

Das Gebot Gottes als "Ereignis"

Bibelgebrauch und freie Verantwortlichkeit in der Ethik Karl Barths

"Wir werden nicht genug Gewicht darauf legen können, daß unter dem beherrschenden Prinzip der theologischen Ethik, unter dem heiligenden *Gebot* Gottes - dem entsprechend, daß wir Gott selbst nicht anders kennen denn als handelnden Gott - ein göttliches *Handeln* - und also eben ein Ereignis, nicht eine seiende, sondern eine geschehende Wirklichkeit zu verstehen ist. Sieht man sie nicht so, so sieht man sie gar nicht."¹

Diese zumindest auf den ersten Blick ziemlich befremdliche Rede von Gottes Gebot, richtiger: von Gottes Gebieten als "Ereignis" ist bei Karl Barth von ganz früh an nicht beiläufig, sondern bewußt gewählt und Ausdruck grundlegender theologischer Einsichten und Entscheidungen. Das Zitat findet sich auch nicht an einer neben sächlichen Stelle, sondern im Zentrum des § 36 der Kirchlichen Dogmatik, also im Kontext der theologischen Grundlegung der Ethik. Die Kategorie "Ereignis" beziehungsweise "Akt" oder "Aktion" begegnet indes schon viel früher, häufiger und stets genau pointiert. Mit besonderer Betonung ist davon in der ersten Göttinger Dogmatik-Vorlesung von 1924 die Rede, und zwar im Zusammenhang der Darlegungen über den "Geist Gottes" in der Lehre von der "heiligen Schrift",² und ebenso auf den ersten Seiten der Münsteraner "Ethik" von 1928.³ Sofort im ersten Paragraphen der *KD* wird von "Ereignis" und "ereignen" gesprochen, um die Unverfügbarkeit des Handelns Gottes, "des Glaubens und seines Gegenstandes" zum Ausdruck zu bringen.⁴ Im § 4 der *KD* ("Das Wort Gottes in seiner dreifachen Gestalt") ist u.a. zu lesen: "Das Wort Gottes ist endlich - und damit sagen wir das Entscheidende - das *Ereignis* selbst, in dem die Verkündigung zur wirklichen Verkündigung wird."⁵ In dieser Linie ist die Rede vom Gebot und Gebieten Gottes als *Ereignis* im Werk Karl Barths zu verstehen und zu prüfen.

Ich möchte im ersten Abschnitt dieses Beitrages die Bedeutung und Tragweite dieser Grundbestimmung in einfachen Umrissen näher betrachten. Im zweiten Abschnitt will ich dann Konsequenzen des mit dem Ereignisbegriff Bezeichneten im Rahmen der Rede von Gottes Gebieten nachgehen. In einem dritten Abschnitt will ich diese Linie im Blick auf zwei konkrete Probleme ethischer Urteilsbildung kurz besprechen und dabei vor allem auf die Weise des Bibelgebrauches bei Barth achten. Es wird sich dabei insgesamt zeigen, daß erstens Gegenstandsgemäßheit und

¹ *KD* III/2, 608, 43. Ich zitiere hier und im folgenden die *KD* mit Band-, Seiten- und (Zitanfangs-)Zeile

² Barth, "Unterricht in der christlichen Religion", 1. Bd.: Prolegomena, H. Reiffen ed., Zürich 1985, 245-276. "Der Geist ist ... Gott, der sich dem Menschen zuwendet, ihn anredet, ihn für sich erschließt, ihm Augen und Ohren öffnet, Glauben und Gehorsam ihm schenkend, beim Menschen für sich selber eintritt." (271) Für den näheren Nachweis Barth'scher Veröffentlichungen, ihre Geschichte, Verbreitung, Übersetzungen und damit ansatzweise auch für einen ersten Zugang zu ihrer Wirkungsgeschichte ist u.a. die Bibliographie Karl Barth, *Veröffentlichungen von Karl Barth*, Bd. I, Hans-Anton Drewes ed., Zürich 1984, zu konsultieren.

³ Barth, *Ethik I* (1928), Dietrich Braun ed., Zürich 1973, bes. 18-29.

⁴ *KD* VI/1, 11, 40.

⁵ *O.c.*, 95, 13.

Schriftgemäßheit sich nicht ausschließen müssen, sondern gegenseitig befruchten können, und daß zweitens die 'Dialektik' von Gehorsam (des Hörens) und freier Verantwortlichkeit (gegenüber dem Gehörten) den Grundzug von Barths weder okkasioneller noch prinzipieller Freiheitsethik darstellt. In einem vierten Abschnitt folgen einige Rückfragen und ein Versuch, Barths Beitrag zur Ethik im Blick auf heutige Ethik-Diskurse zu profilieren in Affirmation, Kritik und Aporie.

I. Grundlegung

1. Zur Einheit von Dogmatik und Ethik

Karl Barth hat bekanntlich den Plan verfolgt und teilweise auch verwirklichen können, die "Ethik" in die "Dogmatik" zu integrieren. Zwar hat er 1928/29 in Münster und dann 1930/31 in Bonn Vorlesungen unter dem Titel "Ethik" gehalten, aber diese zu Lebzeiten nicht veröffentlicht.⁶ Dafür hat es sicher gute Gründe gegeben,⁷ die hier aber nicht von Interesse sind. Wichtig ist hingegen das Theologie- und Dogmatikverständnis, das Barth sofort im ersten Paragraphen jener Ethik einführt. Er schreibt:

"Die Theologie ist die Darstellung der Wirklichkeit des sich an den Menschen richtenden Wortes Gottes. Diese Darstellung stellt sie vor drei verschiedene Aufgaben: sie fragt als *Exegese* nach der Offenbarung dieses Wortes in der Heiligen Schrift; sie fragt als *Dogmatik* nach der notwendigen Beziehung des Inhalts der heutigen Predigt der Kirche zu diesem in der Schrift offenbarten Worte; sie fragt als *Homiletik* nach der notwendigen Beziehung der Form der heutigen Predigt zu diesem Worte."⁸

Vergleichbar dem enzyklopädischen Aufriß der Theologie bei Schleiermacher unterscheidet Barth hier also drei Hauptdisziplinen der Theologie, die entweder wesentlich *historischen*, *dialektisch-kritischen* oder *technologischen* Charakter haben.⁹ In allen drei Disziplinen fragt die Theologie nach der "Wirklichkeit des an den Menschen sich richtenden Wortes Gottes und kann von dieser Bestimmung ihres Gegenstandes keinen Augenblick abstrahieren. Eben darum kann man sagen, daß

⁶ Die zweibändige Veröffentlichung in der Gesamtausgabe (vgl. Anm. 3) erschien erst 1973. Vorher war der Text teilweise in einer Abschrift bekannt, die Barths Freund Rudolf Pestalozzi vervielfältigen ließ und die durch den Christlichen Studentenweltbund in Genf vertrieben wurde (so Braun im Vorwort zu *Ethik I*, IX).

⁷ Gesprächsweise soll Barth gegenüber Thurneysen geäußert haben, daß er wegen seiner Berücksichtigung der Lehre von den Schöpfungsordnungen diese "Ethik" nicht veröffentlicht habe, aber das überzeugt nicht, weil Barth schon 1922 in seiner Althaus-Kritik diese Lehre scharf kritisiert hat, und weil diese Kritik auch in der "Ethik", besonders in § 9, durchaus beibehalten worden ist. Ich denke, der Hauptgrund der Nicht-Veröffentlichung liegt in den besonderen zeitgeschichtlichen Entwicklungen der frühen 1930er Jahre und der vorrangigen Konzentration Barths auf die Arbeit an der KD.

⁸ *Ethik I*, 19.

⁹ Schleiermacher unterschied in der zweiten Auflage seiner "Kurze(n) Darstellung des Theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen" (§§ 23-31) zwischen philosophischer, praktischer und historischer Theologie, die er in der ersten Auflage (§§ 25-38) als Wurzel, Krone und Körper der Theologie bzw. des Theologiestudiums bezeichnet hatte.

nicht nur die Dogmatik, sondern die Theologie überhaupt das Problem der Ethik von Haus aus und auf der ganzen Linie in sich schließt."¹⁰ Es ist deshalb nicht so, daß die theologische Ethik die Aufgabe und das Recht hätte, von Gott weg den Blick nunmehr ausschlieslich oder primär auf den Menschen zu richten oder ihren Schwerpunkt vom glaubenden (oder auch nicht glaubenden) Menschen auf den Menschen, der unabhängig von der "Wirklichkeit" Gottes handelt oder handeln will, zu verlegen hätte. Denn es geht nach Barth der Theologie - als "Funktion" der Kirche¹¹ - in allen ihren Disziplinen und Methoden um die eine "Wirklichkeit" Gottes und die von dieser bestimmte "Wirklichkeit" der Menschen. Die Menschen, von denen dabei die Rede ist, sind ihrerseits nur in der Einheit von Hören und Handeln, Vernunft und Freiheit, Glauben und Leben zu verstehen.

Exakt an dieser Schnittstelle findet sich schon in Barths früher Ethik der Begriff des Ereignisses. Die Verwendung dieses Begriffes wird nahegelegt durch die Voraussetzung, daß die Rede von der "Wirklichkeit" Gottes von Gott in der Einheit seines Seins und Handelns spricht. Was hier von Gott gesagt wird, wird auch im Horizont des Wirklichkeitsbegriffs - als Einheit von Sein und Wirken (ουσια-/ενεργεια) - vom Menschen ausgesagt:

"Nur der Täter des Wortes, d.h. der vom Worte Gottes auf frischer Tat ergriffene Hörer dieses Wortes, ist sein wirklicher Hörer. (Weil es Gottes Wort an den *wirklichen* Menschen und weil der wirkliche Mensch, der im *Wirken*, in der *Tat* seines Lebens begriffene Mensch ist), hört man es nicht abseits, sondern *im* Akt, und zwar nicht in irgendeinem Akt, sondern im Lebensakt, im Akt seiner Existenz, oder man hört es gar nicht."¹²

Daß die Wirklichkeit Gottes einen wirklichen Menschen erreicht und über ihre oder seine Existenz so entscheidet, daß das Hören und Handeln davon gepackt und bestimmt werden, nennt Barth durchgehend "Ereignis". Man muß dabei gar nicht an außerordentliche Geist- oder Kraftakte denken, aber wichtig ist, daß es sich um ein Geschehen handelt, welches wirklichkeitsbestimmend und durchaus wahrnehmbar und gleichzeitig unanschaulich und intersubjektiv nicht zwingend demonstrierbar ist. Dieses immer wieder begegnende Ereignis versucht die Theologie zu bedenken, aber es bleibt immer ein Geheimnis, in dem sich der handelnde Gott zugleich offenbart und verbirgt. Diese Ereignisstruktur eignet nach Karl Barth in besonderer Weise dem "Wort Gottes", nach welchem Dogmatik und Ethik und die Theologie überhaupt als ihrem massgeblichen "Gegenstand" zu fragen haben.

Ergänzend sei zur Vermeidung naheliegender Mißverständnisse schon an dieser Stelle hinzugefügt, daß aus dieser sachlichen Zuordnung von Dogmatik und Ethik keineswegs automatisch eine bestimmte Form der Darstellung beider Disziplinen folgen muß. Aus pragmatischen Gründen dürften die meisten Vertreter der theologischen Ethik es vorziehen, Grundlegung, Fragestellungen und Themenbestand der

¹⁰ *Ethik I*, 19.

¹¹ *KD VI*, 1, 7.

¹² *Ethik I*, 23. Die mit <> markierte Einfügung ist eine offenkundig der Verdeutlichung dienende Ergänzung in der Vorlesung von 1930/31.

Ethik nicht einer ausgeführten Dogmatik zu integrieren, aufzubürden oder anzuhängen, sondern eigenständig zu entwickeln. Auch für Barth war die Darstellungsform insofern völlig frei (*methodus est arbitraria*)¹³, wenn sie nur der sachlichen Voraussetzung der grundlegenden Orientierung an der Wirklichkeit Gottes verpflichtet blieb. Die Beachtung dieser Voraussetzung schließt wiederum - entgegen einem immer noch begegnenden Vorurteil über Barths Dogmatik und Ethik - durchaus und mit innerer Notwendigkeit die sachgerechte Berücksichtigung human- und naturwissenschaftlicher Forschungen und Einsichten nicht aus, sondern notwendigerweise ein. Dies freilich ist letztlich durch individuelle Arbeitskapazitäten und Kooperationsmöglichkeiten faktisch begrenzt.

2. Das Wort Gottes als der gemeinsame "Gegenstand" von Dogmatik und Ethik

Alles menschliche Wissen muß nicht nur nach Barths Auffassung gegenstandsadäquat sein. Mit einer Korrespondenz-, einer Kohäsions- oder vollends einer Konsensus-Theorie der Wahrheit hätte sich Barth niemals zufrieden gegeben. Er war tiefst überzeugt, daß wahre Erkenntnis nur dort begegnet, wo sich jemand um die höchste Adäquanz von sprachlichen Aussagen hinsichtlich des "Gegenstandes" der jeweiligen menschlichen Rede bemüht. Zu dieser Adäquanz gehören auch ein klares Bewusstsein von den Grenzen sprachlicher Darstellung und Verständigung sowie die Bemühungen, diesem Sachverhalt Ausdruck zu geben. Menschliche Rede und Kommunikation beziehen sich entweder auf Erfahrungen und Gegenstände möglicher Erfahrung oder auf Begriffe und sprachliche Operationen (Kategorien), welche allen möglichen Gegenständen von Erfahrung zugrundeliegen. Die Frage ist dann: In welchem Sinne kann 'Gott' "Gegenstand" menschlicher Erfahrung sein oder werden? Was meinen wir mit dieser Redeweise? Was heisst hier "Gegenstand"? Nur wenn wir verstehen, was wir hier mit "Gegenstand" meinen, läßt sich etwas über die Gegenstandsangemessenheit menschlicher Rede sagen.

Barth hat das Problem gleich auf den allerersten Seiten der KD aufgeworfen und eine steile "Lösung" vorgeschlagen, von der er, wenn ich recht sehe, niemals auch nur ein Jota zurückgenommen hat. Nach dem Leitsatz zu § 1 der KD ist "Dogmatik ... als theologische Disziplin die wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott." Unter der (empirischen!) Voraussetzung, daß in der Kirche von 'Gott' gesprochen wird, wird nach den unterschiedlichen Weisen, der Offenheit und Fehlbarkeit und insgesamt der Gegenstandsadäquatheit dieses Sprechens gefragt.¹⁴ Dabei macht nach Barth die Dogmatik eine, nur eine, aber die eine entscheidende Voraussetzung, daß

¹³ KD IV/3, § 69.1, 3, 16; Barth fährt fort: "die besten Definitionen, Kombinationen und Konklusionen müssen in der Dogmatik jeweils zu jeder Zeit und von jedem einzelnen verantwortlichen theologischen Denker in immer neuem Willen zum Gehorsam neu gesucht und gefunden werden." Vgl. ebenfalls in diesem Sinne o.c., 203, 23.

¹⁴ Das ist ersichtlich einerseits eine buchstäbliche *petitio principii*, andererseits gehört gleichzeitig die Anerkennung und Wahrnehmung des tatsächlichen Pluralismus von religiösen und theologischen Erfahrungen und Redeweisen zu den einfachen empirischen Voraussetzungen der Theologie.

"Gott in Jesus Christus, wie er das Sein der Kirche ist, ... die Wahrheit ... ist."¹⁵ Unter dieser (nicht empirischen!) Voraussetzung und innerhalb dieser axiomatischen Klammer vollzieht sich die theologische Prüfung der Gegenstands- und Wahrheitsadäquanz menschlicher Rede:

"In, mit und unter der menschlichen *Frage* redet die Dogmatik von der göttlichen *Antwort*. Indem sie *forscht*, weiß sie auch. Indem sie *lernt*, *lehrt* sie auch schon. In menschlicher Ungewißheit wie jede andere Wissenschaft bestätigt sie die gewisseste Wahrheit, die längst am Tage ist. Als *Glaubenssatz*, im Hinblick auf seinen eigentlichen *Gegenstand* muß also jeder Satz der Dogmatik gewagt werden in der Gewißheit, nicht menschliche, sondern göttliche Wahrheit auszusprechen, darf er der Härte des 'Dogmatischen' (im Unterschied zu der akademischen Zurückhaltung etwa des philosophischen Satzes) durchaus nicht ausweichen. Das notwendige Korrektiv ergibt sich aus der Sache selber: 'als *Glaubenssatz*, im Hinblick auf seinen *Gegenstand*!' Die Unverfügbarkeit des Glaubens soll und wird dafür sorgen, daß aus der göttlichen Gewißheit keine menschliche Sicherheit werden kann."¹⁶

3. Das "Wort Gottes" als Offenbarung, Schrift und Verkündigung

Alle Rede von Gott, alle Verkündigung geschieht in menschlichen Worten.¹⁷ Diese sind als solche nicht unanfechtbar, unfehlbar und in ihrem Sinn eindeutig gewiss und sicher. Sie unterliegen "wie alles menschliche Tun der Frage nach ihrer Verantwortlichkeit".¹⁸ Diese Frage aber kann und darf nach Barths Einsicht nicht so beantwortet werden, daß die kirchliche Verkündigung sich fremden Kriterien unterwirft, etwa der Frage, "ob sie sich denn auch mit der Eigenart und den Interessen einer Rasse, eines Volkes, einer Nation, eines Staates vertrage. Sie kann sich nicht fragen lassen nach ihrer Übereinstimmung mit den Erfordernissen dieser und jener wissenschaftlichen oder ästhetischen Zeitbildung."¹⁹ Die kirchliche Verkündigung darf keinen fremden Zwecken und Autoritäten dienen; sie soll hingegen "nach allen übrigen Seiten unbedingt frei sein."²⁰ Wie ist das möglich?

Barths Antwortversuche findet man an zahlreichen Stellen, beginnend mit den hermeneutischen Reflexionen der Römerbrief-Auslegungen, in zahlreichen Predigten, sodann in seinen Ausführungen über "Das Wort Gottes als heilige Schrift" in der Frühgestalt der Dogmatik²¹ und schließlich in der umfassenden "Lehre vom Worte Gottes" im ersten Band der *KD* und hier insbesondere in den Ausführungen über "Das Wort Gottes in seiner dreifachen Gestalt" (§ 4).

Es genügt hier, an drei in den verschiedenen Werken übereinstimmende Grundzüge dieser Lehre ganz kurz zu erinnern. Erstens geht Barth von der Annahme der Tat-

¹⁵ *KD* I/1, 11, 10.

¹⁶ *O.c.*, 11, 29.

¹⁷ Ich denke, daß es kein Zufall ist, wenn Barth das Vorwort zu *KD* I/1 beginnt: "Die menschlichen Dinge ... laufen immer wieder anders, als man plant." (VI)

¹⁸ *KD* I/1, 73, 27.

¹⁹ *O.c.*, 73, 31.

²⁰ *O.c.*, 73, 43.

²¹ Noch unter dem Titel: "*Unterricht in der christlichen Religion*" (1924), H. Reiffen ed., Zürich 1985.

sache aus, daß das "Wort Gottes" öffentlich verkündigt wird - so wie das Abendmahl in der Kirche sichtbar gefeiert wird. Zweitens ist, was er "Wort Gottes" nennt, in der Bibel überliefert und so Gegenstand menschlicher Erinnerung, aber nicht mit den Wörtern und Texten der Bibel *identisch*. Drittens gilt nach Barth, daß sowohl der Text der Bibel - gesamthaft und in einzelnen Zeugnissen - als auch die öffentliche Verkündigung nicht von sich aus "Wort Gottes" sind, sondern "je und je werden" müssen.²²

Im "*Unterricht in der christlichen Religion*" hat Barth besonders eindringlich auf den paradoxen und zirkulären Charakter dieser Auffassung hingewiesen. Ich zitiere eine Stelle ausführlich, an der Barth erläutert, warum und mit welchem Recht wir "die Schrift" *Wort Gottes* nennen:

" Es *gibt* ein Jenseits der Schrift, das Wort Gottes *ist*, nämlich die *Offenbarung*, aber eben dabei müssen wir nun verharren: daß die Offenbarung uns nur mittelbar, nur in der Schrift begegnet, nicht in einem von ihr zu *lösenden* Dahinter. In der Schrift - es gibt da kein Ausweichen -: das heißt in den biblischen *Texten*, in den Worten und Sätzen. Anders existieren die Propheten und Apostel, existiert ihr Zeugnis *nicht* für uns als *so*. Wer an Hand ihrer Texte andere Wirklichkeiten konstruiert, ob es nun ihre eigene Seelengeschichte ist oder ein 'Leben Jesu', der hört vielleicht wunderbare Dinge, aber nicht mehr die *Propheten und Apostel*, nicht mehr ihr *Zeugnis*. Wer sie, wer ihr Zeugnis hören will, der muß auf das hören, was sie sagen *wollten*, was sie gesagt *haben*, nicht auf Dinge, die man vielleicht *auch* bei ihnen hören kann, die uns vielleicht aus allerlei Gründen mehr interessieren als die, die sie gesagt haben, eben z.B. die Vorgänge ihres inneren Lebens oder allerhand rein geschichtliche Beziehungen oder gar diese und jene antiquarische Notizen. Die Texte geben *Zeugnis*, und das Zeugnis, das zu vernehmen ist, sind die *Texte*. Aus diesem Ring darf man nicht herauspringen wollen. *Die Wirklichkeit der Offenbarung ist indirekt identisch mit der Wirklichkeit der Bibel.*"²³

Mit dem Begriff des Zeugnisses bestimmt Barth hier und sonst die Unterscheidung und Zugeordnetheit von Wort Gottes und Schrift als auch von Schrift und Verkündigung. Schrift und Verkündigung sind von A bis Z Menschenwerk, aber dieses Werk hat seine besondere Funktion und Würde darin, auf das Wort Gottes - auf die freie Selbsterschließung, die Selbstoffenbarung Gottes, wie sie schon und immer wieder von den Propheten und Aposteln und seither ununterbrochen bezeugt ist - zu verweisen. Es ist darum alles andere als Zufall, daß Barth in § 4 der *KD* gleich dreimal emphatisch zur Verdeutlichung seiner Auffassung auf den Finger Johannes des Täuflers in Grünwalds Kreuzigungsdarstellung hinweist,²⁴ und ebensowenig ist es zufällig, daß der Hauptzeuge, den Barth für sein Schriftverständnis zitiert, immer wieder Luther ist. "Das Wort Gottes ist endlich - und damit erst sagen wir das Entscheidende - das *Ereignis* selbst, in dem die Verkündigung zur wirklichen Ver-

²² *KD* I/1, 120, 14.

²³ "*Unterricht*", 262f.

²⁴ *O.c.*, 104, 41; 115, 23; 116, 5.

kündigung wird.²⁵ Daß dieses geschieht, ist nach Barth nur zu verstehen als Wirken des Geistes Gottes.²⁶

Ich verzichte hier darauf, näher auf Barths Ausführungen über das Verhältnis von Kirche und Bibel, über die Autorität und "Autopistie" der Schrift und über die Kanonproblematik einzugehen. In jedem Fall gelten zwei Grundsätze: Das Studium der Bibel ist hinsichtlich aller möglichen Fragestellungen und Methoden völlig freizugeben,²⁷ und: Es entspricht dem Selbstzeugnis der Bibel, wenn man sie insgesamt und in allen ihren Teilen in der Erwartung und Einstellung liest, daß sie Zeugnis geben will von der heilsamen Gegenwart Gottes unter den Menschen - damals, heute und immer wieder.²⁸

Exkurs: Pluralismus und Konstruktivismus in Exegese, Verkündigung und kirchlicher Praxis

Ich möchte bei dieser Gelegenheit auf einen möglichen Einwand eingehen, der, wenn ich richtig sehe, einer derzeit vorherrschenden Mentalität von Theologinnen und Theologen entspringt. Der Einwand kann zugespitzt lauten: Die Weise des Barth'schen Textverständnisses und seine "Hermeneutik" sind auf eine völlig antiquierte Weise 'objektivistisch', 'realistisch' und um Eindeutigkeit des Textverstehens bemüht. Sie haben weder den "linguistic turn" der Wissenschaften im 20. Jahrhundert noch das Ende des konfessionellen Zeitalters und den modernen religiösen Pluralismus zur Kenntnis genommen und davon gelernt. Die Bedeutung der linguistischen Abkehr von den Bemühungen um adäquate Gegenstandserkenntnis hin zur Kritik sprachlicher Handlungen liegt für viele in der Einsicht, daß alle Texte - einschließlich aller biblischen Texte und aller Texte über biblische Texte - nichts anderes sind als sprachliche Konstruktionen von Wirklichkeit. Ulrich Luz hat in seinem programmatischen Eröffnungsvortrag am Jahreskongreß der "Society of New Testament Scholars" (SNTS) im August 1997 in Birmingham diesem radikalen Konstruktivismus²⁹ weitgehend beigepllichtet und festgestellt: "In allen Fäl

²⁵ *KD VI*, 95, 13.

²⁶ Vgl. dazu die (kath.) Tübinger Diss. von Philip Joseph Rosato, *Karl Barth's Theology of the Holy Spirit. God's Noetic Realization of the Ontological Relationship between Jesus Christ and All Men*, 1976, sowie in Auseinandersetzung damit Dietrich Braun, "Strukturen der Lehre vom Heiligen Geist bei Karl Barth. Eine Einführung", in: *BThZ* 9 (1992), 171-190.

²⁷ "Die Exegese der Bibel ist vielmehr nach allen Seiten freizugeben: Nicht, wie diese Forderung vom Liberalismus gestellt wurde, um des freien *Denkens*, sondern um der freien *Bibel* willen" (*KD VI*, 109, 11).

²⁸ Name und Begriff des Zeugen haben bei Barth eine herausgehobene Bedeutung, die hier leider nicht näher entfaltet werden kann. Ich verweise nur auf die kunstvolle architektonische Verankerung dieses Grundmotivs in der Versöhnungslehre, wo das gesamte Kap. 16 "Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge" überschrieben ist, also von dem Zeugen handelt, der selbst wiederum der Grund der Erkenntnis der (in ihm überwundenen) "Lüge und Verdammnis" des Menschen (§ 70. 1) und damit zugleich Urheber der Berufung jedes Menschen zum "Christ als Zeuge(n)" (§ 71. 4) ist.

²⁹ In der Gegenwart konvergieren in dieser Position (beziehungsweise Mannigfaltigkeit von Positionen) linguistische, literaturwissenschaftliche, evolutionsbiologische, system- und informationstheoretische Ansätze, welche sich als Beobachtungstheorien zweiter Stufe (Theorien der Beobachtungen von beobachtenden

len (sc. von theologischen und exegetischen Aussagen, WL) aber handelt es sich um Konstruktionen, um vom Menschen geschaffene Erschließungen, um Interpretationen, nicht um Wirklichkeit selbst. Dies gilt für naturwissenschaftliche Gesetze ebenso wie für theologische Sätze. Gegenstand theologischer Sätze sind also eo ipso immer andere theologische Sätze oder allenfalls versprachlichte Erfahrungen, aber nie die außersprachliche Geschichte und selbstverständlich nie Gott selbst.³⁰ Auf der folgende Seite wird dann diese steile These zwar weitgehend wieder zurückgenommen, indem es nur noch heißt, es gebe im Neuen Testament "nur interpretierte Wirklichkeit", aber Pointe und Botschaft sind dennoch klar: Die Bibel ist keine Grundlage für die Kirche (mehr), - wenn sie dies überhaupt je war - sondern Material und Anlaß für die verschiedensten Konstruktionen von Menschen, die eigentlich lediglich durch die vielgestaltige, de- und rekonstruierende Verwendung biblisch bezeugten Materials zu "Theologen" werden. Analog zu der spöttischen, aber kritisch und bitterernst gemeinten Formel: "Recht ist das, was in den Köpfen von Juristen vor sich geht,"³¹ könnte man sagen: Das Wort Gottes ist, was in den Köpfen von Theologen konstruiert wird. "Was Gott ist, bestimme ich!"³²

Statt darüber zu lamentieren, wie Barth auf eine derartige Position reagiert hätte, ist es sinnvoll, nach den Voraussetzungen einer solchen These zu fragen, welche ja beansprucht, eine wichtige diagnostisch-hermeneutische Einsicht zu formulieren. Für Luz ist der tatsächliche oder angebliche religiöse Pluralismus der Moderne in erster Linie eine legitime Folge jener neuzeitlichen Emanzipationsbewegung, zu der auch der Siegeszug der sogenannten historisch-kritischen Methode gehört. Das Selbstverständnis, welches in dieser Methode sich ausspricht, ist Luz zufolge durch

Systemen) durch die verbreitete Annahme auszeichnen, daß es keinen von (selbstreferentiellen) Erkenntnisoperationen unabhängigen Zugang zu 'Objekten' der 'realen' Welt und insofern keine 'objektive' (d.h. jederzeit und für alle Menschen - prinzipiell - geltende und verständliche und insofern kommunikationsunabhängige) Wahrheit geben könne. Ein solcher Konstruktivismus hat längst seine eigene Dogmengeschichte (und Kritik); schon Herder zitiert als Motto seiner Schrift "Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" (1774) Epiktet (Encheir. X) mit den Worten: *Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγατων δογματα* (es erschüttern die Menschen nicht die Taten, sondern die Meinungen über die Taten); Alexander von Oettingen hat das Wort seiner "Moralstatistik" (3. Aufl., Erlangen 1882) ebenfalls vorangestellt. Berühmt wurde sodann - unter dem Titel "Thomas-Theorem" - die Behauptung eines frühen amerikanischen Soziologen und Erziehungswissenschaftlers: "If men define situations as real, they are real in their consequences" (The Child in America. Behavioral Problems and Programs, William J. Thomas/Dorothy S. Thomas, New York 1928, 572). Zustimmende und variierende Bezugnahmen darauf bei Etzioni, Habermas, Lepenies oder Luhmann will ich hier nicht anführen. Wichtig erscheint mir freilich, dass speziell Luhmann, der seit den 1980er Jahren weitgehende erkenntnistheoretische Anleihen beim Konstruktivismus machte (*Erkenntnis als Konstruktion*, Bern 1988; *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1990), vor allem in seinen Überlegungen zur öffentlichen Meinung und zu den Massenmedien diese Denkart zustimmend und erstaunlich unkritisch aufnahm; vgl. von ihm besonders: *Die Realität der Massenmedien* (1995), 2. erweiterte Aufl., Opladen 1996, bes. Kapp. 11 und 12.

³⁰ "Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft", in: *NTS* 44 (1998), 317-339 (327).

³¹ Uwe Wesel, *Juristische Weltkunde. Eine Einführung in das Recht*, Frankfurt/M. 1984, 7.

³² Titel von Ingolf U. Dalferth's Überlegungen zur "Theologie im Zeitalter der 'Cafeteria-Religion' ", *ThLZ* 121 (1996), 415-430.

wenigstens folgende sechs Elemente bestimmt: Die Hypothesen historischer Kritik erheben keinen Anspruch, "existentiell verpflichtende Wahrheit für die Gegenwart" zu formulieren; Menschen, die in der Bibel lesen, kommen nicht umhin, die für sie verpflichtende Wahrheit "jenseits der Texte selbst zu konstruieren";³³ die historische Kritik verabschiedet die Frage nach *der* Wahrheit eines Textes zugunsten von Hypothesen über historische Wahrscheinlichkeiten und mögliche "Textsinne"; sie hat dadurch "die Bibel atomisiert" (an die Stelle des einen *λογος* tritt die unabzählbare Menge der *δογματα*/hypothetischen Meinungen); diese wissenschaftliche Exegese ist schließlich "applikationsfern" und nötigt Individuen, sich (allenfalls) einen persönlich-subjektiven Glauben zurechtzulegen. Vor allem und schließlich soll gelten: "Als philologisch-historische Wissenschaft kann Exegese ihre Texte nicht mehr im Kontext der göttlichen Offenbarung, sondern nur noch im Kontext der spätantiken Religions- und Geistesgeschichte verstehen (...). Der Platz Gottes bleibt leer, auch der Platz desjenigen Gottes, der nach altprotestantischer Überzeugung letztlich der *eine* Autor der Schrift war: Es bleibt eine Vielzahl von menschlichen Autoren."³⁴ "In diesem Verschwinden Gottes aus der Geschichte"³⁵ sieht Luz den entscheidenden Grund für den religiösen Pluralismus der Gegenwart und für die Unausweichlichkeit, eine Pluralität von Wirklichkeitskonstruktionen als letzte erreichbare Gegebenheit und Wahrheit zu akzeptieren.

Zwar relativiert und revidiert Luz später mit Hinweisen auf die ja nun keineswegs beliebig konstruierbare Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von Texten diese Position erneut. Ja, er bezeichnet im letzten Abschnitt "die vornehmste Aufgabe der Exegese in einer pluralistischen Gesellschaft" damit, "auf den Gott hinzuweisen, von dem ihre Texte nur sprechen und über den sie selbst in keiner Weise verfügt."³⁶ Es wird dadurch deutlich, daß er damit gerade unter den Bedingungen des religiösen Pluralismus die exegetische Aufgabe darin sieht, in, mit und unter der unübersichtlichen Mannigfaltigkeit von Texten und Verstehensmöglichkeiten die Frage nach Gott und die Frage nach Jesus Christus unbeirrbar zu stellen oder wenigstens offen zu halten.³⁷ Daß diese Vergegenwärtigung des biblisch so reich bezeugten

³³ Bei dieser These (2.2) ist Luz freilich ein offenkundiger (performativer) Widerspruch unterlaufen: Er spricht von Bibellesern, die "jenseits der Texte" das, was für sie wahr ist, selbst "konstruieren". Doch offensichtlich beziehen auch diese Leser das "Jenseits" der Texte - auf Texte, und zwar genau auf - "Sie werden lachen: die Bibel" (so bekanntlich Bert Brecht auf die Frage, welches Buch ihn am meisten geprägt habe). Andererseits ist die Differenz, auf die Luz hier zurecht, aber undeutlich verweist, höchst bedeutsam, denn einen Text lesen heißt noch lange nicht, seine Wahrheit zu erfassen *und* anzueignen. Darum hat die ältere Theologie hinsichtlich des Verstehens mit der dreifachen Unterscheidung von *notitia*, *assensus* und *fiducia* gearbeitet und dabei sachlich zutreffend die physiologisch-technische, die kognitive und die pathische Seite im Prozess alles menschlichen Verstehens unterschieden.

³⁴ "Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein?", 326.

³⁵ *Ibid.*, 326.

³⁶ *O.c.*, 339.

³⁷ Man kann dies zurecht die Frage nach der "Mitte" der Schrift nennen, wenn darunter nicht wieder erneut ein Prinzip oder gar nur ein Begriff verstanden und wenn vor allem nicht übersehen wird, daß eine "Mitte" gerade darin Mitte ist, daß sie dies für Verschiedene(s) in unterschiedlicher Weise ist. Insofern braucht man

Gottes nicht bedeuten kann, Gott zu "demonstrieren" und über ihn/sie "direkt" in Texten verfügen zu können, dies freilich hat den Hermeneutikern in der Gegenwart wohl niemand so energisch in's Stammbuch geschrieben wie Karl Barth. Barth hätte es freilich für einen verwegenen und jedenfalls unausgewiesenen Dogmatismus gehalten, wenn jemand dekretiert hätte, daß es überhaupt *nur* menschliche Wirklichkeitskonstruktionen gebe und deshalb "selbstverständlich nie Gott selbst" Gegenstand theologischer Sätze sein könne.³⁸ Wahr ist freilich, daß es nicht in menschlicher Macht liegt, durch Zitation und Auslegung heiliger Texte die Wirklichkeit Gottes zu erschließen und zu demonstrieren, aber wahr ist auch, daß es in der Macht Gottes liegt, sich im Leben von Menschen zu vergegenwärtigen. Genau für dieses Geschehen gebraucht Barth das Wort Ereignis.

4. Das "Wort Gottes" als "Ereignis"

Es war Barth sehr bewußt, daß er sich mit seinen Aussagen über das Wort Gottes als "Ereignis" in einem Zirkel bewegte - freilich nach seiner Überzeugung nicht in einem *circulus vitiosus*, sondern in einem sachlich begründeten und für uns Menschen aus eigener Kraft nicht überschreitbaren *circulus theologicus*. Von "Ereignis" hat er gesprochen, weil dieser Begriff aus mancherlei Gründen (der Tradition und der Transparenz vor allem) als geeignet erscheint, die Einheit der Differenz von menschlicher Rede und Selbsterschließung Gottes, von Offenbarung und Schrift, Schrift und Verkündigung so zur Sprache zu bringen, daß die Differenz zugleich bewußt gemacht und für die mögliche Erfahrung einer sie übergreifenden Einheit offengehalten wird. Der Realgrund dafür liegt wiederum in einer Anschauung Gottes, die selbst, *formal* gesprochen, durch die Einheit von Einheit und (Selbst-) Unterscheidung Gottes sowie von Schöpfer und Geschöpfen ausgezeichnet ist. *Material* geht es um den Versuch der sprachlichen Darstellung Gottes als des *lebendigen*

zwischen (faktischem) religiösem Pluralismus und der Frage nach dem *unum necessarium* nicht zu wählen. Schön hat dies Gerd Theissen hervorgehoben: "Zur Liebe zum neutestamentlichen Text gehört selbstverständlich, daß man sie (sic) als Ausdruck des Glaubens wertschätzt. Diese Texte wollen Transzendenz erschließen. Dies kann zwar nicht zu einem methodischen Schritt (zu allen anderen exegetischen Schritten) hinzukommen. Aber es hat sich immer wieder *ereignet* und wird sich immer wieder *ereignen*. Dieses *Ereignis* kann nicht methodisch geplant, wohl aber hermeneutisch reflektiert werden ..."; so in seinem Aufsatz: "Methodenkonkurrenz und hermeneutischer Konflikt. Pluralismus in Exegese und Lektüre der Bibel", in: Joachim Mehlhausen ed., *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995, 127-140 (138), Hvhbg. WL.

³⁸ "Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein?", 327. Mir scheint, daß die Widersprüchlichkeiten und Inkonsistenzen in Luz' Vortrag letztlich darin begründet sind, daß nicht zwischen historisch-philologischen Wahrscheinlichkeitsurteilen (und einem bestimmten Verständnis von Wahrheit im Sinne moderner Wissenschaftstheorien) einerseits, systematisch-theologischer Formulierung von (nachdenkend erschlossener Glaubens-)Wahrheit (und einem bestimmten Verständnis von Wahrheit im Sinne der Selbsterschließung - $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ - eines "Gegenstandes) unterschieden wird. Ich könnte auch sagen: Der Exeget Luz zieht die Differenz von Schrift/Text und Offenbarung zulasten der Offenbarung ein. Diese Unterscheidung sowie die sachgerechte Zuordnung des so Unterschiedenen sind dagegen für Barths Hermeneutik grundlegend: Auf der einen Seite die völlige Freigabe aller Fragehinsichten und Methoden bei der Auslegung von Texten, auf der anderen Seite das unnachgiebige Insistieren darauf, der Sache des Textes - dem Wort Gottes in, mit und unter der Gestalt menschlicher Worte - seine Freiheit und Unabhängigkeit zu lassen. Mir scheint, daß Barths Hermeneutik weitaus moderner ist als die Kunststücke "postmoderner" Dekonstruktion.

Gottes. Diese Rede vom lebendigen Gott wiederum verdankt sich, jedenfalls bei Barth, nicht einem allgemeinen menschlichen Begriff des Lebens, welcher dann auch auf Gott angewandt werden könnte, sondern der Überzeugung, daß Leben in seiner höchsten und tiefsten, weitesten und engsten, schönsten und entstelltesten Gestalt allein von Gott ausgesagt werden kann. Woher kommt wiederum diese Einsicht? Aus keiner anderen Quelle als der unerschöpflichen Fülle biblischer Geschichten, Gesichter, Lieder, Gebete, Personen und Werke, die eben diese überwältigende Lebendigkeit Gottes *bezeugen*. Der *circulus theologicus* ist also nichts anderes als der Kreis der (menschlichen) Zeugnisse und Zeugen, welche auf Gott als den Grund aller dieser Zeugnisse verweisen, ohne über diesen Grund und Ursprung wie eine Sache oder einen Besitz verfügen zu können.

Nun ist es vielleicht etwas leichter, zu verstehen, wenn gesagt wird, daß das Gebot Gottes Menschen in der Weise trifft, daß ihnen Gott - immer in menschlichen Zeugnissen, wohlgermerkt - in der Weise des je aktuellen, einen bestimmten Menschen hier und jetzt betreffenden Gebietens begegnen will. Wo ein Wort, eine Geste, ein Schweigen, ein Blick von Menschen in der Weise wahr-genommen werden, dass sie sich in der Gegenwart des Wortes Gottes als Hörende unmittelbar und unvertretbar gefragt wissen, da wird das Gebieten Gottes zum lebendigen Geschehen, zum Ereignis. Es handelt sich dabei einerseits, wenn man den Vorgang gleichsam von außen sprachlich zu umschreiben versucht, um eine hochkomplexe kommunikative Struktur, und andererseits geht es dabei vermutlich immer - auf der existentiellen Ebene - um eine ganz elementare Erfahrung. Die meisten Menschen wissen ja beispielsweise sehr genau, wann und an welchen Menschen sie schuldig geworden sind - und ist das etwas anderes, als Gottes mir geltendes, gnädiges Gebieten gerade *nicht* Ereignis sein zu lassen? -, aber gleichzeitig spielen alle die menschlichen Mechanismen, die es ermöglichen, solche elementaren Erfahrungen zu verdrängen, bis sie irgendwann mit urtümlicher Gewalt wieder emporsteigen.

Mit dem 'Begriff' des "Ereignisses" hat sich Barth eine Ausdrucksmöglichkeit erschlossen, deren Bedeutung für die Argumentation und Architektonik seines Werkes insgesamt und der "Kirchlichen Dogmatik" im besonderen nicht unterschätzt werden sollte. Es handelt sich dabei ja zweifellos, zumindest auf den ersten Blick, nicht um einen biblischen Zentralbegriff oder eine "biblische Denkform", sondern um die Wahl eines von weither philosophisch geprägten Wortes, welches wegen seiner erschließenden Kraft als operativer Grundbegriff ausgezeichnet ist und entsprechend verwendet werden kann. Ich möchte noch einen Schritt weitergehen und behaupten: "Ereignis" rezipiert Barth als fundamentalontologische Kategorie, indem er den Begriff ursprünglich auf die Wirklichkeit und Lebendigkeit des biblisch bezeugten Gottes zurückführt.³⁹ Über das Recht, in dieser Weise einerseits den phi

³⁹ Vgl. bes. *KD* II/1, 294f. Dort heißt es ausdrücklich u. a.: "Es geht um das *Sein* Gottes; aber hinsichtlich des Seins Gottes ist das Wort 'Ereignis' oder 'Akt' jedenfalls auch ein *letztes*, ein nicht zu überbietendes, noch irgendwoher in Frage zu stellendes Wort" (294, 34). Der biblisch bezeugte Realgrund dieser Einsicht liegt

losophischen Seinsbegriff "in aller Unbefangenheit aufnehmen" zu können⁴⁰ und ihn gleichzeitig entscheidend umzuprägen, hat Barth ausführlich in der Gotteslehre, insbesondere in § 28 (Gottes Sein als der Liebende in Freiheit), Auskunft gegeben.

II. Gottes Gebieten als "Ereignis" - Zum "Ansatz" der Ethik Barths

1. Zur Architektonik

Nach meiner Einsicht kann man die von Barth vorgetragene Ethik am besten dadurch charakterisieren, daß man sie als eine Reihe von Darstellungen der einmaligen, unverwechselbaren und existentiell verpflichtenden Freiheit eines Christenmenschen versteht. Es ist kein Zufall, daß Barth einer kleinen Schrift, die eine knappe Skizze seiner Ethik gibt, den Titel "Das Geschenk der Freiheit" gegeben hat.⁴¹ Vor allem ist unübersehbar, daß die sukzessive Berücksichtigung von Fragen der Grundlegung und der Ausführung der Ethik innerhalb der "Kirchlichen Dogmatik" in der Weise einer kontinuierlichen Erläuterung des Freiheitsverständnisses erfolgt. Ganz äusserlich betrachtet fällt schon auf den ersten Blick auf, daß das Schlüsselwort der gesamten Ethik der Schöpfungslehre (*KD* III/4) *nicht* Ordnung, *sondern* Freiheit ist! Dies ist sicher auch, aber nicht nur eine zeitbedingte Antwort auf eine bestimmte Lehre von den unveränderlichen Schöpfungsordnungen, von denen sich Barth schon in den 1920er Jahren verabschiedet hatte.⁴² Sachlich entscheidend ist, dass das Verständnis der Freiheit der Gesamtanlage der *KD* nicht äußerlich ist, sondern auf ihre Mitte verweist.

für Barth in der "emphatischen alt- und neutestamentlichen Bezeichnung Gottes als des 'lebendigen Gottes'" (295, 5).

Es ist nicht möglich, an dieser Stelle auch nur ansatzweise eine nähere Interpretation von Barths Auseinandersetzung mit der philosophischen Ontologie zu geben. Mir scheint jedoch, daß man insbesondere den § 28 der *KD* (auch) als eine große (implizite) Kritik der aristotelischen Gotteslehre und ihrer christlichen Wirkungsgeschichte lesen muß; vgl. nur den Abschnitt *KD* II/1, 301, 4. - Ich weiß im übrigen nicht, ob und in welcher Weise Barth sich die philosophiehistorischen und aktuellen Hypothesen, die mit dieser Rezeption der Akt/Sein-Begrifflichkeit verbunden sind, ausdrücklich klargemacht hat; zur Sache vgl. beispielsweise D. Schlüter, Art. Akt/Potenz, *Hist. Wb. Philos.* 1 (1971), 134-142; Georg Picht, "Der Begriff der *Energeia* bei Aristoteles", in: ders., *Hier und Jetzt*, Bd. 1, Stuttgart 1980, 289-308 (sowie den Nachtrag: "Akt und Sein bei Schelling", o.c. 309-323). Vor allem weiß ich nicht, ob Barth die zeitgenössischen Bemühungen um die theologische Bedeutung der Akt/Sein-Unterscheidung zur Kenntnis genommen hat, insbesondere bei Erich Seeberg und Dietrich Bonhoeffer (vgl. dessen Habilitationsschrift über "Akt und Sein", die 1931 erschienen ist). Umgekehrt hat Bonhoeffer Barths damalige Position in "Akt und Sein" kritisch gewürdigt; vgl. dazu Michael Beintker,

"Kontingenz und Gegenständlichkeit. Zu Bonhoeffers Barth-Kritik in 'Akt und Sein'", in: Norbert Müller ed., *Die Aktualität der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Halle/Saale 1985, 29-54. Zu Bonhoeffers Schrift "*Akt und Sein*" vgl. den eingehenden Kommentar von Jürgen Boomgaarden, *Das Verständnis der Wirklichkeit. Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in 'Akt und Sein'*, Gütersloh 1999.

⁴⁰ *KD* II/1, 292, 8.

⁴¹ Untertitel: *Grundlegung evangelischer Ethik*. Es handelte sich dabei ursprünglich um einen Vortrag in der Gesellschaft für evangelische Theologie in Bielefeld am 21.9.1953.

⁴² Siehe oben Anm. 7.

Die Entwicklung dieser Grundanschauung erfolgt in der *KD* Schritt für Schritt. In den Prolegomena korrespondieren unmittelbar die Abschnitte über "Gottes Freiheit für den Menschen" (§ 13) und über "Die Freiheit des Menschen für Gott" (§ 16) - jenes die begründende, konstitutive "objektive Wirklichkeit/Möglichkeit", dieses die dadurch heraufgeführte "subjektive Wirklichkeit/Möglichkeit". Der Leitsatz des § 16 schlägt dann das Leitmotiv an, welches bis in den nachgelassenen Band der Ethik der Versöhnungslehre bestimmend sein wird, wenn es u.a. heißt: "Die Ausgießung des Heiligen Geistes ist Gottes Offenbarung. In der Wirklichkeit dieses Ereignisses besteht unsere Freiheit, Gottes Kinder zu sein und ihn in seiner Offenbarung zu erkennen, zu lieben und zu loben."⁴³ Die Anregung, die Ethik unter das Leitmotiv der Freiheit oder des Lebens der Kinder Gottes zu stellen,⁴⁴ verdankte Barth übrigens einer Formulierung Adolf von Harnacks⁴⁵ - auch hierin dem Ansatz der Ethik Dietrich Bonhoeffers unmittelbar verwandt. Der zugrundeliegende Schematismus der Reihenfolge Wirklichkeit - objektive Möglichkeit - subjektive Möglichkeit begegnet auch sonst in der *KD*, beispielsweise im dritten Kapitel der Prolegomena über die "Heilige Schrift" (§§ 19-21), wo ebenfalls im dritten Abschnitt (§ 21) von der Freiheit gehandelt wird, nunmehr von der "Freiheit in der Kirche". Hier begegnet der für Barth eminent wichtige Gedanke, daß das "Gebet geradezu die *Urform aller menschlichen Freiheitsakte*" ist, "die sich als solche in allen anderen Freiheitsakten wiederholen muß."⁴⁶ Bedenkt man in diesem Zusammenhang weiter, daß nach Barth zu einem rechten Gebet unmittelbar die Bereitschaft und der Wille gehören, auch konkret zu verwirklichen, worum gebeten wird, soweit man dies jedenfalls tatsächlich und energisch vermag, so sieht man sogleich, daß es hier - bei der Freiheit in der Kirche - nicht um Selbstbetrachtung und Selbsterbauung der Gemeinde, sondern um ihre aktive Mitverantwortung für das Gemeinwesen geht.⁴⁷ Daß auf diese Art die Freiheit von Christenmenschen sich 'ereignet', hat das Gebet der Gemeinde und der Einzelnen mit dem Bekenntnis der Kirche gemeinsam, wobei im Unterschied zum Gebet das Bekenntnis in qualitativ anderer Weise durch fremde, äußere Umstände geradezu abgenötigt wird. Dies ändert aber nichts daran, daß auch das lebendige Credo in einem spezifischen Sinne 'Ereignis' genannt werden muß, weil es das "Ergebnis einer Begegnung der Kirche mit der heiligen Schrift (ist), die in ihrer Kontingenz durch keine noch so ernste theologische Arbeit herbeigeführt werden kann."⁴⁸

⁴³ *KD* I/2, 222, 6.

⁴⁴ Vgl. dazu in den Prolegomena bes. § 18 (Das Leben der Kinder Gottes), Abschnitt I (Der Mensch als Täter des Wortes): *KD* I/2, 397-408.

⁴⁵ So Barth selbst: *O.c.*, 403, 40.

⁴⁶ *O.c.*, 782, 31. Zu Barths Gebetsverständnis vgl. Okko Herlyn, *Religion oder Gebet. Karl Barths Bedeutung für ein 'religionsloses Christentum'*, Neukirchen-Vluyn 1979.

⁴⁷ Vgl. dazu beispielhaft die Safenwiler Predigt vom Nachmittag des Bettages 1913 (nachdem schon am Vormittag eine sehr ausführliche Predigt gehalten worden war!) über Jer 29,7 (Suchet der Stadt Bestes), in: *Predigten 1913*, Nelly Barth und Gerhard Sauter eds., Zürich 1976, 490-508.

⁴⁸ *KD* I/2, 698, 18. Vgl. dazu meinen Aufsatz: "Hören, Bekennen, Kämpfen. Hinweise auf Bekenntnis und Lehre in der Theologie Karl Barths", *Evangelische Theologie* 40 (1980), 537-558.

Diese Linie der Grundlegung der Ethik in der Freiheit eines Christenmenschen setzt sich ungebrochen in der Gotteslehre der *KD* fort und findet ihren Höhepunkt in der Lehre von der Erwählung. Paragraph 36 handelt von der "Ethik als Aufgabe der Gotteslehre". Dieser Paragraph rückt im 8. Kapitel der *KD* die Ethik unter das Leitthema "Gottes Gebot" (§§ 36-39) und schliesst selbst unmittelbar an die Lehre von "Gottes Gnadenwahl" (§§ 32-35) an. Dieser Zentralstellung entspricht übrigens die Tatsache, daß Barth dort im zweiten Abschnitt ("Der Weg der theologischen Ethik") auch einen ganz kurz gefaßten Überblick über die geplante Gesamtstruktur der *KD* und die Stellung der "Ethik" in dieser Architektonik gibt.⁴⁹

2. "Das Geschenk der Freiheit"

Trotz dieser beeindruckenden sachlichen und architektonischen Verankerung der *libertas christiana* in der *KD* ist das Freiheitsverständnis Barths immer wieder kontrovers diskutiert worden. Auf der einen Seite begegnet die Befürchtung, die menschliche Freiheit werde letztlich doch wie die Bewegungsfreiheit einer Marionette nur zum Schein behauptet, um die Alleinwirksamkeit des großen Marionettenspielers zu verhüllen. Auf der anderen Seite begegnet auch eine ganz überwiegend politische Ausmünzung, ja Ausnützung des Barth'schen Freiheitsverständnisses, für welches der *Grund der libertas Christiana* in der Zuwendung des gnädigen Gottes zu dem sich in sich selbst verschließenden Menschen abgeblendet wird. Barths eigene Intentionen würde man vermutlich ganz verfehlen, wenn man annehmen würde, er sei gleichsam um eine Balance von göttlichem Handeln und menschlicher Handlungsfreiheit bemüht gewesen. In Wahrheit ging es ihm, wenn ich recht sehe, immer nur darum, die menschliche Existenz für die sie in Bewegung setzende Wirklichkeit Gottes zu öffnen - und zwar wahrhaftig *jede* menschliche Existenz, vielleicht zuerst sogar die der Gottlosen und später erst der Frommen, ohne daraus erneut ein Prinzip zu machen.

Genau diese Bewegung bestimmt Barths Ausführungen über das göttliche Gebieten in § 36 der *KD*. Er bemüht sich dabei um ausgesprochen einfache, elementare Kurzformeln, vielleicht um anzudeuten, daß vor dem Hintergrund der ungeschuldeten, gnädigen Zuwendung Gottes zu seinen Geschöpfen die Bestimmung des guten Handelns in gewisser Hinsicht ganz einfach ist. So kann Barth sagen: "Es kann das ethische Problem der kirchlichen Dogmatik nur in der Frage bestehen, *ob und inwiefern das menschliche Tun ein Lobpreis der Gnade Jesu Christi ist.*"⁵⁰ Wenn und soweit das Wort Gottes, in welcher Gestalt immer, aber immer mittels der Worte und Handlungen von Menschen, Ereignis wird, das heißt als Bestimmung der Existenz eines Menschen erfahren wird, liegt darin *uno actu* immer auch schon eine Frage an diesen Menschen, diesem Ereignis entsprechend zu handeln. Es geht um eine Antwort auf das Gehörte, um eine freie Antwort und insofern um die in einer Anrede begründete Verantwortlichkeit jedes Menschen:

⁴⁹ *KD* II/2, 609-612.

⁵⁰ *O.c.*, 600, 1.

"Gottes Gebot, Gott selbst gibt sich zu erkennen und indem er das tut, wird er gehört, wird der Mensch verantwortlich gemacht, wird er in jenes Gegenüber und Zusammensein mit Jesus Christus versetzt, widerfährt seinem Handeln jene Bestimmung. Das Gebot Gottes ist die Entscheidung über die Güte des menschlichen Handelns. Als göttliches Handeln geht es dem menschlichen Handeln voran. Nur auf diese durchaus nicht ruhende, sondern geschehende, durchaus nicht allgemeine, sondern höchst besondere Wirklichkeit hin unternimmt es die theologische Ethik auf die ethische Frage Antwort zu geben. Ihre Theorie ist schlechterdings die *Theorie dieser Praxis*. Weil diese Praxis stattfindet, weil sie sich der Aufmerksamkeit auf diese Praxis nicht entziehen kann, in der Anschauung dieser Praxis bildet die theologische Ethik ihre Begriffe."⁵¹

3. Vom "concurus divinus" zur kommunikativen Freiheit

Die Kritik, die von Barth beschriebene menschliche Freiheit sei in Wahrheit nur eine Scheinfreiheit, ist damit freilich noch nicht erledigt. Gerade das letztgenannte Zitat kann man *prima vista* auch als Hinweis auf die Alleintätigkeit des Schöpfergottes verstehen. Es kommt deshalb sehr darauf an, aus welcher Richtung und in welcher Absicht Barths Freiheitsverständnis rezipiert und problematisiert wird. Wenn gemeint ist, in der Ethik komme alles darauf an, den Blick von Gott ab- und ausschliesslich den menschlichen Verhältnissen zuzuwenden, dann widerspricht Barth natürlich. "Radikale Autonomie" kann nicht einmal mehr von Gott ausgesagt werden, weil Gott sich selbst - aus Freiheit und in Liebe - zum Bundespartner der Geschöpfe bestimmt hat. In dieser Partnerschaft und durch sie ist zugleich die geschöpfliche Freiheit konstituiert, die Freiheit der Kinder Gottes. Sie kann und soll betätigt werden im menschlichen Mittun am Wirken Gottes; in der Bestimmung und Weise, Äußerungen geschöpflicher Freiheit zu sein, sind insofern Bibelgebrauch und sittliches Handeln von formal gleicher Struktur.

Wenn ich richtig sehe, gibt es eine kontinuierliche Entfaltung des Grundmotivs der freien Verantwortlichkeit der Menschen im Fortgang der "Kirchlichen Dogmatik". In der Lehre vom "concurus divinus" in *KD III/3* bewegt sich Barth freilich noch in den Bahnen der scholastischen Unterscheidung von *causa prima* und *causae secundae*, sieht aber schon, daß die Kategorie der Kausalität im Blick auf die Freiheit und das Wirken Gottes und des Menschen problematisch ist. Nach § 49.2 "begleitet" Gott sein Geschöpf; das heißt dreierlei: Gott läßt sein Geschöpf nicht - als unbewegter Bewegter - allein; Gott wirkt mit seinem Geschöpf zusammen;⁵² Gott steht seinem Geschöpf helfend zur Seite. In all dem gilt, daß Gottes Geschöpfe keine Marionetten sind.⁵³

Barth hat im Laufe der Jahre die menschliche Freiheit zunehmend positiver gewürdigt, auch und gerade als Freiheit von religiösen Legitimationsmustern. Vor allem

⁵¹ *O.c.*, 609, 14.

⁵² *KD III/3*, 104, 40.

⁵³ *O.c.*, 105, 32. Es ist hier nicht möglich, Barths Konzept der *cooperatio* mit dem Motiv der *cooperatio Dei et hominis* in Luthers "*De servo arbitrio*" (bes. *WA* 18, 754) zu vergleichen.

hat er, wohl eingedenk Hegels Dictum, daß Gott nicht neidisch sei, darauf insistiert, daß es zwischen der Freiheit Gottes und der freien menschlichen Verantwortung schlechterdings keine Konkurrenz geben könne - zwischen Gott und den Menschen findet kein Nullsummenspiel statt, bei dem der eine nur auf Kosten des anderen gewinnen könnte;⁵⁴ das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf ist vielmehr ein Verhältnis kommunikativer Freiheit,⁵⁵ denn der Freiheit Gottes für sein Geschöpf antwortet die Freiheit des Menschen für Gott.⁵⁶ Diese Grundbestimmungen tragen sowohl die Ekklesiologie wie die Ethik der "Kirchlichen Dogmatik"; sie bilden einen unlösbaren Zusammenhang. Es liegt im freiheitsstiftenden Charakter des Evangeliums, daß es sich in die Hände der Menschen begibt - "daß hier Menschen an diesem Heiligtum Anteil bekommen, daß es also in ihre Hände gelegt, ihnen anvertraut wird, daß sie selbst jetzt kraft der in dieser *communio* stattfindenden *communicatio* der *sancta* zur *communio* der *sancti* werden, aufgerufen nicht nur Hörer, sondern auch Täter des Wortes zu sein."⁵⁷

III. "Bibelgebrauch" und freie Verantwortlichkeit in der Ethik

Gegen den Ausdruck "Bibelgebrauch" hätte Barth vermutlich zuerst einmal lebhaft Protest eingelegt. Nach seiner Überzeugung geht es darum, immer wieder neu bei den Propheten und Aposteln in die Lehre zu gehen und ihnen mit ungeteilter Aufmerksamkeit und allen Wahrnehmungsfähigkeiten zuzuhören. Wenn man dies als "Gebrauchen" der Bibel auffaßt, so ist nichts dagegen einzuwenden - so wie Luther in der Vorrede zu den Propheten in der Bibel von 1545 beispielsweise dazu rät, man solle "die Propheten mit ernst und nutz lesen und gebrauchen".⁵⁸ Eben dies hat Barth sein Leben lang getan - als Prediger und als theologischer Lehrer, der immer wieder auch selbst als Exeget sich betätigt hat, als Zeitgenosse und politisch engagierter Mensch.

Machen wir jetzt zwei kleine Proben auf's Exempel des Barth'schen Bibelgebrauches! Die eine Probe - Barths Äusserungen zur Homosexualität - wird sich als

⁵⁴ Schon in *KD I/2*, § 18 (Das leben der Kinder Gottes), ist zu lesen: "Gottes Freiheit konkurriert nicht mit der menschlichen Freiheit; aber wie sollte sie die Freiheit der dem Menschen zugewandten göttlichen Barmherzigkeit sein, wenn sie die menschliche Freiheit unterdrückte und auslöschte? Daß Gott seine Freiheit betätigt und bewährt gerade an dem freien Menschen, das ist die Gnade der Offenbarung" (400, 39). Zur Sache selbst vgl. besonders Wolf Krötke, *Gott und Mensch als "Partner"*. Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths *Kirchlicher Dogmatik*, *ZThK Beiheft* 6, Tübingen 1986, 158-176.

⁵⁵ Den Begriff der kommunikativen Freiheit hat Michael Theunissen in seinen Hegel- und Marx-Interpretationen anfangs der 1970er Jahre geprägt (vgl. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt/M. 1978, 433ff). Von hier hat ihn besonders Wolfgang Huber in theologisch-ethischen Zusammenhängen übernommen.

⁵⁶ *KD I/2*, § 16.

⁵⁷ *O.c.*, § 21, 741, 19; vgl. auch *IV/3*, § 69, 322, 1.

⁵⁸ Ausgabe von Hans Volz unter Mitarbeit von Heinz Blanke. Textredaktion Friedrich Kur, München-Darmstadt 1972, 1160.

hochproblematisch erweisen, die zweite - Barths Friedensethik - ist so komplex, nuancenreich und für historische Veränderungen sensibel, daß sie an dieser Stelle nur in ganz groben Umrissen skizziert werden soll.

1. Barth zur Homosexualität

Barths Äußerungen zur Homosexualität finden sich in der Ethik der Schöpfungslehre (*KD III/4*), die 1950/51 entstanden und zuerst 1951 erschienen ist. Im ersten Abschnitt des § 54 über die "Freiheit in der Gemeinschaft" handelt Barth zuerst vom Verhältnis der Geschlechter. Wenn man heutige Studierende gegen Barth immunisieren will, empfehle ich die ersten Seiten der Prolegomena der *KD* und den Abschnitt über "Mann und Frau"; vielleicht noch dazu den berühmt-berüchtigten § 17 zur "Aufhebung der Religion". Dann hat man eigentlich alles beisammen, was man braucht, um eine Melange von Dogmatismus, Intoleranz, Absolutheitsanspruch und Patriarchalismus zu finden. Das ist mehr als Winkelried!

Es ist für uns heute nicht ganz leicht, Barths Geschlechterethik angemessen zu kritisieren. Man kann fragen, welcher theologische Ethiker sich bereits 1950 mit Simone de Beauvoir's "Le deuxième sexe" (erschienen 1949, deutsch zuerst 1951) auseinandergesetzt hat⁵⁹ oder August Bebel in einem Zitat aus dessen klassischem Werk "Die Frau und der Sozialismus" (zuerst 1879) so uneingeschränkt lobt, wie Barth dies tat.⁶⁰ Man kann die Absicht hervorheben, daß es auch in der Geschlechterethik zuerst und entscheidend darauf ankomme, sich durch das Gebot Gottes "ins Offene führen (zu) lassen",⁶¹ man kann die Zielsetzung loben, auf "alle Phänomenologie und Typologie der Geschlechter" verzichten zu wollen,⁶² und manche Leserin und mancher Leser, wenn sie so lange durchhalten, werden die Vorordnung der Liebe vor der Ehe zu schätzen wissen.

Aber - es gibt wenigstens zwei Abschnitte in diesem ganzen Paragraphen, in denen Barth allen von ihm selbst aufgestellten hermeneutischen Einsichten untreu wird. Der eine betrifft die Frage der "Ordnung" des Geschlechterverhältnisses, nach Barth immerhin "die delikateste der allgemeinen Fragen, die hier zu erwägen sind".⁶³ Und dann folgen berühmte Sätze, die in der These gipfeln: "A geht vor B, B kommt nach A. Ordnung heißt Folge (wieso eigentlich?WL). Ordnung heißt *Vorordnung* und *Nachordnung*, *Überordnung* und *Unterordnung*."⁶⁴ Diese Aufstel-

⁵⁹ *KD III/4*, 179f. Vermutlich hat Charlotte von Kirschbaum aufgrund ihrer Beauvoir-Lektüre den Abschnitt formuliert; vgl. auch ihr Buch: *Die wirkliche Frau* (1949), worauf *KD III/4*, 192, 3, wenigstens hingewiesen und dann in den exegetischen Fragen Bezug genommen wird.

⁶⁰ *KD III/4*, 612, 23.

⁶¹ *O.c.*, 156, 22.

⁶² *O.c.*, 168, 23.

⁶³ *O.c.*, 187, 41.

⁶⁴ *O.c.*, 189, 12.

lungen sind inzwischen vernichtend kritisiert worden,⁶⁵ und man muß fragen, ob und wieweit diese Kritik dann auch auf andere tragende Überzeugungen und Aufstellungen der *KD* auszudehnen ist.

Der zweite hochproblematische Abschnitt betrifft in demselben Zusammenhang Barths Ausführungen zur Homosexualität. Es handelt sich um wenig mehr als eine Seite Kleingedrucktes,⁶⁶ welches zuvor in reichlich unklarer Weise präludiert wird.⁶⁷ Aber diese wenigen Zeilen, welche apriori Homosexualität als Krankheit denunzieren und damit Homosexuelle *ipso facto* diskriminieren, leugnen alle exegetischen, hermeneutischen und dogmatischen Prinzipien, die Barth sonst für sich und andere einzufordern pflegt. Weder wird auch nur der Versuch einer exegetischen Vergewisserung unternommen, noch wird das Gespräch mit anderen Auslegern gesucht, noch werden zeitgenössische (humanwissenschaftliche) Befunde zur Kenntnis genommen, und schon gar nicht kommen konkret betroffene Personen in den Blick. Es wird lediglich dekretiert: Homosexualität ist "Humanität ohne den Mitmenschen", Krankheit der (selbst verschuldeten?) Beziehungsunfähigkeit und -unwilligkeit im Verhältnis zum anderen Geschlecht.

Man möchte "Schande" rufen und *KD* III/4 in die Ecke schleudern, wenn nicht viele Jahre später Barth sich selbst, wenigstens ein kleines Stück weit, korrigiert hätte. Im Sommer seines Todesjahres erhielt er eine Anfrage von Rolf Italiaander, zu einem Sammelband über das Problem der Homophilie etwas beizutragen. Damals bereitete die in Deutschland regierende große Koalition aus CDU und SPD unter der Federführung des Justizministers und nachmaligen Bundespräsidenten Gustav W. Heinemann eine Strafrechts- und Strafvollzugsreform vor und in diesem Zusammenhang auch eine Revision des § 175 StGB. Barth, damals gleichzeitig mit dem Kindertaufstreit besonders im Rheinland befaßt, ließ Eberhard Busch in seinem Namen antworten.⁶⁸ Insgesamt ist der Tenor des Briefes nicht gerade mutig und eher abwiegeln, aber zwei Elemente verdienen festgehalten zu werden: Erstens tritt Barth nunmehr einer "Diffamierung" und strafrechtlichen Sanktionierung Homosexueller ausdrücklich entgegen, und zweitens wird wenigstens die Notwendigkeit, neue "Erkenntnisse" zu berücksichtigen, herausgestrichen. Vielleicht kann man diese Wendung der Urteilsbildung so deuten, daß Barth sein Prinzip, sich "besserer Belehrung" gegenüber offen zu zeigen, ansatzweise in diesem Fall doch bewährt hat.

⁶⁵ Schon 1934 hatte Henriette Visser't Hooft diesbezüglich brieflich Fragen an Barth gerichtet; zum gesamten Komplex vgl. J. Christine Janowski, "Zur paradigmatischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz in K. Barths 'Kirchlicher Dogmatik'", in: *Marburger Jahrbuch Theologie* VII, Marburg 1995, 13-60.

⁶⁶ *KD* III/4, 184f.

⁶⁷ *O.c.*, 170-173, und zwar im Blick u.a. auf Schleiermachers (angeblichen) "unmöglichen Wunsch", eine Frau zu sein (zit., nach Dilthey, 171, 44).

⁶⁸ Vgl. die Dokumente in Karl Barth, *Offene Briefe 1945-1968*, Diether Koch ed., Zürich 1984, 540-543.

2. Knappste Hinweise zu Barths Friedensethik

Ich behaupte: Kein Thema der Ethik hat Barth zeitlebens so intensiv und unausgesetzt umgetrieben wie die Fragen der Friedenssicherung und des politischen Widerstandes. Er hat selbst gesagt, daß seine "ganze Theologie immer eine starke politische Komponente" hatte.⁶⁹ Sie war auch und ganz besonders dort politisch, wo sie nichts anderes als sachgerechte Theologie sein wollte. Am Weg von Barths Friedensethik lässt sich alles Entscheidende für die Frage nach Bibelgebrauch und freier Verantwortung ablesen.

Zuerst ist natürlich darauf hinzuweisen, daß Barth in dieser Sache nun wirklich von Anfang an und immer wieder versucht hat, die Fülle der biblischen Zeugnisse aufzunehmen, zu reflektieren und im Horizont der Gegenwart zu aktualisieren. Es läßt sich ein kontinuierlicher Auslegungs- und Lernprozeß hinsichtlich des Verständnisses von Röm 12 und 13 beobachten - von den zwei Fassungen des Römerbriefkommentars bis zu den entsprechenden Abschnitten in der *KD*, von den einschlägigen kleinen, aber gewichtigen Schriften über "Christengemeinde und Bürgergemeinde" und "Rechtfertigung und Recht" jetzt ganz zu schweigen. Auch zwischen den beiden Fassungen der Münsteraner und der Bonner "Ethik" gibt es signifikante Differenzen, die nur aus Barths Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus zu erklären sind. Es ist spannend, diese Texte nicht nur je für sich im Stil der Klassikerexegese immer wieder blank zu putzen, sondern Barths eigenen kommunikativen Lernprozeß in der Folge der Auslegungen nachzuzeichnen.

Zweitens ist zu beobachten, daß und wie Barth versucht hat, die Vielfalt und Spannungsträchtigkeit der einschlägigen biblischen Überlieferungen festzuhalten und nicht zu verschleifen. Ich denke, daß ihn das an der Bibel selbst gewonnene Gespür für Ambiguitäten gerade in politischen Fragen davor bewahrt hat, einfachen, "prinzipiellen" Lösungen zu folgen - weder des radikalen, "unbedingten" Pazifismus noch natürlich einem Denken in Kategorien von vergötterten "Schöpfungsordnungen". Gleichzeitig kenne ich nur sehr wenige nicht-friedenskirchlichen Theologen, welche wie Barth das Zeugnis der Historischen Friedenskirchen ernst genommen und als entscheidende Infragestellung des Weges der "konstantinischen" Kirchen zur Geltung gebracht hätten.

Indes ist Barth niemals zum prinzipiellen Pazifisten geworden. Vielmehr hat er seine theologisch begründete Basis-Überzeugung, daß nur der Friede der Ernstfall der politischen Ethik schlechthin sei⁷⁰, fallweise zur heftigsten Irritation von Freund und Feind nach Maßgabe vernünftiger politischer Einschätzungsurteile durch bestimmte Negationen konkretisiert. Wenn irgendwo, dann gilt für Barths politische Ethik paradigmatisch, daß man gleichzeitig die aufgeschlagene Bibel und eine (qualitativ gute) Tageszeitung zu sich sprechen lassen müsse.

⁶⁹ *Letzte Zeugnisse*, Zürich 1969, 21.

⁷⁰ *KD III/4*, § 55. 2, 525, 36.

Ein wichtiges Korrektiv waren dabei für Barth seine Freundinnen, Freunde und Mitstreiter, aber auch seine Gegner. In Sachen der politischen Ethik hatte er immer einen enormen Kommunikations- und Beratungsbedarf, bisweilen schwer zu trennen von einem überaus starken Willen zur Beeinflussung anderer.⁷¹ Nicht zufällig begegnet von früh an das Vokabular militärischer Kämpfe. Bisweilen bewegte sich Barth dabei selbst durchaus in konspirativen Bereichen, wohl eingedenk des biblischen Wortes von der notwendigen Klugheit der Schlangen. Wenn man Barths internationale Vortragstätigkeit während der Nazi Herrschaft auf einer europäischen Landkarte verfolgt, sieht man, wie er geistiges "containment" gegenüber dem Ungeist und damit die ihm mögliche Art von Landesverteidigung betrieben hat.

Und schließlich muß man sehen, daß Barth nicht müde geworden ist, zu verlangen, daß das christliche Friedenszeugnis ein *kirchliches* Friedenszeugnis sein oder werden müsse. Wir wissen: Darin sind ihm - sowenig wie Bonhoeffer - die allermeisten Kirchen gerade *nicht* gefolgt. Und dies, obwohl ja Barth keineswegs verlangt hat, man müsse seine politisch-ethischen Urteilsbildungen teilen; er hat jedoch erwartet, daß man seine Propositionen, wenn man ihnen schon nicht folgen wollte, mit Gründen der Schrift und der Vernunft zurückweisen oder widerlegen müsse. In diesem Zusammenhang verdient schließlich die strikte Aufgabenteilung zwischen Barths theologisch-ethischen Grundsatzpositionen, wie er sie in der *KD* dargestellt hat, und seiner politischen Tagesschriftstellerei besondere Beachtung, denn daß er hier sorgfältig Grenzen gezogen und beachtet hat, scheint mir für seinen Respekt vor anderen Überzeugungen und gegen die verbreitete These von seiner politischen Präzeptorenrolle zu sprechen.

IV. Ergebnisse und offene Fragen

Wie kommt es, dass Barths Theologie, sein Bibelverständnis und vollends seine Dogmatik unter Einschluss ihrer internen und externen Ethik immer wieder von so unterschiedlichen Menschen als autoritär und einschüchternd empfunden worden sind? Dabei hat Barth doch schon in seiner ersten Predigt als "pasteur suffragant" (Hilfsprediger) in Genf 1909 über Phil. 3,12-15 sein Amtsverständnis klar umrissen, indem er sagte: "Gute Freunde, Wegweiser, Führer sein auf dem Gebiet des innern Lebens ... mehr können wir nicht. Die Zeiten sind auf immer vorbei, wo die Pfarrer nicht nur als Botschafter, sondern als Statthalter gelten wollten und galten. Wir Pfarrer und Theologen haben die Religion weder zu verwalten noch auszuteilen, sondern immer nur zu wecken, zu fördern, zu gestalten."⁷²

⁷¹ Vgl. zu dieser Seite Frank Jehle, *Lieber unangenehm laut als angenehm leise. Der Theologe Karl Barth und die Politik 1906 - 1968*, Zürich 1999.

⁷² Zit. nach Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, München 1975, 64.

Ganz offensichtlich haben es viele Zeitgenossen und Nachgeborene Barth nicht abgenommen, daß er Autorität und Gehorsam nicht für sich, sondern nur für das Wort Gottes, dem er als irrtumsfähiger Mensch zu dienen versuchte, in Anspruch nahm. Die vielen Hinweise von der Art, daß selbstverständlich "bessere Belehrung vorbehalten" sei und daß man ihn daher bitte auch eines Besseren belehren möge, sind anscheinend häufig lediglich als rhetorische Kaschierungen einer tief verwurzelten Unbelehrbarkeit wahrgenommen worden. Tatsächlich wird man auch nicht in Abrede stellen können, daß Barth nicht nur seine Gegner, sondern auch Freunde, Wohlmeinende und potentielle Verbündete gelegentlich vor den Kopf gestoßen hat. Trotzdem bleibt es für mich rätselhaft, daß und warum so viele Zeitgenossen die Lernfähigkeit und Neugier Barths nicht zu würdigen gewusst haben. Lag dies vielleicht daran, daß schwache Geister keine starken Überzeugungen ertragen können? Aber woran, wenn nicht an starken (intellektuellen, emotionalen und politischen) Widerständen, kann sich ein Charakter bilden? Vielleicht - und dies sei meine letzte Vermutung - konnten etliche Zeitgenossen die Ausstrahlung der großen, dem Evangelium geschuldeten inneren und äußeren Freiheit Barths nicht aushalten.

Was hat das skizzierte Schriftverständnis für Barths Ethik bedeutet? Ich trage dazu abschließend ein paar vielleicht nicht ganz triviale Beobachtungen und Fragen zusammen:

1. Auf der Ebene der *Begründung* der Ethik hat Barth sich stets mit einer bemerkenswerten Emphase von einer allgemein-menschlichen, das heisst für ihn vor allem: philosophischen Ethik abgegrenzt. Er hat uns als *theologischen* Ethikern damit eine Aufgabe gestellt, um die wir uns, ehrlich gesagt, immer wieder herumzudrücken versuchen: Das Besondere des Evangeliums in den ethischen Konflikten der Gegenwart möglichst unverstellt und zugleich die Lebenswirklichkeit erhellend, orientierend und befreiend zur Sprache zu bringen.

2. Barths Exegese und Dogmatik, sein "Schriftgebrauch" wie seine Ethik haben als ihren empirischen Boden die sichtbare Kirche, deren Wahrheit ihr uneinholbar äußerlich und zugleich unmittelbar nahe ist. Technisch gesprochen ist für Barths gesamtes Leben und Werk die spannungsreiche Einheit von Christologie und Ekklesiologie fundamental. Unter den Bedingungen der kirchlichen Existenz in einer religiös und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft scheint jedoch die Bereitschaft vieler Kirchen, sich selbst als sichtbare, für ihre Glieder und deren Handeln und Verhalten Verbindlichkeit beanspruchende und dies öffentlich kommunizierende Gemeinschaft ernst zu nehmen, nur noch schwach ausgeprägt zu sein - wenn überhaupt.

3. Die Auseinandersetzung mit den für ihn wirklich wichtigen Themen hat Barth über Jahre, in manchen Fällen praktisch sein gesamtes bewusstes Leben lang begleitet. Dabei kann man einen Prozeß der kritisch prüfenden, vertiefenden, korrigierenden und immer wieder dialogisch strukturierten Urteilsbildung beobachten. Als wahrscheinlich prominentestes Beispiel nannte ich die politische Ethik und hier insbesondere alle Fragen, die das Verhältnis von Staat und Kirche sowie die Frie-

dens- und die Widerstandsproblematik betreffen. Gerade hier hat Barth - bis heute - am stärksten Widerspruch erfahren. Was bedeutet das?

4. Keiner Frage der materialen Ethik hat sich Barth jemals "biblizistisch" genähert, jedenfalls nicht in dem Sinne, daß er einzelne biblische Weisungen und Gebote gleichsam kontextfrei aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang unmittelbar in die Gegenwart überführt und ihre bleibende Normativität mit einem autoritären Urteil: "es steht geschrieben" kontrafaktisch festgestellt hätte. Er hat, wenn ich richtig sehe, die Bibel weder als ganze noch einzelne ihrer Texte im Interesse der Verfolgung eigener Überzeugungen (politisch) funktionalisiert und instrumentalisiert.

5. Barths Bibelgebrauch ist in der Ethik - wie sonst auch - kritisch, komprehensiv, integrativ und dialogisch. Dies beginnt schlicht und einfach damit, dass er in den für ihn wichtigen Fragen die gesamte Bibel nicht nur einmal, sondern wiederholt und beständig zu sich hat sprechen lassen. Ich kenne keinen einzigen theologischen Ethiker der Neuzeit, der so extensiv und intensiv wie Barth immer wieder die Bibel befragt hat, um Orientierung für die Gegenwart zu gewinnen. Die exegetischen Abschnitte in *KD* III/4 bilden darum auch keineswegs ersetzbare Illustrationen, sondern dienen der Schärfung des Wahrnehmungsvermögens derer, die sich denkend und handelnd zu orientieren suchen. Und dabei werden auch die anderen Ausleger ebenfalls zu Gehör gebracht, um mit ihnen kritisch die Klänge zu kreuzen.

6. Barth hat sich in Fragen der materialen Ethik auf relativ wenige, bleibend wichtige und in jedem Leben zu unterschiedlichen Zeiten dringlich werdende Themen konzentriert. Interessant ist aber auch, zu welchen ethischen Problemen und Themen er geschwiegen hat. Es sind, wenn ich dafür einmal sehr weitmaschige Bezeichnungen verwenden darf, vor allem jene Fragen, die sich auf Probleme der Technikentwicklung und der Gesellschaftspolitik beziehen. Näherhin wiederum handelt es sich dabei vor allem um ethische Herausforderungen, die durch einen komplexen institutionellen Zusammenhang vermittelt sind - sei es durch die Strukturen einer (rechtlich wie auch immer legitimierten) Wirtschaftsordnung, sei es durch die komplizierten Prozesse gesellschaftlicher Arbeitsteilung. Demgegenüber nimmt Barth soziale Verhältnisse ganz überwiegend in der Dimension individueller Handlungsperspektiven wahr, und das heisst: unter dem Aspekt individueller Verantwortlichkeit. Auch wenn es der Sache nach um überindividuelle, strukturelle oder institutionelle Zusammenhänge geht, thematisiert Barth diese im Blick auf die konkrete, tatsächliche oder mögliche Verantwortlichkeit individueller Personen. Ich zweifle, daß das ausreichend ist.

Eine Schlußbemerkung:

Die in der *KD* vorgetragene Ethik ist dadurch geprägt und beschränkt, dass sie sich auf exemplarisch herausgehobene Problembereiche konzentriert, welche alle in die Dimension individuell unhintergebar Entscheidungen reichen. Darin liegt eine Stärke und Schwäche zugleich. Die Stärke besteht darin, daß nur in dieser Dimension ethische Entscheidungen eine existenzielle Bedeutung bekommen, so daß es

allererst gerechtfertigt erscheinen kann, von "Ethik" in einem emphatischen Sinne zu reden. Alle wirklich wichtigen menschlichen Handlungsalternativen reichen vermutlich in diese "pathische" Dimension, in der es um weit mehr geht als um die mehr oder weniger deutliche Selbstzurechnung von freiwillentlichen und folgeträchtigen Wahlhandlungen. Die charakteristische Schwäche dieser Konzentration liegt meines Erachtens gleichzeitig darin, dass das Alltagsgeschäft ethischer Beratung - also die Aufgabe von Darstellung und Kritik des Ethos einer gegebenen Gesellschaft angesichts von Konflikten und möglichen Präferenzempfehlungsurteilen - ein Stück weit bagatellisiert wird, insofern die meisten ethischen Fragen auf Grenzfälle und Ja/Nein-Alternativen zugespitzt oder reduziert werden. Eine solche Zuspitzung ist überzeugend und zwingend, wenn es um existentielle Entscheidungen geht: eine Eheschliessung, einen Schwangerschaftsabbruch, aktive oder passive Sterbehilfe, die Alternative von Wehrdienst oder Zivildienst, die Entscheidung über Vermögen oder Besitzverzicht, politischen Widerstand oder Unterwerfung. Vielleicht kann man sogar sagen: Jede philosophische oder theologische Ethik wird erst in jener Dimension wirklich ernst und spannend, wenn es um die Identität von Menschen und ganz bestimmte "pathische" Widerfahrnisse und Wahrnehmungen geht. Denn soweit die menschlichen Leidenschaften aussen vor bleiben können, haben wir es in der Regel nur mit den gezähmten und relativ folgenlosen Diskursen von Ethikkommissionen oder den "symbolic uses of politics" zu tun. Sobald jedoch tiefer verwurzelte Affekte in's Spiel kommen, geht es um lebenswichtige Entscheidungen. Barths Ethik ist, wie mir scheint, entschieden mehr der Ausnahme als der Routine verpflichtet, und darin atmet sie das Pathos jener Zeit, in der sie ursprünglich konzipiert wurde - die zweite Hälfte der 1920er Jahre. Das soll keine Kritik, sondern ein Hinweis auf ihre besondere Kontextualität sein.

Wolfgang Lienemann