

ZEITSCHRIFT FUER DIALEKTISCHE THEOLOGIE 2

herausgegeben von dem Komitee zur Förderung des Studiums der
dialektischen Theologie

Jahrgang 1 (Dezember 1985) Nummer 2

Redaktion:

Drs. Adrianus van Egmond (Amsterdam); Prof. Dr. Christoph Ge-
strich (Berlin); Prof. Drs. Robert Hensen (Groningen); Drs.
Albert de Lange (Kampen); Prof. Dr. Christian Link (Bern); Dr.
Gerrit Willem Neven (Kampen); Prof. Dr. Gijsbertus Hendricus ter
Schegget (Leiden)

Ständige Mitarbeiter:

Marga Petra Baas (Kampen); Prof. Dr. Jan Taeke Bakker (Kampen);
Prof. Dr. Nico T. Bakker (Amsterdam); Katharina von Bremen (Pa-
derborn); Dr. Paul van Dijk (Enschede); Prof. Dr. Johannes Mar-
tinus Hasselaar (Utrecht); Drs. Gerard Cornelis den Hertog
(Leiden); Prof. Dr. I. John Hesselink (Holland, Michigan); Prof.
Dr. Henri Wijnandus de Knijff (Utrecht); Drs. Akke van der Kooi
(Kampen); Dr. Dietrich Korsch (Göttingen); Prof. Dr. H.E. Mer-
tens (Leuven); Drs. Dirk Monshouwer (Hoevelaken); Dietrich Neu-
haus (Paderborn); Drs. Hendrik Cornelis van der Sar (Zoeter-
meer); Dr. Beroald Thomassen (Bonn); Drs. Helena Emma Zorgdrager
(Kampen).

Anschrift der Redaktion:

Manuskripte werden an folgende Adresse erbeten: Dr. G.W. Neven,
Groenendael 164, NL 8271 EJ IJsselmuiden. Tel. 05202-15882

Einsendetermin für Nummer 3: 20. April 1986

Bezugsbedingungen:

Die Zeitschrift erscheint halbjährlich (im Juni und Dezember) in
Heften von je etwa 100 Seiten. Der Jahresbezugspreis ist HFL 20/
DM 20/SFR 20/US dollar 12 inklusiv Versandkosten. Abbestellung
ist nur möglich vor dem 1. März des neuen Kalenderjahres.

Anmeldung, bzw. Kündigung bitte an M.P. Baas, c/o Theologische
Hogeschool, Postbus 5021, NL 8260 GA Kampen

Bezahlungen:

Bitte bezahlen Sie Ihr Abonnement erst nach Empfang der Rech-
nung. Ueberweisungen bitte auf: Postscheckkonto 234641 zugunsten

S Ae 75, 1

gerichtiges und darum nur in der Kontinuität mit Wilhelm Herrmann wirklich zu verstehendes "Abarbeiten" der (etwa mit Kant einsetzenden) Tradition des ethischen Problems? Damit ist die Frage nach dem Verhältnis von liberaler und dialektischer Theologie gestellt, in der sich - historisch gebrochen - die Frage nach der Konstitution des ethischen Subjekts noch einmal spiegelt. Wie immer sie hier beantwortet wird: wer sie zu stellen vergässe, verzichtete auf die Möglichkeit, von heutigen Problemen und Perspektiven her einen Schlüssel zur Theologie Karl Barths, nicht zuletzt zu ihrem unabgeholten Freiheitspotential, zu finden.

Chr. Link

¹ Leider hat die Redaktion diese Thesenreihe nicht empfangen.

DER "FREIE MENSCH" DER KLUGHEIT UND DIE KOMMUNIKATION VON FREIHEIT IM GLAUBEN

Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik bei und nach Karl Barth*

"Gottesherrschaft und die Verantwortung des freien Menschen", so lautet das Grundthema unserer Tagung. Rücken wir diese Ueberschrift in die Perspektiven der besonderen Themen, mit denen wir uns im Verlauf dieser Tagung befassen wollen, nämlich "Fraglichkeit des Lebens", "Aufrüstung nach dem zweiten Weltkrieg" und "Das gegenwärtige Wirtschaftssystem", so stellt sich unabweisbar die Frage: Spricht unser Gesamtthema nicht von haltlosen Fiktionen, wenn es von der Gottesherrschaft und vom freien Menschen redet? Ist das Thema "Gottesherrschaft und die Verantwortung des freien Menschen" nicht nur eine auf Fiktionen zurückgreifende Umrahmung unserer Teilthemen?

Wie stellen sich "die Gottesherrschaft", "der freie Mensch" und schliesslich "die Verantwortung" im Licht unserer bestimmten, auf Aktualität, Realistik und Konkretion drängenden Themen dar?

In der ersten Hälfte meiner Ueberlegungen möchte ich dieser Frage nachgehen. In der zweiten Hälfte möchte ich im Anschluss an Gedanken Karl Barths die Rede von der "Verantwortung des freien Menschen" theologisch reformulieren und den Vorgang der Kommunikation von Freiheit im Glauben erläutern.

Wie stellt sich "die Gottesherrschaft" im Licht unserer Einzelthemen dar?

Dass Gott wirklich herrscht, dass er die Welt der Menschen regiert, dass er gar alles herrlich regiert - das will uns, sobald wir die durch unsere besonderen Themen angesprochenen wirklichen Weltzustände ins Auge fassen, kaum einleuchten.

"Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren" - wie verträgt sich das mit der "Fraglichkeit des Lebens", die zur nicht nur gelegentlichen, sondern zu unserer täglichen, durch die Kommunikation der Massenmedien laut und unabweisbar vermittelten Erfahrung geworden ist und über die wir morgen nachdenken wollen? "Lobe den Herren, der alles so herrlich regieret" - bleibt uns diese Aufforderung nicht im Halse stecken angesichts von Tatsachen wie der "Aufrüstung nach dem zwei-

ten Weltkrieg"? "Lobe den Herren, der deinen Stand sichtbar gesegnet" - klingt das nicht wie Zynismus, sobald wir wohlhabenden Westeuropäer uns mit der Frage "Rechtfertigung des Wirtschaftssystem oder Rechtfertigung des Sünders im Wirtschaftssystem" konfrontieren lassen, was ausdrücklich und theologisch konzentriert im letzten Vortrag dieser Tagung geschehen soll?

Fraglichkeit des Lebens, Aufrüstung nach dem zweiten Weltkrieg, unser gegenwärtiges Wirtschaftssystem - nein, dass Gott herrscht, dass er die Welt der Menschen regiert, sogar herrlich regiert, das ist im Blick auf unsere konkreten Themenstellungen einfach alles andere als evident.

Allenfalls etwas Vergangenes oder etwas Zukünftiges scheint die Gottesherrschaft zu sein, von der das Gesamtthema unserer Tagung spricht; wenn schon nicht eine blanke Illusion oder eine reine Fiktion, so doch jedenfalls etwas Abwesendes und Fernes. Von einem verborgenen oder im Unscheinbaren sich bereithaltenden Herrschaftsanspruch, von einer wünschenswerten, von einer möglichen Herrschaft Gottes möchte man vielleicht noch sprechen, auch angesichts der wirklichen Weltzustände. Doch die Gottesherrschaft als etwas Wahres, Wirkliches, Gegenwärtiges und Gewisses zu bezeichnen, sich ihrer gar zu freuen und Gott dafür zu danken und zu loben, heisst das nicht, ein illusionäres Verhältnis zur Realität aufzubauen bzw. die Flucht in eine Wunschwelt anzutreten?

Unter einen ebenso schwer abweisbaren Illusionsverdacht wird der zweite Gegenstand unseres Oberthemas, der freie Mensch, gestellt, wenn wir auch nur einige der Assoziationen zulassen, zu denen unsere Einzelthemen provozieren.

Sollen wir etwa den gegenwärtig wieder zunehmenden individuellen und nationalen ökonomischen Egoismus, der sich skrupellos durchsetzt, als Freiheit des Menschen verstehen? Sollen wir etwa einen Freiheitsgewinn erblicken in der gegenwärtig erfahrbaren Zerstörung aller kulturellen und politischen Kommunikation, die sich den Gesetzen der Pflege des ökonomischen Egoismus nicht fügt? Sollen wir etwa die durch die wirtschaftspolitischen und militärpolitischen Entwicklungen verschärften Polarisierungen des öffentlichen Lebens als Kultur von Freiheit im Sinn von Entscheidungsfreiheit ansehen?

Ist es nicht längst so, dass diese Entwicklungen eine

Verschmutzung und Zerstörung auch unserer psychischen und kulturellen Umwelt herbeigeführt haben, und ist es nicht so, dass diese geistige Umweltverschmutzung und Zerstörung selbst die bürgerliche Rede von der bürgerlichen Gedankenfreiheit fragwürdig werden lässt? Ist es nicht so, dass wir zwischen realen und fiktiven Infragestellungen unserer zukünftigen Lebensmöglichkeiten nicht mehr hinreichend klar unterscheiden können? Werden nicht die Menschen der Gegenwart zwischen begründeter, realistischer Angst und einer kollektiven Paranoia hin und her gejagt?

Spricht nicht alles dafür, dass der "freie Mensch" unseres Themas im Kampf aller gegen alle auf dem Arbeitsmarkt und auf den Karriereleitern verdorben und verschlissen wird? Spricht nicht alles dafür, dass unsere politischen Systeme seit der Oelkrise zunehmend von Loyalitätsbeschaffung durch Verheissung auf Loyalitätsbeschaffung durch Angst umstellen, und wird dadurch nicht ein öffentliches Klima erzeugt, in dem substantielle Freiheit verkommt? Verstärkt nicht das nach dem Urteil der wissenschaftlich ernstzunehmenden Fachwelt technologisch nicht realisierbare, absurde Star-Wars-Programm den Eindruck, dass es tatsächlich politisch primär um diese Loyalitätsbeschaffung durch Angst geht? Wie aber ist es um den freien Menschen bestellt in einem politischen System, das sich über Angst Loyalität, Berechenbarkeit und Erwartungssicherheit in schwer regierbaren Gesellschaften beschafft? Wie ist es um den freien Menschen bestellt in einer Atmosphäre, in der ihn schwer unterscheidbar höchst reale und höchst fiktive Gefahren umgeben, in der er handelnd und leidend, protestierend und duldend als Staatsbürger und Steuerzahler diese in jedem Fall mörderische, dämonologische Ausmasse erhaltende Unternehmung stützen muss - ob er es will oder nicht?

Die Bestandteile des Oberthemas "Gottesherrschaft" und "freier Mensch" im Lichte der Themen "Fraglichkeit des Lebens", "Aufrüstung nach dem zweiten Weltkrieg" und "Gegenwärtiges Wirtschaftssystem" ins Auge gefasst - da drängen sich tatsächlich nur schrille, alarmistische Impressionen und Gedanken auf, wenn die Reaktion nicht schon darüber hinausgeht, wenn die Reaktion nicht schon nur ächselzuckende Resignation angesichts solchen illusionär und verschleiernnd erscheinenden Geredes ist.

Doch mit diesem Eindruck ist das Potential unseres

Oberthemas noch nicht ausgeschöpft. Ein moralisches Vinculum verbindet die beiden Elemente unseres Themas "Gottesherrschaft" und "freier Mensch": "die Verantwortung". Ist es die Verantwortung, sowohl die Befähigung zur Verantwortung als auch die Wahrnehmung der Verantwortung, die den Menschen dann doch - allem ersten Anschein zum Trotz - zum freien Menschen werden lässt, oder ist es jedenfalls die Wahrnehmung der Verantwortung, in der sich der Mensch als freier erweist? Wird die Gottesherrschaft allem ersten Anschein zum Trotz darin konkret und evident, dass sie den Menschen zur Wahrnehmung der Verantwortung befähigt? Könnte man geradezu davon sprechen, dass die Gottesherrschaft den Menschen zur Verantwortung befreit oder dass der Mensch unter und in der Gottesherrschaft zum verantwortungsfähigen Wesen wird? Haben wir also gerade in diesem Zusammenhang von Gottesherrschaft, freiem Menschen und der verbindenden Verantwortung Einheit und Konsistenz unseres Gesamthemas zu suchen und zu finden?

Wir könnten nun, durchaus in einer äusserlichen Orientierung an Karl Barths methodischem Vorgehen, Ueberlegungen über den Zusammenhang von Freiheit und Verantwortung anstellen sowie über die Richtung dieser Verantwortung. Wir könnten fragen, wem denn der freie Mensch verantwortlich sei, wie, in welcher Reihenfolge und Ordnung etwa verschiedene Ausrichtungen der Verantwortung auf Gott und die Mitmenschen zueinander stünden usw. Ich will nicht sagen, dass solche systematischen Ueberlegungen sinnlos wären. Sie würden aber einer weitverbreiteten Gefahr in gegenwärtiger Theologie nicht entgehen, der Gefahr nämlich, dass der Illusionsverdacht, den jene theologischen Inhalte auf sich gezogen haben, zerstreut werden soll, indem man sich um eine gewisse Binnenkohärenz, um systematische Stimmigkeit und in diesem Sinne Richtigkeit bemüht. Solche Ueberlegungen würden sich zu schnell von der Grundanlage unserer Tagung fortbewegen, die gerade auf eine realistische und darüber hinaus zeitbezogene Behandlung der Themen Gottesherrschaft, freier Mensch und eben auch Verantwortung abstellt.

Geht man mit diesen realistischen, harten Erwartungen an das dritte Element unseres Themas, die Verantwortung heran, so kommt man jedenfalls sehr schnell aus der Sphäre des Fiktionsverdachts auf den Boden des Geläufigen und Alltäglichen. Ueber die Verantwortung des frei-

en Menschen weiss unsere Kultur offensichtlich Bescheid. Im Leitartikel des ADAC-Heftes vom Juli 1985 war als Summe der Kirchentagserfahrung des Chefredakteurs zu lesen: "Was unsere Gesellschaft braucht, ist nicht das 'sanfte Auto', sondern 'sanfte', defensive und verantwortungsbewusste Fahrer, die Rücksicht nehmen auf ihre Mitmenschen, auf ihre Mitwelt, auf Pflanzen, Bäume und Tiere." Die Kirchentagsbesucher, in deren Kreis sich der Redakteur befand, hätten "die Botschaft verstanden: Der Schutz der uns anvertrauten Schöpfung liegt in der Hand jedes einzelnen und wird von seinem freien Willen bestimmt. Da helfen kaum Resolutionen, Programme, Gesetze und Vorschriften."¹

Der Schutz der uns anvertrauten Schöpfung liegt in der Hand jedes einzelnen (verantwortungsbewussten Fahrers) und wird von seinem freien Willen bestimmt. Mit solcher Rede von "Verantwortung des freien Menschen" passen wir in das auf die gegenwärtigen Bedürfnisse von Politik und Wirtschaft abgestimmte Bild vom Menschen. Wie wird dieses Bild, diese imago hominis, gegenwärtig von uns und unseren Mitmenschen innerhalb und ausserhalb der Kirchen zu leben versucht? Wie wird die Verantwortung des freien Menschen von uns heute praktiziert?

In drei verallgemeinerbaren Grundzügen stellt sich mir die Wahrnehmung von Verantwortung durch den sogenannten "freien Menschen" heute angesichts der von unseren besonderen Themen repräsentativ spezifizierten Bedingungen dar. Ich möchte diese drei Formen der Wahrnehmung von Verantwortung bzw. der versuchten Wahrnehmung von Verantwortung, die Ihnen sicherlich vertraut sind, im ersten Abschnitt bedenken. Dabei werde ich das Dilemma zu erfassen suchen, in dem unser gegenwärtiger Individual- und Sozialmoralismus mitsamt seiner Rede von der "Verantwortung des freien Menschen" steckt.

Im zweiten Abschnitt werde ich nach einem theologischen Ausweg aus diesem Dilemma fragen. Dabei möchte ich Gedanken Barths zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik aufnehmen und zeigen, inwieweit sie für die theologische Diskussion ethischer Probleme "nach Karl Barth" bleibend vorbildgebend sind und inwiefern sie doch die heikle Verwechselbarkeit vom "freien Menschen" der Klugheit und seiner Verantwortungswahrnehmung mit der Freiheit, die der Glaube kommuniziert, möglich machen. Im dritten Abschnitt werde ich diese Kommunikation von Freiheit im Glauben im Anschluss an Paulus kurz charak-

terisieren und nahelegen zu sehen, dass dieser Ansatz die ekklesiologischen bzw. gemeindetheologischen Intentionen der Dogmatik Barths aufzunehmen und systematisch weiterzuentwickeln erlaubt.

1. Der "freie Mensch" der Klugheit und die Verantwortung in den ethischen Herausforderungen der Gegenwart

Hans Jonas hat in seinem Buch Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation² den Typ von Verantwortung zu erfassen versucht, mit dem der Mensch auf die grossen ethischen Herausforderungen der Gegenwart reagiert und nach Jonas' Ueberzeugung auch reagieren sollte: "Nun gibt es aber noch einen ganz andern Begriff von Verantwortung, der nicht die ex-post-facto Rechnung für das Getane, sondern die Determinierung des Zu-Tuenden betrifft; gemäss dem ich mich also verantwortlich fühle nicht primär für mein Verhalten und seine Folgen, sondern für die Sache, die auf mein Handeln Anspruch erhebt. Verantwortung zum Beispiel für die Wohlfahrt Anderer 'sichtet' nicht nur gegebene Tatvorhaben auf ihre moralische Zuverlässigkeit hin, sondern verpflichtet zu Taten, die zu keinem andern Zweck vorgehabt sind. Das 'für' des Verantwortlichseins hat hier offenbar einen völlig andern Sinn als in der vorigen, selbstbezogenen Klasse. Das 'wofür' liegt ausser mir, aber im Wirkungsbereich meiner Macht, auf sie angewiesen oder von ihr bedroht. Ihr setzt es entgegen sein Recht auf Dasein aus dem, was es ist oder sein kann, und nimmt durch den sittlichen Willen die Macht in ihre Pflicht. Die Sache wird meine, weil die Macht meine ist und einen ursächlichen Bezug zu eben dieser Sache hat." Und Jonas fügt hinzu: "Diese Art Verantwortung und Verantwortungsgefühl, nicht die formal-leere 'Verantwortlichkeit' jedes Täters für seine Tat, meinen wir, wenn wir von der heutigen fälligen Ethik der Zukunftsverantwortung sprechen."³

Verantwortung nicht nur im Blick auf das Getane, sondern auch im Blick auf das zu Tuende, Zukunftsverantwortung - diese Ueberziehung des Verantwortungskontos geht gegenwärtig einher mit einer weitverbreiteten realistischen Reduktion des Verantwortungsbereichs. Ich

entdecke, um zunächst in der Sprache von Hans Jonas zu bleiben, zahlreiche zu tuende Sachen im "Wirkungsbereich meiner Macht", so dass ich in Anbetracht der Knappheit meiner Lebenszeit, Präsenzfähigkeit und Kraft auswählen muss. Zugleich werde ich mit dringend mich und meine Zukunftsverantwortung in der Pflicht nehmenden Herausforderungen konfrontiert, die aber den Einzugsbereich meiner Macht zunächst überschreiten. Diese Herausforderungen stellen meist hohe Zeit- und Präsenzanforderungen, die oft erst einmal nur mit der Vergrösserung des Wirkungskreises meiner Macht zu tun haben. Dabei verdrängen sie vieles von dem konkret zu Tuenden. Ich werde zu Entscheidungen genötigt, ob die Wahrnehmung bestimmter Zukunftsverantwortungen der nächsten Stunden, des nächsten Tages die mögliche Wahrnehmung der Zukunftsverantwortung für übermorgen verdrängen soll oder umgekehrt. Auf solche Konflikte reagieren zahlreiche Menschen mit bewusster Zurücknahme der Zeithorizonte, vor allem aber mit der Zentrierung der Zeithorizonte auf das eigene Leben.

Will man diese Entwicklung in einer kurzen Wendung erfassen, so kann man von einer Umstellung von Moral auf Klugheit sprechen. Klug ist nach der Bestimmung der Nikomachischen Ethik ein Mensch, "der guten Rat weiss in dem, was für ihn gut und zuträglich ist, aber nicht in einem Teil, zum Beispiel was es dazu braucht, überhaupt gut zu leben."⁴ Der kluge Mensch weiss, was zu seinem künftigen guten Leben beiträgt. Das heisst nicht, dass die Klugheit einen Menschen zu einer in einem engen Sinne chronisch egoistischen und hedonistischen Lebensführung veranlasse. "Nichts hindert, dass der Kluge den Nutzen anderer sich zum Ziel macht oder auch etwas, das überhaupt nicht als jemandes Nutzen verstanden werden kann."⁵ Entscheidend dafür, sich den Nutzen anderer zum Ziel zu machen oder dies zu lassen, ist freilich, ob sich das in die nach eigenem Ermessen kohärente Führung und weitere Ermöglichung eines guten Lebens einfügt. Alle Aussenzumutungen bis hin zu den moralischen Forderungen müssen sich nun in der konkreten Perspektive auf das konkrete Leben prüfen lassen.

Nur was in diese konkrete Perspektive passt, was sie vervollkommenet, wird der kluge Mensch als ihm zumutbar, von ihm verantwortbar ansehen. Hier lässt er sich dann aber auch aus einem wohlverstandenen Eigeninteresse heraus behaften. Wer demgegenüber zu hoch generali-

siert, wer sich mehr Zukunftsverantwortung zuschieben lässt, als es die realistische Perspektive auf das künftige gute Leben erforderlich macht, ist ebenso dumm wie der Mensch, der in Gier und Sucht nur an den Kontostand oder bis zur nächsten Injektion denkt.

Die Umstellung von Moral auf Klugheit ist von den Kirchen wie von den meisten Philosophen und anderen Bewachern des Zeitgeistes nicht hinreichend beachtet worden. Sie hat keineswegs alle Verantwortungsbereitschaft und alle moralische Kommunikation aufgelöst. Sie hat aber deren Grundstrukturen, die Motivationen, die Dauerhaftigkeit und Verlässlichkeit in der Uebernahme von Verantwortung radikal verändert. Setzt der Kluge Mensch seine Zeithorizonte sehr weit, so fällt diese Veränderung gegenüber den konventionellen Moralien nicht besonders auf. Es bedarf einfach zahlreicher Selbstfestlegungen, Rücksichtnahmen, Interessenabstimmungen, verlässlicher Regelungen, Daseinsvorsorgen usw., um längerfristig und erwartungssicher ein integriertes, gutes Leben führen zu können. Auch wenn nur meine konkrete Perspektive auf mein konkretes Leben das Mass der Ordnung und Behandlung aller Dinge ist, bedarf es bei weiten Zeithorizonten doch einer weitreichenden, zuverlässigen Vernetzung meiner Erinnerungen und Erwartungen mit den Erinnerungen und Erwartungen anderer Menschen, um dieses Leben von Erschütterungen und Verletzungen möglichst freizuhalten.

Doch was geschieht, wenn die Zeithorizonte eng werden? Wie verhält sich die Klugheit, wenn die Lebenszeit bedroht und knapp wird? Was spricht unter diesen Bedingungen dagegen, im Namen der Klugheit und als Grundform der Lebensorientierung zu propagieren (ich zitiere aus dem zweiten Kapitel der Weisheit): "Kurz und traurig ist unser Leben; für das Ende des Menschen gibt es keine Arznei, und man kennt keinen, der aus der Welt des Todes befreit.

(2) Durch Zufall sind wir geworden, und danach werden wir sein, als wären wir nie gewesen ... (4) Unser Name wird bald vergessen, niemand denkt mehr an unsere Taten. Unser Leben geht vorüber wie die Spur einer Wolke

(6) Auf, lasst uns die Güter des Lebens genießen und die Schöpfung auskosten, wie es der Jugend zusteht ...

(8) Bekränzen wir uns mit Rosen, ehe sie verwelken, (9) keine Wiese bleibe unberührt von unserem ausgelassenen

Treiben. Ueberall wollen wir Zeichen der Fröhlichkeit zurücklassen; das ist unser Anteil, das fällt uns zu. (10) Lasst uns den Gerechten unterdrücken, der in Armut lebt, die Witwe nicht schonen und das graue Haar des betagten Greises nicht scheuen! (11) Unsere Stärke soll bestimmen, was Gerechtigkeit ist; denn das Schwache erweist sich als unnützlich."

Gewiss sind es "die Frevler", die so denken und sprechen. Aber sehen wir einmal von der bewussten Gewalttat gegenüber den schwachen und alten Mitmenschen ab - warum sollte die zynische Grundeinstellung, verbunden jedenfalls mit einer kultivierten Gleichgültigkeit gegenüber den schwachen Mitmenschen, warum sollte die uns hier begegnende Einstellung nicht mit der Klugheit verträglich sein, wenn die Zeithorizonte eng heranrücken, wenn gilt: "Kurz und traurig ist uns Leben ... Unser Name wird bald vergessen, niemand denkt mehr an unsere Taten."

Ich möchte jetzt keine allgemeinen Erwägungen darüber anstellen, wie weit solche zynischen Bewusstseinsstellungen in unserer Kultur verbreitet sind oder gar zu Leitperspektiven aufsteigen. Ich möchte sie auch nicht einfach abstrakt beklagen oder verurteilen, womit gar nichts erreicht wäre. Zunächst möchte ich vielmehr ihr Auftreten, ihre Struktur zu verstehen suchen - die Verfassung der Klugheit, die ja weder als Egoismus noch als Torschlusspanik richtig erfasst ist. Gegenüber der Inflation von Herausforderungen, die die unbegrenzte Zukunftsverantwortung mit sich bringt, reduziert die Klugheit das Verantwortungsspektrum, indem sie es auf den Bereich der eigenen Lebensführung zentriert. Es ist dies die Verantwortung des sich als frei verstehenden Menschen, der diese Freiheit bewahren und die Verantwortung des sich als frei verstehenden Menschen, der diese Freiheit bewahren und die Verantwortung nicht ins Unverantwortliche ausdehnen will. Zu einem Problem und zu einem sozialen Risiko wird nun die Klugheit, sobald der eigene Lebensbereich - verlogenerweise oder mit guten Gründen - als schnell und radikal im Schwinden begriffen angesehen wird. Dann streben auch Verantwortungsbedarf und Verantwortungsbereitschaft gegen Null. Dagegen, dass dies um sich greift, hat sich unsere Kultur zu wappnen versucht. In zweierlei Hinsicht - und damit komme ich zu den beiden anderen dominierenden Formen der Wahrnehmung von Verantwortung - wird dieser

Entwicklung innerhalb und ausserhalb der Kirchen gegenwärtig moralisch entgegengewirkt.

Die eine Entwicklung wirkt der Verantwortungslosigkeit entgegen, indem sie darauf aufmerksam macht, dass der reale Lauf der Welt die Zeithorizonte des Klugen noch unterschreiten könnte. Die reale Bedrohung könnte zu einer wirklichen Not werden, die den Zyniker aus seiner Bewusstseinskultur ins unabwendbare Leiden hineinreissen würde. In einer Art Eskalation der Knappheits- und Bedrohungsvorstellungen wird die Unabwendbarkeit der Wahrnehmung der Verantwortung über die selbstgezogenen und unvermittelt abgesteckten Wirkungsbereiche hinaus eingeklagt. Da mag den Klugen nur die Aussicht auf eigene, nicht aber auf fremde Arbeits- und Einkommenslosigkeit schrecken, doch wird ihn vielleicht die Aussicht auf innergesellschaftliche und internationale Spannungen einer zunehmend konflikträchtigen Arm-Reich-Kluft bewegen. Mag er die Inputprobleme des ökonomischen Systems, die Ressourcenknappheit mit einem "Nach mir die Sintflut" hinnehmen - die Outputprobleme in Form der Umweltvergiftung dürften ihn noch einholen. Mag er auf Waldsterben und Abholzung der Regenwälder mit zynischen Kommentaren reagieren - gefährliche Klimaveränderungen dürften auch ihn betreffen. Da mag er sich in der Einstellung einrichten: "Für mich werden noch ausreichend Gaben der Schöpfung vorhanden sein" - die absehbare rapide Reduktion des bebaubaren Anteils der Erdoberfläche von einem Neuntel bis zu einem Fünftel am Ende des Jahrhunderts könnte auch ihn nicht unberührt lassen. Da mag er beschliessen: "Ich halte mir en Kopf und Gemüt frei und lasse mich nicht verrückt machen von der Krisenstimmung" - die psychischen Konflikte seiner Mitmenschen und die Kriminalisierung seiner Nachbarschaft werden ihn einholen und aufschrecken aus der selbstbeschlossenen Ruhe.

"Es ist, wie wenn jemand einem Löwen entflieht und ihn dann der Bär überfällt; kommt er nach Hause und stützt sich mit der Hand auf die Mauer, dann beisst ihn eine Schlange" (Am 5,19).

Man kann diese moralische Kommunikation, die Verantwortungswahrnehmung einklagt, natürlich stärker informativ versachlichen oder stärker auf eine besondere Typik festlegen und gleichsam ritualisieren. Wir kennen diese Formen, in denen uns mit mehr oder weniger entwickelten, aber prinzipiell guten Gründen gesagt wird: Eure

Zeithorizonte, selbst eure klug kalkulierten und abgezielten Zeithorizonte sind unrealistisch weit. Die Gefahr, die Not, der Tod - sie stehen viel dichter vor euch, als ihr in eurer Klugheit annehmt. Gewiss durchbricht diese moralische Kommunikation oft die Engstirnigkeit und den Egoismus, die leichtsinnige Bequemlichkeit und die Lethargie. Ebenso gewiss aber verstärkt und vermehrt sie die fatalistischen und zynischen Bewusstseinsstellungen. Die Erwartungskultur wird teils ganz aufgelöst: Es ist sowieso zu spät. Oder es setzen Immunreaktionen ein: Seit gestern warte ich darauf, dass sich erfüllt, was du vorgestern gesagt hast, dass morgen die Katastrophe kommt.

Diesem Effekt sucht die andere, die dritte Strategie entgegenzuwirken, die angesichts der realen Gefährdung der wirklichen Welt auf Zeitgewinn setzt, dabei dem Klugen ein weites gutes Gewissen macht und dem Zyniker sagt: Es lohnt sich, aus der Gebrochenheit herauszutreten, es bringt doch Gewinn, weiterzudenken und weitreichender zu planen. Ich beziehe mich z. T. in dieser kurzen Charakteristik auf eine Auseinandersetzung mit der sogenannten neo-konservativen Argumentation, die John Cobb in einem Papier Prolegomenon to a Christian Economics kürzlich vorgetragen hat.⁶

Die schlichteste neo-konservative Argumentation plädiert bekanntlich dafür, das politische System die sog. kurzfristigen Verteilungsprobleme bei Gütern und Dienstleistungen dadurch bewältigen zu lassen, dass die Freiheit des Wirtschaftssystems, diese Probleme längerfristig zu lösen, gestärkt wird. Auch im Blick auf die Knappheit der Ressourcen wird auf Zeitgewinn - durch Preissteigerung und die damit ermöglichte Entwicklung neuer Technologien - gesetzt. Neue Technologien ermöglichen die Auffindung zusätzlicher Ressourcendepots, sie erlauben die Nutzung niedrigerstufiger und vorher unzugänglicher Ressourcen. Schliesslich offenbaren sie Aequivalente für knappe Ressourcen unter weniger knappen. Stellt man noch in Rechnung, dass die Verteuerung die Effektivität der Nutzung und das Recycling steigert, so liessen sich die Grenzen der Ausbeutung ad indefinitum hinauschieben.

Dasselbe Plädoyer für Zeitgewinn wird dann auch im Blick auf die bedrängendsten Herausforderungen, die natürliche und kulturelle Umweltzerstörung durch Wirtschaftsoutput und Hochrüstung, gegeben. Um die Kosten

der Beseitigung vergangener Abfälle und der richtigen Lagerung der neuen zu tragen, brauchen wir ein starkes Wirtschaftssystem.

Die Lösung der durch Produktion und Konsum erzeugten Probleme erfordert also prinzipiell nur eine Steigerung von Produktion und Konsum. Einer ähnlichen Logik bedient sich die Interessengemeinschaft von politischem, militärischem und Wirtschaftssystem, wenn sie sich um Loyalitäts- und Vertrauensbeschaffung bemüht. Lange hätten Ost und West den Frieden unter dem Nuklearschirm genossen - um den Frieden noch sicherer zu machen, seien Zeitgewinne für Verhandlungen erforderlich, die aber vorläufig an weiteres Rüstungswachstum gebunden seien.⁷

Es sind die sichtbaren Katastrophen in unserer näheren natürlichen Umwelt gewesen, die die Bemühungen um bloße Zeitgewinne angesichts der realen Gefährdungen der wirklichen Welt in den Schein des Betrügerischen und Verlogenen gerückt haben. Dieser Eindruck würde sich drastisch verstärken, wenn wir sensibler würden für die noch unauffällige, unspektakuläre Vergiftung und Zerstörung natürlicher Umwelt, die wir noch nicht lesen können und für die wir noch keine Hochrechnungserfahrungen haben. Der Eindruck des Betrügerischen und Verlogenen der Strategie unqualifizierter Zeitgewinne würde sich erheblich verstärken, wenn wir sensibler würden für die Zerstörung psychischer und kultureller Umwelt, die mit dem "Zeitgewinn für das Weitermachen", mit dem Gewinn von "Verfallszeit" einhergeht. Was bedeutet der Zeitgewinn zur Fortsetzung der gegenwärtigen Wirtschaftspolitik für die internationale Verständigung; was bedeutet er für die arbeitslosen Jugendlichen? Zeit zur Verfestigung von Ohnmachts-, Empörung- und Hasserfahrungen, Zeit zur Kultur gebrochener oder fatalistischer Bewusstseinsstellungen im Blick auf das Selbstwertgefühl und die Gemeinschaftssolidarität. Wie sehr verderben wir eigentlich damit heute schon die politische Kultur der Zukunft; welche Stoffe liefern wir heute schon der zukünftigen Geschichtsschreibung der wirtschaftlich und militärisch unterdrückten Länder? Wie viele Jahrhunderte wird die Christenheit der Zukunft benötigen, um die Heilung der heute zugefügten Wunden am Leib Christi zu bitten?

Fasst man die Probleme der psychischen und kulturellen Umweltzerstörung ins Auge, so wird allerdings auch die

zuvor charakterisierte, sachlich ehrlichere Strategie der Betonung der Zeitknappheit fragwürdig, sobald sie in der blossen Diagnose und im Moralisch-Appellativen steckenbleibt. Bei allem guten Willen trägt sie stark mit bei zur psychischen Umweltverschmutzung. Da die politische Entwicklung das gerade erlebte, akute Elend sowieso verfehlt, steigert sich die Ohnmachtserfahrung mit immer enger gesetzten Zeithorizonten.

Der Rückzug in die Politik-, Gesellschafts- und Moralverdrossenheit, in den privaten Zynismus, in die "Rette-sich-wer-kann-" und "Einer-kam-durch-Mentalität", in den geheiligten Egoismus und die moralisch immunisierte Ellenbogengesellschaft ist so programmiert. Es spricht vieles dafür, dass sich diese Entwicklung in der westlichen Welt gegenwärtig zumindest mit neuer Schubkraft anbahnt.

Die drei dominierenden Formen des Versuchs der sogenannten freien Menschen, Verantwortung wahrzunehmen in den ethischen Herausforderungen der Gegenwart, bestärken und verstärken sich in dieser Entwicklung wechselseitig. Umstellung von Moral auf Klugheit, moralische Herausforderung durch Unterbietung der Zeithorizonte, moralische Entspannung durch Zeitgewinne im Verfall - so reagieren wir, geradezu in einer Kooperationsgemeinschaft von Sündern, auf eine bedrohte, kranke, unfreie alte Welt

Es bleibt uns keine Zeit und Freiheit, allenfalls noch meine eigene Zeit und der private Freiraum, allenfalls noch die Täuschung und die Illusion einer Zukunft - mit dieser Grundimpression nehmen wir nicht nur wahr, so gestalten und bilden wir eine unfreie, alte Welt. Und während wir uns gegeneinander profilieren und abheben, die Verkünder der Zeitknappheit gegen die Strategen des Zeitgewinns und beide Seiten gegen die Moral- und Politikverdrossenheit und die Reduktion der Zeithorizonte aufs Private, bestärken wir einander und verfestigen die Kultur der engen, unfreien, alten Welt. Inmitten dieser Kooperationsgemeinschaft der Sünder, inmitten dieser alten und unfreien Welt baut Gott nun sein Reich. Inmitten der bedrohten, vergehenden Welt ist die Gottesherrschaft im Kommen.

Was heisst das: die Gottesherrschaft wird aufgerichtet inmitten der in der beschriebenen Weise sich zu verantworten suchenden Menschen, die auf der Wahrnehmung der Verantwortung bestehen und dabei ihre Freiheit behaupten

ten wollen? Was geht da vor - und was bedeutet das für unsere Stellung zu den ethischen Herausforderungen der Gegenwart?

2. Dogmatik und Ethik bei und nach Karl Barth

Es gehört zu den grossen, immer wieder neu einzuschärfenden Erkenntnissen Karl Barths, dass wir auch in den heftigsten politischen und moralischen Auseinandersetzungen auf keinen Fall unsere theologische Existenz preisgeben dürften, dass die Wahrnehmung unserer theologischen Existenz sich aber nicht von selbst verstehe, dass sie vielmehr ausdrücklich, in einer expliziten, je und je neu zu vollziehenden Orientierung an Gottes Wort zu erfolgen habe. Diese Orientierung wendet sich nun nicht nur einem Prinzip, einem Ansatzpunkt zu, von dem man sich dann wieder mehr oder weniger stark beeindruckt und belehrt entfernen könne, um sich in die politischen und moralischen Auseinandersetzungen des Tages zu stürzen. Die explizite und immer neu zu vollziehende Orientierung an Gottes Wort bleibt und bewegt sich vielmehr in einem Bereich oder, technischer gesprochen, in einem Bezugssystem, das auch jene Auseinandersetzung umgreift - und sei es der "moralische Kampf aller gegen alle" um die Wahrnehmung der rechten Verantwortung.

Unter der etwas missverständlichen Programmformel "Vorderordnung oder Ueberordnung der Dogmatik über die Ethik" oder der Formel "Dogmatik als Ethik" hat Barth diese Ueberzeugung expliziert. Missverständlich war die erste Wendung insofern, als der Eindruck entstehen konnte, es gehe in der Theologie darum, erst einmal einige dogmatische Orientierungen ins Auge zu fassen oder gar dogmatische Pflichtübungen abzuleisten, um dann in das gedankliche und sachliche Bezugssystem ethischer Herausforderung einzutreten.

Gegenüber solchen Theorie-Praxis-Zwei-Reiche-Lehren betont Barth: "Die Theologie ist die Darstellung der Wirklichkeit des sich an den Menschen richtenden Wortes Gottes."⁸ In der Erfassung und Darstellung dieser Wirklichkeit erfasst sie die Wirklichkeit des Menschen, an den sich das Wort Gottes richtet. Deshalb hat die Theologie es nicht mit zwei Wirklichkeiten, mit zwei Bezugssystemen zu tun.

"Theologie ist also nicht Darstellung der Wirklichkeit

des an den Menschen sich richtenden Wortes Gottes und Darstellung der Wirklichkeit des Menschen, an den sich das Wort Gottes richtet."⁹ Nun ist es für den unbefangenen Leser zunächst etwas schwer, Barth zu verstehen, wenn er nach dieser Bekundung auf der folgenden Seite liest: "Denn die Wirklichkeit des Menschen, den das Wort Gottes anredet, befindet sich, so gewiss die Theologie sie keinen Augenblick aus dem Auge verlieren darf und kann, mit der Wirklichkeit des Wortes Gottes selber keineswegs auf derselben Ebene ..."¹⁰ Sind also doch zwei Bereiche, zwei Themen ins Auge zu fassen, zuerst Gott und sein Wort und dann der Mensch in seinem Tun und Treiben, zu dem unter anderem auch die Reaktion auf Gottes Wort gehören mag? Gegenüber diesem Rückfall in den falschen Ansatz betont Barth, dass die Differenz von Gott und Mensch, die Differenz der beiden sogenannten Ebenen gerade und ausschliesslich von Gottes Wort her zu verstehen und einsichtig zu machen sei. Das Wort Gottes ist Thema der Theologie "als Beantwortung nicht nur, sondern als Ursprung der menschlichen Existenzfrage."¹¹

Gottes Wort und der von ihm betroffene, in Anspruch genommene, zur Verantwortung gezogene und dabei von Gott unterschiedene Mensch sind Gegenstand der Theologie. Und gegen alle von einem abstrakten Gott redende, über einen den Menschen sein Wort nicht zuwendenden Gott spekulierende Theologie betont Barth: "Gott, ausserhalb der Beziehung zu unserer Existenz verstanden, ist eben, und wenn er der dreieinige Gott von Nicaea, und wenn er der vollständig umschriebene Gott Luthers und Calvins wäre, nicht Gott, sondern ein menschlicher Götze, ein Begriffsgott."¹²

Barth polemisiert gegen eine "Zuschauermetaphysik", gegen den Luxus einer müssigen Weltanschauung,¹³ die solchem Götzen huldigt. Das heisst aber nicht, dass die anthropologische Konkretion als solche, die entschlossene Hinwendung zu dem, was als der konkrete Mensch in der konkreten Situation mit den konkreten Handlungen, Unterlassungen, Handlungsmöglichkeiten angesehen wird, schon die Wahrnehmung der theologischen Aufgabe wäre. Die rechte theologische Erfassung des von Gott angesprochenen Menschen versteht sich nicht von selbst. Konsequenter betont Barth in späteren Darstellungen des Ansatzes zur Ethik, dass die Wahrnehmung des von Gottes Wort betroffenen Menschen und seiner Bestimmung in Je-

aus Christus anschaulich, im Leben der Christen aber verborgen sei.¹⁴ Die Theologie, die - wie Barth nun präzisiert - die "Darstellung der Wirklichkeit des sich an den Menschen richtenden und ihn zurecht richtenden Wortes Gottes" ist,¹⁵ nimmt diesen Menschen in diesem Wort wahr. In diesem Wort Gottes sieht, erkennt, versteht die Theologie den konkreten Menschen.

Im Rahmen der Beantwortung der Frage nach Gottes Wort - der die Dogmatik gilt - wendet sich die Theologie der Beantwortung der Frage nach dem christlichen Leben zu.¹⁶

Diese wichtige und theologisch ernstzunehmende Konzeption hält sich nun durch in Barths Theologie. Sie gehört zu ihrem eisernen Bestand. In KD.II/2, § 36 wird sie am breitesten entfaltet.

Dabei tritt allerdings ein Problem der Gestaltung der Theologie Karl Barths deutlich hervor, das die Verfolgung des von Barth gewiesenen Weges und die Entfaltung einer genuin theologischen Ethik mit extremen Schwierigkeiten belastet hat. Es handelt sich um die trotz der christologischen Orientierung immer wieder ins Abstrakte zurückfallende Rede von "dem Menschen".

In seiner Bundeskonzeption stellt Barth bekanntlich das Verhältnis Gottes zu den Menschen als Person-zu-Person-Verhältnis, als Partner-zu-Partner-Relation dar.

Diese unvermittelte Verwendung des dialogistischen Ansatzes und eines schon im Alten Testament problematischen und korrigierten vertragstheoretischen Bundesbegriffs ist bereits von Brunner als zentrales Relikt natürlicher Theologie bei Barth erkannt worden. Barth hat auf diesen Vorwurf mit Unsicherheit reagiert, sich aber im Übrigen darum bemüht, mit Hilfe der Betonung des Zeit-, Macht- und Initiativvorsprungs Gottes in dieser Ich-Du-Relation die Differenz von Gott und Mensch festzuhalten.

Die abstrakte Rede vom Verhältnis Gottes zu dem Menschen hat nun nicht nur die Heilsbedeutung der Sammlung der Menschen in Christus, das Werden der Menschen zum Gegenüber und Partner Gottes in Christus nicht recht deutlich werden lassen. Die abstrakte Rede vom Verhältnis Gottes zu dem Menschen hat vor allem die realen Spannungen unter den Menschen und Gottes Wirken inmitten dieser vielfältigen Spannungen verdunkelt. Es verblasste die Erkenntnis, dass "der freie Mensch" vor Gott Jesus Christus ist - und nicht einfach der gutwillige Christ mit seinem festen moralischen Rechtsempfin-

den.

Die die abstrakte Rede vom Menschen, vom freien Menschen und von seinem subjektiven Rechtsempfinden fördernde Person-zu-Person-Figur des Bundes wirkte stärker das Denken kanalisierend und koordinierend als Barths Insistieren in KD.II/2 auf der Aussage: "Was das rechte Handeln des Menschen ist, das ist schlechterdings beschlossen im rechten Handeln Gottes. Es ist in Jesus Christus beschlossen."¹⁷

Natürlich sah und betonte Barth: "Der Mensch, an den sich das Wort Gottes wendet und für den das Werk Gottes geschehen ist, ... dieser Mensch existiert ja laut dieses Wortes und Werkes gar nicht für sich."¹⁸ Diese Erkenntnis, ja die Betonung, dass "der Mensch" dazu bestimmt sei, ein Glied am Leib Christi zu werden,¹⁹ verhindert bei Barth dann doch nicht, das Verhältnis von "dem Menschen" und Christus wieder als ein Eins-zu-eins-Verhältnis zu erfassen und darzustellen.²⁰

Die Einigkeit geordneter Vielheit, die der Leib Christi darstellt, wird bei Barth nicht zu einer die Systematik seiner Theologie wirklich grundlegend bestimmenden Grösse. Aufschlüsse über die Transformation pluralistischer, vielfältig konfligierender sozialer Gruppierungen in die Einigkeit geordneter Vielheit des Leibes Christi sind bei Barth konzeptionell nur spärlich zu finden,²¹ noch spärlicher als etwa bei Thurneysen oder Bonhoeffer.

Die theologische Ethik fragt "nach dem Handeln des faktisch in das Licht der Gnade gestellten Menschen"²². "Der Mensch handelt also gut, sofern er Gottes Wort hört und als Hörer dieses Wortes handelt."²³

Es wird immer erstaunlich bleiben, dass gerade die christologische Zentrierung und die Zentrierung auf das wirklich gehörte und vernommene Wort Gottes bei Barth nicht einen prinzipiell und bis in die Denkformen hinein konsequenten ekklesiologischen Ansatz der Kirchlichen Dogmatik hervorgebracht haben, in dem die Stellung "des Menschen" in der ihr gebührenden Beleuchtung einer wichtigen und in Sonderfällen durchaus realistischen Abstraktion verhandelt worden wäre.

Die grossen Schwierigkeiten im heutigen theologischen Denken, den abstrakten freien Menschen - z. B. den moralisch selbstgerechten, den klug seine Lebensbahn zum Mass der Dinge machenden - und die in Christus Lebenden zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen, sind gewiss wesentlich auf diesen Ansatz zurückzuführen. Die

Schwierigkeiten, den Wegen Gottes in den Spannungen und Konflikten der wirklichen Kirche zu folgen, sind zumindest sekundär auf die abstrakte Grundfigur der Anthropologie und die entsprechenden moralischen Monopolasprüche "des freien Menschen" zurückzuführen. Die primären Schwierigkeiten entstehen allerdings dort, wo das theologische Bezugssystem, in Barths Worten gesprochen: die Vorordnung der Dogmatik vor die Ethik, die Einordnung der ethischen Fragen in den Bereich der Frage nach Gottes Wort aufgegeben wird.

In der Kritik dieses Verfahrens ist Barth überzeugend, und die Theologie, die sich den ethischen Herausforderungen der Gegenwart stellen will, kann hier nur von ihm lernen.

Was aber heisst es, im Licht von Gottes Wort zu verstehen, dass Gott inmitten der Kooperationsgemeinschaft der Sünder, inmitten der bedrohten, unfreien, alten Welt sein Reich baut?

3. Die Kommunikation von Freiheit im Glauben

Während wir wohl dazu konditioniert sind, konkrete, individuelle Freiheit zu suchen, zu erringen und zu optimieren, haben wir gegenwärtig grosse Mühe, objektive Freiheit auch nur zu erfassen. Noch grössere Mühe bereitet es uns, objektive Freiheit zu kommunizieren, sie auszubreiten. Um Kommunikation von Freiheit aber geht es im Glauben. Der Glaube ist kein Privatverhältnis des Individuums zu Gott, etwa als ein Dialog oder ein Partnerschaftsverhältnis des "freien Menschen" mit "seinem Gott" adäquat vorstellbar.

Der Glaube wird von Paulus als eine Kommunikation der Menschen erfasst und beschrieben, als eine Kommunikation "vor Gott", wie Paulus sagt. Als solche Kommunikation ist der Glaube keineswegs nur "subjektiv", er ist nicht durch Passivität und Privatheit angemessen bestimmt, sondern vielmehr durch Aktivität und Öffentlichkeit. "Überall ist euer Glaube an Gott bekannt geworden" (1 Thess 1, 8 ff.); "Euer Glaube wird in der ganzen Welt verkündigt" (1 Röm 1,8), um nur zwei von zahlreichen Belegen zu geben.

Im Glauben wird nun die in der Selbsterkenntnis in Christus erfahrene Freiheit kommuniziert. Was heisst das? Mit einer einfachen Wendung aus Karl Barths Veröhnungslehre gesagt, heisst das: Es wird die Erfahrung

kommuniziert, dass Gottes Nein uns im Rücken, hinter uns und Gottes Ja vor uns liegt.²⁴ In Christi Tod, von dem wir uns - wie Paulus formuliert - prägen lassen sollen, liegt der fluchhafte Tod als ein uns vertrautes Ereignis hinter uns. Ohne nun zu beginnen, die Tiefen der Kreuzestheologie und die für die menschliche Selbsterfahrung so zentrale Bestimmung durch diesen Tod im einzelnen zu entfalten,²⁵ halten wir fest: Der Gegenstand der Angst, der fluchhaft das Leben bedrohende Tod - auf den die Klugheit, der Alarmismus und die verschleiende Strategie des Zeitgewinns auf so unterschiedliche Weise reagieren - ist uns in Christus vertraut, ist zu einem Teil unserer selbst geworden. Diese Freiheitserfahrung behält der Glaube nicht für sich, sie wird ihm auch nicht nur zu einem Prinzip, einem Seelenfünklein oder irgendeiner eisernen Ration, von der genährt der fromme Mensch nun allerlei Aeusserungen und Taten seiner Verantwortlichkeit zum besten gäbe. Der Glaube kommuniziert diese Freiheitserfahrung direkt. In die angstbesessene, enge, unfreie, alte Welt hinein bezeugt der Glaube objektiv und konkret, dass Christus dem Tode die Macht genommen hat.

Es bedarf nicht der Reduktion der Zeithorizonte oder der Verschleierung des abwendbaren und unabwendbaren Vergehens der Welt, um unsere Aengste zu verstellen und zu übertönen. Eine illusionslose und nüchterne Betrachtung des von uns angerichteten oder hingegenommenen Schadens und seiner absehbaren Ausweitung wird möglich. Die Konzentration und die Frist, die eine Umkehr - statt eines heillosen Fluchtversuchs - möglich machen, werden uns gewährt. Gewährung von qualifizierter Zeit zur Umkehr - darin unterscheidet sich die Kommunikation von Freiheit im Glauben fundamental von den Strategien der sich weiter durchschlagenden, höchstens einmal einen sich lohnenden Umweg in Kauf nehmenden Klugheit, vom Alarmismus, der gebannt von der Katastrophe von heute keine Frist sieht und lässt, die Katastrophe von morgen abzuwenden, und von der Strategie des unqualifizierten Zeitgewinns fürs Weitermachen, die mit blossen Versprechungen und dem Hinweis auf blosse Möglichkeitsgewinne den realen Schaden und den verschuldeten Verfall zu verschleiern sucht.

Gewinn qualifizierter Zeit, Zeit zur Busse und Umkehr - so bezeugt der Glaube in einer gleich noch näher zu bestimmenden Weise konkret die barmherzige Verwandlung

der Welt in Jesus Christus.

Diese Umkehr ist nun aber nicht irgendein bekümmertes Zurücktrotten, ein Zurückstecken: Grösseres wolltest auch du, die Trauben hängen zu hoch - die Umkehr, in die die Kommunikation des Glaubens einweist, ist, um noch einmal Barths Terminologie aufzunehmen, die Hinwendung zum "Ja Gottes".

Dieses "Ja Gottes" aber ist nicht eine den Verfall des Endlichen verschleiende, supranaturale Region bzw. eine schlechte Unendlichkeit. Es handelt sich auch nicht um ein verzweifeltstes Ja zum Leben im Angesicht der unabwendbaren Katastrophe. Das Ja Gottes offenbart sich in dem auferstandenen Christus, dem wunderbarerweise leibhaftigen Leben, das die Macht des Todes überwunden hat.

Für den Glauben liegt also nicht nur die lähmende Macht des Todes hinter uns, so wichtig gerade das ist: Denn leben wir im Glauben, so sind wir weder politisch noch psychologisch über Angst beherrschbar. Für den Glauben liegt auch das ewige Leben in der Gestalt leibhaftigen Lebens vor uns. Auch unter den Bedingungen des Endlichen und Vergänglichen dürfen wir die Gottesherrschaft, die Gegenwart des ewigen Lebens wahrnehmen und uns in ihren Dienst nehmen lassen.

Wir dürfen Zeugen und Werkzeuge der Gottesherrschaft sein, die sich inmitten der Kooperationsgemeinschaft der Sünder zur Geltung bringt. Wir dürfen teilhaben an dem Geschehen, in dem Gott inmitten des verblendeten, angstbesetzten, widerlichen und erbärmlichen Widerstands der Menschen, also in unserer Mitte sein Reich baut.

Die Zeithorizonte der engen, kranken, alten Welt, der Welt ohne Freiheit und ohne Zukunft werden aufgebrochen. Die uns bedrohende Verhärtung und Zerrüttung der Welt durch individuellen und nationalen ökonomischen Egoismus ist nicht unabwendbar. Die natürliche und kulturelle Zukunftszerstörung, die wir gegenwärtig betreiben, mit ihren klar absehbaren Folgen für die politischen und sozialen Vertrauensverhältnisse, die Generationenverträge und die zukünftige politische und kirchliche Lebensgemeinschaft, sie ist nicht unvermeidlich. Doch diese Fixierung auflösbarer aktueller Grossproblemlagen ist unbefriedigend.

Wie wird mitten in der Kooperationsgemeinschaft der sündigen Menschen, die in ihren Konflikten und durch ihre Konflikte in einmütiger Zerrissenheit und Zwie-

tracht leiden, wie wird in dieser Kooperationsgemeinschaft die Freiheit des Glaubens so kommuniziert, dass das zerstörerische, gemeinsame Gegeneinander überwunden wird?

Römer 14 beschreibt Paulus in eindrucksvoller Weise die Kommunikation von Freiheit im Glauben. Die Schwachen im Glauben, die wir ja normalerweise alle sind, sind einfach unfähig, aus dem Evangelium allein, aus der Erkenntnis der in Christus gewonnenen Freiheit zu leben. Sie halten sich an weitere Lebensordnungen, sind sicher, sie zu benötigen, heute etwa die Systeme unserer Klugheit, die Verantwortungsbeschaffung über Beschwörung von Zeitknappheit oder das Pokern um unqualifizierte Zeitgewinne. Diese Äquivalenz- und Surrogaterscheinungen unserer Tage für das Gesetz, genauer, diese Formen sündiger Manipulation und sündigen Missbrauchs des Gesetzes, beherrschen die Schwachen im Glauben, nicht nur die unserer Tage, sondern jeder Zeit.

Die Kommunikation der in Christus gewonnenen Freiheit besteht nun nicht einfach in einer abstrakten Verneinung des Gesetzes, nicht einmal in einer abstrakten Verneinung des Gesetzesmissbrauchs, seines unabwendbaren sündigen Missbrauchs. Die Kommunikation der in Christus gewonnenen Freiheit besteht aktiv darin, sich in die engen, angstbesetzten, selbstgerechten Lebenswelten hineinzugeben - ohne diese Freiheit aufzugeben und zu verleugnen. Die Kommunikation der in Christus gewonnenen Freiheit besteht empfangend darin, die eigenen engen, angstbesetzten, selbstgerecht abgesteckten Horizonte öffnen zu lassen, für die durch den Nächsten vermittelte Offenbarung der in Christus gewonnenen Freiheit sensibel zu werden - im Kontext meiner Klugheit, meiner Lebensregeln und Lebensformen, meiner bewussten und unbewussten Moral und Weltsicht.

Durch dieses Eintreten in ihre Lebenssphäre, durch diese Teilnahme an ihren Lebensformen werden die Schwächeren im Glauben in ihren Ängsten - etwa um Sicherheit und Ordnung - ernst genommen und gestärkt. Zugleich werden sie aus ihrer verbarrikadierten Welt herausgerufen, ja, herausgeführt, indem sie erfahren, dass die Teilnahme an ihren Lebensformen, das Ernstnehmen ihrer Ueberzeugungen im Rahmen einer umfassenderen Freiheitserfahrung und im Rahmen neuer, reicherer Lebensmöglichkeiten geschieht.

Diese Zuwendung von Freiheit nicht zur Verunsicherung,

sondern zur Belebung, Verjüngung und Stärkung des Nächsten erfolgt in der Liebe. Bzw. die Liebe ist diese Zuwendung von Freiheit, in der Liebende wie Geliebte gleichermaßen gestärkt werden und einander zugleich neue, reichere Lebensmöglichkeiten erschliessen. In der Liebe, die wir in unserer Tradition leider nur als ein Person-zu-Person-Verhältnis erfasst, gedacht und dargestellt haben, ist der Glaube wirksam. Die Liebe kommuniziert dem Nächsten Freiheit. Dass diese Freiheit empfangene und immer neu zu empfangende Freiheit ist, dass diese Kraft zur Liebe sich nicht von selbst versteht, dass es mithin keine natürlich Starken im Glauben gibt, das macht Paulus Gal 2, 12 ff. im Blick auf Petrus deutlich. Petrus hatte die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen, in der er die in Christus gewonnene Freiheit bewährt hatte, aufgegeben - aus Furcht vor den Judenchristen. Paulus nennt ihn einen Verführer, der von der Wahrheit des Evangeliums abweiche, sie verdunkle. Dabei ist der entscheidende harte Vorwurf nicht: Du hast nur Tischgemeinschaft mit den Juden. Diese Beschränkung könnte ja durchaus eine durch liebende Kommunikation von Freiheit zu überwindende Schwachheit des Glauben sein. Der entscheidende Vorwurf lautet vielmehr: Du hattest diese umfassendere Freiheit des Glaubens bereits erfahren und erlebt - und nun fällst du aus Furcht vor den Mitmenschen in eine Lebensform zurück, die dein Leben und dein Zeugnis zu einer Verstellung der Wahrheit des Evangeliums werden lässt. Du kommunizierst Unfreiheit aus Furcht vor Menschen.

"Gottesherrschaft und die Verantwortung des freien Menschen" - wir haben das für eine Diagnose der Gegenwart aufschlussreiche, theologisch gesehen aber allzu statische und in mehrfacher Weise missverständliche Bild, das diese Ueberschrift zeichnet, betrachtet. Und wir haben es mit Hilfe von wichtigen Erkenntnissen Barths sowie in einer Auseinandersetzung mit Barths Denken neu zu zeichnen versucht.

Ob diese einfache Operation eine hilfreiche Grundlage für die Diskussion in den Arbeitsgruppen und die Weiterarbeit sein kann, das wird sich zeigen. Ich möchte aber zwei Wünsche mit auf den Weg der weiteren Diskussion geben. Man könnte, gerade in Anbetracht der konkreten Themen, die wir behandeln wollen, und im Blick auf die moralische Ausgestaltung, die das Verhältnis

von Dogmatik und Ethik bei vielen Nachfahren Barths bestimmt hat, nun die Formen untersuchen, in denen wir und andere die lieblose Kommunikation von Unfreiheit erlebt und betrieben haben, eben aus Furcht vor Menschen und Menschenwerk. Ich halte diese Untersuchung nicht für sinnlos. In einer realistischen, zeitgemässen Sündenlehre wäre sie sogar unerlässlich. Viel wichtiger und wünschenswerter aber scheint mir der andere, der positive Weg der Betrachtung zu sein. Wichtiger scheint mir die Betrachtung zu sein, die wirklich der Erbauung des Reiches Gottes inmitten der Kooperationsgemeinschaft der Sünder nachdenkt, die aus objektivierbaren Erfahrungen der liebenden Kommunikation von Freiheit heraus - die in Christus allein erkennbar ist - ihrerseits zu solchen Erfahrungen anleitet. Es wären dies nicht nur Zeichen der Hoffnung auf dem Weg der Erbauung der Gemeinde und der volleren Erkenntnis Christi; es wäre dies auch ein Strategiaeustausch im Blick auf eine kreative, innovative, nicht nur reaktive und defensive theologische Existenz heute.

Der zweite Wunsch ist strukturidentisch mit dem ersten. Wir sind auf einer Barth-Tagung, und so könnten die vorgetragenen kritischen Bemerkungen zu Barths dialogistischen Personalismus weiterverfolgt werden. Ich halte auch das für wichtig. Mit der Zentrierung auf diese Typik hat die dialektische Theologie im allgemeinen und Barths Theologie im besonderen viele Denkblockaden errichtet. Die unkreative und dialogunfähige Verfassung weiter Teile unserer gegenwärtigen systematischen Theologie, die Flucht in den Moralismus und die Flucht in die Metaphorik zur Linken und zur Rechten sind weitgehend auf diese in anderen Hinsichten durchaus hilfreiche Vereinfachung des theologischen Ansatzes zurückzuführen. Doch wichtiger als eine Barth-Kritik scheint mir die positive Ausschöpfung der Nebenlinien in der Kirchlichen Dogmatik zu sein, wo Barth auf eine auch prinzipiell, auch in den Denkformen kirchliche, gemeindetheologische, pneumatologische, an der geordneten Vielheit des Leibes Christi orientierte Theologie abstellt.

Mit beiden Wünschen an die weitere Diskussion ziele ich auf den gemeinschaftlichen Gewinn der einen Erkenntnis ab: dass die Gottesherrschaft nicht nur senkrecht von oben kommt, sondern auch mitten unter uns, in aller unserer Unwissenheit und Verstellung, wegweisend gegenwärtig und klar in Kraft ist.

- * Um die vom Vortrag herausgearbeitete kritische Spannung zwischen zwei Konzeptionen von Freiheit deutlicher hervorzuheben, wurde der für die Karl-Barth-Tagung auf dem Leuenberg gewählte Titel (Leben in Gottes Wort und die Kommunikation von Freiheit im Glauben) verändert.
- 1 ADAC-Motorwelt (Juli 1985), 3.
 - 2 Frankfurt 1984.
 - 3 O.c., 174 f.
 - 4 Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, 1140 a.
 - 5 Rüdiger Bittner, Moralisches Gebot oder Autonomie, Freiburg/München 1983, 207. Bittner verdanke ich wesentliche Anstöße in der Erfassung der Umstellung von Moral auf Klugheit, für die sein Buch philosophisch plädiert.
 - 6 Da der Beitrag noch nicht veröffentlicht ist, vgl. vorläufig: John Cobb, Beyond Political Theology, in Gottes Zukunft - Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag, H. Deuser, G.M. Martin, K. Stock, M. Welker eds., München 1986.
 - 7 Diese Option dokumentieren zahlreiche Beiträge im Briefdienst des "Arbeitskreises Sicherung des Friedens", Bad Boll, wobei die von G. Brakelmann hervorzuheben sind.
 - 8 Karl Barth, Ethikvorlesung von 1928 und 1930, Ethik I, D. Braun ed., Karl Barth Gesamtausgabe, II. Akademische Werke, Zürich 1973, 18.
 - 9 O.c., 19.
 - 10 O.c., 20.
 - 11 O.c., 26.
 - 12 O.c., 27.
 - 13 Vgl. o.c., 29.
 - 14 Vgl. KD. I/2, 875 ff.
 - 15 O.c., 884. Hervorhebg. M.W.
 - 16 Vgl. o.c., 888.
 - 17 KD. II/2, 598.
 - 18 O.c., 599.
 - 19 Ibid.
 - 20 Vgl. ibid.
 - 21 Selbst in den in dieser Hinsicht beständig auf eine Fortentwicklung abstellenden Bänden der Versöhnungslehre.
 - 22 KD. II/2, 600. Hervorhebg. M.W.
 - 23 O.c., 607. Erste Hervorhebg. M.W.
 - 24 KD. IV/1, 576; vgl. auch 603 ff. u. 640 ff.
 - 25 S. dazu und auch zur ausführlicheren Darstellung des Vorgangs der Kommunikation von Freiheit im Glauben: Michael Welker, Gottes Gesetz - Gottes Evangelium. Zur Neufassung der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Neukirchen 1986.