



**University of
Zurich** ^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2018

Zivilcourage : ein "theologischer Begriff" ?

Schliesser, Christine

DOI: <https://doi.org/10.14315/zee-2018-0204>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-162085>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Schliesser, Christine (2018). Zivilcourage : ein "theologischer Begriff" ? Zeitschrift für evangelische Ethik, 62(2):80-101.

DOI: <https://doi.org/10.14315/zee-2018-0204>

Zivilcourage - ein „theologischer Begriff“?

Dr. Christine Schliesser (Zürich)

Abstract:

Civil courage or the courage of one's conviction is commonly understood as a virtue. Its display in public is praised, its lack deplored. Nevertheless, civil courage is not a topic of contemporary theological ethics. This essay seeks to start filling this gap by exploring Karl Barth's contention that civil courage is a "theological term". Two parts will serve to approach this topic. In a first step, this contribution aims to shed light on the phenomenon of civil courage from different perspectives. What exactly do we understand as civil courage and how can it be situated within an ethical framework? What are the conditions for its formation and what significance can be attributed to its concrete context? A second step then attempts to locate civil courage from a theological perspective. Here, impulses by Karl Barth and Dietrich Bonhoeffer will be taken up and brought into the discussion.

Einleitung

Jahrzehntelang war die Akte Grüninger in Vergessenheit geraten. Paul Grüninger (1891-1972) war seinerzeit Polizeikommandant im schweizerischen St. Gallen. In den Jahren 1938 und 1939 rettete er durch Vordatierung der Einreisevisa und Fälschung anderer Dokumente mehrere hundert jüdische und andere Flüchtlinge vor der nationalsozialistischen Verfolgung und Vernichtung. Grüninger wurde 1939 von der St. Galler Regierung fristlos entlassen und 1940 wegen Amtspflichtverletzung und Urkundenfälschung verurteilt. Er verlor seine Pensionsansprüche und lebte bis zu seinem Tod 1972 in Armut und gesellschaftlich isoliert. 1993, 21 Jahre nach seinem Tod, wurde er politisch rehabilitiert.¹ 1995 erfolgte seine juristische Rehabilitation. Diese war auch insofern bedeutsam, als dass damit die damalige schweizerische Flüchtlingsgesetzgebung als unvereinbar mit den Prinzipien eines Rechtsstaates erklärt wurde.

Menschen wie Paul Grüninger beeindruckt. Nicht nur, weil seine Geschichte auch heute wieder an Aktualität gewinnt. Sondern Menschen wie Paul Grüninger fordern zum Nachdenken darüber heraus, was sie von anderen Menschen in ihrem Umfeld unterscheidet. Was befähigt sie, Unrecht zu erkennen und ohne Rücksicht auf die eigene Person gegen die vorherrschende Meinung, gar gegen geltende Gesetze zu verstoßen, um sich für andere einzusetzen? Was ist das für ein Mut, dieser Bürgermut, diese Zivilcourage?

Bemerkenswerterweise ist zu dem Begriff der Zivilcourage in der evangelischen theologischen Ethik kaum etwas zu finden.² Dieser Beitrag versteht sich daher auch als ein Versuch, diese Lücke zu schließen helfen. Gehört Zivilcourage aber überhaupt zu den „theologischen Begriffen“, wie Karl Barth 1933 meinte? Zwar nennt Barth keine Kriterien,

¹ 1993 wurde Grüninger durch die St. Galler Regierung politisch rehabilitiert und 1994 veröffentlichte der Schweizer Bundesrat eine Ehrenerklärung für ihn.

² In der TRE folgt auf „Zisterzienser“ die „Zivilreligion“. Auch andere Nachschlagewerke oder ethische Entwürfe sind diesbezüglich wenig aussagekräftig. Die RGG und das jüngst erschienene „Handbuch der Evangelischen Ethik“ bieten keine Einträge zum Stichwort Zivilcourage. Das 2016 überarbeitete „Evangelische Soziallexikon“ beinhaltet zwar einige Absätze zur Zivilcourage, doch aus politikwissenschaftlicher Perspektive und theologisch wenig gehaltvoll. G. S. Schaal, Zivilcourage, in: J. Hübner et al. (Hg.): Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 2016, 1770-1771.

was einen „theologischen Begriff“ auszeichnet, doch ist hiermit jedenfalls zum einen die Transformation des traditionellen Widerstandsrechts (z.B. im Anschluss an Apg. 5,29 „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“) in „zivilgesellschaftliche Tugenden“ berührt. Und zugleich gerät auch das Verhältnis der Theologie zur Zivilgesellschaft bzw. im weiteren Sinne zur Öffentlichkeit in den Blick.

Der vorliegende Beitrag nähert sich einer Antwort auf die Titelfrage in zwei Schritten an. In einem ersten Schritt wird das Phänomen Zivilcourage allgemein aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet. Was ist Zivilcourage und wie lässt sie sich ethisch einordnen? Was sind ihre Entstehungsbedingungen und welche Bedeutung kommt ihrem Kontext zu? In einem zweiten Schritt soll es dann darum gehen, Zivilcourage theologisch zu verorten. Hier werden insbesondere Impulse Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers aufgenommen.

1. Zivilcourage – erste Annäherungen

Der Begriff Zivilcourage ist verhältnismäßig jung. Als erster Beleg gilt eine Episode aus dem Jahr 1864 über den deutschen Reichskanzler Otto von Bismarck (1815-1898), die dessen Vertrauter Robert von Keudell überliefert. Keudell berichtet, wie ihm Bismarck die Umstände seiner ersten öffentlichen Rede im Vereinigten Preußischen Landtag am 17. Mai 1847 schilderte. Bismarck hatte damals gegen das Rentenbankgesetz Stellung bezogen, was ihm Kritik und Pfiffe einbrachte. Anschließend wurde er von einem älteren Verwandten zur Seite genommen: „Du hattest ja ganz recht; aber so etwas sagt man doch nicht.“ Ich erwiderte: wenn du meiner Meinung warst, hättest du mir beistehen sollen. Nur dein eisernes Kreuz hindert mich, dir einen verletzenden Vorwurf zu machen.“ An Keudell gerichtet fährt Bismarck fort: „Mut auf dem Schlachtfeld ist bei uns Gemeingut; aber Sie werden nicht selten finden, dass es ganz achtbaren Leuten an Civilcourage fehlt.“³ Zivilcourage wird hier demnach als der Mut beschrieben, seine Überzeugungen auch im Angesicht von Widerspruch und gegen die Mehrheitsmeinung zu vertreten. Diesen zivilen Mut setzt Bismarck in Gegensatz zum militärischen Mut auf dem Schlachtfeld.⁴ Der Sache nach findet er sich bereits bei Aristoteles als ἀνδρεία πολιτική in der Nikomachischen Ethik.⁵ Mit der „Tapferkeit des Staatsbürgers“ sei, so Aristoteles, gegen ethisch Verwerfliches in der Gemeinschaft einzutreten. Um sich dem Phänomen der Zivilcourage weiter anzunähern, werden zunächst seine zwei Bestandteile näher beleuchtet.

³ R. von Keudell, Fürst und Fürstin Bismarck. Erinnerungen aus den Jahren 1846 bis 1872, Berlin/Stuttgart: Spemann 1901, 8.

⁴ Dieser Gegensatz findet sich u.a. auch im „Dictionnaire de la conversation et de la lecture“ von 1853, um „le courage civil“ näher zu beschreiben. Da Bismarck fließend Französisch sprach, liegt der Gedanke nicht fern, dass er diesen Begriff gekannt, übernommen und eingedeutscht hat – auch wenn Richard Schröder meint: „Wer also denkt, das sei ein französisches Lehnwort ..., irrt sich.“ „Le courage civil s’entend et se dit, par opposition à la bravoure militaire, de la fermeté d’âme dont on fait preuve dans l’exercice des fonctions publiques, et même dans certains actes de la vie privée. On distingue le courage civil du courage militaire; car ces deux sortes de courage différent, et il est rare de les trouver réunis.“ W. Duckett, Dictionnaire de la conversation et de la lecture: inventaire raisonné des notions générales les plus indispensables à tous, Bd. 6, Paris 1853, 640. R. Schröder, Zivilcourage, in: A.-K. Fink und J. Zehner (Hg.): Zutrauen zur Theologie. Akademische Theologie und die Erneuerung der Kirche. Festgabe für Christof Gestrich zum 60. Geburtstag, Berlin 2000, 474-487, 474. Für die Annahme, dass der Begriff „Zivilcourage“ in der Tat von dem französischen „courage civil“ übernommen wurde, spricht auch, dass dieser Begriff im Französischen durchaus bekannt und verbreitet war. Vgl. H. Corne, Du courage civil et de l’éducation propre à inspirer les vertus publiques, Paris 1828.

⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik, III, 11, 1116a 16ff., hg. v. G. Bien, Hamburg 1972.

1.1 Courage

Mut oder Tapferkeit gehören zu den vier klassischen Kardinaltugenden Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit. Nach Aristoteles verhelfen die Tugenden, als Tüchtigkeit (*ἀρετή*), dem Menschen dazu, das letztlich gewollte Gute, die *εὐδαιμονία*, und damit die eigene Bestimmung als Mensch zu realisieren.⁶ Aristoteles unterscheidet dabei zwischen ethischen und dianoetischen Tugenden, Charakter- und Verstandestugenden. Während eine dianoetische Tugend, z.B. die Kunstfertigkeit, durch Belehrung erworben wird, erfordert eine ethische Tugend Übung und Erziehung, um die Affekte zu formen. Eine ethische Tugend steht dabei stets in der Mitte von zwei Extremen; die Tapferkeit etwa zwischen Feigheit auf der einen Seite und Tollkühnheit auf der anderen. Auch die Zivilcourage hat ihren Ort in der Mitte zweier Extreme. Das eine Extrem, der Opportunismus, erscheint vertraut. Das andere Extrem ist hingegen weniger geläufig und kann als das bornierte Durchsetzen eigener Vorstellungen oder auch als „gedankenlose[s] Protestieren“⁷ gefasst werden.

Und noch etwas ist hier zu bedenken: Courage lässt sich etymologisch auf das lateinische *cor*, Herz, zurückführen. Hier kommt Blaise Pascals (1623-1662) berühmtes Wortspiel in den Sinn: „Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point.“⁸ Gegen das einseitige Rasonieren der Vernunft setzt Pascal die Logik des Herzens. Das Herz steht dabei für Pascal nicht etwa für das Emotionale oder Irrationale im Gegensatz zum Rationalen und Logischen. Sondern Herz meint die Personmitte, das Wirkzentrum des Menschen. Es geht Pascal um das Zusammenspiel von theoretischem Denken und intuitiver, existentieller Erkenntnis, von thymotischen und reflexiven Dimensionen. Im Herzen wohnt die Courage – im Deutschen auch als „Beherztheit“ bekannt –, also mutig, zupackend, unerschrocken sein.

Zivilcourage lässt sich daher vor diesem Hintergrund plausibel als Tugend explizieren. Während die evangelische Ethik des 20. Jahrhunderts den Tugendbegriff weitgehend vermieden hat,⁹ ist in der neueren Moralphilosophie geradezu eine „Renaissance der Tugendethik“¹⁰ zu beobachten. Alasdair MacIntyre,¹¹ der die Zugehörigkeit zu identitätsstiftenden Gemeinschaften für den Erwerb von Tugenden hervorhebt, sei dabei ebenso erwähnt wie Stanley Hauerwas,¹² der aus theologischer Perspektive an MacIntyre anknüpft, und Martha Nussbaum,¹³ die Tugenden als Fähigkeiten versteht, die zum Umgang mit allgemein-menschlichen Erfahrungen notwendig sind.¹⁴

⁶ *Aristoteles* (s. Anm. 5), bes. II und III. Thomas von Aquin nimmt das aristotelische tugendethische Paradigma auf und stellt den vier klassischen Kardinaltugenden die „theologischen Tugenden“ nach 1. Kor. 13,13 zur Seite: Glaube, Hoffnung und Liebe als Geschenk der durch die Sakramente vermittelten Gnade Gottes. Für einen aktuellen, an Thomas orientierten ethischen Ansatz vgl. *E. Schockenhoff*, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg 2007.

⁷ Schröder (s. Anm. 4), 477.

⁸ *B. Pascal*, *Pensées*, hg. v. J. Chevalier, Paris 1962, XXX.

⁹ Stattdessen fokussierte die evangelische Ethik des 20. Jahrhunderts unter dem Einfluss Kants primär auf die Pflicht und eine deontologische Ethik. Eine Ausnahme stellt u.a. Konrad Stock dar, der aus protestantischer Perspektive einen Beitrag zur Tugendlehre vorlegt. *K. Stock*, Grundlegung der protestantischen Tugendlehre, Gütersloh 1995.

¹⁰ *H.-R. Reuter*, Tugend, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 58 (2014), 51-54, 53.

¹¹ *A. MacIntyre*, *After Virtue*, Notre Dame 1984.

¹² *St. Hauerwas*, *A Community of Character. Towards a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame 1981.

¹³ *M. Nussbaum*, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge 2011.

¹⁴ Im Blick auf die von Nussbaum oder MacIntyre vorgelegten freistehenden Tugendethiken kann mit Reuter kritisch auf deren begrenzte Reichweite verwiesen werden: „So wie sie ohne einen Entwurf des Guten ethisch blind bleiben, so verfehlen sie ohne einen komplementären Begriff des Sollens, der Pflicht oder des Gesetzes den Allgemeingültigkeitsanspruch des moralisch Richtigen. Nur als Teilaspekt einer Haltungen, Ziele und

1.2 Civis

Civis nun bedeutet Bürger. In der Aufklärung bilden sich einerseits bürgerliche Tugenden heraus, die sich allerdings von den aristotelischen Tugenden des Bürgers grundlegend unterscheiden. Stattdessen treten, etwa im 1789 erschienenen „Handbuch der Moral für den Bürgerstand“,¹⁵ die so genannten Sekundärtugenden¹⁶ wie Fleiß, Pünktlichkeit und Sauberkeit in den Vordergrund. Für Carl Friedrich Bahrdt gilt: „Jeder Stand [hat] seine eigenen Tugenden.“¹⁷ Für den Bürgerstand gehören dazu: „Willigkeit in Tragung der Lasten des Staats“,¹⁸ „Liebe zur Industrie“,¹⁹ also Fleiß, einen gewissen „edlen Stolz, der sich auf den Werth seines Standes“²⁰ gründet, dazu noch Pünktlichkeit und Ordnung, Sparsamkeit und Wirtschaftlichkeit sowie Sauberkeit. Es fällt auf: Die genannten bürgerlichen Tugenden beinhalten Bürgerstolz sowie zahlreiche Sekundärtugenden, nicht aber Mut oder Zivilcourage. Dietrich Bonhoeffer wird dies später beklagen, wenn er feststellt, dass die Deutschen zwar viele Tugenden besäßen, die „Civilcourage“ von ihnen aber erst noch entdeckt werden müsse.²¹

In der Aufklärung fordert andererseits Immanuel Kant (1724-1804) nicht nur *sapere aude!* und damit den Mut, seinen Verstand zu gebrauchen, sondern von diesem in Freiheit und „in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“.²² Dabei beschränkt Kant allerdings den Mut zum freien und öffentlichen Verstandesgebrauch und damit auch den Mut zum Widerspruch – sachlich: Zivilcourage – auf den Gelehrten. Wer hingegen ein bürgerliches Amt bekleidet, dürfe seine Kritik nicht öffentlich äußern, um die öffentliche Ordnung nicht zu gefährden.²³ Von Bedeutung ist hier vor allem Kants Verbindung zwischen Freiheit und dem Mut zur öffentlichen Kritik. Die konstitutive Bedeutung von Freiheitsrechten für die Zivilgesellschaft wird im Anschluss an Kant von Jürgen Habermas²⁴ herausgearbeitet und

Normen integrierenden Ethik hat die Frage nach Tugenden ihren – dann aber auch guten – Sinn.“ Reuter (s. Anm. 10), 54.

¹⁵ C.F. Bahrdt, Handbuch der Moral für den Bürgerstand, Halle 1789.

¹⁶ Zu den so genannten Sekundärtugenden vgl. C. Amery, Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute, Reinbek bei Hamburg 1963. „Notieren wir noch einmal die Tugenden, die der Begriff Anstand umfasst: Ehrlichkeit – Pünktlichkeit – Sauberkeit – Zuverlässigkeit im Dienst – Arbeitsamkeit. Es ist nicht schwer zu sehen, dass sie allesamt ‚Sekundärtugenden‘ genannt werden können.“ Dies sind Tugenden, „die keine Ziele in sich enthalten, sondern auf bestimmte Ziele zugeordnet werden müssen, um ‚positiv‘ zu sein. Ich kann pünktlich zum Dienst im Pfarramt oder im Gestapokeller erscheinen; ich kann in Schriftsachen ‚Juden-Endlösung‘ oder Sozialhilfe penibel sein, ich kann mir die Hände nach einem rechtschaffenen Arbeitstag im Kornfeld oder im KZ-Krematorium waschen“. Ebd. 22f. Als Kontrast zu den genannten Sekundärtugenden sieht Amery die „christlichen Primärtugenden“ Gläubigkeit, Demut, Caritas, asketische Kraftanstrengung.

¹⁷ Bahrdt (s. Anm. 15), 9.

¹⁸ Bahrdt (s. Anm. 15), 156.

¹⁹ Bahrdt (s. Anm. 15), 157.

²⁰ Bahrdt (s. Anm. 15), 158.

²¹ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (= Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 8), hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge, Gütersloh 1998, 24.

²² I. Kant, Abhandlungen nach 1781, Akademieausgabe VIII, 36.

²³ Dies hat vor allem den Erhalt des gesellschaftlichen Friedens zum Ziel. Doch geht Kant zugleich davon aus, dass – wo das Geforderte dem Gewissen widerspricht – der Betroffene sein Amt niederlegen wird. Dennoch bleibt eine Spannung bestehen, wenn der Mut zum Verstandesgebrauch nach Kant im Handeln als Amtsperson eine Grenze findet. Diese Spannung entspricht in gewisser Weise unserer Erfahrungsrealität, etwa wenn juristische Urteile nicht zugleich moralische sind.

²⁴ „Der enge Zusammenhang zwischen autonomer Bürgergesellschaft und unversehrter Privatsphäre zeigt sich deutlich im Gegenlicht totalitärer... Gesellschaften. Hier kontrolliert ein panoptischer Staat nicht nur unmittelbar die bürokratisch ausgetrocknete Öffentlichkeit, er untergräbt auch die private Basis dieser

von der Soziologin und Psychologin Gertrud Nunner-Winkler im Blick auf die Zivilcourage konkretisiert: „Als zivil gelten zivilcouragierte Handlungen, weil sie an Menschen- und Bürgerrechten orientiert sind, als couragiert, wenn und insoweit persönliche Kosten bewusst in Kauf genommen werden.“²⁵ Nunner-Winklers eher abstrakter Orientierung der Zivilcourage an Menschen- und Bürgerrechten ist dabei die Orientierung am konkreten Menschen an die Seite zu stellen. Und noch zwei weitere Aspekte erscheinen für eine Näherbestimmung der Zivilcourage wesentlich, ihre Entstehungsvoraussetzungen sowie ihr spezifischer Kontext.

1.3 Zu den Entstehungsbedingungen von Zivilcourage

Welche Faktoren können dazu beitragen, dass sich Zivilcourage bei einem Menschen entwickelt? Dieser Frage soll hier aus soziologisch-psychologischer Perspektive nachgegangen werden.²⁶ Dabei ist in der moralischen Entwicklung zunächst moralisches Wissen von moralischer Motivation zu unterscheiden. Moralisches Wissen bezieht sich auf die Geltung einfacher moralischer Normen. 98% der Kinder wissen bereits im Alter von vier Jahren, dass Stehlen falsch ist.²⁷ In einem zweiten Lernprozess entwickelt sich – mit unterschiedlicher Intensität – moralische Motivation, d.h. die „formale Bereitschaft, das, was als jeweils richtig erkannt wurde, auch unter persönlichen Kosten zu tun.“²⁸ Moralische Motivation bildet nach Nunner-Winkler die Grundlage von Zivilcourage. Mit zunehmender Stabilisierung wird moralische Motivation als second-order-desire (die willentliche Stellungnahme zu spontanen Bedürfnissen auf der Grundlage moralischer Erwägungen) zu einer freiwilligen Selbstbindung aus Einsicht. Dabei zeigt sich die Nähe der moralischen Motivation als Willensdisposition zu dem eingangs ausgeführten Tugendbegriff, zwar nicht im Sinne von Einzeltugenden, sondern als grundsätzliche Bereitschaft, Handlungen an moralischen Einsichten zu orientieren.

Die Fundierung moralischer Motivation, so das Ergebnis einer von Franz E. Weinert geleiteten Längsschnittanalyse,²⁹ findet bei Kindern bereits früh, mit etwa acht Jahren, statt. Daraus leitet Nunner-Winkler die besondere Bedeutung der Primärsozialisation und des Einflusses der Familie ab. Diese Einsicht wird von Wolfgang Heuer gestützt, der „eine

Öffentlichkeit.“ *J. Habermas*, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main 1992, 446.

²⁵ *G. Nunner-Winkler*, Zivilcourage als Persönlichkeitsdisposition – Bedingungen der individuellen Entwicklung, in: E. Feil (Hg.): *Zivilcourage und demokratische Kultur*. 6. Dietrich Bonhoeffer-Vorlesung Juli 2001 in München, Münster 2002, 77-105, 81.

²⁶ Vgl. *K. Jonas/M. Boos/V. Brandstätter* (Hg.), *Zivilcourage trainieren! Theorie und Praxis*, Göttingen 2007. Auch Erkenntnisse der Empathie-, Prosozialitäts- und Resilienzforschung, nicht zuletzt aus neuropsychologischer Perspektive, sind hier von Interesse. Vgl. beispielsweise *T. Breyer* (Hg.), *Grenzen der Empathie: philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*, München 2013.

²⁷ Nunner-Winkler (s. Anm. 25), 85.

²⁸ Nunner-Winkler (s. Anm. 25), 83.

²⁹ An der von Franz E. Weinert geleiteten Längsschnittanalyse LOGIC nahmen ca. 200 Kinder unterschiedlicher Schichtherkunft im Alter zwischen vier und 17 Jahren teil. *F. E. Weinert/W. Schneider* (Hg.), *Individual development from 3 to 12. Findings from the Munich Longitudinal Study*, New York 1999. Den Umstand, dass es nur verhältnismäßig wenige empirische Studien zu Zivilcourage gibt, erklären Osswald et al. wie folgt: „The reason for this [i.e. lack of studies] seems obvious, as high-cost prosocial behavior is difficult to examine in a laboratory.“ *S. Osswald et al.*, *What Is Moral Courage? Definition, Explication, and Classification of a Complex Construct*, in: C.L.S. Pury und S.J. Lopez (Hg.), *The Psychology of Courage: Modern Research on an Ancient Virtue*, Washington, D.C. 2010, 149-164, 150.

moralisch stabile Bezugsperson“³⁰ in der Kindheit als charakteristisch für zivilcouragiert Handelnde erkennt. In der moralischen Entwicklung sind dabei neben den Bindungserfahrungen das Erziehungsverhalten und elterliche Konfliktlösungsstile sowie die Auseinandersetzung innerhalb der *peer-group* zentral.

Doch ist die moralische Motivation als Handlungsdisposition einer Person nur eines der handlungsleitenden Momente. Osswald et al. machen auf weitere Faktoren aufmerksam, darunter die spezifischen Eigenschaften oder Kompetenzen einer Person, etwa ihre Selbstsicherheit oder Geistesgegenwart, sowie die jeweilige Beurteilung einer konkreten Situation.³¹ Auch der jeweilige Kontext und die voraussichtlichen Kosten einer spezifischen Handlung spielen eine Rolle. In ihren Forschungen zu „moralischen Vorbildern“ stellen Anne Colby und William Damon zudem eine Integration von moralischen und persönlichen Zielen fest. Kennzeichnend für diese Menschen sei es, dass sie Entscheidungssituationen zwischen ihren Prinzipien und äußeren Umständen nicht als Konflikte erleben noch sich selbst als übermäßig couragiert wahrnehmen.³²

1.4 Zum Kontext der Zivilcourage: Unrechtsstaaten und Rechtsstaaten

„Zivilcourage ist eine Interaktion: Robinson [Crusoe] hat und braucht keine Zivilcourage.“³³ Auch macht es einen Unterschied, wo diese Interaktion stattfindet und ob Zivilcourage in einem demokratischen Rechtsstaat oder in einem Unrechtsstaat geübt wird. In Letzterem ist der Preis für Zivilcourage oftmals unkalkulierbar und die Folgen unabsehbar. In der ehemaligen DDR etwa konnte ein kritisches Gedicht eines Studenten ignoriert werden – es konnte aber auch mit zwei Jahren Zuchthaus bestraft werden. Auch kann das eigene zivilcouragierte Handeln die Gefährdung Dritter (Familienmitglieder, Freunde, etc.) zur Folge haben. Es bleibt oftmals die „quälende Frage, wo der status confessionis denn beginnt, oder anders ausgedrückt, wo die Mitte liegt zwischen Feigheit und Tollkühnheit“.³⁴ Schließlich verwischt in Unrechtsstaaten oftmals auch die Grenze zwischen Zivilcourage und Heldenmut.

Zivilcouragiertes Handeln in einem Rechtsstaat kann sowohl gesetzeskonform sein als auch gegen die geltenden Gesetze verstoßen. In beiden Fällen ist der Preis für Zivilcourage zumeist besser einschätzbar. Nicht gesetzeskonforme Zivilcourage kann dabei die Form des zivilen Ungehorsams annehmen, den Habermas definiert als „Akte, die ihrer Form nach illegal sind, obwohl sie unter Berufung auf die gemeinsam anerkannten Legitimationsgrundlagen unserer demokratisch-rechtsstaatlichen Ordnung ausgeführt werden.“³⁵ Diese Akte zielen nicht wie im klassischen Widerstandsrecht darauf ab, einen ungerechten Herrscher zu stürzen, sondern sie weisen auf einen Missstand hin und möchten den normativen Grundlagen eines Staatswesens Geltung verschaffen. Als oftmals

³⁰ W. Heuer, Woher nehmen mutige Menschen im Alltag und im Extremfall ihre Kraft?, in: Frankfurter Rundschau, Dokumentation, 26. August 1994, 10.

³¹ Osswald et al. (s. Anm. 29), 154f.

³² A. Colby/W. Damon, Die Integration des Selbst und der Moral in der Entwicklung moralischen Engagements, in: W. Edelstein, G. Nunner-Winkler und G. Noam (Hg.): Moral und Person, Frankfurt am Main 1993, 302-231.

³³ K. Homann, Zivilcourage und Institutionen – die ökonomische Perspektive, in: E. Feil (Hg.): Zivilcourage und Demokratische Kultur. 6. Dietrich Bonhoeffer-Vorlesung Juli 2001 in München, Münster 2002, 55-75, 57.

³⁴ Schröder (s. Anm. 4), 484.

³⁵ J. Habermas, Ziviler Ungehorsam- Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik, in: P. Glotz (Hg.): Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat, Frankfurt am Main 1983, 33.

zeichenhaft-prophetisches Handeln ist ziviler Ungehorsam in der Regel gewaltfrei und setzt sich zugleich bewusst der Möglichkeit einer rechtsstaatlichen Strafe aus.

Doch lässt sich Zivilcourage in Rechtsstaaten nicht auf Fragen des zivilen Ungehorsams gegen den Staat einengen. Es gibt auch zivilcouragiertes Auftreten, das sich gegen die herrschende Meinung oder Praxis stellt und, wenn auch nicht mit juristischen, so doch mit sozialen Sanktionen rechnen muss. Zivilcouragiertes Auftreten ist des Weiteren dann gefordert, wenn in konkreten Situationen Unrecht geschieht. Auch hier können die Folgen unabsehbar sein wie das Beispiel der Studentin Tuğçe Albayrak zeigt. Im November 2014 half diese junge Frau zwei Mädchen, die in einem Offenbacher McDonald's von jungen Männern belästigt wurden. In der folgenden Auseinandersetzung wurde sie niedergeschlagen und starb wenig später im Krankenhaus.³⁶

Zusammenfassend kann bisher festgehalten werden, dass sich Zivilcourage plausibel als Tugend entfalten lässt. In ihrer Entstehung und Umsetzung ist sie abhängig von Faktoren wie das persönliche (Kindheits-)umfeld sowie ihrem jeweiligen Kontext in einem Rechts- bzw. Unrechtsstaat. Nach diesen allgemeinen Einordnungen soll es nun darum gehen, Zivilcourage im Gespräch mit Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer theologisch zu verorten.

2. Zivilcourage – theologische Perspektiven

Zunächst ist festzuhalten, dass weder Barth noch Bonhoeffer eine theologische Lehre der Zivilcourage entworfen haben.³⁷ Zivilcourage, so könnte man also meinen, ist allenfalls ein theologisches Randphänomen, auch bei diesen beiden großen Theologen. Doch halt! Was auf den Begriff Zivilcourage zutrifft, stellt sich für die Sache ganz anders dar. Das Gegenteil trifft hier zu. Denn das, was wir als Zivilcourage beschreiben, ist in ihrer Theologie tief verwurzelt, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

2.1 Zivilcourage bei Karl Barth (1886-1968)

Das Titelzitat entstammt der Mitschrift eines in der Forschung bisher wenig rezipierten Vortrags von Karl Barth, den dieser am 26. Juni 1933 spontan angesichts einer sich zuspitzenden Situation vor Pfarrern im rheinischen Elberfeld hielt.³⁸ Hintergrund waren die Gleichschaltungsbestrebungen der Nationalsozialisten seit der Machtergreifung Hitlers im Januar. In diesem Vortrag widmet sich Barth Kants Frage „Was sollen wir tun?“ anhand von fünf Thesen. Davon lautet die vierte: „Es werden Erlasse und Gebete verordnet werden, die zunächst ziemlich harmlos aussehen. Der Wolf kommt im Schafskleid (vgl. Mt. 7,15). Da gilt Zivilcourage zeigen, die auch zu den theologischen Begriffen gehört.“³⁹ Was meint Barth damit? Hier ist zunächst ein Blick auf den unmittelbaren Kontext erhellend. Die erste These bezieht sich auf das Gebet. „Beten für das Volk. Priester braucht's.“⁴⁰ Die zweiten und dritten

³⁶ Der Fall Albayrak löste in Deutschland eine Diskussion zu Zivilcourage aus. Bundesweite Aufmerksamkeit erregte auch das Schicksal Dominik Brunners am 12. September 2009. Bei seinem Versuch, vier Schüler vor der Belästigung durch zwei Jugendliche zu schützen, wurde er niedergeschlagen. Auch er starb wenig später.

³⁷ Zu Zivilcourage aus der Perspektive des zivilen Ungehorsams vgl. u.a. bei *H.-J. Benedict*, *Ziviler Ungehorsam als christliche Tugend*, Frankfurt am Main 1989; *A. Püttmann*, *Ziviler Ungehorsam und christliche Bürgerloyalität. Konfession und Staatsgesinnung in der Demokratie des Grundgesetzes*, Paderborn 1994.

³⁸ Die kleine Thesenreihe "Was sollen wir tun?" findet sich im Vorspann zu „Theologische Existenz heute! II. (Entwurf)“. *K. Barth*, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930-1933* (= Karl Barth-Gesamtausgabe Bd. 49), hg. v. M. Beintker, M. Hüttenhoff und P. Zocher, Zürich 2013, 364-366, 365.

³⁹ Barth (s. Anm. 38), 365.

⁴⁰ Barth (s. Anm. 38), 365.

Thesen sind ein Plädoyer für die Rückbesinnung auf die kirchliche und theologische Arbeit, „von der die Deutschen Christen nichts verstehen.“⁴¹ Die letzte These weist auf den Ernst der vorherigen Ausführungen hin: „Es ist gut, sich für das Martyrium bereit zu machen“.⁴²

An diesen kurzen Textausschnitt möchte ich mit den folgenden drei Beobachtungen anknüpfen:

Erstens, Barth spannt hier einen Bogen, der beim Gebet beginnt und über die kirchliche und theologische Arbeit bis hin zu Zivilcourage und Martyrium reicht. Auf diese Weise wird deutlich, dass die genannten fünf Thesen eng miteinander verknüpft sind. Die innere Verbindung zwischen den einzelnen Thesen wird exemplarisch an der politischen Dimension der Fürbitte deutlich, auf die Reuter verweist, wenn er bei Barth in der Mahnung zur Fürbitte, auch für die Träger des Staates, „eine demokratische Mitverantwortung begründet“ sieht, „die politischen Kampf und aktive, gewaltsame Resistenz einschließen kann“.⁴³ Damit ist eine *zweite* Beobachtung verbunden: Es gilt, die Reihenfolge zu beachten. Das Gebet ist nach Barth fundamental, aus ihm erwächst die theologische und kirchliche Arbeit.⁴⁴ Diese wiederum bildet die Basis für Zivilcourage, welche auch im Martyrium münden kann. Und *drittens* fällt auf, dass Barth selbst in der scharfen Abgrenzung zum Hitler-Regime keinen grundsätzlichen Gegensatz zwischen Kirche und Welt, theologischer und politischer Sphäre, Gebet und Zivilcourage aufbaut. Das Gebet ist nicht etwa nur für die Pfarrerschaft oder die bedrängte Kirche, sondern für das gesamte Volk. Zwar fordert er einen Rückzug „aus allen Fronten und Bewegungen“,⁴⁵ doch geht es Barth, der zwei Jahre zuvor demonstrativ in die Sozialdemokratische Partei Deutschlands eingetreten ist, hier wiederum um die richtige Prioritätensetzung. Erst kommt die Sammlung und Konzentration nach innen, bevor es um die Ausrichtung nach außen gehen kann. Zivilcourage steht bei Barth also nicht etwa im Widerspruch zu kirchlicher und theologischer Arbeit und auch nicht unverbunden neben ihr, sondern erst aus ihr kann die theologisch gegründete Zivilcourage erwachsen.

Was sich in diesem recht unbekannt gebliebenen Fragment bereits andeutet, führt Barth ein Jahr später in einem Dokument aus, das eine sehr viel breitere Rezeption erfahren hat, in der überwiegend aus Barths Feder stammenden Barmer Theologischen Erklärung von 1934, dem bedeutendsten Zeugnis des kirchlichen Widerstands gegen das Hitler-Regime. Deren sechs Thesen gliedern sich bekanntlich in Bibelwort, Bekenntnis und Verwerfung.⁴⁶ Werfen wir einen kurzen Blick auf die zweite These. Im Bekenntnisteil wird mit der auf Barth zurückgehenden Formulierung festgehalten: „Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger

⁴¹ Barth (s. Anm. 38), 365.

⁴² Barth (s. Anm. 38), 365.

⁴³ Vgl. H.-R. Reuter, Die Ethik des Politischen, in: M. Beintker (Hg.): Barth Handbuch, Tübingen 2016, 397-404, 399.

⁴⁴ Vgl. zur Bedeutung des Gebets bei Barth das Memorandum an die Pfarrer der reformierten Kirchen der Schweiz 1937, in: K. Barth, Offene Briefe 1935-1942 (= Karl Barth-Gesamtausgabe Bd. 36), hg. v. D. Koch, Zürich 2001, 52-71, 62f.

⁴⁵ Barth (s. Anm. 38), 365.

⁴⁶ In ihrem Wortlaut beruht die Barmer Erklärung auf einen Entwurf von Karl Barth und auf Vorarbeiten einer Kommission, der neben Karl Barth Hans Asmussen, Thomas Breit und Hermann Sasse angehörten. Hermann Sasse konnte aus Krankheitsgründen an der vorbereitenden Kommissionsitzung nicht teilnehmen.

Anspruch auf unser ganzes Leben.“⁴⁷ Dieser Zusammenhang wird durch den Zusatz Hans Asmussens, Mitautor der Barmer Erklärung, bekräftigt. „Durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.“ Gesellschaftliches Handeln der Christinnen und Christen erweist sich somit als Folge der Rechtfertigung. Daran knüpft sich folgende Abgrenzung: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften.“⁴⁸

Wolf Krötke erkennt in der 2. Barmer These „eine deutliche Abgrenzung gegenüber der sog. ‚Zwei-Reiche-Lehre‘. ... Dem setzt Barmen 2 implizit die Vorstellung von der ‚Königsherrschaft Jesu Christi‘ entgegen.“⁴⁹ Auch Wolfgang Huber sieht die 2. Barmer These „vor allem anderen gegen die Lehre von der ‚Eigengesetzlichkeit‘ der weltlichen Lebensbereiche“⁵⁰ gerichtet, wie sie in dem damals vorherrschenden Verständnis der „Zwei-Reiche-Lehre“ propagiert wurde.⁵¹ Demgegenüber macht die 2. Barmer These deutlich, dass sich die Königsherrschaft Christi auf das gesamte Leben bezieht und nicht nur auf dessen theologische bzw. kirchliche Dimensionen.⁵² Entsprechend lässt sich die Wirklichkeit nicht in zwei Bereiche aufspalten, einen geistlichen, in dem Gebet, Kirche und Theologie zu verorten wären, und einen weltlichen, in dem etwa Zivilcourage ihren Platz hätte. Jürgen Moltmann formuliert dazu: „Überall führt uns das ‚Reich Gottes‘ über die Grenzen der Kirche hinaus.“⁵³ Der Weg von der Fürbitte (These 1 der genannten Thesenreihe „Was sollen wir tun?“) führt ohne Umwege zur theologischen und kirchlichen Arbeit (Thesen 2 und 3) bis hin zur Zivilcourage (These 4) und gegebenenfalls bis zum Martyrium (These 5).

An den beiden genannten Thesenreihen zeichnet sich bereits ab, was spätestens seit Barths Vertreibung in die Schweiz 1935 offenkundig wurde. Der Konflikt mit dem „Dritten Reich“ ließ sich nicht auf die Kirchenpolitik begrenzen. So ist auch Barths vielzitierte Äußerung aus der im Juni 1933 verfassten Schrift „Theologische Existenz heute!“, dass es gerade jetzt darauf ankomme, „nach wie vor und als wäre nichts geschehen - vielleicht in leise erhöhtem Ton, aber ohne direkte Bezugnahmen - Theologie und nur Theologie zu treiben“⁵⁴,

⁴⁷ Die Barmer theologische Erklärung: Einführung und Dokumentation, hg. v. A. Burgsmüller und R. Weth, Neukirchen-Vluyn 1984, 35.

⁴⁸ Die Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Heiligung wird von Hans Asmussen auch in seinem Synodalvortrag in Barmen betont. „Darum ermahnen wir alle Christen, sich mit äußerstem Fleiß vor der Irrlehre zu hüten, als könne man Rechtfertigung und Heiligung auseinanderreißen.“ G. Niemöller, Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen, Bd. 2, Göttingen 1959, 58.

⁴⁹ W. Krötke, Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts. § 9 Die Barmer Theologische Erklärung. <http://wolfkroetke.de/theologiegeschichte-des-20-jahrhunderts/ansicht/eintrag/160.html>. Letzter Zugriff: 30.08.2017.

⁵⁰ W. Huber, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1983, 38.

⁵¹ „Diese [d.h. die Fassung, wie sie zwischen dem Ersten Weltkrieg und den ausgehenden sechziger Jahren weithin vertreten wurde] ‚Zwei-Reiche-Lehre‘ ist aber gerade nicht ein Versuch, die neuzeitliche Welt im ganzen als ‚christliche Welt‘ zu begreifen, sondern sie als Welt eigener Gesetze zu interpretieren.“ Huber (s. Anm. 50), 36.

⁵² Zur ambivalenten Wirkungsgeschichte der 2. Barmer These vgl. Huber (s. Anm. 50), 33-51.

⁵³ J. Moltmann, Wer ist Christus für uns heute? Gütersloh 2012, 23. Dorothee Sölle spitzt diesen Gedankengang weiter zu, wenn sie formuliert: „Theologisches Nachdenken ohne politische Konsequenzen kommt einer Heuchelei gleich. Jeder theologische Satz muss auch ein politischer sein.“ D. Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes, Freiburg 1982.

⁵⁴ K. Barth, „Theologische Existenz heute!“, in: K. Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1930-1933 (= Karl Barth-Gesamtausgabe Bd. 49), hg. v. M. Beintker, M. Hüttenhoff und P. Zocher, Zürich 2013, 271-363, 280. Vgl.

keineswegs als Aufruf zu politischer Abstinenz zu verstehen. Auf der letzten Seite dieser Schrift findet sich die unverhohlene Kampfansage an den deutschen Reichskanzler, dem Barth ebenfalls ein Exemplar hatte zukommen lassen, dass die Kirche „die naturgemäße Grenze jedes, auch des totalen Staates“⁵⁵ sei. 1938 führt Barth dies im Blick auf eine theologische Begründung des politischen Handelns des Christen unter christologischem Vorzeichen aus. Ist Christus der Herr, dann ist ihm schon alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben. Es folgt daraus, dass auch „der Staat als solcher ursprünglich und endlich zu Jesus Christus gehört, dass er in seiner relativ selbständigen Substanz, Würde, Funktion und Zielsetzung der Person und dem Werk Jesu Christi und also der in ihm geschehenen Rechtfertigung des Sünders zu dienen hat.“⁵⁶ Auf diese Weise möchte Barth „die Lücke schließen, die die reformatorische Tradition zwischen der allgemeinen göttlichen *ordinatio* des Staates und dem geoffenbarten Heilsgeschehen in Jesus Christus offengelassen hat.“⁵⁷ Als zentral für diesen Argumentationsgang, der selbst pervertiertes politisches Handeln als dem *regnum Christi* unterworfen sieht, hat sich Barths Verständnis der umfassenden Wirklichkeit Christi erwiesen. Zivilcourage lässt sich darin ebenso verorten wie die Fürbitte oder die kirchliche und theologische Arbeit.

Ein anderer Theologe, der sich ebenfalls vehement gegen eine Aufspaltung der Wirklichkeit wandte, ist Dietrich Bonhoeffer, Zeitgenosse, Schüler und Freund Karl Barths.

2.2 Zivilcourage bei Dietrich Bonhoeffer (1906-1945)

„Wir haben in diesen Jahren viel Tapferkeit und Aufopferung, aber fast nirgends Civilcourage gefunden, auch bei uns selbst nicht. ... Civilcourage aber kann nur aus der freien Verantwortlichkeit des freien Menschen wachsen. Die Deutschen fangen erst heute an zu entdecken, was freie Verantwortung heißt. Sie beruht auf einem Gott, der das freie Glaubenswagnis verantwortlicher Tat fordert und der dem, der darüber zum Sünder wird, Vergebung und Trost zuspricht.“⁵⁸ So schreibt Dietrich Bonhoeffer am Jahresende 1942. Zivilcourage erwächst demnach aus der freien Verantwortung. Doch was genau meint Bonhoeffer mit „Verantwortung“? Verantwortung bedeutet für Bonhoeffer „Antwort“ geben. „Dieses Leben als Antwort auf das Leben Jesu Christi (als Ja und Nein über unser Leben) nennen wir ‚Verantwortung‘.“⁵⁹ Dabei sieht Bonhoeffer Verantwortung unter einer doppelten Perspektive, als Bindung des Lebens an Gott und Mensch einerseits und als Freiheit des eigenen Lebens andererseits.⁶⁰ Beide Dimensionen werden wiederum doppelt entfaltet: Die Bindung als Stellvertretung und Wirklichkeitsgemäßheit, die Freiheit als Schuldübernahme und freie Tat.⁶¹ Im Folgenden sollen die beiden Aspekte Wirklichkeitsgemäßheit und freie Tat herausgegriffen werden.

auch den Kommentar von Hinrich Stoevesandt. *K. Barth, Theologische Existenz heute!* (1933). Neu herausgegeben und eingeleitet von Hinrich Stoevesandt, München 1984, 90-96.

⁵⁵ Barth, (s. Anm. 54), 362.

⁵⁶ *K. Barth, Rechtfertigung und Recht* (1938), Theologische Studien 104, Zürich 1970, 18.

⁵⁷ Reuter (s. Anm. 43), 398.

⁵⁸ Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (s. Anm. 21), 23f.

⁵⁹ *D. Bonhoeffer, Ethik* (= Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 6), hg. v. Ilse Tödt et. al., München 1992, 254.

⁶⁰ Dietrich Bonhoeffer (s. Anm. 59), 256.

⁶¹ Vgl. hierzu auch *Chr. Schliesser, „Everyone Who Acts Responsibly Becomes Guilty“ – The Concept of Accepting Guilt in Dietrich Bonhoeffer: Reconstruction and Critical Assessment*, Neukirchen-Vluyn 2006.

Was bedeutet für Bonhoeffer Wirklichkeitsgemäßheit? Da ist zunächst zu fragen, wie er Wirklichkeit definiert. Wirklichkeit ist nach Bonhoeffer personal bestimmt. Es geht ihm nicht um das Wirkliche, sondern um den Wirklichen, Christus. Er kann daher auch von der Christuswirklichkeit reden. „In Christus begegnet uns das Angebot, an der Gotteswirklichkeit und an der Weltwirklichkeit zugleich teil zu bekommen, eines nicht ohne das andere. Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor.“⁶² Die Radikalität dieses Gedankens liegt darin begründet, dass hier das Weltliche von dem Christlichen nicht mehr getrennt wird. Unterschieden ja – sonst droht religiöser Fundamentalismus –, aber nicht getrennt. Michael Beintker hält dazu fest: „Das bedeutet eine geradezu revolutionäre Neuordnung unseres Wirklichkeitsverständnisses. Bonhoeffers Zuordnung von Wirklichkeitsgemäßheit und Christusgemäßheit behaftet die Wirklichkeit bei ihrem Christus- und Gottesbezug. Es gibt keine christus- oder gottesneutralen Zonen.“⁶³

Wie bereits Barth richtet sich auch Bonhoeffer hier vor allem gegen ein „pseudolutherisches“⁶⁴ Verständnis der „Zwei-Reiche-Lehre“, die zu einer „Zwei-Bereiche-Lehre“ pervertiert ist. Dem geistlichen Reich kommt laut diesem Missverständnis kaum mehr Relevanz für das weltliche Reich zu. Mit den konkreten Auswirkungen einer solchen Fehlinterpretation sah sich Bonhoeffer einerseits bei den Deutschen Christen konfrontiert, andererseits aber auch bei denen, die den Rückzug in die innere Spiritualität suchten wie Teile der Berneuchener Bewegung. Vor diesem Hintergrund ist auch die Bonhoeffer zugeschriebene Äußerung zu verstehen: „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen.“⁶⁵

Zivilcourage lässt sich auch nach Bonhoeffer nicht auf den bürgerlich-weltlichen Raum reduzieren. Stattdessen erhält auch sie eine zutiefst theologische Verankerung in der einen, durch Christus versöhnten Wirklichkeit. Dies wird noch deutlicher in Bonhoeffers Ausführungen zur freien Tat, mit der er Zivilcourage verbindet. „Ohne Rückendeckung durch Menschen, Umstände oder Prinzipien ... handelt der Verantwortliche in der Freiheit des eigenen Selbst ... in der allein und gänzlich befreienden Bindung an Gott und den Nächsten.“⁶⁶ Es ist die „Befreiung zur Verantwortung“,⁶⁷ die nach Bonhoeffer Christinnen und Christen auszeichnet und auch zivilcouragiertes Handeln umfasst. „Freie christliche Verantwortung muss bereit sein, auch außerhalb des unmittelbaren Wirkungsbereichs Verantwortungsmöglichkeiten wahrzunehmen und diese aufzugreifen.“⁶⁸ Traugott Jähnichens Kommentar zu Bonhoeffers Weg in den aktiven Widerstand liest sich nahezu als

⁶² Bonhoeffer (s. Anm. 59), 40.

⁶³ M. Beintker, Gebet, Gottes Handeln und menschliches Handeln im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer, in: Bonhoeffer Rundbrief 115 (2017), 32-52, 51.

⁶⁴ Bonhoeffer (s. Anm. 59), 262.

⁶⁵ Diese Äußerung Bonhoeffers ist nur sekundär bezeugt. Eberhard Bethge, Freund und Biograph Bonhoeffers, datiert diesen Satz auf das Jahr 1935. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, Gütersloh⁸1994, 506.

⁶⁶ Bonhoeffer, (s. Anm. 59), 284.

⁶⁷ Vgl. G. M. Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers, Münster 2004.

⁶⁸ T. Jähnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage – Biografischer Kontext und Begründungszusammenhang der Verantwortungsethik Dietrich Bonhoeffers, in: G. Brakelmann und T. Jähnichen (Hg.): Dietrich Bonhoeffer- Stationen und Motive auf dem Weg in den politischen Widerstand, Münster 2005, 89-109, 102.

Umschreibung von Zivilcourage. „Bonhoeffer ist sich bewusst, dass sein eigenes Handeln zwar das Überschreiten der Grenze der engeren Berufspflichten bedeutet, er sich dazu aber als Antwort auf den Ruf Christi im Sinn einer freien Tat der Verantwortung verpflichtet sieht.“⁶⁹

Wie anders klingt da Schillers „Ballade vom Kampf mit dem Drachen“, in der er einen hohen Kirchenmann sagen lässt: „Mut zeigt auch der Mameluck, Gehorsam ist des Christen Schmuck.“ Dabei grenzt Bonhoeffer die freie Tat von einem blinden Gehorsam ebenso ab wie von einem bornierten Durchsetzen persönlicher Ansichten. Bonhoeffer ist kein Michael Kohlhaas, der sich nach der Devise *Fiat iustitia et pereat mundus!* und ohne Rücksicht auf Verluste die Bahn bricht. Stattdessen richtet Bonhoeffer zivilcouragiertes, verantwortliches Handeln an Gott und dem Nächsten aus. Es geschieht im Zwielficht der Geschichte und hat keine Garantie auf Richtigkeit, sondern weiß sich allein auf die Gnade Gottes geworfen.⁷⁰ Zivilcourage ist nach Bonhoeffer für Christinnen und Christen keine Option, sie ist Selbstverständlichkeit.

3. Fazit

Ziel dieses Beitrages war es, das Phänomen Zivilcourage zunächst allgemein aus unterschiedlichen Perspektiven zu beleuchten, um es anschließend im Gespräch mit Barth und Bonhoeffer theologisch zu verorten. Indem Zivilcourage als Tugend ausgewiesen wurde, zeigte sich zugleich die bleibende Bedeutung von Tugenden in einer evangelischen Ethik. Als Element einer politischen Tugendethik hat die Zivilcourage daher auch in einer theologischen Ethik ihren legitimen Ort.

Ist Zivilcourage damit auch ein „theologischer Begriff“ wie es Karl Barth meinte? Nicht ein exklusiv theologischer, aber eben auch ein theologischer Begriff? Diese Frage ist zu bejahen. Im Anschluss an Barth und Barmen ist festzuhalten, dass sich christlicher Glaube und gesellschaftliches Handeln, Rechtfertigung und Heiligung nicht voneinander trennen lassen. Mit Bonhoeffer lässt sich zivilcouragiertes Handeln dabei als Glaubenswagnis der freien verantwortlichen Tat ausweisen, die sich an Gott und dem Nächsten orientiert.⁷¹

Dr. Christine Schliesser
Ethik-Zentrum der Universität Zürich
Zollikerstr. 117
CH-8008 Zürich
christine.schliesser@sozethik.uzh.ch

⁶⁹ Jähnichen (s. Anm. 68), 103.

⁷⁰ „Das Handeln des Verantwortlichen geschieht in der allein und gänzlich befreienden Bindung an Gott und den Nächsten, wie sie mir in Jesus Christus begegnen, es geschieht dabei ganz im Bereich der Relativitäten, ganz in dem Zwielficht, das die geschichtliche Situation über Gut und Böse breitet, es geschieht mitten in den unzähligen Perspektiven, in denen jedes Gegebene erscheint.“ Bonhoeffer (s. Anm. 59), 284.

⁷¹ Für hilfreiche Kommentare und Diskussionen danke ich Georg Pfeleiderer und Christiane Tietz.