesen hatte.²⁸ Bonhoeffer gibt aber dem Konzept des Gebotes eine ganz eigene Bestimmung als theozentrischem Fundament seiner Lebenstheologie. Das zeigt sich in der stark inkarnatorischen Inhaltsbestimmung, die er dem Begriff des göttlichen Gebotes mitgibt. Das transzendente Gebot erhält damit eine radikale Immanenz, und wird Fleisch und Blut im Leben selbst.

Daß nur das Gebot Gottes die letzte moralische Autorität besitzt, impliziert, daß das Leben und das Gute, Sein und Sollen, nicht zusammenfallen. Gottes Gebot ist nicht deduktiv abzuleiten aus Zufälligkeiten und der Willkür der 'faktischen Machtverhältnisse'. 'Das Gebot Gottes wächst nicht aus der geschaffenen Welt heraus, sondern es kommt von oben nach unten; es entspringt nicht aus der tatsächlichen Beanspruchung der Menschen durch irdische Mächte und Gesetze, - Selbsterhaltungstrieb, Hunger, Sexualität, politische Gewalt -, sondern steht fordernd und richtend *jenseits* derselben.' (E 383, kurs. fdl) Das Gute ist *transzendent* hinsichtlich der Schöpfung und in diesem Sinne auch *absolut*. Keine einzige irdische Machtsinstanz kann also die letzte Autorität beanspruchen (vgl. Barmen 1934!). Aber das Gebot Gottes ist in Jesus Christus offenbart worden und in ihm für uns erkennbar geworden, führt Bonhoeffer mit seiner christologischen Zuspitzung fort.²⁹ Gottes Transzendenz hat immanent Gestalt angenommen. Das Gebot ist in dieser Bewegung *von oben nach unten* konkret geworden, wie auch Gott in Christus konkreter Mensch geworden ist. Bonhoeffer fundiert also das Gebot Gottes nicht nur epistemologisch in der Christologie (wir lernen Gottes Willen kennen in Jesus Christus), sondern auch ontologisch: Christus nimmt unter uns Gestalt an und ist mit seiner normativen Präsenz konkret unter uns. Ethik, so lernten wir aus einem früheren Abschnitt der *Ethik*, ist nichts anderes als 'Gestaltung Jesu Christi' (E 62vv.). Gott versöhnt sich in Jesus Christus so radikal mit der Welt, daß in ihm die Spaltung zwischen Sein und Sollen, Ontologie und Ethik aufgehoben ist. Es gibt nur noch eine implizit normative Wirklichkeit, und das ist diejenige Gottes in Christus.

Das Gebot Gottes ist nach Bonhoeffer ebenso materiell präsent wie die Wirklichkeit selbst. Es ist 'konkrete Rede zum konkreten Menschen'(E 382).³⁰ Es wird 'nur in der Mannigfaltigkeit der konkreten Beziehungen und Begrenzungen' gehört. An dieser Stelle führt Bonhoeffer dann zum dritten Mal die Mandate wieder an. '*Gottes in Jesus Christus geoffenbartes Gebot ergeht an uns in der Kirche, in der Familie, in der Arbeit und in der Obrigkeit.*' (E 383)³¹ Das Gebot Gottes inkarniert sich im Leben und mischt sich in es hinein, obwohl unvermengt und unverändert, und trotzdem ungeteilt und ungeschieden (Chalcedon). Es verneint das Leben nicht, sondern folgt ihm in seinem Fluß. Das Gebot Gottes 'ist nicht nur Sollen, sondern auch Erlauben, es verbietet nicht nur, sondern es befreit zum echten Leben, es befreit zum unreflektierten Tun. Es unterbricht nicht nur den Lebensvorgang dort wo er sich verfehlt, sondern es begleitet und führt ihn, ohne daß das immer ins Bewußtsein erhoben werden müßte.' (E 384)

'*Es begleitet und führt ihn, ohne daß das immer ins Bewußtsein erhoben werden*

müßte.’ Wie das geschieht? Das geschieht, indem es konkrete Gestalt annimmt in kollektiv geteilten konventionellen Handlungsmustern, wie zum Beispiel in der Familie. Die

‘alltäglichen Worte, Ermahnungen, Aufforderungen zu irgendwelchem konkreten Verhalten und Tun innerhalb der Familiengemeinschaft’ geben dort dem Leben ‘eine klare Richtung, eine innere Stetigkeit und eine feste Geborgenheit’. (E 384f.) Im allgemeinen gilt: ‘Gottes Gebot selbst kann nur in der Gestalt alltäglicher, scheinbar kleiner, bedeutungsloser Worte, Sätze, Winke, Hilfen dem Leben die einheitliche Richtung, die persönliche Führung geben.’ (E 389) In den Mandaten der Kirche, Ehe und Familie, Kultur (vorher: Arbeit) und Staat, und nicht in theoretische Spekulationen läßt Gottes Gebot sich finden. Dort ist die konkrete Stelle, ‘wo es sich selbst gibt’. (E 392)

Unter Mandat versteht Bonhoeffer ‘den konkreten in der Christusoffenbarung begründeten und durch die Schrift bezeugten göttlichen Auftrag, die Ermächtigung und Legitimierung zur Ausrichtung eines bestimmten göttlichen Gebotes, die Verleihung göttlicher Autorität an eine irdische Instanz.’ (392v.) Das Wort Mandat bezieht sich auf das Gebot Gottes selbst, als auch auf das Kompetenzgebiet, über das es sich ausstreckt, als auch auf die Legitimierung der moralischen Autorität seiner Träger.³² Das Gebot wird in erster Instanz als Gabe, als ‘Ermächtigung’ und ‘Verleihung’ umschrieben, bevor es sich als Forderung und Verpflichtung gelten läßt. Gott folgt dem Leben wenn er es kann, er widerspricht ihm nicht.

Die Metapher von ‘Oben und Unten’, mit der Bonhoeffer sodann die moralischen Kompetenzen innerhalb der verschiedenen Institutionssphären absteckt und theologisch legitimiert, hat der Mandatenlehre in der Rezeptionsgeschichte ihre dubiose Reputation verschafft. Barth sprach vom ‘Geschmack von norddeutschem Patriarchalismus’, den er nicht loswerden konnte.³³ Er stand Modell für viele, die Bonhoeffer eine autoritäre und elitäre politische Ethik vorgeworfen haben. Ich denke aber, daß, auch wenn sich umgekehrt Bonhoeffer nicht direkt zu einem egalitären Demokraten machen läßt, eine sorgfältige Lesung viel von diesem pauschalen Kritizismus relativiert.

1. Erstens steht die Metapher ‘von oben her’ für den *transzendenten*, theozentrischen Ursprung der *moralischen* Autorität, die sich in den Mandaten ausdrückt. Sie legitimiert keinen einzigen sozialen Status Quo.³⁴ Im Gegenteil, sie ist gerade gegen die Vermengung von dem Guten mit dem Leben gerichtet. Die Autorität von ‘oben’ verläuft nicht parallel zu den gegebenen Machtverhältnissen. ‘Vielmehr gehört es zum Wesen des göttlichen Mandates, daß es die irdischen Machtverhältnisse in seiner Weise korrigiert und ordnet.’ (E 395) Für Gott kann also oben sein, was für Menschen unten ist, und umgekehrt.

2. Innerhalb des geschichtlichen Kontextes in dem Bonhoeffer seine *Ethik* schrieb, (die der ‘dämonische Gewalten, die von unten her aufsteigen’ (E 396v.)), galten diese Worte als geradezu revolutionär. Die wirklichen Träger moralischer Autorität befanden sich ja *unten* im Widerstand, weil diejenigen, die wegen ihres sittlichen Status’ *unten* hingehörten, *oben* saßen.³⁵ Moralische Kompetenz und soziale Machtpositionen verhielten sich völlig umgekehrt. ‘(D)as Verhältnis von Oben und Unten (war) in sein Gegenteil verkehrt.’ (E 396)³⁶

Doch verweigert Bonhoeffer der moralischen Autorität eine freischwebende

Existenz. Seine inkarnationstheologisch unterstützte Lebensethik zwingt ihn, die sittliche Kompetenz konkret an soziologische Rollen und Positionen zu verknüpfen. 'Das Gebot Gottes will den Menschen also immer in einem irdischen Autoritätsverhältnis, in einer durch ein klares Oben und Unten bestimmten Ordnung'. (E 395) Ein halbes Jahrhundert später sind nur wenige unter uns noch imstande, Bonhoeffer hier vorbehaltlos zu folgen. Das Bild von Oben und Unten ist geschichtlich vielleicht auch zu belastet, um der Ethik noch dienen zu können. Vielleicht kann aber Bonhoeffers grundsätzlich wertvolles Anliegen hier besser mit den Konzepten Kompetenz und Verantwortlichkeit ausgedrückt werden. Bonhoeffers eigenes Kapitel über die Struktur und den Ort des verantwortlichen Lebens kann dabei als Ausgangspunkt und Referenz betrachtet werden. (E 256ff.) Das Mandat ist doch nichts anderes als die institutionelle Konkretisierung vom 'Ort der Verantwortung'. (E 286ff.) Die Mandatenlehre kann also auch ohne die Metapher von 'Oben und Unten' aufgenommen und fruchtbringend verarbeitet werden.

Das gleiche Urteil gilt m. E. für die konkrete Bestimmung der Inhalt der Mandate, und für die der genauen Anzahl. Warum vier und warum diese? Das war schon die Frage Barths, aber auch die von Bonhoeffer selbst.³⁷ Es hat den Anschein daß in dieser Hinsicht nichts festgelegt werden soll und daß man besser den 'Fluß des Lebens' mit 'seiner Fülle der konkreten Lebensaufgaben und -vorgänge mit ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit der Motive' (E 373) folgen kann als ihm die Grenzen eines zu eng abgesteckten Flußbettes aufzudrängen. Die Mandate können weder einer Schöpfungsontologie, noch einer Offenbarungstheologie entlehnt werden, sondern müssen aus einer theologischen Deutung der veränderlichen Dynamik der Kulturentwicklung selbst abgeleitet werden. Das impliziert nicht notwendig, daß die Anzahl institutioneller Sphären unbegrenzt sei. Die anthropologischen Basisbedingungen legen Beschränkungen auf, ungeachtet moderner Ausdifferenzierungen in institutionellen Teil- und Sub-Teilsystemen. Menschen werden geboren und sterben, haben Hunger, suchen Schutz und Sicherheit.³⁸ Viel mehr als vier Mandaten wird es wohl nicht geben können. Die genaue Feststellung von Anzahl, Umfang, Funktionen und Kompetenzen ist aber eine empirische, keine theologische Sache.

Wesentlich aber für eine Reaktualisierung der Mandatenlehre ist dagegen Bonhoeffers Bestimmung der gegenseitigen Beziehung der Mandate. Er folgt darin, so haben wir festgestellt, einer Tradition die bis auf Luthers *mixtura hic non valet* zurück geht. Hieren stoßen wir m. E. auf den wertvollen, kritischen Kern der Mandatenlehre:

'Nur in ihrem Miteinander, Füreinander und Gegeneinander bringen die göttlichen Mandate der Kirche, der Ehe und Familie, der Kultur und der Obrigkeit das Gebot Gottes, wie es in Jesus Christus offenbart ist, zu Gehör. Keines dieser Mandate besteht für sich allein und kann den Anspruch erheben, alle anderen zu ersetzen. Die Mandate sind *miteinander* oder sie sind nicht göttliche Mandate. In ihrem Miteinander aber sind sie nicht isoliert, getrennt von einander, sondern aufeinander hin ausgerichtet. Sie sind *füreinander* oder sie sind nicht Gottes Mandate. In diesem Mit- und Füreinander aber ist eins durch das andere begrenzt und diese Begrenzung wird innerhalb des

Füreinander notwendig als ein Gegeneinander erfahren. Wo dieses *Gegeneinander* nicht mehr da ist, dort ist nicht mehr Gottes Mandat.' (E 397)³⁹

Der Fluß des Lebens kann offenbar sich selbst nicht überlassen werden, sondern muß kritisch begrenzt werden. Er wird direkt von oben begrenzt, durch Gott, Ursprung und Ziel alles Guten. Aber indirekt wird er auch durch das Leben selbst begrenzt, nämlich durch die Vielfalt seiner Gestalten, die sich gegenseitig verwirklichen. 'Das Leben, ob es nun um das Einzelleben oder um das einer Gemeinschaft geht, ist sein eigener Arzt', hatte Bonhoeffer bereits in 'das natürliche Leben' geschrieben. (E 169). Die Mandatenlehre ist die sozial-ethische Ausarbeitung dieser These.

Die Mandatenlehre blieb ein Torso. Das Mit-, Für und Gegeneinander der verschiedenen institutionellen Sphären wurde nicht ausgearbeitet. Nur die Kompetenzgrenzen von Kirche und Staat wurden kritisch aufgeklärt. Aber ebenso wichtig wie der materielle Inhalt, scheint mir die Struktur und der theologische Rahmen zu sein, worin sie entwickelt wurde. Was die Struktur angeht, so springt die Betonung der unherleitbaren Pluralität der Mandate ins Auge. Sie werden nicht in einer umfassenden Kategorie - z.B. der organischen Gemeinschaft oder 'Gliedschaft'^{1 40} - harmonisiert und zur Einheit gebracht. Angesichts des theologischen Rahmens kann man feststellen, daß Bonhoeffer versucht, seine Argumentation von theologischem Aktualismus, anthropologischem Voluntarismus und ethischem Dezisionismus, die die Ethik Karl Barths kennzeichnen⁴¹, frei zu halten. Gebot Gottes scheint für ihm zuletzt zusammenzufallen mit dem Leben in gute Institutionen selbst. Das göttliche Gebot ist in dieser Hinsicht eher priesterlich-sakramental, als prophetisch-aktuell zu nennen. 'Das Gebot Gottes wird zu dem Element "in" dem man, lebt, ohne daß man sich dessen immer wieder bewußt würde. Das Gebot als Element des Lebens bedeutet Freiheit der Bewegung und des Handelns, Freiheit von der Angst vor der Entscheidung, vor der Tat, es bedeutet Gewißheit, Ruhe, Zuversicht, Gleichmaß, Freude.' (E 385)⁴²

Das Gebot Gottes in den Mandaten ist an erster Stelle ein *permissio*, sagt Bonhoeffer, und folgt dabei Karl Barth wörtlich. (E 386, vgl. KD II/2, 650) Der *permissio* bekommt bei ihm aber einen eigenen, stark lebensphilosophischen Akzent. Ethik dient dem selbstverständlichen 'Fluß des Lebens', in dem das Erlaubtsein, nicht die Pflicht am Anfang steht. 'Das Gebot Gottes erlaubt dem Menschen Mensch zu sein vor Gott, es läßt dem Fluß des Lebens seinen Lauf, es läßt den Menschen essen, trinken, schlafen, arbeiten, feiern, spielen [vgl. WEN 216v.!!!] ohne ihn darin zu unterbrechen'. (E 388)

Für ein gutes Verständnis muß die Mandatenlehre m. E. in diesem 'lebenstheologischen' Zusammenhang situiert werden. Sie ist nicht als konservative Ordnungsethik gemeint, sie ist keine Äußerung eines 'norddeutschen Patriarchalismus' (Barth). Sie ist die sozial-ethische Konkretisierung einer Theologie des natürlichen Lebens. Bonhoeffer hat sie innerhalb der Grenzen eines sozialen und geschichtlichen Kontextes entwickelt, die sich seitdem grundlegend geändert haben. Aber auch, wenn man sich fragen kann, ob die

1

Mandatenlehre ihrem materiellen Inhalt nach heute noch in direktem Sinne aktualisierbar ist, dann kann eine pluralistische Ethik der Institutionen sich heute noch immer an dem grundsätzlich sozial-ethischen Pluralismus und an seinem lebens theologischen Impuls orientieren, der ihr zugrunde liegt.⁴³ Mit seiner Theorie des institutionalisierten Lebens setzt Bonhoeffer das Grundanliegen der *lex naturae*-Tradition fort, ohne dabei wieder in die Metaphysik einer moralischen Seinsordnung zurückzufallen. Meines Erachtens bilden die prozeß-theologischen Ansätze von John Cobb und die feministisch-theologischen von Sallie MacFague in ihrer Weiterentwicklung der Kategorie des Lebens die Möglichkeit, die Spur Bonhoeffers weiter zu verfolgen.⁴⁴

Die Tyrannei der Sphären (Walzer und MacIntyre)

Bonhoeffers Mandatenlehre kann m. E. noch immer fruchtbringend genutzt werden, indem sie kritisch gegenüber heutigen Formen des Totalitarismus eingesetzt wird, auch wenn diese nicht das Antlitz eines politischen Diktators sondern anonymer ökonomischer Machtskonstellationen tragen. Ich verweise auf die politische Philosophie von Michael Walzer in *Spheres of Justice*, und auf A. MacIntyre und dessen *After Virtue*. Die Art und Weise, wie Walzer dort in einer pluralistischen Theorie der Gerechtigkeit die relative Autonomie institutioneller Sphären befürwortet, verrät eine deutliche Kongenialität mit Luthers *mixtura hic non valet* und Bonhoeffers *Mit- Für- und Gegeneinander*. Auch Walzer betrachtet Moral als konkret eingebettet in der sozialen Praxis einer Gesellschaft. Moral besteht nicht aus universellen Prinzipien, sondern in 'shared understandings', die sich in Institutionen objektivieren. Für Walzer sind Institutionen Distributionssysteme, in denen kollektiv bestimmte Werte ('social goods') verwirklicht werden und unter ihren Teilnehmern distribuiert werden. So geht es in der politischen Gemeinschaft um die Produktion und Verteilung von Bürgerschaft, im Wohlfahrtsstaat um Werte wie Sicherheit und Schutz, auf dem kapitalistischen Markt um Geld, in der Religion um das Gut der Gnade, in der Familie um Intimität und Anerkennung usw. Sachen haben ihren Wert nicht 'an sich', sondern bekommen ihn auf Grund der geteilten symbolischen Bedeutung, die Menschen in den verschiedenen Handlungsbezirken ihnen verleihen. Walzer geht es darum, daß Werte nicht außerhalb der Institutionen, wo sie entstanden sind und wo sie ihre legitime Bedeutung haben, eine dominante Rolle als Verteilungskriterium spielen.⁴⁵ Die *relative Autonomie* der institutionellen Sphären ist eine Bedingung für eine gerechte Gesellschaft. Walzer will mit diesem kritischen Prinzip einen Beitrag liefern für die Reduktion der *Dominanz* mancher Güter (Geld, Macht). Grenzüberschreitungen heißen bei ihm wie bei Luther *Tyranneien*.

Walzer betrachtet Institutionen primär als Distributionssysteme. Institutionen sind Produzenten und Verteiler von *externen* Gütern. Hier verrät seine Gerechtigkeitstheorie eine Unzulänglichkeit. Institutionen streben nicht allein nach externen Werten, sondern verwirklichen auch *interne* Werte. Viele Formen konventionellen Handelns haben ihre

moralische Legitimation in sich selbst. Wie Sport und Musik macht man sie einfach und nur 'for their own sake'. A. MacIntyre hat in *After Virtue* versucht, mit einer aristotelisch-teleologischen Sicht auf Formen sozialer Praxis diese Dimension der inneren Werte wieder neu zu bewerten. An der Krise moderner Institutionen liegt für ihn nicht sie so sehr wie für Walzer das (Miß)Verhältnis zwischen Institutionen untereinander, sondern das Mißverhältnis zwischen inneren und äußeren Werte innerhalb der Institutionen. Um diesen Konflikt theoretisch zu erhellen, unterscheidet er zwischen Formen sozialer Praxis ('practices') und Institutionen (in engerem Sinne). *Practices* sind kollektive Handlungsmuster, die interne Güter zu verwirklichen suchen; Institutionen haben die Erwerbung externer Güter (Macht, Geld, Positionen) zum Ziel.⁴⁶ Schach spielen und Musizieren, aber auch die Medizin und die Lehre als Beruf sind Beispiele solcher *Practices*. Man bemüht sich darin gemeinsam letztlich nur um den Wert der gemeinsamen Bemühung selbst, nicht um die Resultate der Bemühung (auch wenn es doch Resultate gibt).

MacIntyre reserviert den Begriff Institution für die kollektive Organisation der notwendigen materiellen Bedingungen der sozialen Praxis.⁴⁷ Wegen der Art externer Güter sind Institutionen anfällig für Korruption. *Practices* laufen die Gefahr, ihren innere Werte mit den äußeren der unterstützenden Institutionen zu vermengen. Dann geht es im Krankenhaus oder an der Universität am Ende um Geldgewinn oder um Status und nicht mehr um Gesundheit, bzw. Wissensvermittlung. Interne und externe Güter sind aber, wie MacIntyre betont, *inkommensurabel*, unauswechselbar. (a.a.O., 198) Institutionen sind jedoch unentbehrlich als Unterstützer und Kontinuitäts Garantien von Formen sozialer Praxis. Beide, Institutionen und *practices*, bilden miteinander 'a single causal order' (ebenda). Trotzdem muß man sie als Formen konventionellen Handelns scharf unterscheiden, um die inneren Werte unseres kollektiven Handelns um so deutlicher hervorheben zu können.

Walzer und MacIntyre leisten so jeder einen Beitrag für die moralische *Hermeneutik der Institutionen*, derer unsere moderne Gesellschaft bedarf. Ihre kritische Interpretation der modernen Institutionen bilden ein Beispiel einer Ethik, die Bonhoeffer vor Augen stand: 'helfen, mitleben zu lernen.' (E 373, siehe oben)

Schöpfungsordnungen

Zum Abschluß einige theologische Bemerkungen. Das theologische Material, das Bonhoeffer in der Mandatenlehre zusammenträgt, war bisher meistens als Lehre der *Schöpfungsordnungen* gestaltet worden. Diese Lehre ist Ausdruck der legitimen, vitalen religiösen Intuition, daß nicht nur in der Natur, sondern auch in der Kultur Gottes schaffende Aktivität zu spüren sei. Bonhoeffer hatte jedoch politisch- und theologiestrategische Gründe, das Konzept abzulehnen. Das Wort Schöpfungsordnung war zu 'besetztem' Gebiet erklärt worden, nachdem auch Kategorien wie 'Rasse' 'Volk' und 'Nation' religiös sanktioniert wurden.⁴⁸ Nachdem Bonhoeffer anfänglich das polemische Konzept der 'Erhaltungsordnung' entwickelt hatte⁴⁹, verläßt er schließlich in der *Ethik*

auch diesen Ausdruck, zugunsten des Mandatbegriffs. Der Terminus erfüllt aber immer noch die gleiche Funktion: bestimmte soziologische Ordnungen werden mit einer göttlichen Qualifikation ausgestattet. Aber das Konzept des Mandates bewaffnet sich zweifach gegen die Sanktionierung eines faktisch bestehenden Status quo: Mandat ist erstens keine Seinskategorie, sondern der Ausdruck eines Auftrags Gottes. Der Aktualismus der Gebotsethik Karl Barths läßt sich - wie Bonhoeffer in der letzten Version der Mandatenlehre auch dankbar tut - gut benutzen als Barriere gegen die Ontologisierung einer reaktionären Soziologie. Zweitens werden die Schöpfungskategorien - erneut in enger Bundesgenossenschaft mit Barth - einer christologischen Bearbeitung unterzogen: die Mandate ruhen nicht direkt in der Natur und können auch nicht aus ihr abgelesen werden, sondern können nur erkannt werden aus Gottes Handeln in Jesus Christus, wie exklusiv in der biblischen Offenbarungsgeschichte erwähnt wird.

Obwohl legitim und geboten vor dem Hintergrund der Situation der dreißiger und vierziger Jahre, ist die Frage angebracht, ob diese theologischen Manöver auch heute noch glaubwürdig ist. Um der theologischen Legitimation einer bestehenden oder gewünschten Ordnung den Weg zu versperren und sich zugleich doch Gottes ordnender Präsenz in unserer Welt zu bekennen, kann man - mit Bonhoeffer - sagen: es gibt Schöpfungsordnungen Gottes, aber sie sind nur erkennbar in Christus und haben auch nur ihren Existenzgrund in ihm. Zur Unterstützung dieser Position braucht man ein exklusives biblisches Offenbarungsverständnis, während die Christologie sich nicht auf die Gestalt von Jesus von Nazareth beschränken kann, sondern als Inkarnationslehre kosmologische Dimensionen annehmen muß. Bonhoeffer entscheidet sich ausdrücklich für beides. In dem *Ethik*-Kapitel 'Ethik als Gestaltung' bereitet er eindrucksvoll den theologischen Boden für eine derartige christologische Ethik. '*Wie Christus unter uns heute und hier Gestalt gewinne*', ist für ihn zur Zentralfrage der christlichen Ethik geworden. (E 87) Die Mandatenlehre konkretisiert eine sozial-ethische Entgegnung dieser Frage. Man kann aber auch - und das ist eine zweite, mehr skeptische Position, mit der ich mich selbst mehr verwandt fühle - (mit z.B. James M. Gustafson⁵⁰) sagen: es gibt gewiß Schöpfungsordnungen Gottes, aber wir wissen nicht genau welche, und können nie mit Präzision bestimmen, wie sie aussehen müssen. Im Glauben an Gott den Schöpfer, Erlöser und Vollender entdecken wir in der Wirklichkeit des menschlichen Zusammenlebens eine gewisse Anzahl dauerhafter, ordnender Muster. Menschliche Basisinstitutionen wie Ehe und Familie, Wirtschaft, Politik und Religion bilden in der bunten Gestalt kultureller Verschiedenheiten ein Antwort auf die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der *condition humaine*. In diesem Ordnungsprozeß werden wir als Gläubige gewisser Anweisungen

der ordnenden Schöpfungsaktivität Gottes gewahr. Aber mehr als Andeutungen, Zeichen und Signale sind es auch nicht. Schöpfungsordnungen sind daher der Einsatz von fortwährenden Interpretationsverfahren, nicht das endgültige Produkt eines deduktiven Wissens. Die Beschränkung unseres Unterscheidungsvermögens spielt bei dieser erzwungenen Selbstbescheidung eine wichtige Rolle, aber auch die Veränderlichkeit der Ordnungen selbst. Sie liegen nicht für immer fest in einer stabilen sozialen Ontologie, sondern sind selbst Teil einer dynamischen kulturellen Evolution, bei der das menschliche Eingreifen selbst einen konstitutiven Faktor bildet. Die Anerkennung der impliziten Normativität dieser ordnenden Muster ist aber eine notwendige und *objektive* Bedingung für die Verwirklichung des guten Lebens. In diesem Sinne sind sie uns - als Möglichkeit und als Forderung - von Gott gegeben.

¹ J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main 1985.

² Vgl. z. B. den Anfang von A. MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, London 1981, und B. Mitchell, *Morality: Religious and Secular*, Oxford 1980.

³ J. Stout, *Ethics after Babel. The Languages of Morals and their Discontents*, Cambridge (Mass.) 1988.

⁴ W.B. Yeats, 'The Second Coming', in: *The Poems. A New Edition*. Ed. By Richard J. Finneran, London 1983, 187, mit dort auch die Zeilen: 'The best lack all conviction, while the worst / Are full of passionate intensity.'

⁵ J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983.

⁶ Man kann den Begriff Pluralismus nicht ohne weitere Qualifikation benutzen. G. McLennan, der versucht den Konzept in die Sozialwissenschaften zu erhellen, anerkennt daß Pluralismus dort ein ziemlich pluralistisches Begriff repräsentiert. Es deutet eher auf einer Art geteilter Sensibilität ('it is a telling and appropriate expression of our intellectual and moral condition in the 1990s.') als auf ein klares, eindeutiges Konzept (G. McLennan, *Pluralism*, Buckingham, 1995, 8).

⁷ 'The basic belief that unites pluralists is that good lives require the realization of radically different types of values, both moral and non-moral, and that many of these values are conflicting and cannot be realized together.' (J. Kekes,

The Morality of Pluralism, Princeton 1993, 11).

⁸ J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, London 1995. 8 ff.

⁹ Eine post-konventionelle Moral (J. Habermas) ist also eine *contradictio in terminis*. Sehe grundsätzlich J. Kekes, *Moral Tradition and Individuality*, Princeton 1989, und vor allem mit Bezug auf der amerikanischen Situation, Robert N. Bellah e.a., *The Good Society*, New York 1991, namentlich die Einführung ('We Live Through Institutions', 3 - 18) und der Appendix ('Institutions in Sociology and Public Philosophy', 287 - 306).

¹⁰ Daniel Bell sprach in seinem Klassiker *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York, 1976) von einem 'double bind' der Modernität: einerseits fordert der Kapitalismus Werte als Askese und Leistungsgerichtheit, andererseits und gleichzeitig braucht er einen unlimitierten Hedonismus um seine Produkte zu konsumieren.

¹¹M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford / Cambridge (Mass.), 1983.

¹² Die religiöse Ethik muß auf der Tagesordnung der heutigen Ethik stehen bleiben, ihrer marginalen Position in der Philosophie zum Trotz, schreibt der Philosoph J. Stout (a.a.O., 188). Erstens, weil auch die meist säkularisierten Formen moralischer Diskurse nicht verstanden werden können, ohne ihren theologischen Entstehungszusammenhang zu berücksichtigen. Zweitens weil bis heute religiöse Traditionen einen konstruktiven Beitrag für die Moral leisten. Schließlich spielt Religion für viele Menschen eine vitale Rolle bei ihren moralischen Entscheidungen. In allen drei Punkten ist Bonhoeffers Beitrag m.E. evident.

¹³ KD II,2 erschien in Zürich (Zollikon), 1942. Vgl. das Nachwort der Herausgeber, E 419: '...daß den Ethik-Manuskripten Bonhoeffers von 1942 etwas von der Frische eines neuen Anfangs anhaftet.'

¹⁴ D. Bonhoeffer, *Ethik*, zusammengestellt und bearbeitet von Eberhard Bethge, München 1962 (Sechste Auflage) (' E 6). Der Aufsatz ist nicht aufgenommen worden in die Neuausgabe der *Ethik* in die *Dietrich Bonhoeffer Werke*, Band 6 (Herausgegeben von Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green), München 1992 (' E).

¹⁵D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von Eberhard Bethge (Neuausgabe), München 1970, 216. (' WEN)

¹⁶ Sowohl die Natur als auch die Sünde werden damit erneut als Faktor in der Staatslehre gewürdigt, aber nur weil und insofern sie in die christologische Perspektive integriert sind. Vgl. *Zettelnotizen*, 79: eine Grundlegung der Ursprung des Staates 'aus dem Willen Gottes in Jesus Christus (umschließt beides u. mehr!)'. (D. Bonhoeffer, *Zettelnotizen für eine 'Ethik'*. Ilse Tödt (hrsg.) (' Dietrich Bonhoeffer Werke, Hrsg. E. Bethge u.a., Ergänzungsband zum Sechsten Band, München 1993)).

¹⁷ Vgl. auch *Zettelnotize* nr. 44: 'Staat schöpferisch oder nur normierend? Autoritätsverlust des Staates, wo er zum Subjekt aller Kultur und Gemeinschaftsformen wird.' Bonhoeffer vermeldet hier auch 'Humboldt Jugendschrift <Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit d. Staates zu bestimmen'. (idem, 78)

¹⁸ Die Metapher von Oben und Unten, hier nur noch en passant erwähnt, wird in den späteren Ausführungen der Mandatenlehre eine wichtige Rolle spielen.

¹⁹ Vgl. O. Dittrich, *Geschichte der Ethik*. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart, IV, Leipzig 1932, 58vv. Auch das folgende Lutherzitat ist dort zu finden. Siehe weiter detailliert W. Maurer, *Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund*, München 1970. Ich verfolge hier die Spur der Herausgeber der Neuausgabe der *Ethik*, E 393, Anm. 3 und E 397, Anm. 19.

²⁰ Luther, Vorlesung über Jesaja (1527 - '29), WA 40 III, 648, 27 - 31.

²¹ Vgl. seine Aufmerkung: 'sie unterstehen ihrer Aufsicht und *in gewissen (hier nicht näher darzulegende) Grenzen* ihrer Lenkung.' (E 6, 367, Kurs. fdl).

²² Vgl. das Vorwort der Herausgeber, E 19. Sie machen auch aufmerksam auf manchmal wörtliche Übernahmen, vgl. E 58, Anm. 82.

²³ 'Wir sprechen von göttlichen Mandaten statt von göttlichen Ordnungen, weil damit der Charakter des göttlichen Auftrages gegenüber dem einer Seinsbestimmung deutlicher heraustritt.' (E 54v.) 'Nicht weil Arbeit, Ehe, Obrigkeit, Kirche *ist*, sondern weil sie von Gott *geboden* ist, darum *ist* sie, und nur sofern ihr Sein - bewußt oder unbewußt - dem göttlichen Auftrag unterworfen ist, ist es göttliches Mandat.' (E 56).

²⁴ 'Der Mensch ist nicht der Ort, an dem die Unvereinbarkeit dieser göttlichen Mandate sich erweisen soll, sondern

vielmehr wird erst und allein in ihm und zwar in konkretem Leben und Handeln die Einheit des <an sich' das heißt theoretisch Unvereinbaren geschaffen, das aber freilich nicht anders als indem der Mensch sich durch Jesus Christus vor die vollzogene Wirklichkeit der Menschwerdung Gottes, der Versöhnung der Welt mit Gott in Krippe, Kreuz und Auferstehung Christi stellen läßt.' (E 60)

²⁵ Vgl. E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*. Hermeneutik- Christologie - Weltverständnis, München/Mainz 1971, 132, Anm. 20; 204, Anm. 68. H.-J. Abromeit, *Das Geheimnis Christi*. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie, Neukirchen-Vluyn 1991, 125ff, spricht von Bonhoeffers 'lebens- theologie'. Auch Ralf K. Wüstenberg hat neulich auf die Bedeutung der Lebensphilosophie für Bonhoeffers Gefängnisbriefe hingewiesen (*Glauben als Leben*. Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe, Frankfurt am Main u.a. 1995, 169ff.)

²⁶ Vgl. E 372: 'Mit-leben nicht aus dem Motiv des Sollens, sondern aus der Fülle der Lebensmotive, aus dem natürlichen und Gewachsenen'.

²⁷ Siehe auch den Aufsatz 'Was heißt: die Wahrheit sagen?', E 6, 385 - 397).

²⁸ Siehe L. Rasmussen, 'A Question of Method' (1968), in: W.J. Peck, *New Studies in Bonhoeffer's Ethics*, Lewsiton/Queenston 1987, 103 - 138, 122ff.

²⁹ '... daß das Gebot Gottes immer das in Jesus Christus geoffenbarte Gebot Gottes ist und bleibt. Es gibt kein anderes Gebot Gottes, als das von ihm geoffenbarte und eben nach seinem Wohlgefallen in Jesus Christus geoffenbarte.' (E 383)

³⁰ 'Gottes Gebot kann nicht zeit- und ortlos gefunden und gewußt, sondern nur in der Bindung an Ort und Zeit gehört werden. Gottes Gebot ist entweder bestimmte, klar, konkret bis ins Letzte oder es ist nicht Gottes Gebot'.

³¹ Vgl. E 392: 'Gottes Gebot ... begegnet uns konkret in vier verschiedenen, nur durch das Gebot selbst geeinten Gestalten: in der Kirche, in Ehe und Familie, in der Kultur und in der Obrigkeit.'

³² Der Begriff 'Ordnung' würde sachlich auch zutreffen. Er ist nach Bonhoeffer aber geschichtlich zu beladen mit

romantisch-konservativen Assoziationen. Der Ausdruck 'Stand' wird durch ihn abgewiesen weil er zu sehr an unrechtmäßige Privilegien erinnert. Der lutherische Terminus 'Amt' ist seiner Einsicht nach zu profanisiert und burokratisiert um noch glaubwürdig zu sein. Bonhoeffer hält darum vorläufig fest an dem Wort Mandat, 'in Ermangelung eines besseren Wortes'. (E 393)

³³ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/4, Zürich 1969, 23.

³⁴ 'Die Träger des Mandats sind nicht Beauftragte von unten, Vollstrecker und Exponenten menschlicher Willensbildungen, sondern im strengen unabdingbaren Sinne Beauftragte, Stellvertreter, Platzhalter Gottes. Das gilt ganz unabhängig von der Art und Weise des historischen Zustandekommen einer Kirche, einer Familie, einer Obrigkeit. So ist in dem Mandatsbereich ein unaufhebbaren Oben und Unten gesetzt kraft göttlicher Ermächtigung.' (E 394)

³⁵ Vgl. das Fragment 'Der Blick von Unten', WEN 27.

³⁶ Vgl. ebenda: 'Es gibt kein echtes Oben und Unten mehr, sondern was oben ist, zieht seine Ermächtigung und Legitimation allein von unten und das Unten sieht in dem, der - von unten her - oben ist, nur den personifizierten Anspruch des Untenseins auf das Obensein.' (E 396)

³⁷ Vgl. *Zettelnotizen*, 140 (nr. 115); 'Warum gerade diese 4.? Warum nicht Volk, Klasse, Rasse?' und K. Barth, KD III/4, 22.

³⁸ J. Kekes, *Moral Tradition and Individuality*, 25ff. spricht von invariablen 'deep conventions', die Menschen auf Grund der faktischen Beschaffenheit des leiblichen, psychischen und sozialen Lebens respektieren müssen. So wird positiv-empirisch eine Basisintuition der Naturrecht-Tradition verarbeitet. Vgl. grundlegend H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1961, 189ff. ('The Minimum Content of Natural Law') und G.J. Warnock, *The Object of Morality*, London 1971, 12ff. ('The Human Predicament').

³⁹ Vgl. E 384: 'Nur indem Kirche, Familie, Arbeit und Obrigkeit sich gegenseitig begrenzen, indem sie neben und miteinander jedes in seiner Weise das Gebot Gottes zur Geltung bringen, sind sie von oben her zur Rede ermächtigt. Keine dieser Autoritäten kann sich für sich allein mit dem Gebot Gottes identifizieren. Darin gerade erweist sich die Überlegenheit des Geboten Gottes, daß es diese Autoritäten zu einander, nebeneinander und gegeneinander ordnet und daß nur in dieser Mannig-

faltigkeit der konkreten Beziehungen und Begrenzungen das Gebot Gottes als in Jesus Christus offenbartes Gebot zur Geltung kommt.'

⁴⁰ Vgl. z.B. E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Tübingen 1932, 197, 284.

⁴¹ J.M. Gustafson redet in diesem Zusammenhang von Barth's 'Okkasionalismus', siehe u.A. sein *Protestant and Roman Catholic Ethics. Prospects for Rapprochement*, Chicago/ London 1978, 71ff.

⁴² Vgl. idem: 'Weil ich die in der Mitte und Fülle des Lebens mir begegnenden Gegebenheiten, Eltern, Ehe, Leben, Eigentum als Gottes heilige Setzung selbst bejahe, *weil ich in ihnen lebe und leben will*, ehre ich die Eltern, halte ich die Ehe, achte ich fremdes Leben und Eigentum.' (curs. fdl)

⁴³ 'Nicht in der Vermeidung der Übertretung, nicht in der Qual des ethischen Konfliktes und der Entscheidung, sondern im frei bejahten selbstverständlichen Leben in der Kirche, in Ehe und Familie, in der Arbeit und im Staat hat das Gebot sein Ziel.' (E 389) 'Aus der Mitte und Fülle des Lebens mit dem Gebot Gottes heraus entsteht die Grenze, nicht umgekehrt.' (E 390)

Die Korrektur, die Bonhoeffer im Gefängnis vornimmt, wenn er in seinem Brief von 31.1.44 an Bethge wieder auf den Mandate zurückkommt, ist nicht eine Fundamentalkritik des Konzeptes selbst, sondern eine erneute Betonung ihrer ursprünglicher Intention. Er fragt sich dort, wo denn die Phänomene Kultur und Bildung in der Mandatenlehre untergebracht werden sollten, und stellt dann fest: 'Sie gehören nicht in den Bereich des Gehorsams, sondern in den Spielraum der Freiheit, *der alle drei Bereiche der göttlichen Mandate umgibt*. (...) Unsere "protestantisch" (nicht lutherisch!) - preußische Welt ist so stark durch die 4 Mandate bestimmt, daß der Spielraum der Freiheit dahinter ganz zurückgetreten ist.' (WEN 216; curs. fdl) Deutlich zeigt sich hier, wie nach Bonhoeffer die Freiheit konstitutiv für alle Mandate ist.

⁴⁴Ch. Birch / John B. Cobb, Jr, *The Liberation of Life. From the Cell to the Community*, Cambridge 1981; S. MacFague, *The Body of God. An Ecological Theology*, London 1993.

⁴⁵'When meanings are distinct, distributions must be autonomous. Every social good or set of goods constitutes as it were, a distributive sphere within which only certain criteria

and arrangements are appropriate.' (a.a. O., 10)

⁴⁶ Ein *social practice* definiert er als 'any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized....'(ebenda, 187) Man hat teil an den internen Werten einer *practice* durch aktive Partizipation. Die Werte sind nicht übertragbar auf Dritten. Jede *practice* entwickelt ihre eigenen *standards of excellence*. *Practices* erfordern das Innewerden spezifische Tugende und Gehorsamkeit bzgl. spezifischer Normen und Regeln.

⁴⁷ 'They are involved in acquiring money and other material goods; they are structured in terms of power and status, and they distribute money, power and status as rewards.' (a.a. O., 194).

⁴⁸ J. Burtness, *Shaping the Future*. The Ethics of Dietrich Bonhoeffer, Philadelphia 1985, 80, zitiert eine Erklärung der Deutschen Christen von 6. Juni 1932: 'We see in race, folk, and nation, orders of existence granted and entrusted to us by God. God's law for us is that we look to the preservation of these orders. Consequently miscenegation is to be opposed.' Für eine genaue Chronologie Bonhoeffers wachsender Opposition gegen das Konzept der Schöpfungsordnungen, siehe Christoph Strohm, *Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus*. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand, München 1989, u.a. 19 - 22, 111 - 113, 131 - 135.

⁴⁹ Siehe namentlich das Berliner Seminar 'Gibt es eine christliche Ethik?' (1932), in: DBW 11, München 1994, 303 - 314, 312, und *Schöpfung und Fall* (1932/33)(DBW 6) München 1989, 129f.

⁵⁰ James M. Gustafson, *Ethics in a Theocentric Perspective*, II, Chicago 1984, 293 ff. Für seine Bedenken gegen Barth, ebenda, 26 ff.