

"Fiat iustitia!"

Zum Verständnis der Gerechtigkeitslehre in der Versöhnungsethik Karl Barths

I

"Fiat iustitia!" - mit diesen beiden Worten, also dem zutiefst menschlichen Wunsch: "Es werde, es geschehe Gerechtigkeit!", hat Karl Barth den letzten noch zur Ausführung gelangten Abschnitt seiner Vorlesungen über das Gebot Gottes des Versöhnners überschrieben.¹ Die beiden ersten Paragraphen dieser Ethik, nämlich zum einen die Prolegomena zur Versöhnungsethik (§ 74), zum anderen die Tauflehre (§ 75), hat er im Wintersemester 1959/60 und im Sommersemester 1960 vorgetragen, in den darauffolgenden Monaten gründlich überarbeitet und in drei weiteren Paragraphen (§§ 76-78) fortgeführt, in denen die Auslegung des Vaterunser-Gebets in Angriff genommen ist.

1. Barths Darlegungen zur Ethik als Lehre vom Gebot des Versöhnners liegen als *Fragment* vor uns. Es handelt sich um die späte Frucht seiner Beschäftigung mit der ethischen Thematik, der die beiden großen vollendeten Komplexe, nämlich die Grundlegung der allgemeinen Ethik als Lehre von Gottes Gebot (*KD. II/2*) und die Entfaltung des ersten Teils der speziellen Ethik als Lehre vom Gebot Gottes des Schöpfers (*KD. III/4*) vorausgegangen waren. Der zweite Teil der speziellen Ethik, nämlich die Versöhnungsethik, bricht mit § 78 ab, also mit der Interpretation der zweiten Vaterunser-Bitte: "Dein Reich komme!", die auf den Gesichtspunkt des "Kampf(es) um menschliche Gerechtigkeit"² bezogen ist.

Aber der fragmentarische Charakter des Nachlasses ist sicher nur zum Teil dafür verantwortlich, daß sich Barths Versöhnungsethik so spröde gegenüber materiaethischen Problemen verhält. Auch wohlgesonnene Leserinnen und Leser des großen Schweizer Theologen dürfte ja eine gewisse Frustration beschleichen, wenn sie sich nur in den vierten, nun gerade auf Konkrektion bedachten Schritt in der Auslegung der Reichsbitte vertiefen. Im § 78.4 findet sich nämlich unter dem Motto "Fiat iustitia!" jedenfalls auf den ersten Blick nichts von dem, was nicht nur die Christenheit heute als ökumenische, als globale Herausforderung betrachten muß. Also: die Frage, wie, wenn es keinen gerechten Krieg mehr gibt, der Begriff des gerechten Friedens zu konkretisieren sei; die Frage, wie das Verhältnis individueller

¹ K. Barth, *Das christliche Leben*. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß, in: *Gesamtausgabe II*, 1959-1961, H.A. Drewes und E. Jüngel, eds., Zürich 1976, 450.

² *O.c.*, 347.

zu sozialen Menschenrechten zu präzisieren sei und ob eigentlich nur die lebenden Generationen Menschenrechte besitzen; von der Frage zu schweigen, wie die Grundlagen eines gerechten Wirtschaftssystems, gar die einer gerechten Weltwirtschaftsordnung aussehen sollen. Dies alles scheint hier - jedenfalls auf den ersten Blick - unter dem Leitbegriff der "Gerechtigkeit" in einem überwältigenden Maße abwesend zu sein.

Zur Kompensation dieses Mangels könnte man versucht sein, entweder eilfertig auf dem hohen Trapez barthianischer Orthodoxie herumzuturnen, oder aber prompt die niedere Arena barthianischer Orthopraxie zu betreten. Nach beidem steht mir keineswegs der Sinn. Um verstehen zu lernen, warum Barth sein Thema in der vorliegenden Form und das heißt - wie sich herausstellen wird - in einer ausgesprochen grundlagentheoretischen Weise behandelt, möchte ich vielmehr zunächst den Spieß umdrehen und fragen, ob wir uns überhaupt im klaren sind, wovon wir reden bzw. welchen Blickwinkel wir einnehmen, wenn wir den Begriff "Gerechtigkeit" verwenden.

2. Fragen wir uns, in welchem genaueren Sinn wir das Prädikat "gerecht" gebrauchen, so läßt sich - wie mir scheint - ein *semantischer*, das heißt an unsere alltägliche Sprachverwendung anknüpfender *Gerechtigkeitsbegriff* wie folgt definieren:³ Der Ausdruck "gerecht" ist *erstens* das Prädikat eines moralischen Urteils, mit dem wir *zweitens* die Haltung und die Praxis von Personen, aber auch *drittens* die Verfassung und die Praktiken von Institutionen bezeichnen, soweit auf sie *viertens* von anderen ein Anspruch erhoben werden kann. Betrachten wir diese vier Elemente des semantischen Gerechtigkeitsbegriffs näher, so treten sofort eine Reihe von Spannungen hervor, aus denen deutlich wird, daß das ethische Gerechtigkeitsproblem von transmoralischen Prämissen abhängt, die weder von einer separierten Ethik, noch von einer empirischen Wissenschaft beantwortet werden können.

Der Ausdruck "gerecht" ist, so sagte ich, *erstens* Prädikat eines moralischen Urteils, des *moral point of view*. Als moralische Urteile unterscheiden sich Gerechtigkeitsurteile von bloß technischen Urteilen, die allein die Geeignetheit (Funktionalität) der Mittel, Wege und Verfahren zur Erzielung bestimmter Zwecke zum Gegenstand haben. Gerechtigkeitsurteile unterscheiden sich ebenso von lediglich pragmatischen Urteilen, die nur die Vorteilhaftigkeit (Utilität) jener Zwecke bewerten, die von technischen Urteilen immer schon vorausgesetzt werden müssen. Als moralisches Urteil lebt das Urteil "gerecht" wie jedes Urteil von einer Unterscheidung, in diesem Fall von der Unterscheidung des Gerechten vom Ungerechten. Was bedeutet es aber, daß das Gerechte als Prädikat eines moralischen Urteils weder einfach die technische Geeignetheit des Mittels noch einfach die pragmatische Vor-

³ Cf. auch die Bausteine zu einer deskriptiven Semantik des Gerechtigkeitsbegriffs bei O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit - Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt 1987, 50 ff.

teilhaftigkeit eines Zwecks bezeichnet? Ist das, was durch das moralische Urteil "gerecht" darüberhinaus negiert, ausgeschlossen wird (also das Ungerechte) gleichbedeutend mit dem Falschen oder aber mit dem Bösen?

Gegenstand eines Gerechtigkeitsurteils können *zweitens* menschliche Personen, Subjekte, sowohl hinsichtlich ihres Charakters wie ihrer Handlungen sein. Wir sprechen dann von personaler Gerechtigkeit. Auf dieser Linie hat zuerst Platon - jedenfalls der Idee nach - die Gerechtigkeit als Inbegriff aller Tugenden gedacht und definiert: "Das seine *tun* und nicht vielerlei treiben, ist Gerechtigkeit".⁴ Gerechtigkeit ist der sittliche Vollzug der harmonischen Ordnung, die die verschiedenen das Individuum und die Sozialität bestimmenden Kräfte im Gleichgewicht hält. Doch wer bestimmt diese harmonische Ordnung? Wodurch wird das sittliche Subjekt konstituiert?

Gegenstand eines Gerechtigkeitsurteils können *drittens* auch soziale Interaktionsordnungen und Institutionen sein, und zwar die Prinzipien, nach denen sie verfaßt sind, ebenso wie ihre normativ regulierten Praktiken. Wir können hier von öffentlicher Gerechtigkeit sprechen. In dieser Richtung hat sich der Gerechtigkeitsbegriff in der von Aristoteles geprägten Tradition durch seine Verknüpfung mit dem Prinzip der Gleichheit verschoben.⁵ Die Gerechtigkeitsfrage zielte nun primär darauf, nach welchem Maßstab jedem gleichermaßen das Seine *gegeben* (oder belassen) werden kann. Die Antwort lautete, die Gerechtigkeit im engeren Sinne habe zwei Seiten: eine austeilende und eine ausgleichende. Als austeilende (distributive) Gerechtigkeit ordnet sie das Verhältnis des Ganzen zum Einzelnen und teilt Güter und Lasten, Rechte und Pflichten proportional, im Verhältnis zu den besonderen Merkmalen des Einzelnen zu. Als ausgleichende (kommutative) Gerechtigkeit ordnet sie das Verhältnis der Einzelnen zueinander, gleicht sie arithmetisch Gleiches direkt mit Gleichem aus und fordert die Gleichwertigkeit von ausgetauschten Gütern und Leistungen. Da jedoch die Menschen sowohl gleich als auch verschieden sind, muß die grundlegende Gerechtigkeitsfrage doch wieder auf einer abstrakteren Vorstufe gestellt werden, nämlich: Unter welchen Umständen ist es gerecht, daß jeder Mensch unter Abstraktion von seiner Verschiedenheit das Gleiche erhält? Und unter welchen Umständen gebietet die Gerechtigkeit, daß jeder das Gleiche nach dem Maß seiner Verschiedenheit erhalten soll?

Unserem semantischen Gerechtigkeitsbegriff zufolge beziehen sich Gerechtigkeitsurteile *viertens* nicht auf sämtliche sozial relevanten Handlungen und Praktiken, sondern nur auf solche, die verlangt und gefordert werden können, das heißt einem Anspruch unterliegen. Wohlwollen, Erbarmen und Liebe übersteigen die Gerechtigkeit, denn sie können nicht gefordert, verlangt und beansprucht werden. Aber sind es nicht gerade Vergebung, Barmherzigkeit und Solidarität, die eingefahrene Gerechtigkeitsstandards immer

⁴ Platon, *Politeia* IV, 433a: τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν διακαιούνη ἐστὶ .

⁵ Cf. Aristoteles, *Nik. Eth.* V; Thomas von Aquin, *S. Th.* II-II, qu. 61.

wieder aufbrechen und erweitern? Wo endet also die Gerechtigkeit und wo beginnt die Liebe?

Ich schlage vor, Barths versöhnungsethische Gerechtigkeitslehre als Verarbeitung der antinomischen Problematik zu verstehen, in die alle vier Elemente des semantischen Gerechtigkeitsbegriffs hineinführen. Es geht deshalb im folgenden um die Konstitution des sittlichen Subjekts (II), um die Bedeutung des im Gerechtigkeitsurteil ausgeschlossenen Ungerechten (III), um den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Geschichte (IV.), sowie um das Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe (V.).

II.

"Gerecht" nennen wir persönliche Haltungen und Handlungen. Karl Barth war der Meinung, daß die Frage nach der *persönlichen Gerechtigkeit*, nach dem "gerechten Tun"⁶ nur zu beantworten sei, wenn zuvor nach dem "gut-heißenden Handeln"⁷ gefragt wird. Und er hat auf die Frage, worin das allein *gute* Handeln als Möglichkeitsbedingung des *gerechten* bestehe - überraschend genug - geantwortet: im *Gebet*.

1. Barth hat seine gesamte Versöhnungsethik vom Gebet, von der Anrufung Gottes her dargestellt. Seine "Absicht war, die christliche Ethik diesmal als Darstellung der dem göttlichen Gnadenwerk und -wort (IV/1-3) entsprechenden freien menschlichen Tatantwort und also das christliche Leben in seinem intimsten Aspekt zu entfalten".⁸ Das die Ethik tragende Ethos der Anrufung⁹ wird in strenger Analogie zu den drei Aspekten des Versöhnungsgeschehens entwickelt, an denen auch die Soteriologie und die Ekklesiologie orientiert sind: Die von der Bitte um den Heiligen Geist bestimmte *Taufe* wird als *Begründung* des christlichen Lebens verstanden und entspricht dem auf das Kreuz zugehenden Weg des Gottessohnes in die Fremde ("Der Herr als Knecht"). Das in der Anrufung des Unser Vater bestehende *Herrengebet*, das Gebet Jesu, wird als *Darstellung* des christlichen Lebens verstanden und entspricht der von Ostern her kommenden Erhöhung des Menschensohnes ("Der Knecht als Herr"). Schließlich hätte das von der Danksagung (*εὐχαριστία*) her zu verstehende *Abendmahl* als *Erneuerung* des christlichen Lebens ausgelegt werden sollen und hätte so, wenn es zur Ausführung gekommen wäre, dem dritten christologischen Aspekt, der Herrlichkeit des Mittlers

⁶ Barth, o.c., 460.

⁷ O.c., 1.

⁸ KD. IV/4, IX. Zu Barths Theologie des Gebets cf. O. Herlyn, *Religion oder Gebet*. Karl Barths Bedeutung für ein "religionsloses Christentum", Neukirchen 1979.

⁹ Cf. zum ganzen E. Jüngel, *Anrufung Gottes als Grundethos christlichen Handelns*. Einführende Bemerkungen zu den nachgelassenen Fragmenten der Ethik der Versöhnungslehre Karl Barths, in: E. Jüngel, *Barth-Studien*, Zürich-Köln/Gütersloh 1982, 315-331.

("Der wahrhaftige Zeuge"), entsprochen. Wir haben es bei Barth also nicht nur mit einer im Gebet begründeten Theorie der Ethik zu tun, sondern auch mit einer in der Ethik begründeten Theorie der liturgischen Handlungen der Kirche.

Daß die Versöhnungsethik im Rahmen der *KD* am Leitfaden des Gebets entwickelt wird, kann systemimmanent gesehen eigentlich nicht überraschen. Bereits die Art und Weise, wie Barth den ersten Teil der speziellen Ethik, also die Auslegung des Gebotes des Schöpfers, durchgeführt hatte, enthielt einen Hinweis auf die ethische Relevanz der Kategorie "Anrufung". Denn schon dort ist die Durchführung der Praxistheorie geschöpflicher Freiheit in jener "Freiheit vor Gott" begründet, die im Bittgebet kulminiert.¹⁰ Und an anderer Stelle bezeichnet Barth das Bittgebet als die einfache Grundform von Glaube und Gehorsam.¹¹ Die Zentralstellung der Kategorie "Anrufung" in der Versöhnungsethik, die ja nun gegenüber den beiden anderen speziellen Ethiken explizit dem inneren Grund, "der Mitte, dem Kern, und Ursprung des *Ganzen* als solchen"¹² gewidmet ist, verwundert darum keineswegs. In Anbetracht der Zentralstellung der Versöhnungsethik als ganzer kann man sicher sein, daß auch der dritte Teil der speziellen Ethik, der unter dem Gesichtspunkt der Erlösung zu entfalten gewesen wäre, unter dem Vorzeichen des Gebets gestanden hätte - um vermutlich mit einer Theorie des Gewissens und der Freiheit des Gewissens fortzufahren.¹³

2. Anlaß zur Verwunderung besteht eher darüber, daß wir die Wahl der Kategorie "Anrufung" als versöhnungsethischen Grundbegriff erst einer nachträglichen Selbstkorrektur Barths zu verdanken haben. Er hatte nämlich zunächst geplant, sich für die Versöhnungsethik am Leitbegriff der "Treue" zu orientieren.¹⁴ Der in der Sache selbst liegende Grund, der Barth zur Umstellung von "Treue" auf "Anrufung" geführt hat, ist darin zu sehen, daß in "Treue" - wie auch in anderen erwägenswerten Begriffen - der Tat- und Ak-

¹⁰ *KD*. III/4, 95 ff. (99).

¹¹ *KD*. III/3, 301.

¹² Barth, *Das christliche Leben*, 13.

¹³ Barth hat bereits in seiner Ethik-Vorlesung von 1928/1929 das Gebet geradezu als "die jetzt und hier mögliche Realisierung unserer eschatologischen Wirklichkeit", als "den Ur- und Grundakt des besonders eschatologisch bestimmten menschlichen Tuns" bezeichnet und das Gewissen unter der eschatologischen Perspektive des Gebotes des Erlösers behandelt (K. Barth, *Ethik II*, in: *Gesamtausgabe II*, 1928/29, D. Braun, ed., Zürich 1978, 379.403.384 ff.). Und er hat in der späteren Ethik der Gotteslehre darauf hingewiesen, daß das Gewissen "genau und ernst genommen nicht zu den anthropologischen, sondern in die Reihe der eschatologischen Begriffe gehört" (*KD*. II/2, 744). Am Ort von Barths ungeschriebener Erlösungsethik der *KD* wäre zweifellos die *rechu verstandene* "Autonomie" des Gewissens zur Sprache gekommen, so daß man Karl Barth schwerlich für "ein gestörtes Verhältnis" der von ihm inaugurierten evangelischen Theologie zum Gewissen verantwortlich machen kann, wie es T. Koch, *Autonomie des Gewissens als Prinzip einer evangelischen Ethik*, *ZEE*. 29, 1985, 306-332 (306) für notwendig gehalten hat.

¹⁴ Cf. die erste Fassung des Schlußteils von § 74 im Anhang des Nachlaßbandes (475 ff.).

tionscharakter des menschlichen Sich-zu-Gott-Verhaltens nicht deutlich genug zum Ausdruck kommt. Barth faßt das Gebet als "Aktion" des menschlichen "Gehorsams"¹⁵ auf. Das Gebet ist die menschliche Antwort auf das göttliche Gebot von Ps. 50, 15 "Rufe mich an!"¹⁶ Es ist ein "Urakt",¹⁷ dessen Freiheit gerade darin besteht, daß er in einer göttlichen Ermächtigung gründet. Das Gebet ist deshalb Ausdruck einer unvergleichlichen Freiheit, weil es nicht wie die bloße Wahlfreiheit durch eine Vielfalt von innerweltlichen Möglichkeiten fremdbestimmt ist, sondern weil es zuerst als Dank, dann als Lobpreis und schließlich als Bitte die eine notwendige Antwort auf die Zuwendung des göttlichen Wortes darstellt. "So verstehen wir die *Anrufung Gottes* - in dem ganzen Reichtum des Tuns, das in ihr eingeschlossen ist - als das *Eine* in dem Vielen, was der (die) Welt in Jesus Christus mit sich selber versöhnende Gott vom Menschen fordert, indem er es ihm erlaubt - und so als den allgemeinen *Schlüssel*, mit dem wir an die vor uns stehende Aufgabe herantreten."¹⁸ Das Gebet ist das Ereignis der freien Selbstentsprechung der endlichen Subjektivität zum Grund ihrer Freiheit. Die Ethik mit Barth auf die Anrufung Gottes zu gründen, bedeutet, sie in einem radikal nicht-instrumentellen Handlungsbegriff zu fundieren. Das Gebet ist keine zweckrationale, keine zweckrealisierende Handlung, es ist eine handlungszweck-transzendente, eine kommunikative Handlung.

Um der Reichweite und der Konsequenzen dieser Grundentscheidung ansichtig zu werden, mag es hilfreich sein, Barths Konzeption einmal auf der Folie der moralischen Religions- und Kirchenkritik Immanuel Kants zu betrachten. Kant hat nämlich am Schluß seiner Religionsschrift diejenigen gottesdienstlichen Handlungen, die Gegenstand der Barthschen Versöhnungsethik sind, also Taufe, Gebet und Kommunion, als kirchliche Gnademittel einer scharfen Kritik unterzogen. Die Vernunft könne zwar durchaus - so Kant - die "wahre Bedeutung" dieser Handlungen als "Pflichtbeobachtungen" erkennen, und zwar seien diese Pflichtbeobachtungen auf eine sich dem moralischen "Reich Gottes in uns und außer uns Weihende Gesinnung" gerichtet. Bezogen auf "die Absicht, das sittlich Gute zu befördern", diene demnach das Privatgebet der Gründung des sittlich Guten in uns selbst, der öffentliche Gottesdienst zur äußeren Ausbreitung der sittlichen Gemeinschaft, die Taufe zur Fortpflanzung derselben und die Kommunion zu ihrer Erhaltung.¹⁹ Leerer "Wahn" jedoch sei der Glaube, "durch den Gebrauch bloßer Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimnis ist, nämlich den Einfluß Gottes auf unsere Sittlichkeit, hervorbringen zu können". Dieser Kritik sucht Kant nicht nur die äußeren Formen der liturgischen Hand-

¹⁵ Barth, *Das christliche Leben*, 65.

¹⁶ *O.c.*, 69.

¹⁷ *O.c.*, 80.

¹⁸ *O.c.*, 67 f.

¹⁹ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1794², B 300 f.

lungen zu unterwerfen, sondern auch und zuerst das persönliche Gebet: "Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist bloß ein erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts getan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich gedient wird." Gegenüber dem superstitiösen förmlichen Buchstabengebet bestimmt Kant darum den vernünftigen "Geist des Gebets" als "die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben". Indem jedoch Kant die wahre Bestimmung des Gebets darin sieht, zur Belebung der sittlichen Gesinnung "vermitteltst der Idee von Gott" beizutragen, entkommt er dem Instrumentalisierungszirkel nicht: An die Stelle eines sinnlichen Mittels der Natur, durch das der Mensch auf Gott einwirkt, ist ein intelligibles Mittel getreten, durch das der Mensch nun auf sich selbst soll einwirken können.²⁰

Man kann sagen: Barth holt auf der einen Seite das berechtigte Moment von Kants Kritik voll ein, indem er Taufe und Abendmahl entsakramentalisiert und beide aufregenderweise in den Kontext einer Ethik stellt. Indem er jedoch auf der anderen Seite das Gebet als freien Urakt versteht, nämlich als Anrufung, die nichts anderes tut, als dem gnädigen Gebot des Angerufenen zu entsprechen, ist klar, daß das Gebet weder darauf abzielt, einen Gott fremden Zweck zu bewirken, noch den Sinn hat, mit Gott um der Sittlichkeit des Menschen willen zu kommunizieren. Im Gebet geht es vielmehr darum, Gott "um seiner selbst willen zu ehren".²¹ Barth ist damit nicht nur durch die moralische Religions- und Kirchenkritik Kants hindurchgegangen, er hat sie zugleich durch eine theologisch-ethische Moralkritik überboten. Das Kantische Sittengesetz versetzt das Subjekt nämlich in den Widerspruch, sich selbst Ankläger und Angeklagter zugleich zu sein.²² Solange es in diesem Widerspruch verfangen ist, kommt es aber als sittliches Subjekt gar nicht zustande. Dagegen redet Barths Ethik zufolge das Gebot Gottes den Menschen in einer Weise an, die es ihm erlaubt, sich als Handelnder in Einheit mit Gott, mit den Anderen und mit sich selbst zu verstehen²³ - wodurch er als sittliches Subjekt allererst konstituiert wird.

3. Für das sittliche Subjekt konstituierend ist also der Akt der Anrufung deshalb, weil ihm mit dem göttlichen Gebot "Rufe mich an" zugleich das Angebot eröffnet ist, diesem Gebot mit dem Gebet Jesu, mit den Worten des Vaterunser zu entsprechen. Der Zusammenhang von Angebot, Gebot und Gebet ist in genau dieser Reihenfolge ebenso unumkehrbar wie er von

²⁰ O.c., B 302 f.

²¹ Barth, *Das christliche Leben*, 140.

²² Cf. Kant, o.c., B 288 f.; ferner: I. Kant, *Metaphysik der Sitten*. Tugendlehre, 1797, A 100 ff.

²³ Cf. *KD*. II/2, 795 ff.

seiner genauen *worthaften* Verfaßtheit unablässig ist. Barth legt allen Wert darauf, den Handlungscharakter des Gebets nicht nur formal als freien "Entschluß",²⁴ als "Entscheidung"²⁵ anzusetzen. Vielmehr nimmt er auch und gerade die materiale Seite des Gebets als *Sprachhandlung* ernst, die "in eben der Konkretheit durchgeführt (sein will), wie des Menschen Aufstehen und Sich-Niederlegen, sein Kommen und Gehen, sein Essen und Trinken, sein Arbeiten und Ruhen".²⁶ Wenn ich recht sehe, lassen sich die Konsequenzen der Begründung der christlichen Ethik in der Sprachführung des Gebets Jesu nach drei Seiten hin aufzeigen:

Zunächst: Das Gebet läßt den Menschen als Einheit von Sinnen- und Vernunftswesen zu sich selbst kommen. Gewiß: Daß wir es beim Vaterunser-Gebet mit einer Sprachhandlung zu tun haben, welche das sittliche Subjekt allererst konstituiert - dieser Erweis der Vernunft oder besser: des Geistes des Gebets kann nicht apriori geführt werden, sondern nur, indem man in seinen Vollzug eintritt. *Nur* diesem, aber immerhin *diesem* Nachweis des *fides quaerens intellectum* will Barths Auslegung des Vaterunser dienen. Es sei am Rande vermerkt, daß der hier als Interpretament aufgegriffene Begriff der Sprachhandlung zwar erst durch die *speech-act-theory* (J.L. Austin, J.R. Searle) zur Prominenz gekommen, jedoch bereits in der Religionsphilosophie Hermann Cohens belegt ist - und zwar im Rahmen einer Barths Konzeption ganz analogen Theorie des Gebets als *subjekt-konstituierender* Sprachhandlung.²⁷

Sodann: Im Gebet Jesu spricht sich der Mensch als unersetzbares Individuum aus, das gleichwohl zur Sozialität bestimmt ist. Die Anrufung Gottes ist Verkörperung des unableitbaren Faktums der Freiheit jedes Einzelnen - und wird doch im Plural, kommunitär, als *Vaterunser* gesprochen. Auf Dauer könnte diese Freiheit zur Anrufung Gottes nur um den Preis des Selbstwiderspruchs einzeln, privat erfolgen. Der kommunitäre Plural jedoch macht den Vollzug der Anrufung *eo ipso* zu einem öffentlichen, politischen Ereignis, ja zur kühnen Antizipation eines Aktes, zu dem in Jesus Christus alle Menschen bestimmt sind.²⁸ Man kann vielleicht sagen: Das Gebot zum Beten ist die hermeneutische Anleitung zur existentiellen Aktualisierung des "ontologische(n) Zusammenhang(s) zwischen dem Menschen Jesus einerseits und allen anderen Menschen andererseits",²⁹ den Barth dogmatisch vermittelt der Lehre von der An- und Enhypostasie der menschlichen Natur in

²⁴ Barth, *Das christliche Leben*, 66.

²⁵ *O.c.*, 58.

²⁶ *O.c.*, 66.

²⁷ H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 1929², Nachdruck Wiesbaden 1978, 431 ff., bes. 463. Cf. dazu R. Schaeffler, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott*, Düsseldorf 1989, 40 ff., 49 ff.

²⁸ Barth, *Das christliche Leben*, 131 ff., 154 ff.

²⁹ *KD*. IV/2, 305.

der Person Jesu Christi gelehrt hat.³⁰

Schließlich: Das Gebet Jesu läßt die Naturseite des Menschen als geschichtliche Natur zur Sprache kommen. Nicht zufällig eröffnet Barth die Auslegung der beiden Vaterunser-Bitten jeweils durch einen Abschnitt (§ 77.1; § 78.1), in denen er die anthropologischen Elemente der geschöpflichen Freiheit in die Perspektive jener Neuschöpfung rückt, die im Licht des Versöhnungsgeschehens aufscheint. Dazu gehört nach Maßgabe der Bitte "Geheiligt werde dein Name" die "Leidenschaft", nämlich "das Leiden eines Menschen unter einem *unerfüllten*, darum nach *Erfüllung* strebenden *Begehren*".³¹ Und dazu gehört unter dem Aspekt der Bitte "Dein Reich komme" auch jene Kraft der Selbstbehauptung, die sich in Aufstand und Widerstand, also in Revolution und *résistance*,³² mithin als Kampf um menschliche Gerechtigkeit äußert. Weder - so darf man wohl Barth interpretierend sagen - das leidenschaftlich-begehrende, noch das kämpferisch-insistierende Vermögen des Menschen sind bloß Natur; immer sind sie bereits historisch geformt, stets sind sie nur als Resultat eines Bildungsprozesses und also als Ausdruck geschöpflicher Freiheit vorhanden. Aber gerade die historische Geformtheit der menschlichen Natur zieht ihre immer neue Bestimmbarkeit und Bestimmungsbedürftigkeit für die besondere Leidenschaft der Christen nach sich. Gerade die geschichtliche Plastizität der geschöpflichen Freiheit zeigt, daß sie der Transformation in den spezifischen Kampf der Christenheit fähig und bedürftig und dieser mit dem *allgemeinen* Kampf um Gerechtigkeit nicht einfach identisch ist.

III.

"Gerecht" verwenden wir im allgemeinen als Prädikat eines *moralischen Urteils*. Dabei bleibt es - wie wir sahen - eine offene Frage, was das Wesen des im Gerechtigkeitsurteil ausgeschlossenen Gegenteils, also des "*Ungerechten*" ist: Ist es das Ungeeignete, das Unzweckmäßige, mit anderen Worten das *Falsche* im Gegensatz zum Richtigen, oder ist es das *Böse* im Gegensatz zum Guten? Karl Barth ist diese Problematik so angegangen, daß er dem Gedanken der Gerechtigkeit zunächst einmal seinen eigentlichen Sitz im Leben im Kampf zurückgegeben hat. Der ursprüngliche Gerechtigkeitsdiskurs, die ursprüngliche Gerechtigkeits-sprache ist nicht die des abgewogenen Urteils, es ist die der aufgebrachten Empörung. Der Kampf um Gerechtigkeit durchzieht die Weltgeschichte, und zwar Weltgeschichte im konkreten Sinn, nämlich als "die Totalität des menschlichen Denkens, Wollens,

³⁰ Cf. *KD*. I/2, 178 ff.; *KD*. IV/2, 54 f. Cf. dazu H. Stichelberger, *Ipsa assumptione creatur*. Karl Barths Rückgriff auf die klassische Christologie und die Frage nach der Selbständigkeit des Menschen, Bern 1979.

³¹ Barth, *Das christliche Leben*, 181.

³² Cf. *o.c.*, 293.

Redens und Wirkens, wie es als Produktion, Erwerb und Verkehr, als Forschen, Lehren und Lernen, als Kunst, Spiel und Sport, als Arbeit, als Genuß und als reiner Zeitvertreib" immer wieder Ereignis wird.³³ Kampf ist zweifellos ein mit der geschöpflichen Freiheit gesetztes Vermögen. Aber *wogegen* wird er im Selbstverständnis der Christenheit als *ecclesia militans* geführt?

1. Eine Antwort auf diese Frage läßt sich nur aus der die sittliche Subjektivität konstituierenden Basishandlung heraus gewinnen, also aus dem Gebet Jesu, das den besonderen Kampf der Christen bestimmt. Wenn es sich dabei um einen handlungszweck-transzendenten Sprechakt handelt, in dem allein Gott "um seiner selbst willen" angerufen wird, dann können offenbar alle daraus folgenden Handlungsweisen niemals solche sein, in denen Menschen um ihrer selbst willen, als ihr eigener Selbstzweck handeln. Barth hat diese unauflösliche Verschränkung der Vertikalen und der Horizontalen, der Relation des Menschen zu Gott sowie der Relation der Menschen zum Mitmenschen und zu sich selbst, im Gefälle seiner Auslegung der ersten beiden Vaterunser-Bitten mit konsequenter Eindringlichkeit zum Zuge gebracht.

Daß Gott ausdrücklich um die Heiligung seines Namens gebeten sein will, zeigt: Es ist in der Welt keineswegs selbstverständlich, daß niemand so handeln darf, als sei er sein eigener Selbstzweck. Daß Menschen so handeln, als sei ihnen der Name Gottes fremd und als seien sie ihr eigener Selbstzweck, darin besteht gerade die Entheiligung des Namens Gottes und darin führen die verschiedensten sozialetisch höchst relevanten Gestalten des Nichtigen ihr Unwesen. Barth sieht in der - wie er es nennt - "*Nostrifikation* Gottes",³⁴ jener - wie man auch sagen könnte - zivilreligiösen Enteignung, Einverleibung und Funktionalisierung seines Namens für ganz und gar menschliche Zwecke nach dem Muster des "Gott mit uns" auf dem Koppelschloß, einen ungleich größeren Skandal als im theoretischen Atheismus, wengleich beide Formen der Entheiligung Gottes dazu führen, daß am Ende der Mensch den Mensch als Objekt behandelt und nicht mehr als Subjekt kennt. Und daß Gott ausdrücklich um das Kommen seines Reiches gebeten sein will, zeigt: Der Mensch hat noch unter einer anderen, komplexeren Gestalt des Nichtigen zu leiden. Barth nennt sie das "Übel" der "herrenlosen Gewalten".³⁵

Er nimmt damit ein Motiv aus seiner ersten Römerbrief-Auslegung wieder auf.³⁶ Auch die herrenlosen Gewalten gehören unter die Sekundärfol-

³³ *O.c.*, 191.

³⁴ *O.c.*, 214.

³⁵ *O.c.*, 363.

³⁶ Cf. K. Barth, *Der Römerbrief* (Erste Fassung), in: *Gesamtausgabe* II, 1919, H. Schmid, ed., Zürich 1985, 34.219.516.556. Es ist von hier auch von herrenlosen "Mächten", "Kräften", "Ideen" die Rede.

gen des Abfalls von Gott als der primären Entfremdung des Menschen. Und zwar handelt es sich um solche Folgen dieser primären Entfremdung, die zur Selbstentfremdung, zur Entfremdung des Menschen von sich selbst führen. "Der Geschichte seiner Emanzipation von Gott läuft jetzt parallel die Geschichte der Emanzipation seiner Lebensmöglichkeiten von ihm selbst: die Geschichte der Überwältigung seines Wünschens, Strebens und Wollens durch die Macht, die Übermacht seines eigenen Könnens".³⁷ Doch die herrenlosen Gewalten lassen den Menschen keineswegs "seinerseits zum Herrn und Meister seiner menschlichen Lebensmöglichkeiten" werden.³⁸ Vielmehr entspricht der Rebellion des Menschen gegen Gott nunmehr die "Rebellion der zu herrenlosen Gewalten sich erhebenden menschlichen Kräfte gegen den Menschen selbst".³⁹ Sie "schalten und walten ihrerseits absolutistisch ohne ihn, hinter und über ihm, gegen ihn".⁴⁰

2. Aus dieser Bestimmung der herrenlosen Gewalten als "pseudo-objektive Realitäten", die als Produkte der Überwältigung des menschlichen Wollens durch das menschliche Können auf den Menschen zurückschlagen, wird klar, daß mit Barths Gedanken zu diesem Stichwort im Grunde seine Version der "Dialektik der Aufklärung" vor uns steht. Bekanntlich haben Max Horkheimer und Theodor W. Adorno unter diesem Titel die Erfahrung des Faschismus zum Anlaß von Aufzeichnungen genommen, welche die Selbstersetzung der Vernunft durch den Zwang zur technischen Naturbeherrschung reflektieren. Sie gingen von der Erinnerung daran aus, daß "der hygienische Fabrikraum und alles, was dazu gehört, Volkswagen und Sportpalast, die Metaphysik (nicht nur) stumpfsinnig" liquidiert haben, sondern daß sie "im gesellschaftlichen Ganzen selbst zur Metaphysik werden" konnten.⁴¹ Darum verfolgten Horkheimer und Adorno den Selbsterstörungsprozeß der Vernunft bis in die Verästelungen der Kulturindustrie hinein.

Diese - womöglich nicht zufällige⁴² - Parallele mag es verständlicher machen, daß Barth den herrenlosen Gewalten nicht nur wie in seiner Frühzeit vor allem in Gestalt des politischen Absolutismus und des Kapitals auf der Spur ist. Herrenlose Gewalten entdeckt er nicht nur in der vom Recht gelösten Macht⁴³ und im Kapitalvermögen, jenem "*Mittel* in seiner Tendenz,

³⁷ Barth, *Das christliche Leben*, 365.

³⁸ O.c., 364.

³⁹ O.c., 366.

⁴⁰ O.c., 365.

⁴¹ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. 1969, 5.

⁴² E. Busch (*Karl Barths Lebenslauf*. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1976², 440) berichtet, Barth habe Adorno und Horkheimer Anfang 1957 in Frankfurt a.M. getroffen.

⁴³ Barth, *Das christliche Leben*, 374.

zum Zweck zu werden".⁴⁴ Er entdeckt sie auch am Beispiel so heterogener Phänomene wie Geld, Ideologie, Propaganda, Verkehr, Mode, Sport und Vergnügungsindustrie.⁴⁵ Den herrenlosen Gewalten ist eine eigentümliche "Relativität ihres Verhältnisses" zum Menschen gemein, welche darin besteht, daß sie Produkte menschlicher Handlungsmacht sind und doch nicht mehr sind. Daher ihre "Verschiedenheit", "Flüchtigkeit" und "Vieldeutigkeit", daher die "Schwierigkeit, sie auch nur mit angemessenen Begriffen und Namen einigermaßen erhellend und zutreffend zu bezeichnen", weswegen man - wie Barth unterstreicht - "immer nur bewußt *mythologisierend* von ihnen reden kann".⁴⁶

Ob sich Barth zu dieser Aussage wider den bultmannianischen theologischen Zeitgeist durch die Diagnose einer Kritischen Theorie ermutigt gesehen hat, welche die instrumentelle Vernunft selbst als Mythos enthüllte? Die Arbeit von Horkheimer und Adorno war in der amerikanischen Emigration entstanden, erstmals 1947 in Amsterdam erschienen und setzte am Leitfaden einer Interpretation der Odyssee mit der Doppelthese ein: "Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück".⁴⁷ Ausgehend von einer Interpretation des Mythos zeigten sie, wie dieser Aufklärung aus sich heraussetzt und zugleich zersetzt. Ob es diese Radikalkritik der bürgerlichen Aufklärung inclusive ihrer wissenschaftlich-technischen und politisch-kulturellen Folgen gewesen ist, die Barth nun erst recht bestärkte, das Wahrheitsmoment und die Aktualität der reichhaltigen neutestamentlichen Semantik von *δυνάμεις, ἐξουσίαι, ἀρχαί, κυριότητες*⁴⁸ zu behaupten?

3. Bei aller Übereinstimmung in der Diagnose darf man natürlich den systematischen Differenzpunkt nicht übersehen, durch den sich Barth von der Denkform einer bloß negativen Dialektik unterscheidet. Diese Differenz läßt sich argumentativ ausweisen, sie hat eine theoretische und eine praktische Seite. Die theoretische Seite besteht in folgendem: Einsicht in den *pseudo*-objektiven Charakter der den Menschen beherrschenden Gewalten können wir nur gewinnen, wenn uns das *ψεῦδος* dieser Objektivität als Lüge enthüllt wird. Nur, wenn uns jene Nichtigkeiten als Nichtiges offenbar geworden sind, werden wir nicht die Lüge für Wahrheit, nicht das Nichtige für Realität halten. Und die praktische Seite der Differenz zu den möglichen Folgen einer ihres Grundes ungewissen negativen Dialektik lautet: Die Einsicht, daß das Regime der herrenlosen Gewalten *Ungerechtigkeit* gebiert, können wir nur gewinnen, wenn uns ihr Übelcharakter als *soziales* Übel enthüllt ist, so daß wir nicht etwa auf den Gedanken kommen, ihre zirkulie-

⁴⁴ *O.c.*, 378 f.

⁴⁵ *O.c.*, 380 ff.

⁴⁶ *O.c.*, 367.

⁴⁷ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *o.c.*, 6.

⁴⁸ Barth, *Das christliche Leben*, 369 ff.

rende Eigendynamik mit dem physischen Übel einer Naturkatastrophe oder einer Krankheit zu verwechseln. Nur, wenn uns die "allgemeine Menschheitsnot" als "verschuldete",⁴⁹ das heißt als Selbstwiderspruch unserer geschöpflichen Freiheit offenbar geworden ist, nur dann ist es überhaupt möglich, sie als Herausforderung an unser Handeln und nicht als Anlaß zu resignativer Ohnmacht zu verstehen. Kurzum: Den hypostasierten unpersönlichen Absolutismen, jenen "eigentlichen *Faktoren* und *Agenten* menschlichen Fortschritts, Rückschritts und Stillstands"⁵⁰ ist nicht durch einen Mythos, sondern durch die Versöhnung in Jesus Christus, durch den fleischgewordenen Logos eine "gründliche Entzauberung"⁵¹ widerfahren. Nicht der Mythos, dessen die "Dialektik der Aufklärung" zu ihrer Diagnose bedarf, sondern der inkarnierte Logos offenbart die Selbsterstörungstendenz des Menschen und ihre Überwindung in einem. Man kann sagen: In der Sicht Barths besorgt Entmythologisierung solange bloß die Pflege des bürgerlichen Weltbilds, wie sie sich nicht konkret als gesellschaftskritische (und insofern auch als sprachkritische) Aufgabe versteht.

Barth hat in der Bitte "Dein Reich komme" diejenige menschliche Handlung gesehen, in der die gesellschaftlichen Übel immer schon als verneinte, das heißt immer nur als Gestalten des zum Vergehen bestimmten Nichtigen zur Sprache kommen. Als Handlung ist diese Bitte kein Standpunkt, keine Position. Von einer spekulativen Position, von einem metaphysischen Standpunkt aus könnte das Nichtige nur entweder als das Böse im Sinn eines dualistischen Gegensatzes zu Gott in Betracht kommen; oder aber das Denken verstrickte sich in die Fatalität, Gott für den Urheber des Bösen halten zu müssen. In seiner ethischen Handlungstheorie jedoch denkt Barth den Übel-Charakter der menschlichen Ungerechtigkeit in konsequenter Übereinstimmung mit seiner dogmatischen Lehre vom Nichtigen. Er denkt also die menschliche Ungerechtigkeit so, daß sie im Vollzug ihres Schon-Ausgeschlossen-Seins, im Ereignis ihres Negiertwerdens und damit als endgültig zu Bekämpfendes zur Sprache kommt. Deshalb gilt, daß die herrenlosen Gewalten zu "ontologisch gottlosen" und damit "effektiv" herrenlosen Mächten nicht werden können: "So gewiß nämlich Gott auch ihr Schöpfer ist und auch sie seine Geschöpfe und zu seiner Verfügung bleiben",⁵² so gewiß sind und bleiben die herrenlosen Gewalten auch in ihrer scheinbaren Selbständigkeit dem Menschen gegenüber doch *seine*, des Menschen, Kräfte.

Es ist in unserem Zusammenhang nicht der Ort, der Frage nachzugehen, inwiefern sich von hier aus die Möglichkeit ergäbe, bestimmte Schwierigkeiten zu bereinigen, die Barths dogmatischer Lehre vom Nichtigen anhaften.⁵³

⁴⁹ Cf. o.c., 357 f.

⁵⁰ O.c., 369.

⁵¹ O.c., 372.

⁵² O.c., 366.

⁵³ Cf. W. Krötke, *Sünde und Nichtiges bei Karl Barth*, Neukirchen 1983².

Die Einführung des gesellschaftlichen Übels als Exponent des Nichtigen in die ethische Handlungstheorie erlaubt jedenfalls eine Antwort auf die Frage, welche Bedeutung das im Kampf um Gerechtigkeit negierte Ungerechte hat. Die Konsequenz, die wir ziehen müssen, ist eine doppelte: Auf der einen Seite ist das soziale Übel der herrenlosen Gewalten nicht einfach das Falsche im Gegensatz zum Richtigen. Wäre es so, dann hätten wir es bloß mit einer Gestalt des "Irrtums" zu tun, der - nach dem Wort von Schleiermacher - "immer nur an der Wahrheit" ist.⁵⁴ Wo wirklich die Gerechtigkeitsfrage auf dem Plan ist, da steht mehr auf dem Spiel als die Frage nach dem geeigneteren Mittel oder dem vorteilhafteren Zweck: Es ist die Theodizeefrage,⁵⁵ die Frage nach der Rechtfertigung Gottes in Ansehung des Bösen in der Welt.⁵⁶ Auf der anderen Seite steht uns die Ungerechtigkeit nicht einfach dualistisch gegenüber wie das Böse dem Guten. Denn das Böse, das abstrakt dem Gutem gegenüberstünde, gibt es ebensowenig, wie es Menschen gibt, deren Angelegenheit es sein kann, sich selbstgerecht auf der Seite des Guten im Kampf gegen das Böse zu wissen. Deshalb bleibt es dabei, daß der Kampf mit der Ungerechtigkeit in einem letzten Sinn nur Gottes eigene Sache, die Sache seiner eigenen Selbstrechtfertigung ist. Barth hat hier scharf unterschieden zwischen Diagnose und Option: Es kann und darf nämlich keinen unmittelbaren Zusammenhang geben zwischen der Erkenntnis der quasi-dämonischen Natur der sich gegen den Menschen aufspreizenden entfesselten Gewalten hier und dem menschlichen Handeln dort. Die Einsicht in die mythische Gewalt der Verhältnisse hätte ethisch ruinöse Folgen, würde sie die Form und Mittel unserer Gegenwehr aus sich heraus gleichsam unmittelbar bestimmen. Die Bekämpfung von menschlichen Gegnern als "Feind",⁵⁷ als "die Bösen"⁵⁸ ist schlechterdings keine menschliche Aufgabe, weil sie gar keine menschliche Möglichkeit ist. In diesem Sinn kann es für Christen in ihrer Eigenschaft als Christen keinen gerechten Kampf, weder ein *bellum iustum*, noch eine *rebellio iusta* geben.⁵⁹ Es gibt nur ein Mittel der menschlichen Teilnahme an der Selbstrechtfertigung Gottes, aber das gibt es mit allen Konsequenzen: das handlungszweck-transzendente, reine Mittel der Bitte: "Dein Reich komme!"

⁵⁴ F. Schleiermacher, *Dialektik*, 1822, R. Odebrecht, ed., Nachdruck Darmstadt 1976, 334.

⁵⁵ Cf. Barth, *Das christliche Leben*, 354.

⁵⁶ Zu dieser Thematik cf. B. Krause, *Leiden Gottes - Leiden des Menschen*. Eine Untersuchung zur Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Stuttgart 1980; T. Haga, *Theodizee und Geschichtstheologie*. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth, Göttingen 1991.

⁵⁷ Barth, *Das christliche Leben*, 363.

⁵⁸ *O.c.*, 356.

⁵⁹ Zur Transformation der naturrechtlichen Kriterien des *bellum iustum* in ein äußerst eng gefaßtes schöpfungsethisch begründetes Notwehrrecht cf. *KD*. III/4, 515 ff.

IV.

"Gerecht" nennen wir soziale Interaktionsordnungen und Institutionen. Karl Barth hat es nicht als genuine Aufgabe der theologischen Ethik angesehen, allgemein evidente Struktur- und Gestaltungsprinzipien *öffentlicher Gerechtigkeit* zu formulieren. Er hat nicht nach natur- oder vernunftrechtlichen Regeln gefragt, nach denen innerhalb sozialer Interaktionsordnungen und Institutionen jedem das Seine, jeder das Ihre *gegeben* (oder überlassen) werden sollten.

1. Barth hat freilich die reale Dimension der naturrechtlichen Gerechtigkeitsfrage keineswegs einfach abgewiesen; er hat sie allerdings konsequent historisiert. Dafür zeugt bereits seine Rezeption des Gerechtigkeitsbegriffs als Kampfbegriff. Alles, was wir als politisch-soziale Gerechtigkeitsprinzipien schon vorfinden, ist Ergebnis einer Kampf- und Befreiungsgeschichte: Menschen (und insofern auch Christen) "stehen in irgendeiner Form im Kampf um ihr freies Dasein, lehnen sich also auf gegen Alles, was ihnen die Freiheit dazu nehmen oder einschränken möchte: gegen peinliche Lebensbedingungen, denen sie sich unterworfen finden, gegen Schicksale, die sie geführt haben oder zu führen im Begriff stehen, wohin sie nicht wollen... - vor allem und zuerst in tyrannos, gegen Menschen, durch die sie sich bevormundet, übervorteilt, bedrängt finden".⁶⁰ Daß beispielsweise "die Menschenrechte von Gott gegeben sind", wie es in der X. Affirmation des Schlußdokuments der Weltversammlung für "Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" in Seoul (1990) heißt, das könnte man mit Barth angesichts des Hervorgehens der Menschenrechte aus einer höchst menschlichen Kampfgeschichte *so* keineswegs sagen.

Aber auch die vernunftrechtliche Dimension der Gerechtigkeitsfrage ist von Barth nicht abstrakt negiert worden; er hat sie allerdings aus dem Himmel der Idealisierung auf den Boden eines geschichtlichen Kontextes gestellt.⁶¹ Die neuzeitlichen Gerechtigkeitstheorien gehen ja meistens so vor, daß sie von der Besonderheit der vergesellschafteten Individuen so lange abstrahieren, bis sie eines ihnen allen gemeinsamen natürlichen Wesens oder vernünftigen Selbstinteresses ansichtig werden. Von da aus soll es dann möglich sein, sich die Grundstrukturen einer Gesellschaft als vertraglich ausgehandelte vorzustellen. Demgegenüber hat Barth das Allgemeine, das die Individuen in all ihrer Verschiedenheit ursprünglich verbindet, bevor sie sich in kontraktuell ausgehandelte Zweckbündnisse überhaupt begeben kön-

⁶⁰ Barth, *Das christliche Leben*, 351.

⁶¹ Eine Annäherung an Barths Gerechtigkeitslehre über eine Problematisierung der neueren vertragstheoretischen Rekonstruktion der Gerechtigkeitsidee habe ich versucht in: H.-R. Reuter, *Gerechtigkeit*. Bemerkungen zur theologischen Dimension eines sozialetischen Grundbegriffs, *EvTh.* 50, 1990, 172-188.

nen,⁶² am Ort eines Besonderen, dem konkreten Allgemeinen eines kommunitären "Wir" zur Stelle gesehen. Er hat damit indirekt die These vertreten, daß nur dasjenige "Ich", das in die Sprachhandlung dieses "Wir" eintritt, allererst die Möglichkeit gewinnt, sich als Einheit im Blick auf den Gesamtzusammenhang aller seiner Handlungen *neu* zu verstehen.

Das Vaterunser eröffnet eine solche Möglichkeit, weil in ihm um eine "neu zu inaugurierende Geschichte"⁶³ gebeten wird. Das Kommen des Reiches Gottes, das in der zweiten Bitte erbeten wird, geschieht niemals als Fortsetzung der zyklischen Handlungszusammenhänge der Geschichte, deren dauernde Reproduktion gegen endgültige Gerechtigkeit gleichgültig bleibt, sondern als Kommen Gottes selbst.⁶⁴ So gewiß das Reich Gottes mit der Aufrichtung von endgültiger Gerechtigkeit "auf Erden" einhergeht, so gewiß ist die βασιλεία τοῦ θεοῦ "die große Neuigkeit am Rande, aber nicht innerhalb, sondern außerhalb" des utopischen Randes unseres Bewußtseins.⁶⁵ Weil die βασιλεία in den Bewußtseinsformen von Vorstellung und Begriff nicht zu fassen und insofern "nicht auszusagen"⁶⁶ ist, kann sie nur von ihrer Aussage in der Verkündigung Jesu her verstanden werden.

2. Gerade um die ethische Relevanz der Eschatologie zu explizieren, hat sich Barth nicht an irgendwelche moralischen Reich-Gottes-Gedanken und utopischen Reich-Gottes-Bilder, sondern bereits früh an die neutestamentlichen Reich-Gottes-Gleichnisse gehalten und das heißt: an das durch sie eröffnete Wirklichkeits- und Zeitverständnis. In der Versöhnungsethik knüpft Barth an die zuletzt in *KD*. IV/3 angetönte Gleichnistheorie in einer Weise an, die sich durchaus weitgehend auf der Höhe der neueren Gleichnishermeneutik befindet.⁶⁷ Die in der Sprachform des Gleichnisses angesagte Gottesherrschaft lebt bekanntlich nicht von der Feststellung eines *tertium comparationis* zwischen Bild und Sache, zwischen Vergleich und Vergleichbarem. Das Gleichnis ist nicht von der Fixierung eines Identischen zwischen Verschiedenen, aber Ähnlichen her zu begreifen. Sondern im Gleichnis gibt sich die βασιλεία τοῦ θεοῦ an einem Anderen als das ganz Andere zu verstehen, so daß das Andere allererst zur Entsprechung mit dem ganz Anderen kommt. Mit dem Kommen des Reiches Gottes verhält es sich wie mit der selbstwachsenden Saat (Mk. 4, 26-29), aber das "Von selbst" (αὐτομάτη) der βασιλεία ist nicht dasselbe wie die Selbstorganisation eines Organismus. Mit dem plötzlichen Kommen des Reiches Gottes verhält es sich wie mit dem

⁶² Cf. Barth, *Das christliche Leben*, 132.

⁶³ *O.c.*, 401.

⁶⁴ Cf. *o.c.*, 401.404.

⁶⁵ *O.c.*, 405 f.

⁶⁶ *O.c.*, 406.

⁶⁷ Nach wie vor grundlegend: E. Jüngel, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen 1967³, 87 ff.

Dieb in der Nacht (Mt. 24, 42-44), aber Jesus, der das Gleichnis erzählt, ist alles andere als ein Dieb - und: er ist ja schon da!

Gegenüber *KD. IV/3* ist allerdings jetzt - so scheint mir - eine Akzentverschiebung zu verzeichnen. In der Auslegung des *munus propheticum* Jesu Christi hatte Barth die "wahren Worte" *extra muros ecclesiae* auf die Analogiefähigkeit der Profanität für "Gleichnisse des Himmelreichs" zurückgeführt, um damit das Wahrheitsmoment der sogenannten natürlichen Theologie zu integrieren.⁶⁸ Nunmehr bringt er die neutestamentliche Reich-Gottes-Verkündigung im Rahmen der Ethik zur Geltung, um vorrangig auf die Bestimmungsbedürftigkeit des christlichen Handelns durch die im Gleichnis angesagte Gottesherrschaft zu verweisen. Mir scheint dies alles andere als zufällig zu sein: Die durch Jesus Christus, den wahrhaftigen Zeugen selbst vermittelte Wahrheitserkenntnis im Raum der "weltlichen Gesellschaft"⁶⁹ bezeugt die Gleichnisfähigkeit vorhandenen Seins für die βασιλεία τῶν οὐρανῶν; die Jesus Christus bezeugenden Handlungen der Christen jedoch sind stets der Orientierung durch Gleichnisse des Reiches Gottes bedürftig. Repräsentieren doch die "wahren Worte" in der Welt eine durch die gekommene βασιλεία befähigte theoretische Einsicht, während die gerechten Handlungen der Christen ganz und gar auf die kommende βασιλεία angewiesen sind. Die Differenz zwischen dem noetischen und dem praktischen Aspekt scheint mir auch darin zum Ausdruck zu kommen, daß Barth unter dem noetischen Gesichtspunkt vom "Himmelreich", unter dem praktischen jedoch vom "Reich Gottes" spricht. Ihre Pointe gewinnt diese Unterscheidung dadurch, daß für die Christen alles weltliche Sein unter dem Vorzeichen seines möglichen Bestimmteins durch Jesus Christus als dem "Licht des Lebens" in Betracht kommt, während für die Christen alles Sollen, da auf ein Noch-Nicht-Sein gerichtet, nur unter dem Vorzeichen des notwendigen Bestimmtwerdens ihrer ansonsten gänzlich weltlichen Handlungsweisen stehen kann.

Man muß außerdem sagen: Erst in der Ethik kommt die hermeneutische Relevanz der Umkehrung des formallogischen Analogieverständnisses ganz zum Tragen. Im dogmatischen Kontext von *KD. IV/3* sucht Barth unter Rückverweis auf seine Schöpfungslehre - daher der Name "Himmelreich" - noch den Anschluß an ontologische Kontinuitäten, die "unabhängig" von des Menschen Stellungnahme zur Welt bestehen.⁷⁰ Erst im Kontext der Ethik, und zwar unter dem zentralen versöhnungsethischen Gesichtspunkt des "christlichen Lebens", gelingt es Barth, dem metaphorischen "twist"⁷¹ der Reich-Gottes-Gleichnisse voll zu entsprechen. Die Eschatologie der kom-

⁶⁸ Cf. *KD. IV/3*, 122 ff. (131).

⁶⁹ *KD. IV/3*, 123.

⁷⁰ *KD. IV/3*, 157. Cf. zu diesem Problem Chr. Link, *Die Welt als Gleichnis*. Studien zum Problem der natürlichen Theologie, München 1976, 302 ff.

⁷¹ P. Ricoeur, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: P. Ricoeur, E. Jüngel, *Metapher*. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 45-70 (47).

menden βασιλεία erlaubt es, alles weltliche Sein als für menschliches Handeln erschlossen zu denken. Daß das Reich Gottes unter Einbezug der Erschlossenheit weltlichen Seins für menschliches Handeln zur Sprache kommt - dies bedeutet nun freilich nicht, daß es in irgendeiner Weise durch menschliches Handeln kommen könnte. Es kann nur und ausschließlich mit derjenigen Handlung kommen, welche *uno actu* auf den kommenden Gott und das weltliche Sein gerichtet ist. Diese Handlung ist die "reine Bitte":⁷² "Dein Reich komme!"

3. Barth nennt die Bitte "rein" - aber er meint damit nicht die Reinheit einer transzendentalen Reflexion, vermöge deren dem Ich die Bedeutung aller seiner Handlungen in einem Reich der Zwecke transparent würde. In Opposition zu allen Tendenzen platter Vergegenwärtigung hält Barth schon gegen Luther fest, daß die Reichsbitte nicht auf die Geistbitte reduziert werden darf.⁷³ "Rein" ist die Bitte, weil sie im Akt ihres Vollzugs die Gegenwart jenes unverfügbar Kommenden "spiegelt", um das sie *nur* bitten kann, nämlich: "die Souveränität des Reiches Gottes".⁷⁴ "In dieser Weise" - so könnte man mit Paul Ricoeur fortfahren - "muß alle *Ethik*, die sich an den Willen richtet, um ihm eine Entscheidung abzuverlangen, einer *Poetik* (sc. des Gebets, hrr) untergeordnet sein, welche unserer Einbildungskraft neue Dimensionen eröffnet"⁷⁵ - und in *diesem* Sinn wären Barths berühmte-berühmte theologisch-politische Analogien aus seiner Schrift *Christengemeinde und Bürgergemeinde* zu verstehen.⁷⁶

Weil nur im Akt einer reinen Bitte das Erbetene schon präsent und doch noch nicht präsent ist, tritt Barth einmal mehr kompromißlos allen unverschämten Identifikationen der βασιλεία mit vorhandenem weltlichem Sein entgegen, bei denen es sich doch bloß um "innerweltliche Gewichtsverlagerungen"⁷⁷ handelt. Es gibt hier kaum eine Position, der *nicht* eine mehr oder auch weniger sublimen Enteschatologisierung der Reich-Gottes-Erwartung nachgewiesen würde. Da ist vor allem die Gleichsetzung des Reiches Gottes mit der Kirche, jener "imposante consensus ecclesiasticus", dem erst die historische Bibelwissenschaft den Garaus gemacht hat.⁷⁸ Da ist aber auch die Verwechslung der endgültigen Gerechtigkeit der βασιλεία mit der Programmatik politisch-gesellschaftlicher Avantgardegruppen. Barth wieder-

⁷² Barth, *Das christliche Leben*, 422 ff.

⁷³ *O.c.*, 411.

⁷⁴ *O.c.*, 425. Zur zeitphilosophischen Explikation des Gebetsglaubens Jesu cf. M. Theunissen, *ὁ αἰτῶν λαμβάνει*. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins, in: M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a.M. 1991, 321 ff.

⁷⁵ Ricoeur, *o.c.*, 70.

⁷⁶ Cf. K. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 1946, in: *ThSt.* 104, Zürich 1970, bes. 67 ff.

⁷⁷ Barth, *Das christliche Leben*, 451.

⁷⁸ *O.c.*, 422.

holt hier nicht nur seine Relativierung des "Religiösen" Sozialismus, er rückt auch den politischen Barthianismus unter einen freundlichen Vorbehalt. Wie wohl kaum eine andere Theologie ist die Barthsche nämlich ganz und gar untauglich, zur Ideologie, zu einem "-ismus" von "-ianern", und das hieße zur herrenlosen Gewalt gemacht zu werden.⁷⁹ Ganz auf dieser Linie liegt es, wenn Barth im Blick auf mögliche Selbstmißverständnisse im politischen Engagement der seiner Theologie verpflichteten Kirchlichen Bruderschaften im Deutschland der ausgehenden fünfziger Jahre fragt, "ob bei der heute etwas allzu geläufig gewordenen - an sich gewiß sachgemäßen! - Rede von der "Königsherrschaft Christi" eine gewisse Zurückhaltung nicht ebenfalls empfehlenswert sein möchte".⁸⁰ Die hier lauerner Gefahr des religionspolitischen Triumphalismus kann nämlich daraus Nahrung gewinnen, daß die Einheit von Reich Gottes und Reich Christi eindimensional vom königlichen Amt Christi her gedacht wird. Denn dies verführt die Christengemeinde dazu, ebenso eindimensional ihre Identität vom Status des Erhöhten zu beziehen, statt sich von der ganzen Geschichte Jesu Christi, und das heißt immer auch vom Status des Erniedrigten her zu verstehen.

Kurzum, Barth hat am Ende seines Lebenswerkes noch einmal der Radikalität zweier "irregulärer Theologen" ein Denkmal gesetzt, indem er das Reich Gottes, Gottes endgültige Gerechtigkeit, mit dem sonderbaren Skeptiker Franz Overbeck als streng eschatologisches Futurum, aber zugleich mit dem noch seltsameren Frommen Christoph Blumhardt als streng christologisches Perfektum betrachtet.⁸¹ Der jüngere Blumhardt ist es auch gewesen, der Barth schon früh dadurch beeindruckte, daß er die der christlichen Existenz eigene Zeitlichkeit, jene eigentümliche Verschränkung von Gegenwart und Zukunft mit dem neutestamentlichen Dual von "warten und eilen"⁸² beschrieb.⁸³ Zwischen den Zeiten von Gottes anfänglicher und Gottes endgültiger Gerechtigkeit liegt nicht etwa die Zeit des "tollkühnen, bzw. dummfrechen Unternehmen(s)", die große *Iustitia Dei* in menschliche Regie nehmen zu wollen, wohl aber "die Zeit der *Verantwortlichkeit* für das Geschehen *menschlicher Gerechtigkeit*", der kleinen *iustitia humana*.⁸⁴ Das "Fiat iustitia!" bleibt ein zutiefst *menschlicher* Wunsch nur unter der doppelten

⁷⁹ O.c., 386.

⁸⁰ O.c., 434, cf. 409.

⁸¹ O.c., 443 ff.

⁸² 2. Petr. 3, 12; cf. o.c., 456.

⁸³ Cf. Barths 1916 verfaßte Rezension von Blumhardts Hausandachten: *Auf das Reich Gottes warten*, in: K. Barth, E. Thurneysen, *Suchet Gott, so werdet ihr leben!*, München 1928, 175-191. Zur Schlüsselfunktion Chr. Blumhardts für Barths "vordialektische" theologische "Grundlagenrevision" cf. H. Anzinger, *Glaube und kommunikative Praxis*. Eine Studie zur "vordialektischen" Theologie Karl Barths, München 1991, bes. 117 ff. Mit der Dialektik von "Warten und Eilen" arbeitet Barth auch in *Ethik II*, in: o.c., 403 ff. Zu den Blumhardt-Referenzen in der *KD*. cf. vor allem *KD*. II/1, 713 ff., sowie *KD*. IV/3, 192 ff.

⁸⁴ Barth, *Das christliche Leben*, 456 ff.

Bedingung, daß man die Fortsetzung "... et pereat mundus!" ... in der Versenkung verschwinden" läßt, sie aber ebensowenig ersetzt durch die gegenteilige "... et vivat mundus!" Die der Welt Leben bringt und gibt, kann nur die Gerechtigkeit des Reiches Gottes sein".⁸⁵

V.

Den Ausdruck "gerecht" beziehen wir keineswegs auf alle, sondern nur auf diejenigen sozial relevanten Handlungen (bzw. Unterlassungen) und Regeln, auf die ein *Anspruch* erhoben werden kann. Insofern ist Gerechtigkeit gerade dadurch definiert, daß um sie keineswegs nur gebeten werden kann. Worum nur gebeten werden kann, das können offenbar nur solche Handlungen sein, die die Gerechtigkeit übersteigen. Gerechtigkeitsrelevante Handlungen und Praktiken sind gerade solche, die gefordert, notfalls eingeklagt werden können. Wo ich Gerechtigkeit fordere, da bitte ich nicht um Gnade. Karl Barth ist nun allerdings der Meinung gewesen, daß diese auf eine Trennung hinauslaufende Unterscheidung von Gerechtigkeit und Gnade vordergründig ist. Doch in welchem Sinn ist sie dies? Stellen wir dazu zunächst eine eigene Überlegung an.

1. Eine als Trennung durchgeführte Unterscheidung von Gerechtigkeit und Gnade wäre in der Tat abstrakt. Um *als* Unterscheidung überhaupt möglich zu werden, setzt sie nämlich ein Drittes voraus, und zwar den Begriff des *Rechts*. Denn ob ich überhaupt im Blick auf die Handlung (oder Unterlassung) eines anderen einen Anspruch habe und insofern eine Gerechtigkeitsforderung erheben kann, hängt davon ab, ob der andere meinen Anspruch bereits erkannt hat oder wenigstens im Augenblick seiner Erhebung anerkennt. Recht ist, ganz formal betrachtet, eine relativ dauerhafte Übereinkunft bezüglich der Anerkennungsbedürftigkeit und Schutzwürdigkeit von Ansprüchen - gleichviel, worin diese Ansprüche inhaltlich bestehen mögen: sei es Leben oder Freiheit, sei es Sicherheit oder Frieden, sei es Gleichbehandlung oder Äquivalententausch, sei es Eigentum oder Arbeit. Insofern eine Gerechtigkeitsforderung einen Anspruch erhebt, kann sie gar nicht anders, als auf ein Recht zu rekurrieren, das auf einer Einigung mindestens zweier beruht. Wo dieser implizite Rekurs nicht möglich ist, da verschwindet die Differenz von Gerechtigkeit und Gnade in einer Nacht, in der alle Katzen grau sind. Es muß unter Menschen der Rekurs auf ein Recht möglich sein, das entweder zwischen zweien anerkannt ist, oder das - im Fall des Dissenses zwischen zweien - ein Dritter, ein Richter sprechen soll. Denkt man diesen Sachverhalt noch einen Schritt weit zu Ende, so stellt sich heraus: Ob nun das Recht zwischen mir und einem anderen anerkannt

⁸⁵ *O.c.*, 457.

ist, oder ob es zwischen mir und einem anderen gesprochen wird - in beiden Fällen geht das Recht daraus hervor, daß es mir von anderswoher zuerkannt wird. Dem Recht liegt in jedem Fall der Akt einer Zuerkennung zugrunde. Weil dieser Vorgang schlechthin *allen* Interaktionen zugrunde liegt, die von einer Anspruchserhebung ausgehen, genau deshalb ist es erforderlich zu fragen, wie Recht und Zuerkennung an ihnen selbst zusammengehören - oder anders, nämlich theologisch gesagt: wie Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott zu denken sind; noch genauer: inwiefern Gott Barmherzigkeit *und* Gerechtigkeit *ist*.

Diese Frage ist auch und gerade von Barths Versöhnungsethik her geboten - besteht doch die kommende Gerechtigkeit des Reiches Gottes ausdrücklich im Kommen Gottes selbst als des Heiligen und des Erbarmers.⁸⁶ Barth schließt mit diesen Bestimmungen an seine Gotteslehre an, in der Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in Analogie zu Gottes Gnade und Heiligkeit als Vollkommenheiten des göttlichen Liebens entfaltet worden sind.⁸⁷ Barth bestimmt Gottes Sein elementar als die unbedingte Selbstbestimmung zur Gemeinschaft, das heißt er denkt Gott als den Liebenden in der Freiheit. Gnade und Heiligkeit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind deshalb als Ausdruck der zeitlichen göttlichen Liebe zu verstehen, weil Gott nur dann seiner Selbstbestimmung treu bleiben kann, wenn er im Vollzug seiner aktiven Zuwendung zu des Menschen Elend auch seine Selbstachtung wahrt. Barth spricht hier von Gottes "Würde" und "Selbstbehauptung".⁸⁸ Gottes Gerechtigkeit ist jedenfalls kein von seiner Barmherzigkeit verschiedener Akt. Gottes Gerechtigkeit ist derjenige Akt, durch den er *sich* als dem schlechthin "Barmherzigen" gerecht wird,⁸⁹ *sich* als dem Liebenden in der Freiheit treu bleibt. Mit Gottes Gerechtigkeit geht also sehr wohl ein Anspruch einher, nämlich genau der, der von Gott in seinem Elend aufgesuchte Mensch möge Gottes Barmherzigkeit seinerseits entsprechen. Aber dabei handelt es sich um einen komplett einseitigen, asymmetrischen Anspruch, weil wir es bei Gottes gnädiger Barmherzigkeit um die "freie(.) Zuwendung eines unbedingt Überlegenen gegenüber einem ihm ebenso unbedingt Untergeordneten" zu tun haben.⁹⁰

Insofern kann es nun aber zwischen Gott und dem Menschen dasjenige nicht geben, was es zwischen Menschen gibt und geben muß, nämlich die Zuerkennung eines Rechts aufgrund einer Übereinkunft über wechselseitig erhobene Ansprüche. Der Mensch ist nicht Gottes Vertragspartner, sondern sein Liebespartner und nur insoweit sein "Bundes"-Partner.⁹¹ Gottes unbe-

⁸⁶ Cf. o.c., 405.

⁸⁷ KD. II/1, 413 ff.

⁸⁸ KD. II/1, 424.

⁸⁹ KD. II/1, 432.

⁹⁰ KD. II/1, 414.

⁹¹ Cf. KD. II/1, 432.

dingte Zuwendung zum Menschen schließt in der Relation des Menschen zu Gott genau das auch nur als Möglichkeit aus, was in der Interaktion zwischen Menschen immer notwendig ist: den Ausgleich von Ansprüchen im Recht. Gegenüber Gott kann der Mensch keinen anderen Anspruch erheben, als denjenigen, der ihm von Gott zugesprochen wird, und zwar nach dem alleinigen Kriterium der Selbstentsprechung des liebenden Gottes mit sich. Bis hierher also die insoweit konsequente Barthsche Grundoperation: Das Gerechtigkeits- und Barmherzigkeits-Differenzierende und zugleich Verbindende ist nicht das Recht, sondern Gott selbst.

2. Es ist von daher fragwürdig, wenn Barth zur Explikation von Gottes Beziehung zum Menschen denn doch auf den Rechtsbegriff zurückgegriffen hat. Gnade - darauf stellt Barth alles ab - ergeht nicht *vor* Recht, sondern *durch* Recht.⁹² Der hier investierte Rechtsbegriff kann aber keine Übereinkunft bezüglich der Anerkennungswürdigkeit von Ansprüchen bedeuten. Er kann insofern nur die metaphorische Funktion des Hinweises auf diejenige unvordenkliche Übereinkunft haben, die Gott vor aller Zeit mit sich selbst getroffen hat. Barth hat diese aus freier Liebe getroffene Urentscheidung nun eigentlich nicht in einer Bindung an das Recht, sondern in einer gnädigen Wahl gesehen. Das tiefste Geheimnis Gottes dem ihm widersprechenden Menschen gegenüber besteht ja Barth zufolge darin, daß er in Jesus Christus dem Menschen Erwählung, Seligkeit und Leben, sich selbst aber Verwerfung, Verdammnis und Tod zudedacht hat.⁹³ Um es auf den Punkt zu bringen: Gottes tiefstes Geheimnis besteht nicht im *Urdatum* seiner "Rechtlichkeit", sondern im *Urfaktum* seiner Wahl. Deshalb ist es tief problematisch, daß Barth seine Christologie in den Umkreis einer ontologisierenden Rechtssprache gestellt hat. Er grenzt sich zwar von der Satisfaktionslehre Anselm von Canterburys ab, scheint aber an dessen ontotheologischem Grundbegriff der *rectitudo* festhalten zu wollen.⁹⁴ Barth hat in Gottes Gerechtigkeit nun doch wieder "Lohn und Strafe" als distributive Elemente hineingenommen,⁹⁵ die überhaupt nur nach Maßgabe einer schon vorweg bestehenden Rechtsregel gedacht werden können. Gewiß: Es soll keine Gott fremde Rechtsregel gemeint sein, aber es ist eben doch das *Urdatum* von Gottes Rechtheit, das im Zentrum von Barths Dogmatik immer wieder das *Urfaktum* von Gottes Liebeswahl konterkariert.

Am christologischen Ort der Offenbarung kommt es ja - wie man weiß - zu einer Explosion von Ausdrücken der Rechtssprache: die Gerechtigkeit als *Gericht*, der richtende Richter, der gerichtete Richter, der Recht tuende

⁹² Cf. *KD*. II/1, 430.

⁹³ Cf. *KD*. II/2, 179.

⁹⁴ *Rectitudo* ist für Anselm der Oberbegriff für Wahrheit und Gerechtigkeit, cf. dazu R. Pouchet, *La Rectitudo chez Saint Anselme*. Un Itinéraire Augustinien de l'Âme à Dieu, Paris 1964.

⁹⁵ *KD*. II/1, 439 ff.

Richter, der gerechtfertigte Richter etc. etc.⁹⁶ Wird hier der metaphorische Sinn der juristischen Terminologie resubstantiiert, und das heißt: ihr Gewinn unterboten? Dann würde der - *sit venia verbo* - Gipfel dieser Unterbietung daran deutlich, daß Barth den Tod Jesu trotz aller Abgrenzungsversuche als ein durch Gott nicht bloß zugelassenes, sondern intentional und "rechtmäßig" gewirktes Strafleiden auffaßt.⁹⁷ Oder ist jene Sprachexplosion Folge des Andrangs der Überfülle von Bedeutungen im Augenblick der höchsten Krise, so daß erst nach deren Überwindung ein neues Sprechen entsteht?

Dann müßten wir mit Barth und - wohl auch im Grundsinn der neutestamentlichen *δικαιοσύνη θεοῦ* - gegen Barth weiterdenkend sagen: Wie Gottes Gerechtigkeit, so kann auch Gottes "Gericht" nur gedacht werden als dasjenige Ereignis zwischen Gott und Mensch, das aus einer Konfrontation von des Menschen Selbstwiderspruch mit Gottes Selbstentsprechung hervorgeht. Gott entspricht sich als der in Freiheit Liebende. Sein "Gericht" kann weder gedacht werden als ein willkürliches Tribunal noch als rechtmäßige Judikatur. Es kann nur gedacht werden als Vollzug der Selbststachtung seiner Liebe. Wie könnte der Vollzug von Gottes Barmherzigkeit als "Gericht" über den ihm widersprechenden Menschen dann aussehen? Wohl nur so, daß Gott sich in seinem unendlichen Schmerz über die Mißachtung seiner Liebe vom Menschen abwendet, so daß das Entsetzen über die Gottverlassenheit gerade der eine geliebte Mensch erleiden muß, der Gott bis ans Ende nicht widersprochen hat, so daß Gott aus treuer Liebe zu dem einen Menschen alle Menschen vor der Todesfolge ihrer selbstverschuldeten Gottverlassenheit bewahrt.

3. Es würde so möglich, die Gerechtigkeit Gottes als "Ordnung" zu denken, wovon Barth in der Versöhnungsethik emphatisch spricht.⁹⁸ Und zwar als Ordnung im Sinn von *τάξις*, die eine ihr adäquate Syntax zur Folge hätte: Ordnung demnach als eine sequentielle Struktur von Entsprechungsverhältnissen.⁹⁹ Man hätte den Inbegriff dieser folgerichtigen Ordnung keineswegs als Rechtsverhältnis vorzustellen, wie es Barth vor allem in *KD. IV/1* getan hat. Man hätte sie eher als Kommunikationsverhältnis zu denken. Der Ausdruck "Recht" wäre dann für zwischenmenschliche Übereinkünfte bezüglich der Anerkennungswürdigkeit von Ansprüchen zu reservieren. Nur so dürfte sich die betende Teilnahme der Menschen an Gottes Selbstrechtfertigung in der Welt im Rahmen der von Barth entwickelten Konzeption der dreifachen

⁹⁶ Cf. *KD. IV/1*, § 59.2 f.; Cf. zu dieser Thematik A. Dahm, *Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths*, Paderborn 1983.

⁹⁷ *KD. II/1*, 450 ff.

⁹⁸ Cf. Barth, *Das christliche Leben*, 359.

⁹⁹ Es ist lohnend, bei der von Barth im Umkreis von Barmen V bevorzugten, gegen die neu-lutherische Schöpfungsordnungs-Ethik gerichteten, aber auch noch ziemlich autoritär daherkommenden Rede von der "göttlichen Anordnung" einmal die "taxonomischen" Konnotationen dieses Begriffs mitzuhören.

Parusie Jesu Christi denken lassen.¹⁰⁰ Wenn es zwischen Gott und Mensch nur ein Nullsummenspiel im Medium rechtlicher Ansprüche gäbe, dann wäre gar nicht einzusehen, wie es zu dem Akt der Bitte um Gottes Gerechtigkeit überhaupt kommen *könnte*. Und wenn Gott sein Recht und Gericht schon ein für allemal durchgesetzt hätte, dann wäre gar nicht einzusehen, warum es noch dazu kommen *müßte*, daß Menschen Gott um seine kommende Gerechtigkeit bitten.

Barth nennt für den der Reichs-Bitte gemäßen Kampf der Christen um die kleine *iustitia humana* zunächst nur das kontextfreie Minimalkriterium: "Ihre Aktion wird im Maß des ihnen Möglichen unter allen Umständen im Blick auf die *Menschen*, in der Zuwendung zu *ihnen*, in der Absicht, *ihnen* beizustehen, stattzufinden haben".¹⁰¹ Das klingt ebenso anspruchsvoll wie allgemein. Aber Barth bestimmt das Selbstverständnis der durch die Reichsbitte konstituierten sittlichen Subjektivität der Christen näher, und zwar in strenger Analogie zu den drei Aspekten der Versöhnungsgeschichte Jesu Christi als "Demut", als "Freiheit" und als "Barmherzigkeit" - wenn man so will eine letzte Variation von "Der Christ in der Gesellschaft",¹⁰² aber nun: die Christen im Plural, bezogen auf den Menschen im Singular!

*Demut*¹⁰³ ist angezeigt, weil Christen selbst "aktiv und passiv" an der Entfesselung der herrenlosen Gewalten beteiligt sind: die Christen als Knechte. Als gerechtfertigten Sündern ist ihnen jede Selbstgerechtigkeit verboten. *Barmherzigkeit*¹⁰⁴ bezeichnet die Haltung, in der die Christen dem Menschen jenseits seiner Rollen ("Vermummungen") im Licht seiner künftigen individuellen Bestimmung zugewandt sind: die Christen als Zeugen. In der Mitte schließlich die *Freiheit*: die Christen als Herren, will sagen: als souveräne Menschen. Die souveräne Freiheit der Christenmenschen stand zweifellos im Mittelpunkt von Barths Auslegung des Gebets Jesu, die ja insgesamt der Versöhnungslehre unter dem Aspekt des "königlichen Menschen" zugeordnet ist. Hier schlägt noch einmal Barths ganzes Pathos durch, wonach Christen zu allen sozialetischen und gesellschaftspolitischen Gestaltungsprinzipien "nur relativ ja oder nein sagen" können und es sich versagen müssen, "irgendeine von den vielen ihnen angebotenen Bohnenstangen zu verschlucken,

¹⁰⁰ Cf. Barth, *Das christliche Leben*, 438 ff; vor allem *KD. IV/3*, 365 ff.; cf. zu diesem Thema G. Oblau, *Gotteszeit und Menschenzeit*. Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth, Neukirchen 1988, 277 ff. Allerdings wäre in diesem Zusammenhang über das Bittgebet hinaus der Klage ein ganz anderer Stellenwert einzuräumen als sie ihr von Barth zugebilligt wird. Cf. dazu seine Hiobauslegung (*KD. IV/3*, 443-448. 459-470. 486-499. 522-531) sowie seinen Umgang mit Mk. 15, 34 (*KD. IV/1*, 202).

¹⁰¹ Barth, *Das christliche Leben*, 461.

¹⁰² Cf. den berühmten "Tambacher Vortrag": K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, 1919, in: J. Moltmann, ed., *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1, München 1966², 3-37.

¹⁰³ Barth, *Das christliches Leben*, 462 f.

¹⁰⁴ *O.c.*, 466 ff.

um dann mit so gesteihtem Rückgrat durch die Weltgeschichte zu laufen".¹⁰⁵ Barth ist wegen *dieses* Abschieds vom Prinzipiellen viel gescholten worden. Wir haben es dabei aber mit der Kehrseite einer radikalen Zuwendung zur Wirklichkeit zu tun. Es ist ein Beweis des Realitätsbezugs und der kritisch-hermeneutischen Kompetenz von Barths Ethik, wenn er schon in der Gotteslehre notiert: "Man hat noch nie gesehen, daß gemeinsam anerkannte moralische Prinzipien und Grundsätze die Menschen wirklich geeinigt hätten. Im Gegenteil: indem sie zur Deutung und zwar zu individueller Deutung auffordern, indem ihre Anwendung solche individuelle Deutung geradezu notwendig macht, hat ihre Aufrichtung heimlich immer zentrifugale Wirkung."¹⁰⁶

Es hat von daher seinen guten Sinn, daß als Grenzbegriffe in der Verantwortung für menschliche Gerechtigkeit die Menschenwürde und das Menschenrecht im Singular auftreten. Denn alles weitere, die Menschenrechte im Plural - die Ermittlung des Inhalts jedes "wirkliche(n) Anspruch(s), den ein Mensch dem Andern und den Andern gegenüber hat",¹⁰⁷ ist Sache von historisch-praktischen Aushandlungsprozessen. Das alles weitere fundierende einzige Menschenrecht bestünde dann in der Chance, an diesen Aushandlungsverfahren beteiligt zu sein - und "christlich" wäre genau diejenige Beteiligung an diesem Verfahren, die dabei vom Recht des anderen, des Unterdrückten, des Verfolgten, des Rechtlosen her denkt. Als Verlaufsgestalt einer göttlichen Gnade und Geduld werden diese Verfahren dann betrachtet werden können, wenn sie sich das vorausgesetzt sein lassen, was niemals aushandelbar und insofern immer unbegründbar ist: die Würde des Menschen.

Hans-Richard Reuter

¹⁰⁵ O.c., 465.

¹⁰⁶ KD. II/2, 800.

¹⁰⁷ KD. II/1, 435.