

---

## Unser Thema: »Frieden«

---

### Die Bergpredigt – (k)ein Kanon für politisches Handeln?

#### Zur Diskussion um die 5. Antithese

»Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt' ihm auch die andere hin.« Von diesem Wort Jesu aus der 5. Antithese der Bergpredigt (Mt 5,39) lassen sich heute viele inspirieren, die für eine christlich motivierte Gewaltlosigkeit plädieren. Auch unter Theologen ist es üblich geworden, von der Forderung Jesu nach »absoluter Gewaltlosigkeit« zu sprechen. Dabei wird häufig betont, diese Forderung gelte nicht nur für den Einzelmenschen. Die Bergpredigt ziele nicht nur auf das Verhalten des einzelnen im privaten Bereich, sie sei prinzipiell auch Richtschnur für das politische Handeln<sup>1</sup>. Wenn in dem folgenden Beitrag gegen diese heute übliche Deutung der 5. Antithese Bedenken erhoben werden, so soll damit nicht das ehrliche Bemühen verkannt werden, dem Wort Jesu gerecht zu werden. Aber auch derjenige, der solche Bedenken äußert, darf erwarten, daß man ihm dies Bemühen nicht abspricht.

Die folgenden kritischen Anmerkungen betreffen vor allem zwei Gesichtspunkte der gegenwärtigen Diskussion:

1. Die Alternative, Bergpredigt – Kanon für politisches oder privates Handeln, deutet zwar ein wichtiges Problem an, artikuliert es aber m. E. falsch. Die genannte Alternative dürfte zusammenhängen mit der von Max Weber getroffenen Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Dabei scheint mir Weber das Problem richtig herausgearbeitet zu haben mit einer Präzision, die die heutige Diskussion vermissen läßt.

2. Meistens ist nicht klar, was die Autoren überhaupt unter »Gewalt« verstehen. Wenn man meint, eine bestimmte Handlungsweise, etwa Gewalt, sei für den Christen verboten, muß man klar definieren, was denn im Rahmen der Interpretation der 5. Antithese unter Gewalt zu verstehen ist.

Diese beiden Einwände seien nun im folgenden näher erläutert.

#### 1. Liebe als Gesinnung und Tat

Man muß sich klarmachen, daß »Gesinnungsethik« und »Verantwortungsethik« zunächst nur Wörter sind; was damit gemeint ist, ist aus diesen Bezeichnungen allein nicht zu erkennen. Speziell der Terminus »Gesinnungsethik« erhält seine Bedeutung erst vom jeweiligen Gegenteil her. Neben der Unterscheidung zwischen »Gesinnungsethik« und »Verantwortungsethik« gibt es auch die Opposition »Gesinnungsethik« – »Erfolgsethik«. Die beiden Oppositionen sind auf verschiedenen Ebenen anzusiedeln; darum ist auch mit »Gesinnungsethik« jeweils etwas anderes gemeint.

In der Opposition »Gesinnungsethik« – »Erfolgsethik« geht es um die Frage: Wann ist ein Mensch ein guter Mensch? Wodurch wird die Moralität eines Menschen konstituiert; die lautere Gesinnung oder den Erfolg des Handelns, die gute Absicht oder das, was bei der Verwirklichung dieser Absicht für das Wohl aller herauskommt? Das Problem läßt sich gut erläutern anhand der Erzählung von der

Spende der armen Witwe (Mk 12,41–44). Der Erfolgsethiker würde im Gegensatz zu Jesus die Spenden der Reichen, durch die ja mehr Gutes getan werden kann, höher einschätzen als das Schärfelein der Witwe; der Erfolgsethiker macht nämlich »den Wert der Person und des Willensaktes, ja alles übrigen Verhaltens überhaupt von der Erfahrung über die praktischen Folgen abhängig« (Scheier), für ihn zählt nur die sittliche Richtigkeit des Handelns, nicht die Lauterkeit der Gesinnung; er reduziert, kantisch gesprochen, Moralität auf bloße Legalität.

Für den Gesinnungsethiker in diesem Sinn zählt dagegen die Gesinnung, die innere Bereitschaft und Hingabe, biblisch gesprochen, das »Herz« des Menschen. In diesem Sinn schätzt Jesus die Spende der armen Witwe höher ein als die größeren Beiträge der Reichen, weil sie alles gegeben hat, weil sie in ihrer Spende gleichsam sich selbst gegeben hat. Ihr geringer Beitrag ist zwar zu weniger nütze als die größeren Spenden der Reichen. Vor Gott aber zählt das »Herz«, die Tatsache, daß ein Mensch mit ganzem Herzen das Gute tut. Diesen Standpunkt vertritt auch Paulus, wenn er sagt (1 Kor 13,3): »Und wenn ich meine ganze Habe verschenke, und wenn ich meinen Leib dem Feuer übergäbe, hätte aber die Liebe nicht, nützte es mir nichts.« Auch die Bergpredigt ist in diesem Sinn ein gesinnungsethisches Dokument, wie etwa in den ersten beiden Antithesen deutlich wird: Mord und Ehebruch sind nicht erst auf der Ebene des Handelns zu verurteilen, schon (und erst recht) der Ehebruch im Herzen, der Mord im Herzen (Zorn) und mit der Zunge (Schimpfworte) sind zu verwerfen (vgl. Mt 5,21–30). Das ganze Kapitel Mt 6 (Warnung vor Heuchelei und falscher Sorge) ist eine Mahnung zur rechten Gesinnung<sup>2</sup>. Geht es nun bei der Diskussion um die Bedeutung der Bergpredigt für den politischen Bereich um dies Problem? Offenbar nicht; es geht nicht um die Frage, wann jemand ein guter Mensch ist, es geht nicht um die konstitutive Bedeutung moralischer Gesinnung für den Wert des Menschen, sondern um die Frage, welches Handeln, welche Taten denn von dem gefordert sind, der bereit ist, das Gute zu tun.

#### 2. Recht tun ohne Rücksicht auf die Folgen

In der Weberschen Alternative zwischen »Gesinnungs-« und »Verantwortungsethik« geht es entsprechend auch nicht um das Problem Gesinnung und Tat. Weber schreibt: »Wir müssen uns klarmachen, daß alles ethisch orientierte Handeln unter zwei voneinander grundverschiedenen, unaustragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann.«<sup>3</sup> Es geht also – das kann man nicht deutlich genug herausstellen – um zwei verschiedene Maximen des sittlichen Handelns. Die Frage nach der sittlichen Gesinnung, danach, was den Wert des Menschen ausmacht, ist also hier suspendiert. Sie ist damit nicht für unwichtig erklärt; Weber beschränkt sich vielmehr auf die Frage, wodurch sich die sittliche Richtigkeit einer Handlung bestimme, aufgrund welcher Kriterien eine Handlung als sittlich geboten bzw. verboten anzusehen sei.

Weber meint nun, es gebe zwei solcher Kriterien, zwei unterschiedliche sittliche Handlungsmaximen, die nicht miteinander in Einklang zu bringen seien, zwischen denen der Mensch sich also entscheiden müsse. Die gesinnungsethische Maxime formuliert er so: »Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim.« Die verantwortungsethische Maxime besagt dagegen, »daß man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat.«

Am Beispiel der 5. Antithese der Bergpredigt (Mt 5,38–42) lassen sich die beiden Maximen so formulieren: »Dem Übel nicht widerstehen mit Gewalt.« »Du sollst dem Übel gewaltsam widerstehen, sonst bist du für seine Überhandnahme verantwortlich.«

Was heißt das, dem Übel nicht mit Gewalt widerstehen? Gilt das für jedes Übel, für jede Form der Gewalt? Wo man diese Maxime auf die Problematik des Rüstungswettlaufs anwendet, wo man bei »Gewalt« und »Widerstand« den apokalyptischen Schrecken eines dritten Weltkrieges assoziiert, klingt eine solche gesinnungsethische Maxime nicht ganz unplausibel. Weber geht aber weiter: »Wer nach der Ethik des Evangeliums handeln will, der enthalte sich der Streiks – denn sie sind: Zwang – und gehe in die gelben Gewerkschaften. Er rede, aber vor allen Dingen nicht von »Revolution«. Denn jene Ethik will doch wohl nicht lehren: daß gerade der Bürgerkrieg der einzig legitime Krieg sei.« Wir sind gewohnt, den Streik als eine Form »gewaltlosen« Widerstands zu bezeichnen. Das ist korrekt, solange man unter »Gewalt« physische Gewalt versteht. Durch Zufügung oder Androhung eines physischen Übels kann man einem andern Menschen eine bestimmte Handlungsweise aufzwingen, zu der er sich aus freien Stücken nicht entschließen würde. Aber man kann dies Ziel auch mit anderen Mitteln erreichen, etwa indem man durch einen Streik wirtschaftlichen Druck ausübt. Mit diesen kurzen Überlegungen ist schon angedeutet: Wo man die 5. Antithese im Sinn eines »absoluten« Gewaltverbots interpretiert bzw. einer Forderung nach prinzipieller Gewaltlosigkeit, muß man sich darüber Rechenschaft geben, welche Handlungsweisen im Sinne Jesu als Gewalt bzw. Gewaltlosigkeit zu bezeichnen wären. Damit soll nicht bestritten werden, daß der Verzicht auf physische Gewalt vielfach (und gerade heute) das kleinere Übel gegenüber der Anwendung solcher Gewalt ist (wenn auch die sogenannte Gewaltlosigkeit nicht so unproblematisch ist, wie man manchmal voraussetzen scheint).

Darin liegt aber gerade die Eigenart und Tragweite einer gesinnungsethischen Maxime, daß sie (wenigstens in bestimmten Fällen) jede Güterabwägung, damit auch das Vorziehen eines kleineren Übels ablehnt bzw. als zur Bestimmung des sittlich geforderten Handelns untaugliches Kriterium verwirft. Die Folgen des Handelns sind nicht relevant. Auch wenn die Folgen eines radikalen Gewaltverzichts verheerend wären – der radikale Gesinnungsethiker verwirft jede Form der Gewalt als solche, unabhängig von den Folgen. Er handelt damit nach der Devise: »Fiat iustitia, pereat mundus.« (Es soll Gerechtigkeit geschehen, auch wenn die Welt dabei zugrunde geht.) »Gesinnungsethik« ist somit derjenigen ethischen Theorie gleichzusetzen, die man heute entsprechend einer im angelsächsischen Bereich üblichen Terminologie als »deontologisch« bezeichnet (Deontologie = Pflichtenlehre).

Wer sich heute für seine politischen Anschauungen auf die 5. Antithese beruft, dürfte kaum einen gesinnungsethischen Standpunkt in dieser Radikalität vertreten, auch wenn viele Äußerungen das zunächst vermuten lassen. Man ist ja gerade der Meinung, die Welt drohe zugrunde zu gehen, wenn weitergerüstet werde. Man will einen Anfang machen, den Rüstungswettlauf zu stoppen, Angst und Mißtrauen zu überwinden, in der Hoffnung: Wenn einer anfängt, ziehen andere mit. Wo man sich von solchen Überlegungen leiten läßt, denkt man also im Grunde verantwortungsethisch oder, wie man heute sagen würde, teleologisch (von den Folgen her); das wird besonders deutlich, wenn man meint, bestimmte Formen von Gewaltverzicht würden mindestens langfristig segensreiche Wirkungen zeitigen. Ein Appell, in längeren Zeiträumen zu denken, ist oft durchaus angebracht, gerade gegenüber demokratisch gewählten Politikern, die versucht sind, nur bis zur nächsten Wahl zu denken. Dieser Appell (und andere Appelle zur Thematik Gewalt, Friede, Abrüstung) ergeht dann aber nicht von einem

eindeutig gesinnungsethischen Standpunkt aus; daraus folgt: Falls die 5. Antithese der Bergpredigt gesinnungsethisch im Weber'schen Sinne gemeint ist, dürfte sich bei dieser Diskussion kaum jemand auf die Bergpredigt berufen können. Die Diskussion ginge also nicht um die Verbindlichkeit der Bergpredigt für den Bereich politischen Handelns. Wo es um die besten Folgen für alle Beteiligten geht, reduziert sich das anstehende Problem letztlich auf Fragen der Technik, der Strategie und der Psychologie. (Wie wird der eine auf den Schritt des anderen reagieren etc.?) Diese »Reduktion« des Problems bedeutet nicht, daß die anstehenden Fragen damit leichter würden; eher ist das Gegenteil der Fall. Die anstehenden Fragen sind schwierig und wichtig genug. Aber der Eindruck – und darauf kommt es hier an –, die einen nähmen die Bergpredigt ernst, die andern fühlten sich von ihren Forderungen dispensiert, dürfte falsch sein.

Nachdem nun die Eigenart einer gesinnungsethischen (deontologischen) ethischen Normierungstheorie und die Konsequenzen eines entsprechenden Handelns angedeutet sind, kann man verstehen, warum Max Weber der Meinung ist, die gesinnungsethische Maxime sei nur etwas für den Privatmann. Gesinnungsethisch soll seiner Meinung nach nur der handeln, der bereit ist, die entsprechenden Konsequenzen selbst zu tragen; er soll aber nicht anderen diese Konsequenzen aufbürden. Die grundlegende Frage, die sich angesichts der Alternative Gesinnungs-, Verantwortungsethik stellt, wäre dann aber nicht, ob die Bergpredigt Kanon für privates oder auch für politisches Handeln ist, sondern ob der Standpunkt der Bergpredigt tatsächlich ein gesinnungsethischer ist, wie Weber selbstverständlich voraussetzen scheint<sup>4</sup>.

### 3. Der Standpunkt der Bergpredigt

Nun werden kaum je alle sittlichen Forderungen gesinnungsethisch interpretiert, auch nicht alle Forderungen Jesu. Im Rahmen der Bergpredigt gibt es eine gesinnungsethische Deutung der 3., 4. und 5. Antithese (Ehescheidung, Schwören, Wiedervergeltung). Die difizile Problematik der traditionellen Lehre über die Unauflöslichkeit der Ehe (also das Verständnis der 3. Antithese und anderer ntl. Stellen) kann im Rahmen dieses Beitrages auch nicht ansatzweise dargelegt werden. Interessant dürfte aber ein Blick auf die 4. Antithese sein. Es gibt nur wenige christliche Gruppen (z. B. die Quaker), die aus diesem Wort Jesu ein grundsätzliches Schwurverbot herauslesen. Die meisten Christen haben hier weniger Skrupel gehabt, ja man hat gerade innerhalb der Kirche von der Institution des Eides einen bisweilen allzu reichlichen Gebrauch gemacht. Wie ist das zu erklären? Ein Grund liegt wohl darin, daß der Sinn der Weisung Jesu nicht recht einsichtig ist. Was ist daran so schlimm, Gott zum Zeugen dafür anzurufen, daß man die Wahrheit sagt. Das tut im Alten Testament Ijob, das tut im Neuen Testament Paulus wiederholt (Röm 1,9; 9,1; 2 Kor 1,23; Phil 1,8). Man hat offenbar den Eindruck, den Sinn dieser Forderung Jesu noch nicht recht verstanden zu haben<sup>5</sup>.

Ein weiterer Grund dafür, daß man die 4. Antithese nicht gesinnungsethisch interpretiert, dürfte paradoxerweise darin liegen, daß hier nichts auf dem Spiele steht. Eine strikte Verweigerung jeden Eides würde keinen großen Schaden für einzelne oder die Gesellschaft nach sich ziehen. Hier wäre moralische Konsequenz gefahrlos zu praktizieren. Deshalb würde sie in diesem Fall vielleicht auch den Eindruck von Pedanterie oder Prinzipienreiterei erwecken. Wo jemand dagegen radikalen Gewaltverzicht praktiziert, begibt er sich u. U. der Möglichkeit, von sich selbst oder von anderen großen Schaden abzuwenden. Bei der Interpretation der 3. und 5. Antithese steht in jedem Fall etwas auf dem Spiel (die Institution Ehe,

das leibliche Leben oder die leibliche Unversehrtheit eines Menschen, die Handlungsfreiheit). Dagegen würde ein Disput um das Schwurverbot vergleichsweise akademisch wirken. Damit ist angedeutet, daß ein konsequent gesinnungsethischer Standpunkt einen zwiespältigen Eindruck hinterläßt. Je nach den Umständen kann er sich mit der Aura des Heroismus verbinden, als ein Beispiel von sittlichem Ernst, von christlicher Radikalität erscheinen, im andern Fall erweckt er den Eindruck von Prinzipienreiterei, Buchstabengehorsam oder »Pharisäismus«.

Im Fall der 5. Antithese könnte sich ein gesinnungsethisches Verständnis eher nahelegen, weil ein Verzicht auf Gewalt einen gewissen Heroismus erfordert und deswegen auch Eindruck macht. (Das gilt allerdings nicht in jedem Fall; Gewaltverzicht kann auch den Eindruck von Feigheit erwecken.) Damit ist vielleicht auch verständlich, warum Weber diesen Standpunkt »gesinnungsethisch« nennt. Wo jemand einem Gebot gehorcht, dessen Erfüllung für ihn selbst schweren Schaden bedeuten kann, scheint er das Gute um des Guten willen zu tun. Wo jemand nicht nach den Folgen fragt, läßt er »die Flamme der reinen Gesinnung« aufleuchten. Weber betont aber ausdrücklich: »Nicht daß Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit identisch wäre«. Wo jemand nach den Folgen fragt, wird nur oft seine lautere Gesinnung nicht deutlich sichtbar, er kann u. U. den Eindruck des Opportunismus erwecken.

Weil man einem solchen Eindruck entgehen, weil man das Wort Jesu ernstnehmen möchte, neigt man vielfach zur gesinnungsethischen Interpretation der 5. Antithese. Diese Interpretation (und das gilt für alle deontologischen Normen) erscheint aber sofort in weniger strahlendem Licht, wenn man sich der Tatsache ihrer engen (restriktiven) Auslegung bewußt ist. Wie man aus einem grundsätzlichen Tötungsverbot etwa das Sterbenlassen ganz selbstverständlich ausklammert, so beschränkt man, wie schon angedeutet, die Forderung nach Gewaltlosigkeit von vornherein auf physische Gewalt, meist ohne sich darüber ausdrücklich Rechenschaft zu geben. Dieser Hinweis ist zunächst nicht als Kritik gemeint; vielmehr soll aufgezeigt werden, wie schon diese Eingrenzung einer gesinnungsethischen Forderung wegen der sonst unausweichlichen negativen Folgen geschieht, also aus einer verantwortungsethischen (teleologischen) Überlegung. (Man stelle sich vor, Sterbenlassen, Streik, Strafe, Boykott würden als prinzipiell unmoralisch gelten.)

Wäre also die 5. Antithese verantwortungsethisch (teleologisch) zu interpretieren und wie sähe eine solche Interpretation aus? Diese Frage legt sich jetzt nahe, aber man kann zweifeln, ob nicht auch diese Frage die Zielrichtung des Textes verfehlt. Diese Fragestellung setzt nämlich voraus, Jesus nehme Stellung zu dem Problem, ob und wann bzw. um welchen Preis Gewaltanwendung für einen Christen erlaubt sei, äußere sich also zu einer Frage des sittlich richtigen Handelns. Es könnte ja auch sein, daß Jesus wie in der 1. und 2. Antithese und der übrigen Bergpredigt zur rechten sittlichen Gesinnung mahnt, daß die 5. Antithese also gesinnungsethisch im erstgenannten Sinn des Wortes zu verstehen wäre. Jesus würde dann an einem Beispiel (Paradigma) erläutern, welche Konsequenzen die Bereitschaft, das Gute zu tun, gegebenenfalls erfordert, wie weit die Liebe zu gehen bereit sein muß.

#### 4. »Gewalt« und »Gewaltlosigkeit« in der 5. Antithese

Eine Überlegung zu der Frage, was man bei der Auslegung der 5. Antithese sinnvoll unter »Gewalt« und »Gewaltlosigkeit« verstehen könnte, kann hier einer Klärung dienlich sein. Jesus fordert vom Christen, dem Bösen nicht zu widerstehen, statt eine erlittene

Schädigung bzw. Kränkung zu vergelten, lieber noch mehr davon in Kauf zu nehmen. Damit ist folgende Situation, folgender »Sitz im Leben« vorzusetzen:

1. Der andere tut mir Unrecht und weiß darum; er handelt aus Bosheit, aus moralischer Schlechtigkeit.
2. Ich versuche, ihn zu einer Änderung seines Verhaltens zu veranlassen, indem ich es ihm freistelle, mir noch mehr Übel zuzufügen.

Warum Jesus dies Verfahren fordert, ist zunächst durchaus einleuchtend. Wenn ich meinerseits dem anderen Schaden zufügen oder androhen wollte, würde er sein Verhalten höchstens aus eigensüchtigen Motiven ändern, nämlich, um sich selbst vor Schaden zu bewahren. Durch die gezeigte Bereitschaft, noch mehr zu ertragen, ergeht dagegen an ihn der Appell, um der Liebe willen sein Verhalten zu ändern. Dadurch, daß ich sichtbar auf Bosheit nicht mit Bosheit, auf Feindschaft nicht mit Feindschaft antworte, rufe ich ihn zur Bekehrung, sammle ich – mit Paulus gesprochen (Röm 12,20f.) – glühende Kohlen auf sein Haupt, besiege ich das Böse durch das Gute. Allerdings liegt ein solcher Sieg nicht in meiner Macht. Die Bekehrung ist Sache des andern; er kann sie verweigern, mit noch größerer Bosheit antworten. So berichtet Ignatius von Antiochien über die Soldaten, die ihn bewachen: »Diese werden sogar durch erzeugte Wohltaten noch schlimmer« (Ign. Röm 5,1). Die von Christen geforderte »Gewaltlosigkeit« ist somit folgendermaßen zu umschreiben: Der Christ wehrt sich gegen das Unrecht nicht dadurch, daß er seinem Gegner ein Übel zufügt oder androht, sondern dadurch, daß er selber bereit ist, noch mehr Übel sich zufügen zu lassen bzw. sich zuzufügen. Letzteres geschieht beispielsweise, wo jemand freiwillig auf sein Recht verzichtet, sei es auf die ihm zustehende Vergeltung, sei es auf den Mantel, der nach Ex 22,25f. nicht gepfändet werden durfte (Mt 5,40), sei es auf den Betrag, den ein anderer ihm schuldet (Mt 5,42).

Ist diese Art Gewaltlosigkeit nun vom Christen generell gefordert? Sind alle anderen Formen von Gewalt, das hieße in diesem Falle alle Formen von Zwang gegen einen andern mittels Zufügung oder Androhung irgendeines Übels, damit verworfen? Vermutlich wird kaum jemand diese Konsequenz als akzeptabel empfinden. Dafür gibt es gute Gründe, zum Beispiel folgende:

1. Die Wahrnehmung, die Einklagung seines Rechts hilft vielfach, schlimmere Gewalt zu verhüten. So konnten die Schwarzen in den USA vielfach vor Gericht ihre Gleichberechtigung erstreiten, ein Weg, der den Schwarzen in Rhodesien nicht offen stand. Die Wahrnehmung seines Rechts liegt damit oft in einem allgemeinen Interesse, wäre also eine Tat der Liebe.
2. Wo der Gegner, der mir Unrecht tut, davon ausgeht, daß er im Recht ist, kann gewaltloses Handeln kein Aufruf zur Bekehrung sein. Durch die Bereitschaft, auf Vergeltung, auf Gewalt zu verzichten, kann ich ihm höchstens meinerseits deutlich machen, daß auch ich aus Selbstlosigkeit, aus Liebe handle. Allerdings kann ich auf diese Weise einen andern in schwere Gewissenskonflikte stürzen, wenn ich ihn etwa vor die Alternative stelle: Entweder du verzichtest auf die Durchführung deiner Absichten oder du mußt mich löten. Zu diesem Fall nimmt offenbar die 5. Antithese nicht direkt Stellung.
3. Gewaltloses Handeln kann in bestimmten Fällen die wirksamste Methode sein, sich einen Feind oder Gegner gnädig zu stimmen. Vor allem wenn er einem überlegen ist, liegt gewaltloses Handeln im eigenen Interesse des Schwächeren. Auch in

diesem Fall geht es jedenfalls nicht um die Bekehrung des anderen.

Man kann also nicht von vornherein Gewalt mit Bosheit, Sünde, Haß, Gewaltlosigkeit dagegen mit Güte, Liebe, Vergebung gleichsetzen. Eine teleologische Überlegung führt weder vom egoistischen noch vom moralischen Standpunkt aus zu einer grundsätzlichen Verwerfung von Gewalt oder Gewaltlosigkeit. Wenn dies Ergebnis richtig ist, bleibt nur übrig, die Mahnungen der 5. Antithese als exemplarisch anzusehen. Sie würden aufzeigen, wieweit die Liebe prinzipiell zu gehen bereit sein muß. Auch in der 5. Antithese läge dann ein Stück Gesinnungsparänese vor, die die vom Christen geforderte Haltung an einem Beispiel deutlich macht.

Wenn die Verwirklichung der sittlichen Gesinnung auch unvertretbare Aufgabe des einzelnen ist, folgt daraus doch nicht, die Mahnungen der 5. Antithese seien für den Politiker irrelevant. Ein wesentlicher sittlicher Grundsatz ist in dieser Mahnung vorausgesetzt bzw. illustriert: Eine erfahrene Kränkung, Beleidigung, Schädigung ist für sich allein kein Grund zur Vergeltung, gibt kein Recht, mit gleicher Münze heimzuzahlen. Um so etwas wie Gegengewalt zu rechtfertigen, braucht es einen zusätzlichen und hinreichenden Rechtfertigungsgrund (etwa Verhinderung künftiger Übel). Diese Erkenntnis dürfte in manchen politischen Bereichen (vielleicht im Nordirlandkonflikt) durchaus Konsequenzen haben. Warum das so ist, wird durch die 6. Antithese (Gebot der Feindesliebe) verdeutlicht, die eindeutig als Gesinnungsparänese zu identifizieren ist. Die Tatsache, daß jemand mein Feind ist, mir übelwill oder mir gar übelgetan hat, ist kein Grund, ihm die Liebe zu verweigern, die ich ihm um seiner selbst willen schulde. Wer nur seine Freunde liebt, liebt die Menschen um seiner willen; er steht noch im Egoismus, in der Sünde, wie Lk 6,33 deutlich macht. Auch diese Forderung hat durchaus Konsequenzen für die Politik. Von der 6. Antithese her verbietet es sich, Freund und Feind mit zweierlei Maß zu messen, dem Feind etwa bloß deswegen heimzuzahlen, weil er Feind ist, nur die Verbrechen der Besiegten zu verurteilen und nicht die der Sieger. Tatsächlich ist man dagegen in der Geschichte meist nach der Devise verfahren »Vae Victis« (Wehe den Besiegten). Das Problem liegt also nicht darin, ob sich aus der Bergpredigt überhaupt Konsequenzen für das politische Handeln ergeben; schon gar nicht gibt es eine Art doppelter Moral. Bestimmte Handlungsweisen im politischen Bereich sind mit der in der Bergpredigt geforderten sittlichen Gesinnung unvereinbar. Wo man aber verschiedener Meinung darüber ist, wie das Wohl des eigenen Volkes und aller Völker unter den heutigen Bedingungen gesichert bzw. gefördert werden kann, dürfte die Bergpredigt keine Auskunft geben und eine Berufung auf sie ins Leere gehen.

Dr. Werner Wolbert

#### Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Vgl. die gegenteiligen Stellungnahmen des Bundeskanzlers und des Bundespräsidenten im vergangenen Jahr, die Stellungnahme Helmut Schmidts findet sich in: *Evangelische Kommentare* 14 (1981) 209-216, bes. 214.
- <sup>2</sup> Gegen eine in diesem Sinn gesinnungsethische Auffassung der Bergpredigt läßt sich nicht einwenden, die Bergpredigt ziele doch auf das Tun (vgl. etwa Mt 7,21f.). Es kann die laudable Gesinnung gar nicht geben ohne die Tat, mindestens die Bereitschaft muß gegeben sein, das Gute in die Tat umzusetzen. Ob eine Umsetzung allerdings gelingt, hängt nicht allein vom guten Willen des Menschen ab: er kann durch eigene Unfähigkeit oder durch Widerstand von seiten seiner Mitmenschen daran gehindert werden.
- <sup>3</sup> M. Weber, *Politik als Beruf*, in: ders., *Gesammelte politische Schriften* (hrsg. von J. Winckelmann), Tübingen 1958, 493-547, hier 539; vgl. zum folgenden bes. 538-540.
- <sup>4</sup> Weber geht der Frage nach der Berechtigung des gesinnungsethischen Standpunkts nicht weiter nach, da er einen metaethischen Dezisionismus vertritt, d. h. für ihn beruht sowohl die gesinnungs- als auch die verantwortungsethische Maxime auf einer subjektiven Entscheidung des einzelnen. Damit kann von vornherein nicht die eine Maxime als richtig, die andere als falsch erwiesen werden. Für ihn sind sie »unaustragbar gegensätzlich«. Er stellt nur fest (was mit seinem Dezisionismus wohl nicht ganz vereinbar ist), der Politiker dürfe sich nicht gesinnungsethisch orientieren, weil andernfalls andere die negativen Folgen tragen müßten.
- <sup>5</sup> Man vergleiche mit dem Wort Jesu etwa die erleuchtende Mahnung des Sokrates: »Laß dich nicht zu einem Eid zwingen, außer aus zwei Gründen: entweder um eine ungerechte Anklage gegen dich zurückzuweisen oder um einen Freund aus einer großen Gefahr zu retten. In Geldsachen schwöre niemals bei den Göttern, auch wenn du unter Eid die Wahrheit sagen würdest, für die einen würdest du nämlich im Verdacht des Meineids, für die andern im Verdacht der Geldgier stehen.« (An Damonikus 23).