

1. UND ES GIBT SIE DOCH: LUTHERISCHE FRIEDENSETHIK

Ethik ist die Lehre von den guten Werken. Schon aus dieser etwas altmodisch formulierten und sicherlich zugespitzten Definition – man würde heute eher von guten und gerechtfertigten Handlungen sprechen und zudem ein gelungenes Leben sowie Institutionen gerechten Zusammenlebens hinzufügen – wird ein Grundproblem lutherischer Ethik ersichtlich: Für Martin Luther waren gute Werke negativ konnotiert, sofern sie den Menschen auf einen Irrweg führen und ihn damit das Heil verfehlen lassen. So schreibt er in der *Freiheitschrift*, dass es der Seele des Menschen nicht helfe, wenn er alle guten Werke täte, umgekehrt es ihr auch nicht schade, wenn er alle diese Werke nicht vollbringe, denn allein das Evangelium ermögliche es dem Menschen, recht, frei und als Christ zu leben¹. Dementsprechend gebe der Christ nur dann Gott die Ehre, wenn er auf dieses Evangelium vertraue – und genau das täten diejenigen nicht, die sich stattdessen um ihre guten Werke kümmerten². Zwar wollte Luther damit nicht die guten Werke verbieten, aber er hat sie sehr klar zurückgebunden an den christlichen Glauben. Alle Werke, die nicht aus diesem Glauben erwachsen, werden von Luther verworfen³. Durch diese Rechtfertigungslehre werden die Ethik und ihr Thema an einen untergeordneten Platz verwiesen: Erst der Glaube, dann die Werke – und dementsprechend: erst die Soteriologie, dann die Ethik. Dass diese Reihenfolge zugleich eine Rangfolge ist, lässt sich auch aus Luthers Gleichgewichtung aller wahrhaft guten Werke folgern: Sofern diese Werke im Glauben, also in der Zuversicht, dass sie Gott gefallen werden, vollbracht werden, seien sie gut, ganz gleich, ob es sich um geringfügige Werke (wie das Aufheben eines Strohhalms) oder gigantische Taten (wie die Auferweckung aller Toten) handle⁴. Diesen Gedanken wird Luther später zu seiner Berufsethik vertiefen, indem er auch die alltäglichen Verrichtungen in sein Konzept von (im Glauben vollzogenen) guten Werken einbezieht⁵.

¹ Vgl. WA 7, 21f (Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* von 1520).

² Vgl. WA 7, 25 (s. Anm. 1).

³ Vgl. WA 6, 206, 5–7 (Martin Luther, *Von den guten Werken* von 1520).

⁴ Vgl. WA 6, 206, 8–13 (s. Anm. 3).

⁵ Vgl. dazu Volker Stümke, *Das Aufheben eines Strohhalms. Notizen zu einer Metapher Luthers*; in: ders., *Zwischen gut und böse. Impulse lutherischer Sozialethik*, Berlin 2011, 229–243.

Keinesfalls sollen Luthers grundlegende Einsichten in das Wesen der Gerechtigkeit Gottes, seine Auslegung des Evangeliums von der Gnade Gottes und von Jesus Christus als Versöhner und Erlöser, hier hinterfragt oder kritisiert werden; sie sind und bleiben Grundlage und Kompass einer evangelischen Kirche⁶. Im Folgenden soll vielmehr darauf aufmerksam gemacht werden, dass eine lutherische Ethik damit vor mehrere Herausforderungen gestellt worden ist. Sie muss erstens die Frage nach den guten Werken grundsätzlich ausdehnen und auf das rechte Gottesverhältnis zu sprechen kommen, um so der Rangfolge (erst Glaube, dann gute Werke) zu entsprechen. Und sie muss zweitens immer die Gleichheit aller wahrhaft guten Werke (vor Gott) angesichts ihres Ursprungs im Glauben berücksichtigen.

Zwei weitere Herausforderungen kommen insbesondere für eine lutherische Sozialethik noch hinzu. Indem Luther den Glauben als persönliche Beziehung des Christen zu Gott versteht, hat er drittens personale Konstellationen im Blick. So betont er in den Invokavitpredigten eindringlich, dass jeder Mensch für sich mit dem Tod kämpfen müsse und an dieser Stelle kein anderer Mensch für ihn eintreten könne⁷. Allein der persönliche Glaube an Jesus Christus könne dem Menschen Gewissheit angesichts des eigenen Todes schenken, denn die Verheißung Gottes könne nur der einzelne Mensch für sich empfangen⁸. Auch hier seien gute Werke schlicht fehl am Platz – und das gelte nicht nur für persönliche Handlungen, sondern auch für die kirchlichen Reformen, die in Wittenberg während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg ohne hinreichende Rücksicht auf die verunsicherten Christen forciert worden waren⁹. Dieses personale Denken findet sich auch in Luthers sozialetischen Äußerungen, indem er beispielsweise die weltliche Obrigkeit zumeist als adelige Herren, aber nicht als Institution oder als Funktionsträger denkt, was jedoch für eine Sozialethik unabdingbar ist, um die Eigendynamik von Herrschaft und Macht bedenken zu können.

Schließlich werden die guten Werke viertens als natürliche Folgehandlungen des gut gewordenen Christen geschildert. Im Anschluss an Matth 7,18

⁶ Vgl. Werner Thiede, *Evangelische Kirche – Schiff ohne Kompass? Impulse für eine neue Kursbestimmung*, Darmstadt 2017, 79ff.

⁷ Vgl. WA 10 III, 1, 7-2, 2 (Martin Luther, *Invokavitpredigten* von 1522).

⁸ Vgl. WA 6, 521, 21-24 (Martin Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae*. Praeludium von 1520).

⁹ Luther kehrte im März 1522 von seinem Exil auf der Wartburg nach Wittenberg zurück und hielt dort die *Invokavitpredigten*, um die Wittenberger Reformer (Andreas Karlstadt) in ihrem Übereifer (Bildersturm) zu bremsen und um die verunsicherte Gemeinde zu beruhigen. Weil die Reformen Werke seien, dürften sie nicht an erster Stelle stehen, sondern sollten sich an den beteiligten Personen orientieren und auch die Obrigkeit nicht abschrecken. An erster Stelle steht für Luther das Evangelium von der Gnade Gottes, das allein dem Menschen Gewissheit angesichts von Sünde und Tod schenken kann.

analogisiert Luther in der Freiheitsschrift die Werke eines Christen mit den Früchten eines Baumes: Nur ein guter Baum trage gute Früchte¹⁰. Das Bildwort soll wieder verdeutlichen, dass zuerst die Person gut sein muss, bevor hernach die Werke gut sein können. Aber es impliziert zudem, dass diese guten Werke wie die Früchte von selbst aus dem guten Baum hervorgehen. Damit werden die guten Werke zu einer natürlichen Folge der gut gewordenen und nunmehr gut seienden Person. Noch pointierter hält er in der Obrigkeitsschrift fest, dass ein guter Baum weder Lehre noch Gesetze benötige, um gute Früchte zu tragen, vielmehr Sorge seine Natur dafür, dass er diese Früchte hervorbringe, so wie es seine Art sei: Ein Apfelbaum trage von selbst Äpfel und nicht Dornen, sofern er eben ein guter Baum sei¹¹. Auf das gesellschaftliche Zusammenleben angewandt folgert Luther, dass Christen ohne gesetzlichen Zwang in Frieden zusammenleben könnten, schließlich würde jeder Christ im Streitfall bereit sein, nachzugeben (die andere Wange hinzuhalten). Eine »gemischte Gesellschaft hingegen, in der, so Luthers Vergleich in der Obrigkeitsschrift, christliche Schafe und weltliche Raubtiere zusammengepfercht leben müssen, könne nur mittels Recht und Schwert die Schafe (und auch manche Raubtiere) vor den Raubtieren schützen¹². Die Politik müsse demnach auf Gesetze (und gegebenenfalls auf Gewalt) rekurrieren. Aber nicht nur Politik, auch die Ethik hat durchaus mit Normen, also auch mit Gesetzen zu tun. Folgt man nun Luthers Gedankenführung, droht eine christliche Ethik obsolet zu werden, weil die Christen von selbst (gleichsam automatisch, so wie die Erde Frucht bringt – Mk 4,28) die guten Werke vollbringen, daher keine Ethik brauchen, die Nichtchristen hingegen nicht durch Moral oder gutes Zureden, sondern mit dem Recht und dem Schwert dazu genötigt werden müssen.

Trotz dieser vier Herausforderungen gab und gibt es lutherische Sozialethik. Sie greift diese Vorgaben auf und vermittelt sie mit den Anfragen und Themenfeldern einer Ethik. So wird beispielsweise metaethisch darauf verwiesen, dass Ethik erstens nicht nur aus dem vernünftigen Abwägen besteht, sondern dabei auf moralische Vorgaben (wie die Nächstenliebe), anthropologische Prämissen (wie die Handlungsfreiheit) oder weltanschauliche Gewissheiten (wie die Rechtfertigung allein aus Gnade) rekurriert. Zweitens kann man die Unterscheidung zweier Foren (*coram Deo* – *coram mundo*) vornehmen, um eine ethische Eigenbewertung menschlicher Werke zu ermöglichen, ohne ihre Gleichstellung vor Gott zu unterlaufen. Drittens kann man auf Luthers Ständelehre und auf seine Zweiregimentenlehre rekurrieren, um einen Ansatz für gesellschaftswissenschaftliche Argumentationen zu schaffen. Viertens schließlich kann man Luthers idealtypische Schilderung des Christen mit der Realität des zugleich sündigen wie gerechtfertigten Christen (*simul iustus ac peccator*)

¹⁰ Vgl. WA 7, 32 (s. Anm. 1).

¹¹ Vgl. WA 11, 250, 13–20 (Martin Luther, Von weltlicher Obrigkeit von 1523).

¹² Vgl. WA 11, 251, 30–252, 11 (s. Anm. 11).

konfrontieren. Mit solchen (und weiteren) Gedankengängen bringt man nicht nur zur Sprache, dass die vier Herausforderungen nicht das Einzige sind, was Luther zur Ethik zu sagen hat. Zudem schützt man sich vor einer Überbetonung der vier grundlegenden Argumente, die in eine theologische Schiefelage führen würde, die weder dogmatisch noch ethisch befriedigen könnte.

Wie eine solche theologische Schiefelage durch die einseitige Überbetonung lutherischer Grundeinsichten entstehen kann und welche gefährlichen dogmatischen wie ethischen Konsequenzen daraus resultieren, soll im Folgenden am Beispiel der Friedensethik verdeutlicht werden. Dazu greife ich paradigmatisch auf die Dissertation des ehemaligen Militärseelsorgers Ulrich Kronenberg zurück, in der er sich gegen die Friedensdenkschrift der EKD von 2007¹³ positioniert hat. Näherhin soll dessen Monographie »Gerechter Frieden – Gerechter Krieg? Chancen und Grenzen zweier friedensethischer Denkmodelle« aufgegriffen werden, die er 2018 an der Universität Mainz als Dissertation eingereicht hat, die dort angenommen und im Folgejahr publiziert wurde, um diese Einseitigkeit aufzuweisen und kritisch zu analysieren. Der Fokus liegt also auf den theologisch problematischen Weichenstellungen in manchen lutherischen Äußerungen zur Ethik und dabei dient die Arbeit von Kronenberg als Exempel.

In seiner Dissertation behauptet Kronenberg, die Rede vom gerechten Frieden in der Friedensdenkschrift habe in der evangelischen Kirche zu permanenten und unversöhnlichen Streitigkeiten geführt, weil es einen politischen Dissens gebe, der auf grundsätzliche Differenzen zurückgehe und damit auch dogmatische Fragen berühre¹⁴. Christen seien sich also zunächst uneins darüber, ob und wie ein Krieg vermieden und Frieden befördert werden könne. Näherhin stünden die beiden Modelle des gerechten Kriegs und des gerechten Friedens gegeneinander, wobei sich die EKD 2007 eindeutig zugunsten des Konzepts eines gerechten Friedens positioniert und der Lehre vom gerechten Krieg eine Absage erteilt hat. Dieser Dissens kann Kronenberg folgend nur überwunden werden, indem man sich auf die dahinterstehenden dogmatischen Grundwahrheiten¹⁵ besinne – und zwar aus zwei Gründen.

¹³ Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2007. Auf diese Schrift wird im Folgenden als »Friedensdenkschrift« verwiesen.

¹⁴ Vgl. Ulrich Kronenberg, Gerechter Frieden – Gerechter Krieg? Chancen und Grenzen zweier friedensethischer Denkmodelle, Leipzig 2019, 293f. Im Folgenden verweisen die Seitenzahlen im Text auf dieses Werk.

¹⁵ Der Begriff »Grundwahrheit« stammt von mir. Kronenberg redet klassischer evangelischer Dogmatik folgend von der Wahrheit Gottes bzw. der Offenbarung (138), an der man keine Abstriche machen dürfe und um die immer wieder neu gerungen werden müsse (178). Inhaltlich wird diese Wahrheit durch die Rechtfertigungslehre sowie anthropologische und eschatologische Aussagen konkretisiert – auf die ich gleich noch eingehen werde. Der Begriff »Grundwahrheit« soll zum Ausdruck bringen, dass für Kro-

Erstens bildeten diese Grundwahrheiten und nicht etwa politische oder ethische Stellungnahmen der Kirche das Fundament christlichen, zumal evangelischen Glaubens. Und zweitens werde von da aus deutlich, dass die politische Friedensfrage gar nicht in den Bereich kirchlicher Verkündigung gehöre, der Streit werde also gleichsam ortlos (8).

Schon dieser Ansatz ist merkwürdig. Fraglos richtig ist die Beobachtung Kronenbergs, dass die Friedensdenkschrift der EKD mit ihrem Paradigmenwechsel hin zum gerechten Frieden nicht nur Zustimmung, sondern auch Kritik und sogar Widerspruch erfahren hat – und das, obwohl die Kammer für Öffentliche Verantwortung, die diesen Text formuliert hat, erstens durchaus heterogen zusammengesetzt war und zweitens explizit die Konsensfindung als wesentliches Moment dieser Denkschrift herausgestrichen hat: Der Text wurde einstimmig verabschiedet¹⁶. Aber ist es nicht schlicht ein Merkmal des modernen Pluralismus, dass es Meinungsverschiedenheiten gibt¹⁷? Diese Lage würde sich keineswegs ändern, wenn man zur Lehre vom gerechten Krieg zurückkehrte. Warum muss ein solcher politischer Dissens, den es sogar innerhalb der politischen Parteien gibt, überwunden werden? Und vor allem: Kann es eine Problemlösung sein, diesen Streit ins kirchliche bzw. politische Abseits zu stellen, indem man nur auf Grundwahrheiten fokussiert? Aus Sicht der Friedens- und Konfliktforschung ist ein Konflikt oder Dissens noch lange nicht problematisch, sondern gehört zum politischen Alltag. Entscheidend ist vielmehr, wie man mit einem Konflikt umgeht, ob man ihn also mit friedlichen Mitteln zu lösen vermag. Dem würde auch eine Diskursethik zustimmen und zudem darauf insistieren, dass die friedlichen Mittel sich auf den »zwanglosen Zwang des besseren Arguments« fokussieren, dass also weder strukturelle noch kulturelle Gewalt die Problemlösung behindern dürfen.

Für Kronenberg ist der Streit jedoch mehr als ein politischer Dissens bezüglich der Außen- und Sicherheitspolitik, weil er auf theologische Grundwahrheiten zurückgeht. Kronenberg will daher nachweisen, welche dogmatischen Prämissen hinter den jeweiligen Positionen stehen, und zudem klarstellen, dass es hier nur eine evangelische Wahrheit geben könne. Die eine und

nenberg (und auch für mich) die biblischen Aussagen theologisch bindenden Charakter haben. Keineswegs soll Kronenberg damit undifferenziert in die Nähe des Fundamentalismus gerückt werden.

¹⁶ Vgl. Friedensdenkschrift S.8. Dass eine Denkschrift veröffentlicht wird, weil die EKD sich »in eine aktuelle oder sich anbahnende kirchliche bzw. gesellschaftliche Debatte einschalten und diese beeinflussen will« wurde von der EKD selbst klar dargelegt (Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh 2008, 56).

¹⁷ Vgl. dazu Eilert Herms, Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik, Tübingen 2007 sowie ders., Politik und Recht im Pluralismus, Tübingen 2008.

wahre evangelische Lehre, also eine dogmatische Behauptung, soll demnach die ethischen Kontroversen dominieren – und das soll näherhin so vonstattengehen, dass die Debatten als belanglos für die kirchliche Lehre entziffert werden. Die Beweislast muss er so hoch ansetzen, um zu belegen, dass die ansonsten normalen Meinungsverschiedenheiten so nicht stehen gelassen werden dürfen; die Wahrheit duldet keinen Dissens. Genau diese Schlussfolgerung aus der dogmatischen Reinheit hin zur Bedeutungslosigkeit ethischer Analysen ist aus meiner Sicht problematisch und soll daher genauer betrachtet werden. Fünf Gedankengänge hat Kronenberg dazu vorgetragen, die nun in systematisierter Form dargelegt und kritisch kommentieren werden.

1. Das Zentrum evangelischen Glaubens ist nicht nur für Kronenberg die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade. Dementsprechend wird die Rede von der Gerechtigkeit im christlichen Kontext zunächst einmal auf die Gerechtigkeit Gottes bezogen, und die besagt, dass der Mensch vor Gott gerecht werde nicht aufgrund seiner Werke oder Leistungen, sondern allein wegen der Gnade Gottes, die in Jesus Christus dem Menschen die Sünde vergebe und ihm damit die Gerechtigkeit schenke. Die Gerechtsprechung des Menschen durch Gott müsse nun Kronenberg zufolge klar von politischen Programmen getrennt werden; die Gerechtigkeit Gottes habe »nichts mit der menschlichen Gerechtigkeit zu tun« (85). Diese strenge Gegenüberstellung von theologischer und alltäglicher Begrifflichkeit findet sich häufig bei ihm. Er insinuiert, dass die evangelische Theologie ihr eigenes Thema vernachlässige, indem sie sich auf weltliche Begriffe einlasse (32f, 43). Die Schlussfolgerung lautet demnach: Weil die Rede von der Gerechtigkeit Gottes für den evangelischen Glauben zentral sei, dürfe sie nicht nur keinesfalls mit der menschlichen Redeweise von Gerechtigkeit vermischt werden, sondern müsse vollständig von ihr abgetrennt werden.

Bereits an dieser ersten Argumentation fällt auf, dass der richtige Ansatz durch Übertreibungen verfälscht worden ist. Allerdings gilt, dass die Rechtfertigungslehre das Zentrum evangelischer Theologie ist und dass sie von der Gnade Gottes handelt, mit der er sich in seinem Sohn Jesus Christus den sündigen Menschen zuwendet und sie versöhnt und erlöst. Dazu kann man sich auch auf Martin Luther berufen. Richtig ist zudem, dass theologische Ethik von diesem Zentrum herkommen solle und sich möglichst explizit oder mindestens implizit darauf beziehen müsse – das habe ich als erste Herausforderung einer lutherischen Ethik bezeichnet.

Aber wieso diese harsche Abgrenzung der religiösen gegenüber anderen Redeweisen? Christliche Ethik soll von der Rechtfertigungslehre herkommen, aber sie sollte nicht dabei stehen bleiben, sonst wäre sie identisch mit der Dogmatik und damit überflüssig. In der Ethik geht es darum, die Implikationen oder Impulse der Gnadentat Gottes für das Leben und Handeln der Menschen zu eruieren. Die richtige Einsicht, dass der Mensch durch seine Wer-

ke nicht die Gerechtigkeit vor Gott erlangen kann, gibt noch keine Auskunft darüber, welche Werke der Mensch auf Erden vollbringen sollte und welche nicht. Dass ich also weder durch einen Diebstahl noch durch eine Spende gerecht werde, sagt nichts darüber aus, ob man Diebstahl und Spende ethisch gleich bewerten sollte – die Gleichwertigkeit aller guten Werke vor Gott, die im Glauben vollzogen werden, ist eben nicht identisch mit der Gleichwertigkeit menschlicher Handlungen *coram mundo*. Ebenso ist der an erster Stelle zu positionierende Hinweis darauf, was Gottes Gerechtigkeit besagt, nicht das Einzige, was die Kirche zum Thema Gerechtigkeit in der Wirtschaft oder im Strafvollzug beitragen kann. Das gilt ebenfalls für den Bereich der politischen Ethik, wie Karl Barth besonders eindrücklich gezeigt hat: »Daß man in einer Demokratie zur Hölle fahren und unter einer Pöbelherrschaft oder Diktatur selig werden kann, das ist wahr. Es ist aber nicht wahr, daß man als Christ ebenso ernstlich die Pöbelherrschaft oder die Diktatur bejahen, wollen, erstreben kann wie die Demokratie«¹⁸. Es gibt Richtlinien christlicher Ethik wie die Nächstenliebe und das Gemeinwohl, die man nicht dadurch negieren sollte, dass sie nicht ins Himmelreich führen. Wer hingegen nur noch dogmatische Grundwahrheiten zulässt, wird dogmatistisch – und gerät somit in eine theologische Schiefelage.

2. Wer diese Schiefelage vermeiden und also zuerst dogmatisch, dann aber auch (friedens-) ethisch von Gerechtigkeit und Nächstenliebe reden will, wird von Kronenberg mit zwei weiteren Kritikpunkten konfrontiert: Eine solche Ethik habe anthropologische (103f) und eschatologische (24f) Implikationen, die mit der evangelischen Lehre konfligierten. Zunächst zur Eschatologie: Frieden werde, so der Vorwurf, in der Denkschrift und von den Friedensethikern nur noch immanent als ein politischer Zustand auf Erden verstanden. Damit werde verschwiegen, dass die Bibel den ewigen Frieden mit Gott in seinem Himmelreich verheißen habe – und das sei »etwas qualitativ völlig anderes« (87). Dieser ewige Friede wurzele wiederum in der Rechtfertigung: Nur wer im Glauben an Christus gerechtfertigt worden ist, hat Röm 5,1 folgend Frieden mit Gott (145). Indem die Friedensdenkschrift diese eschatologische Verheißung verschweige und den Frieden zu einem weltlichen Ziel verkürze, werde sie moralistisch und überfordere den Menschen (57). Moralistisch meint, dass eben nur noch die Moral, also das gute bzw. richtige Handeln des Menschen in den Blick gerät, nicht aber die Zusage und das Handeln Gottes (173f). Dies

¹⁸ Karl Barth, *Rechtfertigung und Recht*, Theologische Studien 104, Zürich 1989⁴ (1938), 44f. – Wenn Kronenberg demgegenüber davor warnt, dass es »für Theologie und Kirche sehr gefährlich [ist], wenn sie sich zu sehr an eine Staatform bindet [sic]«, was man an den Beispielen »des Kulturprotestantismus, der ‚Deutschen Christen‘ und der ‚Kirche im Sozialismus‘ lernen könne (206), dann fokussiert er wiederum einseitig auf die erste (soteriologische) Hälfte des Barth’schen Diktums und hat das Leben der Christen und ihre gesellschaftliche Verwurzelung nicht in den Blick genommen.

sei jedoch eine Ideologie (62), die den »Schwärmern« (84) nahestehe. Denn sie zielen lediglich auf Weltverbesserung, nicht mehr auf den Frieden mit Gott (26). Und genau damit werde der Mensch überfordert, weil er den ewigen Frieden nicht herstellen oder sichern könne (45). Gerade christliche Ethik sollte vor einer solchen moralischen Überforderung, vor dem »Machbarkeitsglauben« (182) warnen.

Auch dieser durchaus geläufige, nicht nur bei Kronenberg zu findende Einwand greift auf eine wichtige dogmatische Einsicht zurück und übertreibt sie. In der Tat werden Menschen überfordert, wenn man ihnen zu viel zumutet. Das betrifft, wie Niklas Luhmann gezeigt hat, generell den Bereich ethischer Handlungsanweisungen¹⁹, es gibt also auch eine soziologische Warnung vor dem Moralismus. Theologisch gilt darüber hinaus, dass die eschatologische Hoffnung der Christen ein hilfreiches Antidot gegen Ideologien und Überforderungen ist, weil sie eben auf Gott setzt und damit dem Menschen die letzte Verantwortung für Seelenheil wie Erdenwohl nimmt. Diese Hoffnung gilt explizit für alle Menschen, die »auf der Strecke geblieben« sind, so dass christliche Eschatologie sich pointiert gegen eine ideologische Verzweckung konkreter Menschen auf dem Weg zu einem postulierten Endziel stellt. Sätze wie: »Deutschland muss leben, auch wenn wir sterben« sind aus christlicher Sicht inakzeptabel – und das ist ein ethischer Impuls, der aus der Glaubenshoffnung bzw. ihrer dogmatischen Explikation erwächst.

Die Übertreibung besteht nun darin, jeglichen ethischen Impuls zur Verbesserung weltlicher Lagen direkt mit der eschatologischen Hoffnung zu konfrontieren. So unterstellt Kronenberg der Friedensethik, sie wolle mit ihrem Einsatz gegen militärische Gewalt einen »paradiesischen Zustand« (87) auf Erden errichten – und das stünde dann erstens in Konkurrenz zu Gott, der allein dafür zuständig sei und würde zweitens den Menschen überfordern, der nun das Heilswerk Gottes vollenden solle²⁰. Aber die Friedensdenkschrift wie

¹⁹ Vgl. Niklas Luhmann, *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt/Main 1990. Er behauptet, dass in einer modernen Gesellschaft, in der die Moral nicht mehr als Integrationsfaktor dienen und die Menschen jeweils an ihren Platz stellen könne, es die »vordringlichste Aufgabe der Ethik [ist], vor Moral zu warnen« (41).

²⁰ Kronenberg greift zur Veranschaulichung auf eine Analogie zurück: Dass der Mensch überfordert werde, wenn man ihm die Verantwortung auflaste für etwas, was nicht in seiner Verfügungsmacht stehe, wird mit dem Autofahren verglichen. Auch hier könne der Fahrer nicht garantieren, dass er sicher ans Ziel komme, es kann etwas dazwischenkommen, sei es Blitzeis oder ein betrunkenen Fußgänger (88). Ja, und? Für einen Ethiker ist genau dies der Ansatz einer Verantwortungsethik, die nun ein Folgenkalkül aufstellt und Wahrscheinlichkeiten berechnet (ohne absolute Gewissheit garantieren zu können): An Silvester in der Großstadt ist diese Gefahr virulenter als im Mai auf der Landstraße. Darauf kann und sollte sich der Fahrer einstellen, das liegt im Bereich seiner Verantwortung. Kronenberg baut eine Alternative auf, die vom Ethiker gerade unterlaufen wird, indem er eine begrenzte Verantwortung kennt. Darum geht es analog auch beim gerechten Frieden: nicht um das Paradies, denn dafür ist Gott zuständig, sondern

die Friedensethik insgesamt umschreiben den gerechten Frieden als einen Prozess²¹; es geht schlicht um das friedliche Zusammenleben auf Erden, die Vermeidung von Krieg und die möglichst gewaltfreie Lösung von Problemen, nicht um das Paradies oder das Himmelreich. Diese Vorgaben sind zudem regulative Ideen und keine Wirklichkeitsbeschreibung²², das heißt sie geben ein, nochmals: irdisches Ziel vor, an dem man sich orientieren kann und auf das man hinarbeitet – so wie man sich bei einer Hochzeit wünscht und moralisch verpflichtet, zusammenzubleiben bis zum Tod. Die Verwirklichung dieser Idee ist ein Prozess, und der steht auch in der Verantwortung der Protagonisten und dabei muss man immer mit Rückschlägen rechnen. Aber es gibt hier jedenfalls ein quantitatives Mehr oder Weniger, man kann Fortschritte und auch Rückschläge verzeichnen. Diese Zwischentöne fallen bei Kronenberg weg, indem er aus der eschatologischen Hoffnung eine rhetorische Keule macht und jegliche Idee einer Verbesserung irdischer Zustände als Ideologie oder Paradiesutopie denunziert. Demzufolge resultiert auch diese Übertreibung in einer Schiefelage, nämlich der Entwertung weltlicher Ziele und begrenzter Verantwortung durch eine übersteigerte Eschatologie, in der die »letzten Dinge« keinen Raum mehr lassen für die »vorletzten Dinge«²³.

Es gibt eine Variante dieser durch eine entgrenzte Eschatologie evozierten Schiefelage, die allerdings bei Kronenberg keine prominente Rolle spielt: der Rekurs auf das dualistische Denken in den apokalyptischen Texten der Bibel. Wenn man wie dort Himmel und Hölle disjunktiv gegeneinanderstellt, bleibt einem Menschen nur noch die Wahl zwischen diesen beiden Orten. Wenn weiter das Merkmal des Himmels darin liege, dass hier Gott allein das Paradies bzw. den Heilszustand verwirklichen und das Böse besiegen werde, dann bleibt dem auf Gott hoffenden Menschen nur das Harren und Beten, aber es gibt keinen Spielraum für verantwortliches politisches Handeln, wie es eine Friedensethik entwickelt. Dass es diese biblischen Texte gibt, sollte ebenso

um die Vermeidung von Krieg. Dafür sind wir durchaus mitverantwortlich. Daher ist es keineswegs hilfreich, von einer »Entverantwortung« des überlasteten Menschen zu sprechen (87), vielmehr ist Verantwortung ethisch konkret zu benennen und damit zugleich zu begrenzen.

²¹ Vgl. Friedensdenkschrift: »Friede ist keine Selbstverständlichkeit. Ihn zu wahren, zu fördern und zu erneuern, ist eine immerwährende Aufgabe« (Abs.1).

²² In der Kommentierung der Friedensdenkschrift durch die FEST (Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg) wird daher der gerechte Friede als Orientierungswissen und als Leitbild bezeichnet, vgl. Ines-Jacqueline Werkner und Christina Schües (Hrsg.), Gerechter Frieden als Orientierungswissen. Grundsatzfragen Band 1, ²Wiesbaden 2018 sowie Sarah Jäger und Jean-Daniel Strub (Hrsg.), Gerechter Frieden als politisch-ethisches Leitbild: Grundsatzfragen Band 2, Wiesbaden 2018. Die Friedensdenkschrift spricht in der Einleitung selbst von »Leitgedanken« und »Grundorientierung« (S.9).

²³ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Ethik hrsg. von Ilse Tödt u.a. Werke Sechster Band, ²München 1998. 137–162.

wenig verschwiegen werden wie die Möglichkeit, dass Menschen sich in solchen Sackgassenlagen²⁴ befinden können. Die Übertreibung besteht vielmehr darin, erstens auszublenden, dass es in der Bibel drei Verhältnisbestimmungen zwischen dem göttlichen und dem politischen Handeln gibt: das apokalyptische Gegeneinander (Apok 13), das jesuanische Nebeneinander (Mt 22,15–21) und das paulinische Miteinander (Röm 13,1–7)²⁵. Darüber hinaus wird zweitens nicht einbezogen, dass die Bibel neben dem himmlischen und dem dämonischen auch noch den irdischen Bereich kennt, wo man freit und gefreit wird, wo man von Ort zu Ort wandert und sich gegebenenfalls den Staub von den Schuhen schüttelt. Dass Gottes Reich nicht von dieser Welt ist, liegt nicht nur darin begründet, dass diese Welt im Argen liegt, sondern ebenso darin, dass sie schlicht endlich ist. Die sich aus der Überbetonung der Apokalyptik ergebende Schiefelage des Dualismus besteht demzufolge darin, die Welt als irdischen Lebensraum, in dem wir Menschen uns handelnd bewegen, aus dem Blick zu verlieren.

3. Besonders brisant ist Kronenbergs Rekurs auf das Menschenbild. Er vertritt eine »realistische Anthropologie« (103), die davon ausgeht, dass der Mensch keineswegs friedlich sei und dass sich dieser Wesenszug des Menschen auch nicht ändern lasse. Zur Begründung rekurriert er einerseits auf die Rede von der Erbsünde bzw. Ursünde des Menschen, andererseits auf diverse politische und philosophische Autoren. Der Friedensethik wirft er »Pelagianismus« (110) vor und meint damit eine Verharmlosung der menschlichen Sünde. Pelagius meinte, »dass der Mensch die Gebote Gottes aus eigener Kraft erfüllen könn-

²⁴ Vgl. Ulrich Körtner, *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik*, Göttingen 1988, 82.

²⁵ Das Nebeneinander von weltlichem und göttlichem Handeln kommt in Jesu Antwort auf eine entsprechende Anfrage der Philister zur Sprache: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist (Mt 22,21)!« Näherhin geht es um Steuern, also um weltliche Dinge, die für das Gottesreich nicht relevant sind. Die weltlichen Gewalten zählen zu den irdischen Dingen, die schlicht da sind, mehr aber auch nicht. Demnach sollen sich die Christen diesen weltlichen Gewalten und den entsprechenden Pflichten nicht verweigern, allerdings die Prioritäten klar setzen. Ein Gegeneinander findet sich in den apokalyptischen Schriften, hier wird ein Endkampf der widergöttlichen Mächte gegen Gott, seine Schöpfung und seine Gemeinde berichtet. Nunmehr stehen die weltlichen Gewalten nicht mehr neben Gott, sondern sind als böse Mächte gegen ihn gerichtet. Den verfolgten Christen bleibe nur, auszuharren und ihren Glauben nicht zu verlieren, denn Gott werde am Ende siegen, seine Gerechtigkeit aufrichten und dann werde das Gottesreich als ewige Freude anbrechen (Lk 21,28). Das Miteinander schließlich legt Paulus in Röm 13,4 dar. Demnach ist die Obrigkeit Gottes Dienerin und vollzieht die Strafe an dem, der Böses tut. Die weltliche Staatsgewalt hat nicht nur ihren Bereich, den die Christen akzeptieren sollten, sondern dieser Bereich ist samt den damit verbundenen Aufgaben von Gott so gewollt. Daher sollen sich die Christen hier unterordnen und gehorsam sein (Tit 3,1f).

te« (111). Dagegen wird die augustinisch-lutherische Sündenlehre gestellt, der Mensch habe seit dem Sündenfall die Gottebenbildlichkeit verloren (115) und könne daher nicht mehr aus eigener Kraft gerecht vor Gott werden. Diese theologische Einsicht wird auch ins Weltliche übertragen und besagt nun, dass sich der Mensch niemals ändern werde (124), dass aller zivilisatorischer Fortschritt nur ein »dünnes Apfelhäutchen« (125) und der »Rückfall in die Barbarei überall und jederzeit möglich« (126) sei. Mit Thomas Hobbes gelte: *Homo homini lupus* (128).

Solche anthropologischen Ausführungen finden sich keineswegs nur bei Kronenberg, er rekurriert u.a. auf Helmut Thielicke, Paul Althaus und Otto Dibelius. Hier wird ein Bild vom Menschen ausschließlich aus dogmatischer Perspektive gezeichnet, das einseitig auf dessen unveränderliche Wesensmerkmale rekurriert, so dass weder die Geschichtlichkeit von Menschen noch deren soziale Einbindung und erst recht nicht unsere alltäglichen Selbsterfahrungen einbezogen werden – und das ist aus ethischer Perspektive nicht nur falsch, sondern sogar gefährlich. So ist die Rede von der Ursünde zwar als Implikat der Rechtfertigungslehre dogmatisch fest verankert; »*sola gratia*« impliziert die soteriologische Ohnmacht des Menschen und sie lässt sich als Gefangenschaft in der Sünde konkretisieren. Aber diese Ursünde betrifft zuerst und grundlegend das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Sünde besagt, dass der Mensch gegenüber Gott von Grund auf ein Sünder ist, der allein durch Gott in Christus wieder mit Gott versöhnt wird. »*Sola gratia*« beinhaltet aber nicht, dass der Mensch auch in weltlichen Dingen durchgehend sündigt. Die zwischenmenschlichen Sünden sind mögliche und reale Folgen der Grund-sünde, aber sie sind nicht im gleichen Umfang unvermeidbar. Im Umgang der Menschen untereinander gilt vielmehr dogmatisch ein teils-teils (*partim*) und bezogen auf den Christen das »*simul iustus ac peccator*«; sie sind also immer auch, aber nicht nur »weltliche Sünder«, stehen gleichsam mit einem Fuß noch in der Sünde und mit dem anderen schon in der Gnade²⁶. Demzufolge darf in ethischer Perspektive der handelnde Mensch weder idealistisch (Luthers lammfromme Christen) noch »realistisch« (Hobbes' gewaltaffine Wölfe) vereinseitigt werden. Das deckt sich mit dem Menschenbild der christlichen Ethik, die den Menschen als Mitarbeiter Gottes versteht, ihm konkrete Verpflichtungen zumutet, eine begrenzte Verantwortung zuspricht und ihn keineswegs überfordern will. Christliche Ethiker gehen nicht davon aus, dass Menschen bspw. die Gebote Gottes ständig halten. Sie gehen aber auch nicht davon aus, dass Menschen diese Gebote niemals halten werden. Wohl aber ge-

²⁶ Vgl. WA 1, 42, 36f (Martin Luther, Sermon am Johannistag 1514) – den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Johannes von Lüpke, *Jenseits der Moral. Zu Hans G. Ulrichs Entwurf einer Ethik des geschöpflichen Lebens*; in: *Evangelische Theologie* 69 (2009), 382–391, 391.

hen sie in jedem Fall davon aus, dass ein solches Halten der Gebote nicht als selig machendes Werk vor Gott zu stehen kommt.

Solche nüchterne Einstellung zum Menschen (keine Überforderung, Fehlbarkeit) ist jedoch nicht notwendig verbunden mit dem politischen Realismus als einer Theorie samt deren Menschenbild²⁷. Hier werden vielmehr von Kronenberg die Ebenen vermischt, wenn er »realistisch« und »nüchtern« synonym verwendet (180)²⁸. Denn es gibt sowohl in der Bibel wie in den Wissenschaften unterschiedliche Ansichten über den Menschen. Vor allem aber gilt, dass die Exklusivpartikel »sola gratia« und »solus Christus« nicht auf eine bestimmte Anthropologie festgelegt sind. Die Unfähigkeit des Menschen, sich vor Gott zu rechtfertigen, schließt weder ein noch aus, ob sich in der Welt Verbesserungen erzielen lassen. Polemisch zugespitzt: Die Philosophie von Thomas Hobbes ist kein Bestandteil christlicher Lehre über den Menschen, sondern vielmehr eine Theorie neben anderen Theorien²⁹.

²⁷ Der Begriff »politischer Realismus« wird hier nicht als Fachbegriff für eine Theorie der internationalen Beziehung (bspw. von Hans Morgenthau) verwendet, sondern meint unspezifischer die Position, zurückhaltend mit Idealen in der Politik zu operieren, weil die Menschen egoistisch und daher stark auf den Eigennutz fokussiert seien. Da der Realismus auch als Gedankenfigur in der Ethik begegnet, wird er hier als politische Form des Realismus präzisiert.

²⁸ Deutlich wird diese Vermischung der Ebenen in Kronenbergs Stellungnahme zum Krieg in Syrien. Hier sieht er die drohende Gefahr eines neuen Völkermordes, der »realpolitisch begegnet werden muss«, was für ihn auch impliziert, dass man gegebenenfalls selbst auf Waffengewalt rekurrieren sollte. »Für die christliche Kirche kann das m.E. aktuell nur bedeuten, dass man die Idee des gerechten Friedens kritisch hinterfragt« (269) – aber nicht etwa aus dem ethischen und politischen Grund, dass der Krieg als ultima ratio nicht ausgeschlossen werden könne (was übrigens auch die Friedensdenkschrift als den Einsatz rechtserhaltender Gewalt nicht ausschließen würde), sondern weil die »Hybris des Machbarkeitsdenkens« (269) aus theologischer Sicht eine gefährliche Utopie sei. Diesen Hybris-Vorwurf kann man jedoch auch an die Befürworter eines kriegerischen Eingriffs adressieren: Es wäre dementsprechend ein utopischer Irrglaube, zu meinen, mit brutaler Gewalt Frieden herstellen zu können. Vielmehr gibt es zwei Ebenen: auf der einen geht es um die (auch ethisch) angemessene politische Strategie zur Verhinderung eines möglichen Völkermordes, auf der anderen um die (auch theologisch relevante) Einstellung der Menschen zu ihren eigenen Handlungsmöglichkeiten und deren Grenzen. Kronenberg vermischt die Ebenen, indem er den theologischen Vorwurf der Hybris einsetzt, um seine politische Überzeugung abzusichern.

²⁹ Für Zygmunt Bauman, *Retrotopia*, Berlin 2017, 23, ist »die Rückkehr zu Hobbes ein Merkmal unserer Zeit«. Angesichts ernüchternder Erfahrungen mit dem fortschreitenden Zivilisationsprozess in den letzten Jahren sei Hobbes anthropologische Schilderung des Tiers im Menschen »in seiner ursprünglichen und potenten, kruden, ungehobelten, flegel- und rüpelhaften Form« wieder attraktiv geworden (25). Diese konservative Wendung mag auch für evangelische Theologen und Christen gelten, jedoch sollte dieser Trend oder diese Entwicklung eben nicht theologisch überhöht und Hobbes' Konzept zu einer christlichen Anthropologie erhoben werden.

Kronenberg verdeutlicht sein Menschenbild im Anschluss an Helmut Thielicke mit dem Verweis auf den SS-Obergruppenführer Reinhard Heydrich, der einerseits Mozart hörte, andererseits Massenmorde verantwortete³⁰. Aber damit kann er nur belegen, dass ein Mensch erstens sich in manchen Handlungen anständig, in anderen hingegen böse verhalten hat (sofern man Mozart Hören als moralisch anständig bezeichnen kann), und zweitens, dass die bösen Taten einem ihnen zugrunde liegenden verwerflichen Menschenbild entsprachen. Nicht belegen kann man damit, dass jeder Mensch sich immer moralisch böse verhält, noch, dass alle Menschen dieses abzulehnende Menschenbild teilen. Wer in Yad Vashem die Allee für die Gerechten unter den Völkern entlanggeht, auf der sich ein Gedenkstein für Oskar Schindler befindet, wird diese Differenzierung sicherlich nachvollziehen. Theologisch gilt für Christen, dass Heydrich wie Schindler allein aus Gottes Gnade werden vor dessen Richterstuhl bestehen können. Aber ethisch gesehen war nicht jeder Mensch ein solcher Verbrecher wie Heydrich, und anthropologisch gesehen teilt nicht jeder Mensch dessen Menschenbild. Gegen Kronenberg und Thielicke ist das Beispiel Heydrich eben nicht auf die Anthropologie, sondern auf die Ethik zu beziehen: Es geht um die moralische Verurteilung seiner Handlungen samt der dahinterstehenden menschenverachtenden Einstellung, wobei sein Musikgeschmack davon nicht betroffen ist. Ethisch kann und muss ein Mensch zur Verantwortung gezogen werden für sein Verhalten gegenüber Juden während des »Dritten Reiches«. Diese Einsicht ist Kronenberg zumindest sprachlich nicht fremd, denn er bezeichnet den Rückfall in die Barbarei als Möglichkeit (127) – und die Modalkategorie der Möglichkeit eröffnet genau den Spielraum der Ethik: Es kann, aber muss nicht passieren; Menschen können moralisch gute, aber auch böse Handlungen begehen, die sie aber in keinem Fall vor Gott gerecht machen. Wer diese klare ethische Einsicht dogmatisch nicht zulassen will, vermischt nun wie Kronenberg die Erbsündenlehre mit der Anthropologie und landet beim politischen Realismus, den er dann auch politisch vertritt³¹. Die Schiefelage, in die er damit gerät, besteht darin,

³⁰ Als Beleg für die These (von Otto Dibelius), dass der Mensch immer derselbe bleibe, rekurriert Kronenberg auf Thielickes Ethik. »Thielicke hat betont, dass aus diesem Grund die ‚Wertetafel der Anthropologie‘ der entscheidende Punkt für das Handeln des Menschen ist: Er zeigt dies zugespitzt in der Person Reinhard Hedrichs [sic], dessen Anthropologie in der Verwertbarkeit des Menschen begründet lag und der es deshalb in seinem Wesen vereinte, ‚in einem Moment hingegeben einem Mozartquartett [zu] lauschen und im nächsten Augenblick die Häscher der SS auf ihre blutige Fährte [zu] setzen‘ (124).

³¹ Dementsprechend behauptet Kronenberg: »Nach dem Zeugnis der Bibel kommen Krieg wie Frieden aus der Hand Gottes. Die Geschichte lehrt dies in vielfacher Ausfertigung [...]. Mit dem Krieg verhält es sich in der neuen wie der alten Geschichte wie mit einer schweren Erkrankung: Man wünscht sie nicht herbei, aber sie ist auf einmal da« (328f). Aber wird Gott hier nicht theologisch zum Lückenbüßer für unerklärliche Ereignisse degradiert? Diese Frage stelle ich vorerst zurück, sie wird im fünften Argu-

eine »weltliche« politische Theorie theologisch zu überhöhen, also gerade die Vermischung selbst zu begehen, vor der er mit gutem Grund eindringlich warnte – nur jetzt eben nicht von Idealismus und christlicher Hoffnung, sondern von politischem Realismus und christlichem Menschenbild.

Der Rekurs auf die theologische Anthropologie und ihre Rede vom Sündersein des Menschen, der sich nicht aus eigener Kraft und mit eigenen Werken erlösen könne, wird auch dann übertreiben, wenn diese menschliche Unfähigkeit ausgedehnt wird auf das Feld des zwischenmenschlichen Miteinanders und damit auch der Ethik. Als Ausgangspunkt wird dann auf Luthers Lehre vom unfreien Willen rekurriert; vor allem sein Bildwort vom Menschen als Zugtier, das entweder von Gott oder vom Teufel geritten oder geführt werde, ist ambivalent³², denn damit kann die moralische Verantwortung des Menschen für seine Werke nivelliert werden. Weder die Eselin noch ihr Füllen ist für den Einzug Jesu in Jerusalem verantwortlich. Dass wir Menschen allein von Gott zum Heil geführt werden können, ist das eine, das lutherische Theologie zu betonen hat. Aber dass auch Menschen über Handlungsfreiheiten und über Entscheidungsfreiräume, wenngleich nicht über einen freien Willen verfügen, muss aus ethischer Perspektive ergänzt werden, sonst führt die Überbetonung der dogmatischen Lesart vom unfreien Willen zu der anthropologischen Schiefelage, nicht mehr kohärent von der Verantwortlichkeit des Menschen sprechen zu können.

mentationsgang weiterverfolgt werden. – Darüber hinaus ist dieses Argument nicht nur eine Verharmlosung, sondern eine Naturalisierung des Krieges, die politisch auf dem Stand der 1950er Jahre verblieben ist und nicht wahrnehmen will, dass es eine Kriegsursachenforschung gibt. Kriege sind nicht auf einmal da, sondern haben Ursachen und Gründe, sie werden von Menschen geplant und durchgeführt. Dass Menschen also gegebenenfalls nicht alle Ursachen erkennen oder dass Warnungen vor möglichen Kriegsursachen nicht immer gehört oder rechtzeitig und effektiv umgesetzt werden, gehört zur Realität dieser Welt – der aktuelle Krieg in der Ukraine belegt dies. Dementsprechend kann leider nicht ausgeschlossen werden, dass es auch heute noch zu Kriegen kommen kann. Aber das ändert nichts an der ethischen und politischen Einstellung, möglichst alles zu unternehmen (und es nicht bei frommen Wünschen zu belassen), um einen Krieg zu verhindern.

³² Vgl. WA 18, 635, 17–22 (Martin Luther, *De servo arbitrio* von 1525): »So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt [zwischen Gott und Satan], wie ein Zugtier. Wenn Gott darauf sitzt, will und geht es, wohin Gott will, wie der Psalm [73, 22f] sagt: Ich bin gemacht wie ein Lasttier und ich bin immer mit dir. Wenn Satan darauf sitzt, will und geht es, wohin Satan will. Und es liegt nicht an seinem Willensvermögen, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn zu suchen. Vielmehr streiten die Reiter selbst darum, es in Besitz zu nehmen und in Besitz zu behalten« (zitiert nach Martin Luther, *Lateinisch-deutsche Studienausgabe Band 1: Der Mensch vor Gott*, hrsg. von Wilfried Härle, Leipzig 2006, 291).

4. Über all diesen dogmatischen Salven soll nicht verschwiegen werden, dass Kronenberg auch ein ethisches Argument vorträgt: Luthers Zweiregimentenlehre. Demnach sei die Kirche primär für die Verkündigung des Wortes Gottes zuständig und nicht für den politischen Frieden (98). Dafür sei das weltliche Regiment verantwortlich, das dazu auf die Vernunft rekurrieren sollte (72 mit Körtner, 219 mit Althaus) – sowie auf den Noachitischen Bund (187 mit Thielicke) samt seinen Geboten (194). Die Kirche verfüge nicht wirklich über den nötigen Sachverstand und das Detailwissen, um in der Friedensfrage kompetent mitreden zu können (82, 167). Nicht nur versäume sie also ihren eigentlichen Auftrag, dazu mische sie sich in fremde Angelegenheiten ein.

Auch für diesen Gedankengang rekurrierte Kronenberg auf zahlreiche weitere lutherische Theologen. Mit Recht betonen sie den primären Auftrag der Kirche zur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung sowie die Zuständigkeit des weltlichen Regiments für weltliche Dinge wie den politischen Frieden. Und die Beobachtung, dass sich manche Theologen besserwisserisch zu Fachfragen der Politik, der Wirtschaft oder anderer Disziplinen geäußert haben, lässt sich auch nicht von der Hand weisen. Der Rekurs Kronenbergs und Thielickes auf die Noachitische Ordnung ist hingegen einseitig und gefährlich, weil sie diese Ordnung nur als Legitimation des Gewaltprinzips zur Eindämmung des Bösen in der gefallenen Welt interpretieren (199), die von Gott für die ganze Welt verkündigten Gebote hingegen nur in einer Anmerkung erwähnen (194), aber weder inhaltlich noch konzeptionell bedacht haben. Inhaltlich ist aber durchaus erwähnenswert, dass zu diesen Geboten auch das Gebot der Rechtspflege und das Verbot des Blutvergießens zählen – darüber wird geschwiegen, wohl weil sich dies nicht mit der Option für militärische Gewalt vertragen würde³³. Konzeptionell ist relevant, dass Gott das Recht in Form dieser Gebote als Mittel etabliert und nicht nur die Gewalt als Mittel zur Bekämpfung des Bösen einsetzt, ein Gedanke, den insbesondere die Friedensdenkschrift entfaltet: als Rechtspazifismus, also als Überzeugung, dass der Frieden durch das Recht gestärkt werden kann und soll. Und auch Luther hat Frieden, Recht und Ordnung als von Gott vorgegebene Ziele des weltlichen Regiments bezeichnet und nicht einfach den starken Staat im Sinne Hobbes‘

³³ Für Kronenberg sind im Gefolge Thielickes die »Erhaltungsordnungen des Noahbundes« durch Gott gegeben worden, um das Chaos zu bändigen, das die gefallene Menschheit verursache. »Da diese Ordnungen immer wieder vom Menschen übertreten werden [...], muss dieser göttlichen Notverordnung notfalls gewaltsam Geltung verschafft werden« (116). Wieder wird sein politischer Realismus durch theologische Argumente abgesichert. Dabei handelt es sich in diesem Fall nur um theologische Versatzstücke, weil er eben den Inhalt (kein Blutvergießen) und das Konzept (Rechtsdurchsetzung) der Noachitischen Ordnung unterschlägt, nur um seine gewaltaffine politische Einstellung nicht hinterfragen zu müssen. Darüber hinaus wirft dieses Zitat die Frage auf, ob es sich nicht um eine theologische Legitimation eines Krieges handeln würde, wenn einer göttlichen Ordnung mit weltlichen Gewaltmitteln Geltung verschafft werden solle.

gefordert³⁴. Es ist schlicht erstaunlich, wenn die Gebote Gottes als Impulse für ein gutes Zusammenleben der Menschen so selektiv rezipiert werden, dass nur das Formalprinzip der Staatsgewalt, nicht aber das Votum für Recht und gegen Mord aufgegriffen werden; lutherisch ist es zumindest nicht.

Kronenberg hat das ethische Potential der lutherischen Zweiregimentenlehre nicht weiter entfaltet, sondern wieder nur die negative Abgrenzung des kirchlichen Auftrags zur Evangeliumsverkündigung von dem politischen Auftrag der »weltlichen Obrigkeit« erwähnt. Aber in der Unterscheidung und präzisen Zuordnung der beiden Regimente stecken noch weitere friedensethische Implikationen, indem die weltliche Obrigkeit auf dreifache Weise begrenzt wird: Sie hat erstens Vorgaben von Gott erhalten, ist also kein Selbstzweck, sondern dient bestimmten Zielen, nämlich Recht, Frieden und Ordnung herzustellen und zu bewahren³⁵. Sie steht zweitens neben dem geistlichen Regiment und muss daher akzeptieren, dass es Bereiche oder Belange menschlichen Zusammenlebens gibt, die nicht sie zu bestimmen hat; die weltliche Obrigkeit ist also kein totaler Staat. Und sie ist drittens Gott untergeordnet, so dass sie von ihren Bürgern auch nur einen begrenzten und bedingten Gehorsam erwarten darf, die weltliche Obrigkeit ist kein absoluter Staat.

Analog gelten diese Begrenzungen auch für das geistliche Regiment, das sich ebenso weder verabsolutieren noch als totale Institution aufführen darf, sondern vielmehr den Auftrag der Wortverkündigung erfüllen soll. Aber das schließt für Luther nicht aus, dass die Kirche der weltlichen Obrigkeit christliche Impulse (oder Orientierungswissen oder Leitideen) senden dürfe und solle, die über die auch (Luther folgend) philosophisch einsichtige Forderung der Billigkeit und der Reziprozität hinausgehen. So hat er selbst am Ende der Ob-

³⁴ Vgl. Volker Stümke, Frieden, Recht, Ordnung – Luthers Impulse für ein gegenwärtiges Staatsverständnis; in: Hier stehe ich, ich kann nicht anders! Zu Martin Luthers Staatsverständnis, hrsg. von Rochus Leonhardt und Arnulf von Scheliha, Baden-Baden 2015, 215–241.

³⁵ In der vierten Weimarer Predigt (1522) hat Luther den Schutz der Frommen und die Bestrafung der Bösen als Grund für die Einsetzung der Obrigkeit genannt (vgl. WA 10 III, 381, 19f). In der Obrigkeitsschrift (vgl. WA 11, 253, 26f) und auch in der Schrift »Ob Kriegsleute auch im seligen Stand sein können« (1526) ergänzt Luther den Erhalt des Friedens als dritte Aufgabe (vgl. WA 19, 625, 20f). Diese erweiterte Erkenntnis der politischen Relevanz des staatlichen Gewaltmonopols hat Luther also gerade angesichts der Übergriffe der weltlichen Fürsten in geistliches Terrain (Bibelverbot) hinzugewonnen. Darum geht sie auch einher mit der Forderung nach der Etablierung des Rechts. Besonders eindrücklich hat Luther diesen Schutzaspekt in der »Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle« von 1530 (vgl. WA 30 II, 555f) zur Sprache gebracht, in der er die Vögel unter dem Himmel eine Mahnpredigt halten lässt, welche die Vorzüge der staatlichen Verfasstheit sehr pointiert benennt. – Die Nähe der so verstandenen Zweiregimentenlehre zur 5. These der Barmer Theologischen Erklärung ist zu Recht von Johannes Lüpke, Göttliche Anordnung und menschliche Verantwortung; in: ders., Gedächtnis der Kirche. Theologie in kirchlicher Verantwortung, Leipzig 2020, 363–378 betont worden.

rigkeitsschrift Stellung bezogen zur Frage nach der Restitution von Eigentum. Indem Luther Besitzer und Schuldner einerseits, Christ und Nichtchrist andererseits unterscheidet, kommt er zu vier möglichen Fällen. Wenn beide Parteien Christen sind, aber auch, wenn nur eine der beiden Parteien ein Christ ist, löst sich das Problem, weil der Christ gemäß der Forderung Jesu zum Nachgeben bereit ist. Sind (im vierten Fall) Besitzer und Schuldner Nichtchristen, droht ein Konflikt zwischen den Parteien, die nicht bereit sind, nachzugeben. Diesen Konfliktfall wird man Luther folgend nur durch einen Rechtsspruch lösen können. Dennoch rät er dem Fürsten: »Ob Christ oder Nichtchrist, du sollst [als Fürst] im Blick auf die Rückerstattung folgendermaßen urteilen: Ist der Schuldner arm und kann es nicht zurückerstatten, und der andere ist nicht arm, dann sollst du hier dem Recht der Liebe freien Lauf lassen und den Schuldner lossprechen. Denn der andere ist auch nach dem Recht der Liebe verpflichtet, ihm das zu erlassen«³⁶. Der Rekurs auf die Nächstenliebe selbst dann, wenn die Protagonisten keine Christen sind, kennzeichnet diese Empfehlung Luthers an die weltliche Obrigkeit. Indem Luther diese Anregung formuliert, fordert er den Fürsten und auch seine christlichen wie nichtchristlichen Leser auf, eine weltliche Konsequenz des Gebots der Nächstenliebe zu durchdenken und ihre Anwendbarkeit mit den kritischen Augen der Vernunft zu prüfen³⁷.

Kronenberg hat die Zweiregimentenlehre nicht so umfassend rezipiert. Dazu zählt auch, dass er nicht klar ausführt, was er mit Obrigkeit oder Kaiser (56), dem man geben solle, was ihm gebühre, meint. Weder unsere Demokratie noch unsere pluralistische Gesellschaft werden von ihm gedanklich einbezogen. So bestreitet er erstens mit Rückgriff auf die paulinische Leibmetapher (1.Kor 12) die Gleichheit aller Menschen untereinander (37), so moniert er zweitens, dass die Kirche mit einem »Radikalpazifismus« das »staatliche Gegenüber zutiefst verunsichert« (61) und so behauptet er drittens, der Christ könne in seinem Beruf ein »Träger politischer Verantwortung sein – nicht jedoch die Kirche« (160). Jedoch wird hier erstens eine theologische Skizze der Idealgemeinde mit der bürgerlichen Verfassung, in der bei uns alle Menschen gleich sind, vermengt. Zudem wird hier zweitens der Staat immer noch als personale Obrigkeit gedacht und nicht als Parlament mit unterschiedlichen Volksvertretern, in dem wahrscheinlich immer einige applaudieren und ande-

³⁶ Vgl. WA 11, 279, 5–10 (s. Anm. 11).

³⁷ Wer aus heutiger Sicht urteilt, dieser Impuls sei doch selbstverständlich, möge bedenken, dass es zu Luthers Zeiten genügend Schuldentürme und Pranger und bisweilen auch noch Schuldknechtschaften gab, die ein anderes weltliches Verfahren mit Schuldner dokumentieren. Und es ist auch gegenwärtig politisch wie ökonomisch strittig, ob und inwieweit man hoch verschuldeten Ländern einen Schuldenerlass gewähren sollte. – Wem das zu allgemein erscheint, möge bedenken, dass Luther einen Impuls formuliert und keinen Durchführungsbefehl. Und ob dieser Impuls vernünftig ist oder nicht, lässt sich schwerlich allgemein beweisen, zumindest ist er in den Fachdisziplinen umstritten.

re irritiert sein werden. Ferner wird drittens übersehen, dass die Kirche auch eine gesellschaftliche Institution neben anderen ist, dass es also zwar nur zwei Regimente, wohl aber mehrere Institutionen in unserer Zivilgesellschaft gibt, die in der Politik beratend tätig sind. Luthers Berufsethik war in der Tat ein politischer Meilenstein, weil sie Christen zu guten Werken im Alltag befreit, die nicht auf das eigene Seelenheil, sondern auf das Gemeinwohl gerichtet sind. Aber selbstverständlich sind auch eine Kirchengemeinde, die einen Kindergarten betreibt, ein Kirchenkreis, der sich an Bildungsprogrammen beteiligt, und eine Landeskirche, die Konzepte für den Religionsunterricht entwirft, politisch tätig³⁸. Eine einseitige Rezeption der Zweiregimentenlehre, die beide Regimente als Herrschaftsverbände nebeneinanderstellt ohne die personalen und sozialen Vernetzungen des christlichen Bürgers zu bedenken, führt zu der von Troeltsch analysierten Schiefelage eines gleichsam schizophrenen Christen³⁹.

5. Schließlich bindet Kronenberg sein Gegenmodell in eine theologische Geschichtsschau ein. Mit Luther behauptet er, dass Gott als Herr der Geschichte auch den Krieg senden könne: »Nach dem Zeugnis der Bibel kommen Krieg

³⁸ Kronenberg klingt dagegen so, als ob er Politik mit Regierungsarbeit gleichsetzt und diese wiederum mit einer Volkspartei identifiziert. Und die politische Programmatik, die hinter dem Konzept des gerechten Friedens steht, deckt sich offenkundig nicht mit seiner politischen Überzeugung. Seine Angst vor einem Siegeszug des Linksprotestantismus (170), seine Befürchtung, dass der Heidelberger Kompromiss von 1958 inzwischen nicht mehr von allen geteilt werde (41ff, 118) und seine Sympathie für die Lehre vom gerechten Krieg (179) sprechen für diese Lesart. Nicht die politische Position, wohl aber deren theologische Aufladung muss kritisiert werden. Wer das Konzept des gerechten Friedens als grenzüberschreitende Einmischung der Theologie ins weltliche Regiment bewertet (166f), sollte nicht das ebenso theologische Konzept des gerechten Krieges würdigen, denn es überschreitet dieselbe Grenze; in beiden Fällen wird ein Krieg aus der Perspektive christlicher Ethik normativ gewürdigt. Wer die Anthropologie von Galtung als nicht-christliche Ideologie brandmarkt (157f), sollte nicht das Menschenbild von Hobbes als alternativlose Einsicht preisen, schließlich sind beide philosophische Modelle und nicht das Wort Gottes. Zudem rekuriert auch Hobbes auf eine »Utopie«, nämlich einen gedachten Urzustand, in dem Gott nicht vorkommt – vgl. dazu Torsten Meireis, Gerechter Frieden und Cybersicherheit; in: Ines-Jacqueline Werkner und Niklas Schörnig (Hrsg.), *Cyberwar – die Digitalisierung der Kriegsführung*, Wiesbaden 2019: »Metaphysisch ist dieses Narrativ [Hobbes‘], weil anthropologisch sowohl die gewaltsame wie die nicht gewaltsame Konfliktbearbeitung zu den Möglichkeiten des Menschen gehört und die Annahme, dass gewaltsame Auseinandersetzungen und Kriege unüberwindbar seien, empirisch genauso wenig verifiziert wie falsifiziert werden kann« (107).

³⁹ Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr Siebeck (Tübingen) 1912, 487–490 – dazu: Martin Lammert, *Ist der lutherische Christ schizophren? Zur Kritik von Ernst Troeltsch an Luthers Ethik*, München 2008, der hervorhebt, dass der Vorwurf nicht Luther direkt trifft, wohl aber eine Gefahr der gegenwärtigen Rezeption darstellt.

wie Frieden aus der Hand Gottes. Die Geschichte lehrt dies in vielfacher Ausfertigung« (328f). Kriege gingen von Gott aus und seien Ausdruck der Strafe Gottes (239f).

Dieser Schlussakkord ist in mehrfacher Hinsicht bedenklich. Strategisch handelt es sich um ein Totschlagargument, denn wer kann sich nun noch kritisch gegen den Krieg positionieren, wenn der von Gott geschickt wurde. Theologisch aber muss gefragt werden, von welchem Gott hier die Rede ist. Zwar gibt es in der Bibel auch Schilderungen des gewaltsamen Gottes, aber als Christen vertrauen wir auf den in Jesus Christus bezeugten Gott. Sind ein solcher Jähzorn und eine solche unverhältnismäßige Strafe mit dem barmherzigen Gott vereinbar? Wo bleibt die Zusage Gottes aus Jes 54, 9f, die den Noachitischen Bund als einen Bund des Friedens bezeichnet⁴⁰? Auch als Strafaktion ist der Krieg pädagogisch geurteilt kein geeignetes Mittel, weil er unterschiedslos fast alle trifft, also gleichsam eine Kollektivschuld vergilt – im Widerspruch zu Ez 18. Zudem ist er stets ungerecht, weil es auch Kriegsgewinnler gibt, die doch ebenfalls Sünder sind. Bisweilen wird nun in lutherischer Tradition auf die Unterscheidung des verborgenen vom offenbarten Gott zurückgegriffen, um diese widersprüchlichen Aussagen über Gott zusammendenken zu können. Aber diese Gedankenoperation hat vornehmlich den Zweck, an der Allmacht und Allwissenheit Gottes festzuhalten. Der verborgene Gott steht also dafür ein, dass auch Unerklärliches und Verstörendes »irgendwie« als mit dem allmächtigen Gott verbunden gedacht werden muss⁴¹. Diese Verbindung bleibt jedoch bewusst unterbestimmt, weil und sofern sie mit dem offenbarten Gott in Spannung steht und dementsprechend als Verborgenes tituliert wird. Kronenberg hingegen schreibt dem angeblich verborgenen Gott sehr klare Werke, nämlich den Krieg, zu, statt mit ohnmächtiger Furcht zu konstatieren: selbst ein Krieg müsse »irgendwie« mit dem Allmächtigen verbunden gedacht werden, ohne sagen zu können, wie dieser verborgene Zusammenhang aussehe und ohne zu verschweigen, dass der offenbare Gott sich eindeutig für den Frieden positioniert hat. Eine klare Zuschreibung des Krieges an den biblischen Gott hingegen führt zu der theo-logischen Schiefelage, dass Gott zu einem Dämon (ohne eigenes, verlässliches Profil⁴²) verfälscht wird,

⁴⁰ Jes 54,9f: So spricht, Gott, der Herr: »Ich halte es wie zur Zeit Noahs, als ich schwor, dass die Wasser Noahs nicht mehr über die Erde gehen sollten. So habe ich geschworen, dass ich nicht mehr über dich zürnen und dich nicht mehr schelten will. Denn es sollen wohl Berge weichen und Hügel hinfallen, aber meine Gnade soll nicht von dir weichen, und der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen, spricht der Herr, dein Erbarmer«.

⁴¹ Zu diesem Unerklärlichen gehören nicht nur irdische Katastrophen, sondern auch die »Verstockung« von Menschen, die nicht von Gottes Geist erfüllt und mit dem Glauben an Christus beschenkt werden.

⁴² Vgl. Jürgen Bründl, Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels, Würzburg 2002, der pointiert darlegt, dass die Profillosigkeit ein zentrales Merkmal des Bösen ist, das

welcher weder sich selbst beherrschen noch adäquat auf Rückschläge reagieren kann.

Demgegenüber wäre es angemessener, die Eschatologie und das Gericht Gottes stärker zu betonen und die Allmacht Gottes mit Wolfhart Pannenberg als eschatologisches Prädikat zu interpretieren⁴³. Erst wenn der Sohn und der Geist ihr Werk vollendet und auch den letzten Feind besiegt haben werden, wird Gott alles in allem sein (1.Kor 15, 26–28). Bis dahin kämpft Gott noch gegen die Sünde und das Böse – und auch die Christen sind aufgerufen, an ihrem Ort und mit ihren begrenzten Möglichkeiten mitzuarbeiten. Eine solche Lesart muss sich nicht wie Kronenberg vor die Aufklärung zurückkatapultieren wollen (135 mit Berger), sondern kann die stärkere Betonung der Ethik und der Eigenverantwortung des Menschen ernst nehmen und dennoch an Gott als dem Herren sowohl meines Lebens wie der Geschichte festhalten.

Christliche Ethik nimmt sich jedenfalls genau dieser Aufgabe an. Im Ausgang von der Rechtfertigungslehre analysiert sie, wie man als Christ in dieser Welt leben und handeln soll, um der Versöhnung mit Gott zu entsprechen, die geschenkte Freiheit nicht zu verspielen (Gal 5,1.13) und die Nächstenliebe zu gestalten. Das gilt unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht nur für den personalen Nahbereich, sondern auch für das soziale Zusammenleben und die politische Lenkung von Menschen. Hier geht es darum, die Impulse des christlichen Glaubens für ein solches Zusammenleben der Gesellschaft und für die politischen Kräfte vorzustellen, so dass die weltliche Obrigkeit nicht kirchlich bevormundet, wohl aber von den Religionsexperten informiert wird.

sich darin von Gott, der sich offenbart und damit verbindlich und verlässlich festgelegt hat, unterscheidet.

⁴³ Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie* Band 3, Göttingen 1993, 679ff.