

Gottes Gebot im Chaos dieser Zeit (Huntemann)

Georg Huntemann

Der verlorene Maßstab

- Gottes Gebot im Chaos dieser Zeit -

Vorwort

Die unübersehbare Auflösung herkömmlicher Normen und Ordnungen erzwingt Antwort auf die Frage: »Was sollen wir tun?«

Maßstäbe ethischer Entscheidung, die noch bis vor kurzem als unantastbar galten, werden »hinterfragt« und verschwinden im Unbestimmbaren der »Gesellschaft«. Umso dringender ist aus biblischer Verantwortung das Hören auf den Willen Gottes.

Hat auch die »Gesellschaft« den Maßstab der Unterscheidung zwischen »Gut und Böse« verloren? Die Christen werden umso dringender nach dem endgültigen Maßstab für rechtes Handeln und den Sinn des Lebens fragen. . . .

Bremen, im Januar 1983 Georg Huntemann

Teil I Ohne Offenbarung kein Ethos

Bilanz eines moralischen Bankrotts

Unsere moderne Gesellschaft ist eine »wertelose« oder wertverlorene Gesellschaft. Was wir tun und diskutieren, geschieht nicht mehr auf dem Grund solcher Werte, die als absolute Werte für alle verbindlich wären. Deswegen leben, denken und handeln wir am Rande des Bodenlosen. Wir leben ethisch von der Hand in den Mund. Weil wir keine Maßstäbe mehr haben, leben wir in der Angst davor, wie und wohin es weitergehen soll.

Eine Repräsentativbefragung des Emnid-Instituts Anfang 1981 über illegale Hausbesetzungen ergab, daß nur 51 Prozent der Bürger der Bundesrepublik Hausbesetzungen als widerrechtlich verurteilen. 44 Prozent der Bundesbürger mit Abitur oder Universitätsabschluß sympathisieren mit illegalen Hausbesetzungen, während nur 32 Prozent der Arbeiter die Besetzungen leerstehender Wohnungen bejahen. Von allen befragten Jugendlichen wiederum sind nur 29 Prozent der Meinung, daß Haus- und Wohnungsbesetzungen unrechtmäßig seien.

Nach Besitz, Bildung, Geschlecht und Generation variieren Wertmaßstäbe, die für die Alltagspraxis unmittelbare Anwendungsbedeutung haben. Sie irritieren die Politiker, denen verbindliche Orientierungsdaten fehlen. Der Pluralismus der Meinungen führt zu einem Pluralismus der Werte, der Rechtsverbindlichkeit und Rechtseinheit aufhebt.

Für die Befolgung und Sicherung eines noch geltenden Rechtes kann der Staat nicht mehr garantieren. Schon jetzt gibt es neben dem offiziell geltenden Recht immer größer werdende Bereiche eines »revolutionären« Rechtes. Im bürgerkriegsähnlichen Szenarium der »Straße« und in den Subkulturen ganzer Wohnblocks oder Stadtteile werden rechtlose oder rechtswidrige »Freiräume« geduldet. Der Staat muß Rechtswidrigkeiten dulden, weil er durch fortschreitende Rechtsverfremdung seiner Bürger dazu gezwungen wird.

Vom Auftreten dieser Ereignisse kann nur überrascht sein, wer noch nicht eingesehen hat, daß Moral und Recht schon lange nicht mehr von einer absoluten, d.h. für alle Zeiten und Räume geltenden Ordnung, sondern von einem general acceptance bestimmt werden. In der modernen Gesellschaft läßt sich nur soviel an Moral und Recht durchsetzen, als von dieser Gesellschaft akzep-

tiert wird.

Moral und Recht degenerieren nicht nur in der big society, sondern auch in der Kirche, die bislang als Hüterin einer absoluten Moral bei jenen galt, die das Treiben moderner Theologie noch nicht durchschaut hatten. Dazu ein Beispiel: In 1. Timotheus 3,12 heißt es über die Diakone in der Urgemeinde: »Die Diakone sollen jeder ein Mann einer Frau sein, den Kindern und ihren eigenen Häusern gut vorstehen.« Offensichtlich wird hier von einem Diakon nach göttlichen, eben biblischen Normen nicht nur erwartet, sondern verlangt, daß er verheiratet ist, Familie hat und dieser Familie vorsteht. Heute, 1981, meint der bekannte Berliner Theologe Helmut Gollwitzer, daß es »unmenschlich« und »unmoralisch« sei (IDEA 48/81), einen Diakon wegen seines Berufes zu nötigen, seine Freundin zu heiraten, mit der er seit acht Jahren außerehelich zusammenlebt. Der Weg in die Ehe könne — so Gollwitzer — nur erhofft, aber nicht reglementiert werden. Neben dem »Recht des Ordnungsraumes Ehe und Familie« wird es also auch in der Kirche den zu tolerierenden Unrechtsraum »freie Partnerschaft« für Diakone und dann sicherlich eines Tages auch für Pfarrer und Bischöfe geben. Und ganz sicherlich wird man sich dann auf ein general acceptance in der Großkirche berufen können.

Diese kleinen Beispiele zeigen, wie z.B. Eigentum und Ehe aus herkömmlichen Rechts- und Ordnungsräumen entlassen werden.

Gibt es überhaupt noch einen »Rechts- und Ordnungsraum«? Anders gefragt: Haben wir noch ein absolutes Recht mit Unterscheidung von Gut und Böse, vor dem es kein Ansehen der Person gibt, vor dem also alle Menschen gleich verantwortlich sind?

In den sechziger Jahren wurde diese Frage in England — damals am »Phänomen Homosexualität« — mit einem gewaltigen Aufmarsch an Argumenten durchgestritten. Dabei stellte L.A. Hart (»Law, liberty and morality«, 1963) die These auf, daß es eine alle Menschen verpflichtende Moral gar nicht mehr gäbe. Der moderne Staat müsse von einer pluralistischen Moral ausgehen . . .

Moral und Gemeinwohl werden also auseinanderdividiert! Bigamie, Homosexualität, Abtreibung — um diese Probleme ging es damals in England — berühren nach dieser Auffassung das Gemeinwohl nicht! . . .

Die Gesellschaft will einen Anspruch darauf haben, unmoralisch zu sein. Ja, die Rechtsordnung einer Gesellschaft müsse so formuliert werden, daß herkömmlich verstandene Unmoral (Gotteslästerung, Zersetzung elterlicher Autorität, Okkupation fremden Eigentums, Bigamie, Homosexualität, Tötung ungeborenen Lebens usw.) als akzeptable Ordnung beurteilt würde. Mittlerweile hat also das »general acceptance« den Anti-Moralisten unter den Juristen vollauf recht gegeben. Auch die sogenannte schweigende Mehrheit ist zwar immer noch für law and order, aber erst kommt order und dann law, und über morality kann man dann immer noch reden.

Die »schweigende Mehrheit« hat nicht begriffen, daß zum Beispiel ihr mehr oder weniger angesammeltes Eigentum nicht geschützt werden kann, wenn Bigamie und Homosexualität bejaht und die Familie verneint wird. Die konsequente Ganzheitlichkeit des Ethos als christliches, biblisch geoffenbartes Ethos wird weder erkannt noch anerkannt.

Während der herkömmliche Rechtsstaat durch unantastbare Werte, die ihren Ursprung im biblischen Offenbarungsethos hatten, geprägt war, ist der moderne Staat mit seiner Mammutgesetzgebung nur noch eine Sozialregulation für eine moderne Gesellschaft in einer »unbegrenzten Erwartungssituation« mit Ansprüchen auf Selbstverwirklichung um jeden Preis. Gut ist, was der meist lustbetonten und konsumorientierten Gesellschaft dient. Diese lustbetonte Erwartungshaltung setzt einen Druck von Ansprüchen frei. Die »unbegrenzte Erwartungssituation« bildet sich zumeist an defekter Basis, also immer dort, wo bereits ganze Gruppen aus herkömmlicher Moral ausgestiegen sind. Kinder, Schüler, Studenten (im »Anti« zur Familie erzogen), Geschiedene, Frauenbewegte, sexuelle Minderheiten, Hausbesetzer, Fremdarbeiter werden in ein Anspruchsdenken eingeführt, das die bestehende Rechtsordnung immer nachhaltiger abbröckeln läßt.

Solange dieses verzehrende Glücksverlangen durch immer neue Verhaltensmuster befriedigt werden konnte, funktionierte dieses System. Gibt es aber entweder keine »Standards« der Glücksrealisierung mehr oder kann die Gesellschaft mangels Leistung und Energie diese Glücksansprüche nicht mehr erfüllen, dann ist das System bedroht, und es stellt sich — heute für alle europäischen Staaten — das Problem der Regierbarkeit einer Gesellschaft, wobei dann die »schweigende Mehrheit« auch plötzlich entdecken muß, daß sie ohne das Dach eines zugleich verpflichtenden, aber auch schützenden Ethos unsicher dahinlebt.

Neid und Gier sind legitime Kinder der Frustration und destabilisieren die ohne Prinzipien nunmehr recht- und ordnungslos gewordene Gesellschaft. Die Gesellschaft des »Habens« will nicht nur nichts hergeben, sondern sie will noch mehr haben. Der Kampf um das Haben führt über die Verschuldung einer Gesellschaft zum Bankrott mit dem drohenden Konflikt eines Kampfes aller gegen alle um den schäbigen Rest. Der Staat wird nur noch verschwommen als Ordnungsfaktor zur Erhaltung eines politischen Gemeinwesens verstanden, schon gar nicht mehr ist er Institution eines absoluten Rechtes. Daß aber Ordnung ohne ein absolutes Recht nicht überleben kann, wird in der nächsten Zukunft in bitterer Weise zu lernen sein. Das Thema unserer kommenden Jahrzehnte ist die Konsequenz der Zerstörung der Moral, die einst die Voraussetzung dafür war, daß wir leben und überleben konnten.

Die Destruktion des Ethos der Offenbarung

Warum mußte es so kommen, wie es kam? Die gegenwärtig so offenkundige Auflösung unseres

herkömmlichen Ethos mit den gesellschaftsauflösenden Folgen kann gar nicht überraschen, wenn man die schon lange wirkende Zerstörung des biblischen Ethos beachtet. Die neuzeitliche europäische Moralphilosophie hat das Zueinander von Gebot und Gebieter, Ethos und Offenbarung systematisch und mit dämonischer Konsequenz kaputtgemacht.

Der Kernprozeß der Demoralisierung, der heute in den emanzipatorischen Bewegungen (z.B. die Negative Dialektik der Frankfurter Schule — vergl. dazu mein Buch »Die Zerstörung der Person«, 1981) seinen Höhepunkt bereits überschritten hat, begann in dem Augenblick, als die Moral »entheologisiert«, vom offenbaren Wort der Bibel abgetrennt wurde. Die geschichtlichen Ursprünge dieses Kernprozesses können im Rahmen dieses Buches nicht dargestellt werden. Aber aus diesem heute praktisch abgeschlossenen Kernprozeß der Entkerygmatisierung des Ethos ragt eine Philosophie heraus, die wie keine andere das Ethos eines liberal-bürgerlichen Christentums belieferte. Dabei hat Immanuel Kant vor sein unchristliches Gebäude mit unvorstellbarer List eine christliche Fassade errichtet, die alle Voraussetzungen für die Degeneration des christlichen Ethos schuf, dessen letzte Konsequenzen wir heute erleben.

Immanuel Kant ist der Klassiker unter den Klassikern der gegenchristlichen deutschen Philosophie. Kein Mißverständnis: Kant ist nicht der Vater des Bankrotts christlicher Ethik, er ist aber in der Abfolge der vielen Ereignisse ein Modell, ein gefährliches, weil letztlich so heimtückisches Beispiel, an dem die unterschwellige Entwurzelung des christlichen Ethos dargestellt werden kann.

Kant hat, das ist »seine Tat«, die Maxime (höchsten Grundsatz) □des Ethos vom Gehorsam in den Willen, vom Worte Gottes in die □Vernunft gelegt. Kants Ethik ist der bewußte Schritt von der Heteronomie zur Autonomie des Ethischen: Die Sittlichkeit soll sich □gründen auf die praktische Vernunft, sie soll hinfort jene Grundsätze festlegen, die den Willen und damit das Handeln bestimmen.□ Diese »Imperative« — so meint Kant — sind in jedem Menschen □angesprochen, und sie sind unbedingt (kategorisch), also für alle□ Menschen unter allen Umständen, eben als »kategorische Imperative« gültig.

Die Sittlichkeit ist also nach Kant auf die Selbstgesetzgebung des Willens gegründet, die die Vernunft begreifen kann. Diese Selbstgesetzgebung ist aller menschlichen Vernunft einsichtig. In der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, 1785, schreibt Kant: »Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werden? Wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung passen kann.« In der »Kritik der praktischen Vernunft«, 1788, wurde das »Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft« dann so formuliert: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann.«

Der Wille setzt also eine allgemeine Moral für ein general acceptance. Schon Kant hat die Moral

der Gesellschaft zugeordnet. Da ist kein Wert an sich, keine Ordnung an sich — alles ist zugeordnet dem Gemeinwohl, letztlich dem Willen der Gemeinschaft, dem die Vernunft folgt. Die Vernunft richtet sich nach dem Willen der Gesellschaft.

Die Lüge verbietet sich — meint Kant —, weil sie, wäre sie allgemeines Gesetz, gesellschaftliches Miteinander unmöglich machen würde. Selbstmord verbietet sich, weil dadurch die menschliche Gattung überhaupt ein Ende finden würde. Eigene und fremde Glückseligkeit wird durch die Sittlichkeit gefördert, darum ist sie nach Kant einsichtig. Weil der Mensch diesen sittlichen Willen hat, existiert er »übersinnlich«. Als moralisches Wesen, das aus sich Ethos setzt, hat er Anteil an Gott selbst. Aber zuerst die Moral, der das Gute setzende Wille, dann kommt die Religion. Moral ist Religion. Der moralische Mensch ist der wirklich religiöse Mensch. Die Konsequenz ist dann: Was nicht im Sinne der autonomen Moral moralisch ist, das ist auch nicht religiös!

Man beachte den geistesgeschichtlichen Zusammenhang: Ein Jahr nach Erscheinen der »Kritik der praktischen Vernunft«, 1789, wurden von der Nationalversammlung in Paris die Menschenrechte deklariert, die Bastille erstürmt, die Königsgewalt aufgehoben, Kirchengut eingezogen, Standesunterschiede abgeschafft, sechzig Milliarden »Assignaten« (rasch verfallendes Papiergeld) herausgegeben, die nur mit 3,2 Milliarden gedeckt waren. 1793, im Erscheinungsjahr der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, wurde in Notre-Dame zu Paris der Kult der Vernunft verkündet, von der Frau des Jakobiners Momoro die »Göttin der Vernunft« dargestellt, die Kirchen geschlossen, der christliche Gottesdienst abgeschafft — alles dies nach Kants Urteil das »Erwachen der Vernunft aus selbstverschuldeter Unmündigkeit«.

Kants Programm: Es gibt eine Vernunftreligion, die sich inhaltlich völlig mit der natürlichen Moral deckt. Moral ist Religion, und Religion ist Moral. Zur damaligen Beruhigung für alle Christenmenschen seiner Zeit meinte Kant, daß das Christentum die einzige moralische Religion sei. Diese Meinung wurde zum Grundsatz der Geheimreligion der Gebildeten, insbesondere der vielen Lehrer und Gymnasialprofessoren, deren Schüler im Konfirmandenunterricht ihrer Kirche immer seltener biblische Botschaft hörten.

Aber was ist das für ein Christentum, dessen Moral nach Kant identisch ist mit der Moral der reinen praktischen Vernunft?

Es ist eben ein Christentum als »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«. Das Böse (der Sündenfall als geschichtliches Ereignis wird verneint) sei — so meint Kant — die sinnliche Triebfeder, die dem Sittengesetz widersteht. Aber — so träumte Kant, der die Radikalität der Erbsünde leugnete — der Mensch habe aus sich die Kraft, das Böse zu überwinden. Das geschehe durch eine »Revolution der Gesinnung«, die Jesus vorgelebt habe. Buße, Wiedergeburt, also Christ-Werden sei nichts anderes als solche Revolution der Gesinnung. Die Geschichte, die Heilsgeschichte, die Existenz Jesu seien im Grunde bedeutungslos für die Moral und damit für das Wesen des Menschseins überhaupt. Glaube sei nichts anderes — so der Königsberger Philosoph —, als daß das Ideal des vollkommenen Menschen in den Willen aufgenommen werde.

Glaube ist nach Kants Meinung Gesinnungsänderung, Glaube ist letztlich Wille. Erlösung bringt der Wille, den der neue Mensch will, wenn er auch im Schmerz unter dem noch unvollkommenen, alten Menschen und dessen Triebbestimmungen leiden muß. Erlösung wurde in der Philosophie Kants zur Selbstüberwindung, die — so meinte er — Jesus in den Evangelien vorgelebt habe. Es geht nicht darum, an den Opfertod Christi zu glauben, sondern in sich durch den Willen das Opfer zu vollbringen, ein neuer Mensch zu werden — das ist Erlösung. So lehrte Immanuel Kant, und so lernte eine Vielzahl von Generationen eines verbürgerlichten Christentums, das heute fassungslos der Konsequenz dieser Moralrevolution gegenübersteht.

Der in der Bibel offenbarte Nomos muß nach der Moralphilosophie Kants so ausgelegt werden, daß er mit der Moral der reinen praktischen Vernunft übereinstimmt. In der Methodenlehre der »Kritik der reinen Vernunft«, 1781, schreibt Kant mit nicht zu überhörendem Protest gegen das Offenbarungsethos:

»Wir werden, soweit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als Gebote Gottes ansehen, weil wir dazu innerlich verbunden sind.« Dabei aber merke man auf: Nicht binden wir uns innerlich an die Gebote, sondern die Gebote haben sich — wenn die reine praktische Vernunft es nach ihren Maßstäben zuläßt — an uns zu binden!

Der Maßstab liegt — das ist die Grundregel der praktischen Vernunft — in uns selbst! Von daher gewinnt Kant seine selektive Methode, die Bibel subjektiv, nach seinen Maßstäben von »gültig und ungültig« auszulegen. Er hat damit für etliche Theologengenerationen die listenreichen Grundlagen für »historische wissenschaftliche Kritik« geschaffen. Denn hinfort wurde alles historisch kritisch irrelevant, was den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Immanuel Kants widersprach.

Die Heilige Schrift ist vom Menschen gemacht — meint Kant. Verpflichtend sei sie nur soweit, als sie aus der Vernunft stammendes, autonomes Ethos bestätigt. Alles andere seien irrelevante Kultvorschriften, die nur zufällig und deswegen in jeder Weise zu verändern seien. Die Bibel müsse selektiv nach dem Maßstab der Vernunft gelesen werden. Was nicht durch Vernunft einsichtige Moral ist, sollte als bedeutungslos ausgeschieden werden. Dazu gehören fast alle Gesetze und Heilstaten der Bibel. Die Geschichte ist als solche überflüssig, denn Moral ist unmittelbar evident.

So, wie Kant es wollte, wurde es dann in der Großmacht des deutschen theologischen Liberalismus zur Tat. Hinfort wurde mit dieser oder jener Abschwächung unter Belassung dieses oder jenes Wunders die eine oder andere übrig gebliebene geschichtliche »Bedeutsamkeit« der Bibel interpretiert. Der Ökumeniker Kant sah schon die eine große, alle Menschen umfassende Welteinheitskirche mit kritischer Exegese nach den Grundsätzen der Religion der Vernunft kommen. Daher stellt er die Mahnung auf: »Alles, was man außer dem guten Lebenswandel der Menschen noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.« Und dazu gehörte nach Kant auch das Gebet: »Es sei ein ungereimter und zumeist vermessener Wahn, durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht

von dem Plan seiner Weisheit abgebracht werden könnte.«

Wir finden hier, wo das Gebet analog moderner Theologie ein Gespräch des Menschen mit sich selbst ist, auch schon alle Elemente einer modernen zeitgenössischen Ethik. Sie ist deontisch, also gegen das Zueinander von Ordnung und Sein, Offenbarung und Schöpfung, Heilstaten und Erlösung. Nicht nur in der Sprache, ganz sicherlich auch in der Sache hängt Kant immer noch mit einem Finger der linken Hand an der christlichen Substanz. Inhaltlich erkennt Kant Sinn und Bedeutung etwa der Zehn Gebote an. Sein Pathos der Freiheit ist immer noch ein Abglanz jener Freiheit, die die Bibel meint. Immanuel Kant ist kein Marcuse, dessen retrogressive Sexualethik den Asketen von Königsberg mit blassem Entsetzen erfüllt hätte.

Inhaltlich ist vieles von Kants Moral noch im Rahmen des biblischen Ethos. Aber der Kernprozeß der Kantschen Moralphilosophie nimmt den heute greifbaren Umsturz aller Werte nicht nur vorweg, sondern setzt ihn mit Schwung in Gang.

Durch die bewußte Lösung des Ethos von der Geschichte und damit von der Anrede und von dem Anspruch Gottes setzte Kant den Maßstab der Unterscheidung von Gut und Böse in den Menschen selbst.

Kant stellte ganz und gar seine Ethik unter die Proklamation G.E. Lessings (»Über den Beweis des Geistes und der Kraft«, 1777): »Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.« Was aus der Geschichte, insbesondere aus der Heilsgeschichte kommt, ist zufällig, nur die Vernunftwahrheiten sind notwendig. Konsequenterweise ist dann das durch Geschichte vermittelte Offenbarungsethos auch nur zufällig, es ist nicht notwendig und verbindlich.

Ethos wird nicht gehört, es wird nicht im Gehorsam befolgt. Ethos wird »gesetzt«, es wird »gemacht«. Der Gang ist also nicht der, daß die Offenbarung wie ein zweischneidiges Schwert mich in Frage stellt — womöglich bis zur Krise und dann zur Umkehr meines Daseins —, sondern die subjektive Moral stellt die »zufällige Geschichtswahrheit«, also die Offenbarung Gottes, in Frage und verlangt, daß sie sich ausweise vor den Ansprüchen der autonomen, eben sich selbst setzenden Moral. Wie im Urfall Adam Gut und Böse erkennen, das heißt aus sich selbst setzen wollte, um Gott gleich zu sein — genauso geht es in der Moralphilosophie Immanuel Kants.

Warum führt dieser Weg in den moralischen Bankrott, und was ist die Motivation einer antibiblischen Willensethik?

Um die Frage zu beantworten, sei zunächst daran erinnert, daß Kant das Ethos, also die Entscheidung über Gut und Böse, in den Willen verlegte: Die Maxime des Willens sollte zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können. Durch den freien Willen, der durch nichts in Abhängigkeit geraten kann und soll, überschreitet der Mensch die sinnliche, durch die Gesetze der Natur bestimmte Welt. Der Wille ist das »Jenseits« aller Erscheinungen, der Wille ist das Metaphy-

sische, im Grunde das Sein selbst. In der Moral — deswegen ist Kants Ethik so bedeutungsvoll — wird der Wille zum Sein.

In der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, 1785, schreibt Kant: »Es ist überall nichts in der Welt zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille... Der gute Wille ist nicht durch das, was er ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.h. an sich gut und ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zugunsten irgendeiner Neigung nur immer zustande gebracht werden könnte.« Der Wille hat »seinen vollen Wert in sich selbst«.

In zwei bedeutungsvollen Aufsätzen hat Martin Heidegger in den fünfziger Jahren die abendländische Philosophie als eine Philosophie des Willens charakterisiert. Durch die Philosophie Kants sollte die Moral — wie die Religion — durch die Vernunft für alle Menschen zwingend einsichtig gemacht werden. Welche Bedeutung der Wille für die abendländische Metaphysik hat, zeigt Martin Heidegger an einigen treffenden Beispielen:

Schelling schreibt in den »Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit«, 1809: »Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als das Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses (das Wollen) allein passen alle Prädikate desselben (des Ur-Seins): Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden«. Denken ist Wollen!

Heideggers Kritik dieser durch den Willen zur Macht motivierten Metaphysik gründet in der Erkenntnis, daß jetzt am Ausgang der abendländischen Metaphysik eben die Philosophie sich ihrer eigenen Motivation als Wille zur Macht bewußt wird. Heidegger sieht dabei in Friedrich Nietzsche gerade diese Erkenntnis aufbrechen, daß alle Metaphysik, aber damit eben auch Moralphilosophie, auf dem Willen beruht, den Nietzsche als Willen zur Macht verstand.

Der Wille ist — so meint Heidegger im Banne der Gedanken Nietzsches — nicht wesentlich »für« etwas, sondern er ist ein Wille »gegen« etwas. Der Wille in der ausgehenden abendländischen Philosophie ist Wille zur Macht, ein Wille, der Gott und Schöpfung nicht annimmt. Der Wille ist gegen das, was ist — gegen die Welt als vorgegebene Schöpfung, die er ändern will, und er ist gegen das offenbarte Ethos, das er als Begrenzung seines Daseins verneint.

Nietzsche erkennt die Motivation des Willens — es ist die Rache —, die Rache gegen das, was ist: »Dieses, ja dies allein ist Rache selbst: Des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ‚Es war‘.« Dieser Durst nach Rache an allem, was ist, charakterisiert Heidegger so: »Das Irdische, die Erde und alles, was zu ihr gehört, ist das, was eigentlich nicht sein sollte und im Grunde auch kein wahres Sein hat«.

In diesem Gang der Überlegungen liegt eine schwere Anklage gegen das Wesen neuzeitlichen Denkens: Es wollte über diese Welt herrschend werden, weil es diese Welt nicht hinnehmen

wollte.

Im Banne dieses Willens als rächender Wille zur Macht steht die neuzeitliche Moral. Moral ist Selbstverwirklichung. Sie ist aus auf Herrschaft über Menschen und Dinge — sie ist es gerade da, wo sie sich als Nächsten- und Fernstenliebe, als Pflicht und Vaterlandsliebe oder als soziales Engagement tarnt. Die Moral soll — so meinte Nietzsche — den Willen zur Macht in hinterlistiger Weise tarnen.

Auf die Frage, was gut ist, antwortet Nietzsche (»Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte«, 1888):

»Alles, was den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? Alles, was aus der Schwäche stammt.«

Für Nietzsche ist die christliche Moral zunächst gegen diesen Willen zur Macht. Aber die christliche Moral unterdrückt diesen Willen nur, sie kann ihn nicht aufheben. Als verkappter und verkrüppelter Wille zur Macht lebt er gerade im christlichen Ethos weiter. Von daher gesehen ist christliche Moral nach Nietzsches Meinung die Moral des Willens zur Macht im Ressentiment: »Wir Schwachen sind nun einmal schwach; es ist gut, wenn wir nichts tun, wozu wir nicht stark genug sind. Die Klugheit niedrigsten Ranges hat sich dank jener Falschmünzerei in den Prunk der entsagenden, stillen, abwartenden Tugend gekleidet, als ob die Schwäche der Schwachen eine Tat, ein Verdienst wäre...« (»Genealogie der Moral«, 1887).

Daß Nietzsche die autonome, sich selbst setzende Moral als Willen zur Macht enttarnte, ist seine Entdeckung. Daß er dann diesen Willen zur Macht nicht als Irrweg verurteilt, sondern als das Wesen und den Sinn alles Guten besingt, ist nicht nur sein Irrtum — es ist der Irrweg der neuzeitlichen Moral überhaupt. Der Wille moderner Gesellschaft zur unbedingten Selbstverwirklichung um jeden Preis und ohne Verantwortung vor dem absoluten Recht, der Gruppenkampf gesellschaftlicher Mächte in der ethisch und rechtlich pluralistischen Gesellschaft bestätigt Nietzsches Dechiffrierung der Moral.

Ohne rechtfertigenden Glauben können die Menschen niemals etwas aus Liebe zu Gott tun, sondern nur aus Eigenliebe und der Furcht vor Verdammnis. Im Neuen Testament werden »Rühmen« und »Ehre«, die nur die Sättigung des Fleisches wollen (Kol. 2,23), als solcher Wille zur Selbstverwirklichung entlarvt. Rühmen ist fleischlich (vergl. 1. Kor. 1,29; 2. Kor. 11,18), es steht als Selbstdarstellung in Gottes Verlorenheit gegen das geistliche Leben, das Kraft aus Gott gibt. Jede ichbezogene, selbstdargestellte Moral und jede sie begleitende Religion als »Frömmigkeit« im weitesten Sinne ist verkappter Wille zur Macht. Auch dies hat der in pietistischen Kreisen groß gewordene Nietzsche helläugig durchschaut.

Verborgen blieb ihm das Ethos als Anruf Gottes, Ethos als Umkehr, Ethos aus Vertrauen auf Gott und die Möglichkeit der Kreuzigung des Fleisches mit seiner mehr oder weniger mächtigen Gier

nach Macht. Der geistliche Bruch, der von Gott ausgeht, der Exodus aus dem Fleisch in die Heiligkeit und Willenhaftigkeit Gottes, blieb Nietzsche verborgen. Den fleischlichen Bruch, die permanenten Frustrationen ebenso wie permanente Ressentiments, den geilen Willen zur Macht in der Tarnung religiöser Gebärde hat er für alle Christen zur Lehre und Mahnung durchschaut.

Biblisches Ethos als Heils- und Offenbarungsethos

Das biblische Ethos hat Gott »geredet«. Auf dem Berge in der Wüste redete Gott zu Mose und gab seine Gebote ohne Verhandeln, ohne Begründung — einfach als Befehl.

Gott redet und handelt: Er führte Abraham aus Haran durch sein Wort, und er führte Israel aus Ägypten durch sein Wort. Er bereitete Abraham und Israel den Weg aus der Gefangenschaft der Heiden und ihrer Götter in die Freiheit der Gemeinschaft mit ihm selbst. Die Gebote beginnen mit einer heilsgeschichtlichen Erinnerung: »Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus dem Lande Ägypten aus dem Sklavenhause herausgeführt habe...« (2.Mose 20,2). Das Gebot markiert den Weg aus der Sklaverei in die Freiheit! Gott hat Abraham, hat Israel erwählt, herausgeholt aus der unseren ganzen Planeten packenden Sklaverei, um durch sein Wort, durch seinen Bund, durch die Erwählung in der Finsternis ein Zeichen der Freiheit, einen hellen Schein des Lichtes zu setzen.

Die Freiheit liegt ausschließlich im erwählenden Handeln Gottes. Er hat das Volk in die Freiheit geführt — es hat sich nicht selbst befreit —, es hätte sich nicht einmal selbst befreien wollen und schon gar nicht befreien können. Dieses Ereignis liegt nicht im »natürlichen Lauf der Welt« — es bricht als ein unmißverständliches Zeichen ein in die Geschichte dieser Welt.

So wie die Freiheit ausschließlich im erwählenden Handeln Gottes liegt, so ist sein Gesetz, sein Gebot, ausschließlich Sache seines Wortes und seines Auftrages, seiner Verheißung und seines Tuns.

Das erste Gebot heißt: »Du sollst keine anderen Götter neben mir haben« (2. Mose 20,3). Den hebräischen Text würde man noch besser übersetzen mit »Du sollst gegen mich« oder »mir zum Trotz« keine anderen Götter haben! Es gibt natürlich Götter! »Wenn es wirklich sogenannte Götter, sei es im Himmel oder auf Erden, gibt, wie es denn viele Götter und viele Herren gibt — so gibt es doch für uns nur einen Gott, den Vater, von dem alle Dinge sind und wir zum ihm...« (1.Kor. 8,5), schreibt Paulus an die Gemeinde zu Korinth. Die sogenannten Götter sind dämonische Mächte, denn was die Heiden opfern, »opfern sie Dämonen und nicht Gott« (1.Kor.10,20).

Gott gibt die Freiheit und gibt das Gebot — die Dämonen, sie sind Götter wider die Freiheit und wider das Gebot. Die Heiden, die zur Zeit des alttestamentlichen Gottesvolkes lebten, hatten beides nicht, weder die Freiheit noch das Gebot Gottes.

Gebot und Freiheit, Gesetz und Heil, stehen in einem Zusammenhang. Das Gebot gilt nicht in dem Sinne, als ob es eine eigene gegenseitige Abmachung zwischen Gott und Volk als eine Art Vorleistung für die Freiheit wäre. Sondern weil Gott sich selbst als der gnädige Gott über sein Volk erbarmt hat, kann dieses das Gebot überhaupt hören und annehmen. Israel konnte durch die Gnade Gottes hören und tun, was die Heiden nicht hören und auch nicht tun konnten. Im Gegensatz zu allen an die Vernunft appellierenden Moralphilosophien ist das Ethos der Bibel rational weder faßbar noch ableitbar, sondern nur gegeben durch das Wort des erwählenden Gottes.

Ohne Gebieter kein Gebot! Daß keine Götter gegen Gott verehrt werden, daß niemand ein Bild von Gott macht, daß der Name Gottes nicht mißbraucht wird — diese Gebote stehen in einem Zusammenhang damit, daß Vater und Mutter geehrt, die Ehe nicht gebrochen, der Mitmensch nicht ermordet, die Wahrheit gesagt und das Eigentum geschützt wird. Anders ausgedrückt: Es gibt kein Ethos ohne das Hören auf Gott und ohne das Vertrauen[^] auf sein Wort. Es geht in jedem Fall, in jedem Satz und in jedem Wort um Gottes Gebot. Das biblische Ethos ist ganz und gar heteronomes, dem Menschen angetragenes, nicht autonomes, in seinem »Inneren« vorfindliches Ethos.

Die Konsequenz hört sich noch unerbittlicher an. Außerhalb der Bibel ist kein Ethos, keine Moral, keine Sittlichkeit, sondern die Unsittlichkeit. Biblisches Ethos ist nicht ein von den »zufälligen Geschichtstatsachen« entlassenes oder unabhängiges Ethos. Biblisches Ethos stammt aus der »Erfahrung«, (gerade das verneinte Kant) des handelnden, eben Geschichte machenden Gottes! Es geht auch nicht um ein »Wortgeschehen« (wie der Hermeneutik-Theologe Ebeling so abstrus formulierte), sondern um reales Geschehen. So wahr der Exodus auch Durchzug durch die Wassersäulen des Meeres war, so wahr ist und bleibt jede Vergeltung für jede Verfehlung gegen das Gebot, das Gericht Gottes selbst, also erfahrbare Realität!

Damit ist der Zusammenhang von Glauben und Gesetz unauflösbar. Weil Gott Ehre und Dank verweigert wurden, weil die Menschen in »ihren Gedanken in eitlen Wahn verfielen und ihr unverständiges Herz verfinstert wurde«, gab Gott sie dahin, »in die Gelüste ihrer Herzen« (Röm. 1,21). Die Zerstörung der Moral ist die Konsequenz des Abfalls von Gott, so wie die Aufrichtung der Moral durch die Gebote Gottes die Konsequenz des gnädigen Erbarmens Gottes ist. Der gebietende Gott ist der allmächtige, rettende und verwerfende, über Raum und Zeit, über alle Räume und Zeiten gebietende Gott. Das bedeutet nun ganz praktisch und unmittelbar in unsere Situation hineingesprochen: Das biblische Ethos ist ohne den in der Bibel bezeugten Gott nicht zu haben. Stirbt in den Herzen der Glaube an Gott, stirbt das biblische Ethos. Religionsphilosophisch ausgedrückt: Die Religionskrise des Christentums ist die Moralkrise unserer gegenwärtigen Welt.

Auch Nietzsche hat die Moralkrise als Religionskrise gesehen. Auch wenn wir seinem Werturteil nicht folgen, ist diese seine Diagnose überzeugend. Für unser Thema ist deswegen die Story vom »tollen Menschen« in der 1882 erschienenen »Fröhlichen Wissenschaft« eine ausgezeichnete Veranschaulichung, so daß wir diese »Legende« hier ganz zitieren:

»Habt Ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: »Ich suche Gott! Ich suche Gott!« — Da dort gerade viele von denen zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. »Ist er denn verlorengegangen?«, sagte der eine. »Hat er sich verlaufen wie ein Kind?«, sagte der andere. »Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? Ausgewandert?« — So schrien und lachten sie durcheinander.

Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. »Wohin ist Gott?«, rief er, »ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet — ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? — auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unserem Messer verblutet — wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnefeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!« — Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: Auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, daß sie in Stücke sprang und erlosch.

»Ich komme zu früh«, sagte er dann, »ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert — es ist noch nicht bis zu den Ohren gedrunken. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne — und doch haben sie dieselbe getan!« — Man erzählt noch, daß der tolle Mensch desselbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein *Requiem aeternam deo* angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gestellt, habe er immer nur dies entgegnet: »Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?«

In dieser unheimlichen Legende spricht Nietzsche aus: Der »Tod« Gottes, daß also Gott in der modernen Welt nicht mehr geglaubt wird, ist Mord und damit Schuld. Das Nein zu Gott ist ein gewolltes Nein. Es ist nicht Tragik oder Zufall, sondern Tat. Der Tod Gottes kettet die Erde von der Sonne los, die schlechtweg totale Desorientierung ist die letzte Konsequenz: Es gibt kein Oben und kein Unten, kein Rechts und kein Links. Gott ist nicht mehr in der Mitte des Kosmos, also ist er nicht mehr der Gebieter über Recht und Unrecht. Daß das eine zum anderen gehört, spricht diese Geschichte nur allzu deutlich aus: Menschen, die Gott töteten, müssen selbst Götter werden, selbst Gut und Böse setzen — eben »sein wie Gott« selbst. Daß dieses Ereignis noch als unterwegs verstanden wird, während die Kirchen aber schon lange — wenn auch noch gepflegte — Grabmäler Gottes sind, bedeutet doch für die Interpretation unserer Situation: Erst allmählich kommt es zum schleichenden Zerfall des christlichen Ethos, das in dem Maße unlebendig wird, als die Gebote ohne Gebieter gelebt oder verlebt werden. Biblisches Ethos, in dem der Wille Gottes nicht mehr gehört, erkannt und geglaubt wird, ist ein totes, unlebendiges, ist kein biblisches Ethos mehr.

Biblisches Ethos ist offenbartes Willensethos. Der Bund Gottes mit den Menschen ist der Wille Gottes! Also nun ganz im Gegensatz zu Kant und zur modernen Willensmetaphysik: Wille *Gottes*. Heil, Erlösung und Versöhnung sind Wille Gottes!

Dieser Wille Gottes wurde sichtbar in Christus, der den Willen des Vaters tat (Joh. 4,34). Er sagt von sich, daß es seine Speise sei, den Willen des Vaters zu tun, der ihn gesandt habe, und ausdrücklich heißt es dann (Joh. 5,30): »... Ich suche nicht meinen Willen, sondern des Vaters Willen, der mich gesandt hat.« Und dann noch einmal (Joh. 6,38): »... Nicht damit ich meinen Willen tue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.«

Alle, die nach dem Willen Gottes das Heil im Glauben erkennen, werden von Jesus »gesammelt«. Sie werden nicht verlorengehen: Der Sohn, der den Willen Gottes lebt, macht lebendig, wen er will (Joh. 5,21). Und: »Das ist der Wille meines Vaters ...«, sagt Jesus, »...daß jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, ewiges Leben habe« (Joh. 6,40). Den »Willen tun« meint nicht eine ethische Pflichterfüllung als Voraussetzung für die Gemeinschaft mit Gott. Wer den Willen tut, ist vom Willen Gottes ergriffen. Das ist auch der Sinn der Vaterunser-Bitte: »Dein Wille geschehe.« So wie im Himmel, soll nun im Erwählten der Wille Gottes geschehen — aus dem Vertrauen zu dem Willen Gottes. Der Bittende öffnet sich dem Willen Gottes: »Dein Wille geschehe, so wie im Himmel, also auch auf Erden« (Matth. 6,10). Ethos ist der Wille Gottes. Ethos ist nur in der Aufnahme des Willens Gottes durch sein Wort möglich.

Ist nun das Leben ohne das Gesetz Gottes ein Leben ohne Moral? Haben nur Christen Ethos? Gab und gibt es nicht unter den Heiden vor und nach Christus sittlich überzeugende und beispielhafte Menschen? Ist die Humanität wirklich nur an das offenbarte Gesetz Gottes gebunden? Sprechen nicht nachweisbare Tatsachen gegen dieses unbedingte Zueinander von Gebieter und Gebot, Offenbarung und Ethos (vergl. hierzu Exkurs Nr. 4)?

Das Ethos der Heiden ist erotisch (im weitesten, platonischen Sinne dieses Wortes). Es ist Selbstverwirklichung. Das durch Sympathie und Antipathie geleitete Miteinander instrumentalisiert Menschen, Worte und Dinge zur Selbstverwirklichung im glückhaften Ausfüllen der eigenen Existenz: in der Lust, in der eigenen Ehre, in der eigenen Selbstbestätigung. Im erotisch-heidnischen Ethos sucht der Mensch sich selbst — oder im Willen zur Macht noch mehr als sich selbst, nämlich die Steigerung, Transzendierung seines Selbst. Das vorchristliche Ethos der Heiden hing am Geschick der Götter. Weil sie nicht frei waren, konnten sie Freiheit auch nicht geben (vergl. Hunte-mann, »Die Zerstörung der Person«, 1981).

Der nachchristlich-heidnische Mensch kennt keine Verantwortung in der Entscheidung zwischen Gut und Böse, er kennt nicht einmal mehr Selbstverwirklichung, weil ihm im Kollektivethos Entscheidung abgenommen und eine Rolle zugeordnet wird, die zu spielen er gezwungen ist. Das freundliche Lächeln des Verkäufers wird jäh wie ein Automat abgestellt werden können, wenn es nichts mehr zu kaufen oder zu verkaufen gibt. Die Opferbereitschaft des Parteifunktionärs wird wie Fett in der heißen Pfanne verdampfen, wenn die ihm vom Kollektiv gegebene Funktion nicht mehr funktioniert.

Damit ist nicht gesagt, daß alles, was der Mensch tut, böse ist, so wie der Teufel böse ist. Alle Schöpfung, so auch der Mensch, bleibt auch in der Feindschaft gegen Gottes Gebot Schöpfung Gottes. Aber der Mensch ist gefallener Mensch, er lebt im Nein zu Gott, im Ja zu den Göttern. Diese Gottesfeindschaft fällt wie ein Schatten auf alles, was er tut, aber fällt eben wie ein Schatten auf ein ursprünglich Gutes, eben von Gott Geschaffenes. Nicht zu entwirren aber sind das Gute und das Böse, kein guter oder vollkommener Bereich kann angegeben, gezeigt, abgebildet, als ein Besitz vorgezeigt werden. Gut und Böse, Schöpfung und Gottesfeindschaft, Humanität und Dä-monie sind durch den Fall miteinander unentrinnbar verschlungen. Alles steht, lebt und webt im Schatten der Sünde.

In diesem Sinne versteht sich der Satz des Propheten Jeremia: »Verflucht ist der Mensch, der auf Menschen vertraut und Fleisch zu seinem Arm macht, während sein Herz von dem Herrn weicht!« (Jer. 17,5). Dagegen heißt es: »Gesegnet ist der Mann, der auf den Herrn vertraut und dessen Hoff-nung der Herr ist« (Jer. 17,7). Derselbe Prophet Jeremia bekennt aber auch ebenso unmißver-ständiglich die einzige Begegnung mit Gott im Hören seines Wortes: »Verflucht ist der Mann, der nicht gehorcht den Worten dieses Bundes, die ich euren Vätern geboten habe zu der Zeit, da ich sie aus dem Lande Ägyptens, aus dem Schmelzofen herausführte, indem ich sprach: Höret auf meine Stimme und tut nach allem, was ich euch gebiete, so sollt ihr mein Volk sein, und ich will eu-er Gott sein ...« (Jer.11,3). Dieses »Hören auf meine Stimme« wird zum Leitwort der Prophetie in dem Sinne, daß es außerhalb dieses »Hörens« kein Heil, d.h. doch für unser Thema, kein Gebot, keine Ordnung und keine Gerechtigkeit gibt.

Das offenbarte Gesetz Gottes ist ein Ganzes, das nicht nach subjektivem Ermessen selektiv aufgelöst werden kann.

Die von Theologen konstruierte Unterscheidung zwischen Moral-, Judizial- und Zeremonialgesetze kennt das Alte Testament nicht. Die allgemeine und fast unbestrittene Auffassung in herkömmlicher Theologie ist, daß die selektiv aus dem Alten Testament herausgeholtene Moralgesetze, vor allem die zehn Gebote, für alle Menschen schlechthin verbindlich seien, während die Judizial-Gesetze (Luther: »Der Juden Sachsenspiegel«) zeitlich begrenzte, nur für die Situation des Volkes Israel verpflichtende Gesetze wären, wie zum Beispiel die Gesetze über Sklaverei, die Strafgesetze (Steinigung einer Ehebrecherin) usw. Vollends wurden dann die Zeremonialgesetze, d.h. also Gesetze, die das Opfer, die Heiligkeit und Reinigung gebieten (z.B. Reinigungsvorschriften nach Menstruation, Pollution, Heilung vom Aussatz usw.), endgültig als überholt und für unsere Zeit bedeutungslos abqualifiziert.

Es ist aber das alttestamentliche Gesetz ein Ganzes, und aus dieser Ganzheit kann unmöglich zwischen Moral-, Zeremonial- und Reinheitsgesetzen unterschieden werden. Die zehn Gebote enthalten auf der »Ersten Tafel« überhaupt kein Moralgesetz in dem Sinne, wie man heute Moral als Ordnung zwischenmenschlicher Beziehung versteht, sondern ausschließlich Bundesgebote für das Zueinander von Gott und Gottesvolk, während das letzte Gebot, nach dem die Frau neben Haus und Hof, Magd und Vieh Besitz des Mannes ist, nach der eben dargestellten Weise theologischen Rechnens doch dann wohl unter die vollends »überholten« Judizial-Gebote fallen müßte. Die zehn Gebote, herkömmlich als Musterbeispiel für das Moralgesetz verstanden, enthalten — wenn man den theologischen Programmierern von heute folgt — Heiligkeits- und Judizial-Gesetze. Nirgendwo im Alten Testament erkennen wir grundsätzlich, klar, sauber und endgültig nach unseren Maßstäben getrennt, was eben im Bundesgebot, das Gott und den Nächsten umfaßt, miteinander nicht aus Versehen, sondern nach eigener innerer Logik verflochten ist.

Dieses »ganze« Gesetz des Alten Testaments gilt unmittelbar auch heute, es sei denn, daß Christus es erfüllt und verwirklicht hat. In der Bergpredigt sagt ausdrücklich Jesus über das alttestamentliche Gesetz (Matth. 5,17): »Meinet nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wirklich, ich sage euch: Bis der Himmel und die Erde vergehen, wird nicht ein einziges Jota oder Strichlein vom Gesetz vergehen, bis alles geschehen ist.«

Die alttestamentliche Ordnung von Schuld und Sühne, der durch das alttestamentliche Gesetz geordnete Ritus des Bundesvolkes im Kult, offenbart die Realität von Schuld und Sühne. Das Opfer Christi ist die Erfüllung des alttestamentlichen Opfers, das die Realität der Schuld wach hielt und das erlösende Opfer Christi als Typus darstellte und in den Opferhandlungen gleichsam verkündigte. Die alttestamentliche Zeremonie angesichts von Schuld und Sühne im Zusammenhang des gesamten alttestamentlichen Gesetzes hat heute eine unersetzbare, ganz und gar nicht überholte und äußerst wichtige mahnende Erinnerung für unsere Zeit: Das Ethos ist eben nicht Sozialregulation, das »Verletzen«, dieses Ethos ist nicht Funktionsstörung eines Milieus, sondern Schuld gegen Gott und den Nächsten, und Schuld muß gesühnt werden. Wir verlieren heute beides, weil beides einfach nur zwei Seiten derselben Realität sind: Das Gebot und die Schuld, das

Recht und die Versöhnung. Wir werden (und sind schon) in gleicher Weise eine rechtlose und unversöhnte und damit ganz und gar heidnische und unfreie Gesellschaft.

Auch die Unterscheidung zwischen Rein und Unrein im Heiligkeitsgesetz des Alten Testaments geht uns unmittelbar an. Die nirgends im Alten Testament begründete Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren soll doch deutlich machen, daß die Schöpfung eine gefallene Schöpfung ist, in der die Kreatur in Sehnsucht wartet auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Denn der Nichtigkeit wurde das Geschaffene unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessen willen, der es ihr unterwarf; auf die Hoffnung hin, daß auch das Geschaffene selbst befreit werden wird von der Knechtschaft des Verderbens zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 8,19–22).

Kampf um das Dasein, Krankheit und Tod sind nicht »natürlich«, sie sind nicht als »gegeben« hinzunehmen, sondern Zeichen einer gefallenen, eben unreinen, aus der Reinheit der Gottesunmittelbarkeit herausgefallenen Natur. Die Heiligkeitsgesetze des Alten Testaments verneinen – und dieses sollten wir in diesem Jahrhundert mehr hören denn je – jeglichen Naturalismus – sei es in Gestalt der antik-polytheistischen Fruchtbarkeitsmythen und deren Kulte oder der Gestalt nachchristlicher Ideologie. Das Alte Testament war und ist der größte Feind des Naturalismus, der Verklärung und Vergöttlichung der Natur, die im Rassismus, Biologismus und Materialismus unserer Tage leider ihre Triumphe feiert.

Als Petrus in seiner Vision zu Joppe sich weigerte, Unreines zu essen, hörte er den Befehl: »Was Gott für rein erklärt hat, das erkläre du nicht für gemein« (Apg. 10,15). Die Zürcher Übersetzung »rein erklären« ist hier trunken vom Moralverständnis des Liberalismus. Ekatharesen muß übersetzt werden mit »gereinigt hat«. Also, »was Gott gereinigt hat«, soll Petrus nicht gemein machen. Die zwiespältige, durch die Götter, die Nichtse, also durch Dämonen okkupierte Welt wurde gereinigt von Gott, »der die Gewalten und die Mächte gänzlich entwaffnet hatte ...« und in Christus über sie triumphierte (Kol. 2,15). Weil dieses geschehen ist und unter ausdrücklichem Hinweis darauf, daß es eben geschehen ist, erklärte der Kolosserbrief: »... so soll euch nur niemand richten in Speise oder Trank« (Kol. 2,16).

Im Herrschaftsbereich Christi – und wirklich nur hier – ist die Schöpfung frei geworden. Aber das alttestamentliche Reinheitsgesetz erinnert uns permanent daran, daß sie eben frei »geworden« ist, daß die Okkupanten der Schöpfung im Kampf gefangen geführt wurden, aber noch nicht vernichtet sind. Freiheit von der Schöpfung ist nicht selbstverständlich, sondern wird im Gottesreiche erkämpft: Es kann keine Freiheit von der Bindung zwiespältiger Schöpfung geben, wo das Reich Gottes nicht angenommen, sondern verworfen wird. Der Naturalismus als Rassismus, Biologismus und Materialismus steht vor der Tür, wo das Reich verneint wird.

Noch ein anderes Beispiel für die Ganzheitlichkeit des alttestamentlichen Bundesgesetzes: Das alttestamentliche Gottesvolk kannte die Sklaverei – ein Beispiel aus dem sogenannten Judizialge-

setz des Alten Testaments. Sklaverei ist im Alten Testament die totale Abhängigkeit des Menschen vom Menschen. In diesem Sinne gab es und gibt es Sklaverei überall auf der Welt. In 2. Mose 21 und in 5. Mose 15 werden Gebote über die Sklaverei ausgesprochen, die ganz deutlich das Ziel haben, die totale Abhängigkeit des Menschen vom Menschen aufzuheben, weil sie gegen die Gottesebenbildlichkeit gerichtet und immer so oder so mit Schuld verhaftet ist.

Wenn der israelitische Sklave als Gefährte und Bruder des aus der ägyptischen Gefangenschaft befreiten Gottesvolkes gesehen und behandelt wird, wenn er im siebten Jahre, also im Sabbatjahr, freigelassen werden soll, wenn überhaupt jeder Israelit, der seinen Besitz (wenn auch durch Schuld) verlor, im Jubeljahr, also im fünfzigsten Jahr, wieder sein Eigentum zurückerhalten muß, dann wird hier eben nicht nur zeitbedingt, sondern — wohlgemerkt im Judizialgesetz — für alle Zeiten deutlich geboten, daß Armut und Sklaverei nicht Schicksal, sondern Schuld, nicht bleibendes Verhängnis, sondern zu überwindender Mißstand der Heillosigkeit sein müssen. Daher ist unübersehbar, daß der Weg in die Freiheit nur für den hebräischen, nicht für den heidnischen, unter der Macht der Götter lebenden Sklaven beschränkt werden konnte. Freiheit ohne Befreiung durch Gott, die im Glauben angenommen und gelebt wird, ist im biblischen Ethos undenkbar. Die unmittelbare Bedeutung auch dieser sogenannten Judizialgesetze im Alten Testament ist doch, daß Schuld und Herrschaft des Menschen über den Menschen ebenso in einem Zusammenhang zu sehen sind, wie Freiheit und Befreiung durch Gott.

Diese wenigen Beispiele sollen deutlich machen, daß die Gebote des Alten Testaments nicht zu »haben« sind, sie können nicht humanisiert, atheistisch »instrumentalisiert« werden. Die Gebote setzen das Sein in Gott voraus! Ohne ein Sein in Gott kein Ethos! Die Verflechtung von »Religion und Moral« im Alten Testament (und ganz gewiß auch im Neuen Testament) ist keine zu entmythologisierende Rückständigkeit, sondern eine eindringliche Klarstellung und Wesenserhellung darüber, daß ohne Gott kein biblisches Ethos sein kann — die Entwicklung unserer modernen, gleichzeitig atheistischen und unmoralischen Gesellschaft bestätigt diese Erkenntnis in erschreckender Weise.

Biblisches Ethos als Schöpfungs- und Ordnungsethos

Wo immer in der Theologie die alttestamentliche Erkenntnis, daß die Natur eine gefallene Natur ist, vergessen wurde, stiegen die Grundwasser des heidnischen Naturalismus. Das konnte auch angesehenen und »konservativen« Theologen passieren. Ein Beispiel dafür ist Adolf Schlatter, der

auf die »Deutschen Christen«, die »neben« der Bibel in konsequent-naturalistischer Manie Blut und Boden zur Offenbarungsquelle erhoben, einen nachhaltigen Eindruck gemacht hat.

Adolf Schlatter, der »große Tübinger« der zwanziger und dreißiger Jahre, wollte aus den unmittelbaren Begebenheiten von Natur, Geschichte und Volk einen ebenso unmittelbaren Weg zu Jesus: Ein Weg also ohne den Bruch der Sündenerkenntnis. Kirche und Theologie sah er in freudig bejahter Abhängigkeit von den natürlichen Gegebenheiten des Volkstums, und gern sprach er in diesem Zusammenhang von einer »Volkstheologie«. »Das ist die heilsame Kraft im Ruf >Totaler Staat<, daß er gegen alle eigensüchtigen Vorbehalte kämpft, mit denen wir uns der Gemeinschaft entziehen ...«, meinte Schlatter – gern gehört zu jener Zeit. Die unmittelbare, natürliche, eben nicht durch das Gebot Gottes gerufene, nicht durch den Bruch der Sündenerkenntnis gewordene Christlichkeit ist eine Scheinchristlichkeit, die jeder ideologischen Unterwanderung gegenüber offen ist.

Diese »Volkstheologie« Schlatters konnte und wollte der »Fremdbestimmung« des alttestamentlichen Gesetzes nicht freundlich gegenüberstehen, wie es in dem Büchlein von Schlatter »Wird der Jude über uns siegen? Ein Wort für die Weihnachtszeit«, Freizeitblätter Nr. 8, 1935, zum »feierlichen« Ausdruck kam. Die Mildlinge unter den Theologen drückten sich vorsichtiger aus. Auch für sie galt das Zueinander von Ethos, Natur und Volkstum. Für sie hatte jedes Volk seinen eigenen Nomos (Naturgesetz). Der Nomos des alttestamentlichen Gottesvolkes war dann ein Nomos unter vielen anderen. Die Konsequenz war und ist die Relativierung des alttestamentlichen Gesetzes. Genau diese Sicht ergibt sich auch aus der kontextualen Ethik, auf die im nächsten Kapitel näher eingegangen wird, denn sie will nicht nur alttestamentliches, sondern biblisches Ethos überhaupt im Zusammenhang mit anderen Kulturen, insbesondere mit afrikanischen und südamerikanischen Kulturen verstehen, wobei dem Ethos eben dieser Kulturen normative Geltung zugesprochen wird. Seit der Kirchenkonferenz »Kirche und Gesellschaft« von 1966 wird die Einheit von Menschheit und Kirche als Ziel in der ökumenischen Bewegung verfolgt. Die kirchliche Einheit wird dabei als Typus einer menschlichen Einheitszivilisation verstanden. Das alte liberale Postulat – ein Gott, eine Moral, eine Menschenbrüderlichkeit – lebt auf. Die Aufklärungsmoral, ihre Philosophie und Theologie ist hier in einem radikalen Aufbruch – eine Menschheit, ein Menschheitsethos. Dabei wird das alttestamentliche Ethos ein in vieler Hinsicht zu korrigierender Sonderfall in der Pluralität ethischer Systeme. So wie die Einheitszivilisation als Zielvorstellung der Kirche vorgeordnet wird, so wird eine Welteinheitsmoral dem biblischen Ethos über- und vorgeordnet.

In den dreißiger Jahren gab es Widerstand gegen die naturalistische Ethik, wie sie durch die damalige ideologische Konzeption motiviert war. Heute haben wir solche Widerstände gegen ähnliche Formen des Naturalismus und der Relativierung des Alten Testaments kaum oder gar nicht. Jedenfalls müssen wir in diesem Zusammenhang naturalistischer Ethik in den dreißiger Jahren die Position Karl Barths sehen, insbesondere seinen Protest gegen die *analogia entis*, also gegen jeden Versuch, Gott und sein Handeln aus der Analogie zum natürlichen Geschehen zu verstehen. In

gleicher Weise kämpfte er auch gegen jeden Versuch, irgendwelche Anknüpfungsmöglichkeiten auf seiten des natürlichen Menschen oder der natürlichen Moral entdecken zu wollen, auf denen dann das Gebäude der Gnade errichtet werden könnte. In seiner gegen Emil Brunner gerichteten Schrift »Nein. Antwort an Emil Brunner« schrieb Barth 1934, daß der Heilige Geist, der vom Vater und dem Sohne ausgeht, keines anderen »Anknüpfungspunktes« bedarf als dessen, den er selbst setzt. Alles, was »christlich« ist, ist es als solches ausschließlich durch die Offenbarung Gottes.

Wenn nur da, wo das Wort Gottes gehört wird, christlich gelebt, gedacht und Politik gemacht werden kann, und wenn gerade dieses Hören nur auf einen doch sehr kleinen Kreis, eben auf die kleine Schar der bekennenden Christen beschränkt bleibt, wie steht es dann um den Raum außerhalb der Kirche? Wie steht es mit denen, die das Wort eben nicht mit Ernst hören oder doch nur schwach nur aus der Ferne vernehmen? Wie steht es mit dem, was wir christliches Abendland nennen und doch auch irgendwie immer noch haben? Darauf hat damals Karl Barth eine die Situation klärende Antwort gegeben. Am 6. Juli 1941 sprach er inmitten einer vom Krieg bedrängten Schweiz vor 2000 Mitgliedern der »Jungen Kirche« am Thuner See über die Präambel der Schweizer Verfassung, die mit den Worten beginnt: »Im Namen Gottes, des Allmächtigen«. In diesem Vortrag stellt Barth zunächst einmal ernüchternd fest, daß es weder eine heilige noch eine christliche Schweiz gäbe. Aber so wie im Alpenglühen eine untergegangene Sonne ihr Licht in den Bergen widerscheinen läßt, so lebe die Schweiz im Lichte der Botschaft der Offenbarung Gottes auch dann, wenn diese nicht mehr unmittelbar gehört, aber in den von diesem Wort einst geprägten Strukturen des Lebens »nachträglich« wahrgenommen wird. Abendland als der Widerschein des Evangeliums Christi war für Barth damals verteidigungswert — nicht die natürliche Religion oder die natürliche Moral.

Die »Werte«, von denen wir heute noch gern und intensiv leben, wie Ehe, Familie, Freiheit, Eigentum, Gleichheit aller vor dem Gesetz und Gerechtigkeit, sind nicht natürlich, sie stehen in der Abhängigkeit von der Offenbarung Gottes. Diese Offenbarung Gottes wird durch die bekennende, eben rechtgläubige Kirche in der Welt verkündigt. Und wo dieses Wort gehört wird, können Werte leben. Das Abendland, sagen wir das christliche Abendland, ist in dem Sinne nur ein Ereignis gewesen, es hat sich immer nur dann ereignet, wenn es bereit war, das Wort Gottes anzunehmen, und wenn eine Kirche so lebendig war, daß sie dieses Wort auch vernehmlich verkündigen konnte.

Die Ordnungen der Schöpfung (die Schöpfung ist eine geordnete Schöpfung) sind durch das Wort geordnet, sie zerfallen, wenn das Wort Gottes nicht nur nicht mehr gehört, sondern nur noch verachtet und verneint wird.

Das Zueinander von Wort und Schöpfung ist nach dem Urteil der Bibel die Achse allen Seins. Durch das Wort ist die Welt geschaffen, durch das Wort ist sie geordnet, durch das gebietende Wort wird sie immer wieder in die Ordnung gebracht. Gottes Wort bewahrt die Welt vor dem Chaos. Petrus bezeugt (2. Petr. 3,5), daß »vor alters die Himmel und die Erde aus Wasser und durch Wasser ihren Bestand erhalten, vermöge des Wortes Gottes«. Im Hebräerbrief wird aus-

drücklich bezeugt, daß wir durch den Glauben (aber eben auch nur durch ihn) erkennen, »daß die Welten durch ein Wort Gottes bereitet worden sind, damit nicht etwa aus wahrnehmbaren Dingen das Sichtbare entstanden sei« (Hebr. 11,3). Das Wort schafft (vergl. Joh. 1,3: »Alle Dinge sind durch dasselbe geworden, und ohne das Wort ist auch nicht eines geworden, das geworden ist«) aus dem Nichts die Schöpfung, und was durch das Wort geschaffen ist, kann durch nichts als durch das Wort erkannt werden. Das gilt für die Schöpfung, das gilt für das Ethos — alles ist in diesem Wort.

Das Wort Gottes als Ethos ist im Grunde Bewahrung, Erhaltung und Sinnerfüllung der Schöpfung. Ethos und Schöpfung, das Wort, das gebietet, und das Wort, das schafft, sind eines. Das Gebot als Wort Gottes bringt Ordnung in die Unordnung. Das Gebot »Du sollst nicht falsch Zeugnis reden« bringt Wahrheit in die Verstellung durch die Lüge. Das Gebot »Du sollst nicht ehebrechen« stiftet die Ehe als Personalisation gegen depersonalisierende Retrogression. Wer gegen das Gebot lebt, lebt gegen die Schöpfung, denn das Gebot ist die Ordnung der Schöpfung.

Im Lichte des offenbarenden Wortes wird allein der Gang der Welt erkannt. Im biblischen Ethos ersehen wir allein den Sinn der Schöpfung — das »Du sollst« ist einem Sein zugeordnet. »Du sollst nicht ehebrechen« bedeutet, daß du in der Ordnung der Ehe allein sinngemäß deine Geschlechtlichkeit leben kannst. »Du sollst Vater und Mutter ehren« bedeutet die frohe Botschaft, daß in der von Gott gesetzten Autorität ein Leben in Friede, Geborgenheit, im Zueinander von Autorität und Liebe möglich wird. »Du sollst nicht stehlen« will Schöpfung als Eigentum, ohne das Freiheit und schöpferische Entfaltung undenkbar sind, bewahren. Gebote quälen nicht, sondern sie schützen Lebensordnungen, die allein menschenwürdig sind. Die Gebote sind Gottes Kampf um die Schöpfung in der sündigen Zerfallenheit der Welt, Licht gegen Finsternis, Sein gegen Nihilismus.

Im Anschluß an das dritte Gebot lesen wir: »Denn ich, dein Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Geschlecht an den Kindern derer, die mich hassen, der aber Gnade übt bis ins tausendste Geschlecht an den Kindern derer, die mich lieben und meine Gebote halten« (2. Mose 20,5-6). Das will sagen: Das Leben gegen die Gebote bringt Zerstörung der Humanität. Das Nein zum Gebot zerstört nicht nur das Leben des einzelnen hier und jetzt. Die Verneinung der Gebote bedeutet die Zerstörung einer Lebensstruktur, und diese Zerstörung wirkt sich aus an den Kindern, also an denen, die einmal die bösen Früchte eines gesetzlosen Unlebens ernten und mit Tränen essen müssen. Zerstörung von Familie, Ehe, Eigentum ist darum eben nicht nur eine Angelegenheit des einzelnen oder die Moral einzelner Gruppen, die die Rechtsprechung der Gesellschaft nichts angeht, sondern die Erhaltung oder Nichterhaltung dieser Strukturen geht die ganze Gesellschaft an, entscheidet über ihr Sein und Nichtsein, geht auch die Zukunft an, die davon bestimmt sein wird, ob sie einst lebens- und gemeinschaftsträchtige Schöpfungsordnungen oder nur deren Trümmer übernehmen kann. Ohne die vom Gebot Gottes geschützten Strukturen des Lebens kommt als bittere Notwendigkeit die Verfehlung des Lebens. Kinder ohne die Familie oder aus einer kaputten Familie sind eben kaputte Kin-

der. Ende des Eigentums ist das Ende der Freiheit und Minderung aller Leistung, also Elend. Dem Mord an Ungeborenen folgt mit unheimlicher Konsequenz die Zerstörung des Lebens der Kranken, Schwachen und Altgewordenen.

Die Gebote Gottes sind also aus den Erfahrungen eines sinnerfüllten beziehungsweise sinnverfehlten Lebens nachprüfbar. Die Gebote sind verifizierbar in ihrer Entsprechung zur Wirklichkeit der Schöpfung. Weil die Schöpfung gefallene Schöpfung ist, bedarf sie der Offenbarung ihrer Ordnung. Zwiespältige Schöpfung wird auch in diesen Ordnungen kein immer sprudelndes Glück erlauben, aber sie wird Wohltat der Schöpfung und damit Abglanz der Herrlichkeit Gottes vermitteln.

Die hier vorgetragene Ethik meint und bekennt Ethos als Offenbarungs- und Ordnungsethos. Diese Position ist heute vereinsamer denn je. Moderne theologische Kritik sitzt in anderen Booten und strebt nach anderen Gewässern. Aber es sind flüchtige Boote und seichte Gewässer im Nebel des Unbestimmten. Aus einem Ozean von Stimmen hören wir den radikalen Urschrei des einst in Hamburg tätigen ehemaligen Pastors Dr. Schulz, dessen radikale Offenheit ausspricht, was viele andere genauso meinen, aber entweder nicht aussprechen oder nur mit theologischer Lyrik verdecken können. Paul Schulz schrieb in der Wochenzeitung »Die Zeit«, 1973, Nr. 24:

»Es liegt daran, daß die althergebrachte Ehetheorie, die aufbaut auf dem sechsten Gebot »Du sollst nicht ehebrechen«, für die Bedürfnisse einer sich emanzipierenden Gesellschaft einfach nicht mehr ausreicht. Mag diese Form einmal in der Vergangenheit die Lebenswirklichkeit abgedeckt haben – heute ist sie als alleingültiger Maßstab nicht mehr funktionsfähig. ... Deshalb gilt es, die Theorie zu brechen, die Absolutheit der Normen außer Kraft zu setzen. Es gilt, den Menschen aus dem erstarrten Normenkorsett zu befreien auf eine offene Verantwortung hin. Es gilt überhaupt, erst einmal herauszufinden, was der Mensch heute denn selber möchte, von sich aus will. Er muß in seinen Erwartungen, in seinen Wünschen durchsichtig werden, damit sich sein Leben nicht nach früher festgelegten Schemen abspult, sondern nach offenen Möglichkeiten entfaltet.«

Gegen Ordnung und Offenbarung, gegen die »Absolutheit der Normen« setzt diese Ethik »Bedürfnisse einer sich emanzipierenden Gesellschaft«, »offene Verantwortung«, das Wollen »von sich aus«, »Wünsche«. Hier ist »Ethos« die Verantwortung gegenüber Wünschen und Bedürfnissen; also ist Gut und Böse wieder in den Willen des Menschen nach Selbstverwirklichung gelegt. Es ist alles nicht neu, wenn man von der unverhohlenen Akzentuierung der »Bedürfnisse« absieht. Man sprach am Beginn der zwanziger Jahre von einer Bedürfnisreligion und meinte damit den Protest gegen eine Theologie, die sich nicht nach menschlichen Bedürfnissen richtet. Wir haben heute eine Bedürfnisethik und ganz sicherlich auch eine Bedürfnisreligion, die genauso eine plumpe Herausforderung der Offenbarung Gottes ist, wie die Bedürfnisreligion gestern, heute und zu allen Zeiten.

Gegen die Gebote Gottes wird eine Menschlichkeit ausgespielt, von der man nicht weiß, was sie ist, was sie will, woher sie kommt und wohin sie geht. Wünsche und Bedürfnisse, die sich selbst noch nicht entdeckt haben, und Möglichkeiten, die sich noch, gar nicht angemeldet haben, also imaginäre Vermutungen genügen, um das Gebot Gottes in die dunkle Ecke zu stellen. Die lustigen Ethiker unserer Tage fahren in einem kleinen Boot auf einem unendlichen Ozean; sie wissen nicht, wohin die Reise geht. Sie orientieren sich nach dem »Bedürfnis«, das sie dann Glück oder Menschlichkeit nennen.

Im Grund geht es hier um Leerformeln, die allenfalls durch die Willkür jeweils erfahrener Bedürfnisse ausgefüllt werden. Menschlichkeit, Friede, Geschwisterlichkeit sind leere Formeln. Die Ethik des Bedürfnisses ist eine Ethik des Nihilismus. Der Nihilismus steht am Ende einer jeden Bewegung, die nein sagt zur Schöpfung und ihren Ordnungen. Die Götter, die Dämonen sind Nichtse, sie nichten an, was ist. Sie zerstören, was Gebote schützen und erhalten. Die Alternative zum Gebot Gottes ist die Revolution des Nihilismus. Unterirdisch ist sie schon lange am Werk in der Zerstörung des Zueinander von Offenbarung und Ethos, Gebot und Ordnung, Sollen und Sein.

EXKURS Nr. 1

Systematik allgemeiner Moral- und Zeitkritik

- Grenzen und Möglichkeiten -

Seit dem Fall ist der Mensch im Widerspruch zu sich selbst, deswegen ist menschliche Gesellschaft nie ohne Kritik an sich selbst gewesen, weil sie nie ohne inneren Widerspruch war. Der normale Fluß einer immerfort dahinplätschernden Moralkritik ist heute allerdings zu einer Sturmflut radikaler Selbstinfragestellung angeschwollen. Der Widerspruch in der Gesellschaft wird als Zerfall einer ganzen Kultur erfahren.

Der Typ einer vornehmlich konservativen Zeit- und Moralkritik ist Arnold Gehlen («Moral und Hypermoral», 1970). Seine Charakterisierung unserer gegenwärtigen, wertezerfallenen Welt ist beachtlich für unsere Arbeit. Wir fassen zusammen:

1. Wesentliches Kennzeichen gegenwärtiger Gesellschaft ist das Fehlen jeder verbindlichen ethischen Autorität. Toleranz in der modernen Gesellschaft bedeutet, daß ethische »Diskordanzen« unbedingt als erträglich hochgejubelt werden müssen. Der »Übergang von der Toleranz in den Nihilismus des Gelten-lassens« ist nach Gehlen offensichtlich. Die Verneinung ethischen Absolutheitsanspruches mit der »Toleranzbreite der Konzessionen« schafft die grundsätzliche »Geneigtheit zum Wegsehen«. — Human heißt heute, alles gelten lassen — inhuman heißt, ethische Autorität anrufen wollen.

2. Entbehrung und Leiden sind Unwerte. Die Gesellschaft, vor allem die Repräsentanten dieser Gesellschaft, also der Staat, muß unbedingt allen Wünschen entsprechen. Regel ist die »Ethisierung des Ideals des Wohllebens«. An die Stelle von Geduld, Leidensfähigkeit, Leistung und Gerechtigkeit tritt die »Sozialregulation«, jede Spannung zwischen Illusion und Realität, Wunsch und Wirklichkeit muß schnellstens ausgeglichen werden. Der Staat wird dabei zu einer »Mischung von Supermarkt, Apotheke, Kirche und Paradies«. ... »Störende Hemmungen des Genusses am Ichsein müssen ebenso verschwinden wie die Übertreibung durch andere, die dieses Vergnügen beeinträchtigen könnten.«

3. Unsere Gegenwartszivilisation ist nach Gehlen eine hedonistische, also lustbetonte Zivilisation mit einem »Automatismus zunehmender Glücksgefräßigkeit«. Bei der Versorgung mit Glück »wird stillschweigend der Staat als Vermittler des Glücksanspruches« verstanden, wobei diese Ansprüche unbegrenzt ausweitbar sind, weil andere als hedonistische Lebensmaßstäbe fehlen und der Verzicht auf hedonistisch verstandenes Glück um jeden Preis verhindert werden muß.

4. Die rationale Verdampfung der Werte, der Versuch, das Ethos rational abzuleiten (schon bei Kant), »löst die Treuepflicht zu außerrationalen Werten« auf, hebt die Bindungen durch Kritik ins Bewußtsein, wo sie zerarbeitet und verdampft werden, und stellt Formeln bereit, die Angriffspotential, aber keine konstruktive Kraft haben wie in den Reden vom »neuen Menschen« oder von der »Unmenschlichkeit der Herrschaft«. Was übrig bleibt, ist — nach Meinung Gehlens — dann nur noch die Aggression, die im Grunde diese rationale Verdampfung und die neuen »Angriffs-Werte« motiviert. Also geht es letztlich um den »Umsturz der Werte«. Zu den Überlegungen Gehlens möchten wir hier hinzufügen, daß das Motiv der Rache — wie Nietzsche es formuliert —, also die Rache gegen alles, was ist, offensichtlich eine entscheidende Motivationskraft in der Zerstörung des herkömmlichen Ethos ist. Es bleibt also ein aggressiver Nihilismus. Das aber ist offensichtlich eine schmerzhafteste Form des Unterganges einer Kultur.

5. Das »humanitär-eudämonistische Ethos« ruiniert das »Treue-und Pflichtethos« des Staates. Gehlen zitiert in diesem Zusammenhang Forsthoff, der die entscheidende Wende der Bundesrepub-

lik darin sieht, daß »nicht mehr das finanzielle Leistungsvermögen des Staates, sondern das Volumen des Bruttosozialproduktes zum Maßstab der sozialen Umverteilung« (alles soziale Handeln ist Umverteilung) genommen wurde. »Das bedeutet die Auslieferung der staatlichen Entschließungen an die Bedingungen des Wirtschaftens schlechthin, und damit hat die Bundesrepublik nach der äußeren auch die innere Souveränität verloren: In welchem Sinne man sie noch als Staat bezeichnen will, ist eine Frage der Benennung.« Damit tritt an die Stelle des »Dienst- und Pflichtethos« das »humanitär-eudämonistische Ethos« — der Kampf der Gruppen um ihre Beute zerreißt alle jene Werte, die im Positiven die Gesellschaft binden. Der Staat ist nicht Wahrer des Rechtes, sondern er reguliert die Verteilung der Beute.

6. Der Humanitarismus verkennt die realen Bedingungen des Menschseins. Er verkennt, daß der Mensch nicht nur gut, sondern daß er auch böse ist. Konservative Gesellschaftskritiker, zu denen auch Arnold Gehlen gehört, weisen auf diese Realitäten immer hin, auch wenn sie nichts vom eigentlichen biblischen Sündenverständnis und von Versöhnung und Erlösung wissen wollen. Aber diese Erkenntnis ist einleuchtend: Das illusionäre »Menschliche« wird nun zu einem Wert an sich: »Wer jeden Menschen schlechthin in seiner bloßen Menschlichkeit akzeptiert und ihm schon in dieser Daseinsqualität den höchsten Wertrang zuspricht, kann die Ausbreitung dieses Akzeptierens nicht mehr begrenzen, denn auf dieser Bahn gibt es keinen Halt. Die Handlungen und Gedanken der Menschen, ihre Bosheiten, Tugenden und Laster, Künste und Spiele, Klugheiten und Narrheit — nichts wird von der Geltung ausgenommen, außer allein die Behauptung und Haltung, die erkennen läßt, daß irgend etwas nicht gelten soll — wer das sagt, hat Vorurteile und kommt nicht in Betracht.«

In diesem Zusammenhang zitiert A. Gehlen Hannah Arends Feststellung, »daß zum ersten Mal in der Geschichte alle Menschen sich allen Menschen gegenübergestellt sehen, ohne den Schutz unterschiedlicher Umstände und Lebensbedingungen.« Jeder wird hier ohne seine ihm zum Individuum machende Geschichte gesehen, jeder wird zwangsweise klassifiziert nach den Maßstäben dieses Humanitarismus, seinem Menschenbild und seinen Taktiken der Sozialpsychologie und sogenannten Verhaltenswissenschaften. Ohne Schutz und ohne Recht wird jeder zur Schraube in der Maschine der Sozialregulation, die auf Anpassung aller an alle drängt. Zum Humanitarismus gehört nach Gehlen auch die »Gegnerschaftsunfhigkeit«, da durch ein general acceptance alle Spannungen zum Ausgleich gebracht werden müssen. Es geht um den nivellierenden Ausgleich »der Welt-, Selbst- und Gotteserfassung zwischen den großen Kulturbereichen«, also um die Vorordnung — so interpretieren wir hier Gehlen — der Einheit vor der Wahrheit:

»Indem nun die öffentliche Sprache fast aller Sender und Zeitungen dieser Welthlfte auf dieselben Begriffe einschwenkt, zieht sich die Wirklichkeit in den Schatten zurück, sie kann dem Gesetz nicht entgehen, daß jede Bestimmtheit Verneinungen enthält ...« — Die spannungslose, durch repressive Toleranz in jedem Fall angepaßte Gesellschaft, die nicht einmal mehr den Kampf zwischen Gut und Böse zuläßt, weil es ja eigentlich das Gute und Böse gar nicht gibt, will alles, was ist, zum Neutrum regulieren — das ist die Schreckensvision der Welteinheitswohlgefllgesellschaft.

7. Das Zueinander von Ethos und Individualität erstickt in den Superstrukturen moderner Gesellschaft. »Adoptierte Meinungen und Gesinnungen« werden als eigene erlebt, die Persönlichkeit »kann nichts Wirkliches mehr verändern«. Frei zu sein ist nur noch eine Fiktion, weil die ethische Verantwortung für Geschehensabläufe in der Gesellschaft immer mehr dem einzelnen »enteignet« wird. Der so lautstark gepriesene mündige Mensch ist im Grunde der bürokratisch verwaltete Mensch. Gehlen erinnert in diesem Zusammenhang daran, daß 50 Prozent der modernen Umgangssprache in England und Amerika auf 34 Grundworte zurückgingen. Heutige Autoren von Büchern und Drehbüchern gebrauchen weniger und einfachere Worte nicht nur, weil die Massenkultur das Lernen, Lesen und Schreiben und damit auch Hören verwässert und vereinfacht, sondern vor allem, weil die Realitäten, der persönliche Erfahrungsraum, die Variationsbreite individuellen Erlebens, immer kleiner werden.

Es kommt zu einer »zeitungshaften« Bewußtseinsstruktur. Der von den Medien stimulierte Konsument denkt vornehmlich plakativ und schablonisiert. Diese Art von Fremdbestimmung ist unsittlich, denn Adoption ist keine Konvention — würden wir als Christen zu Gehlens Diagnose hinzufügen. Stimulierung durch Massenmedien bringt Rollenspiele, aber keine durch Entscheidungen getragenen Wertvermittlungen. Die »Mundwerksburschen-Frivolität« der Medientechnokraten hat ihre Ursache in einer bodenlosen Gewissenlosigkeit. Meinungen werden übernommen und propagiert, ohne daß sie individuell ethisch verkräftet und verarbeitet wurden. Diese »Mundwerksburschen-Frivolität« ist nach Gehlen Kennzeichen einer Schicht in der Gesellschaft, die als eine Art »Gegenaristokratie« moralisiert, ohne Verantwortung zu haben, und mit einer utopistischen Erwartungspropaganda staatliches Handeln in die Realitätsferne zwingt, also letztlich zum Bankrott führen muß.

Arnold Gehlens Kultur- und Moralkritik, wie sie hier kurz skizziert wurde, ist Muster einer konservativen Gesellschaftskritik, die im Autoritätsverlust, Utopismus, Kollektivismus und Hedonismus die entscheidenden Elemente des Zerfalls unserer Zivilisation sieht. Konservative Gesellschaftskritik dieser Art steht aber leider auch im Sog einer Offenbarungsverfremdung. Begriffe wie Pflicht, Verzicht und Autorität sind inhaltlich nicht immer, oft sehr wenig, manchmal gar nicht mit biblischen Offenbarungsaussagen gefüllt, oder sie sind aus dem Heilszusammenhang der Bibel herausgerissen. Zum Beispiel steht Eigentum als Sollgehalt in der Bibel in einem Gesamtzusammenhang, der gleichzeitig diesen Schöpfungsbereich als Schöpfungswohltat wie auch als Gefahr des Heilsverlustes beschreibt. Konservative Moralkritik lebt oft aus der Sekundärmoral, vom Abglanz, aber eben nicht selbst vom Licht des Offenbarungswortes. Sie ist wenig dynamisch, oft strukturell verkrustet, kennt nicht die permanente Infragestellung durch das Wort, kann zynisch werden, weil sie den Trost der Offenbarung vermissen muß. Konservative Moralkritik verkennt leicht die Verwurzelung aller Moral im Glauben an den das Heil bringenden Gott, und sie verkennt — pessimistisch wie sie ist — die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Umkehr als tiefgreifendes Bußgeschehen.

Konservative Moralkritik ist eben keine orthodoxe Moralkritik, so wie politischer Konservativis-

mus und kirchliche Orthodoxie zweierlei sind.

Als Exponent einer als revolutionär zu beurteilenden Moralphilosophie und Moralkritik (nun wirklich einer unter sehr vielen anderen) wird für diese Arbeit Erich Fromm vorgestellt (»Die Furcht vor der Freiheit«, 1945, und »Haben und Sein«, 1976). Wie die neo-anarcho-marxistische Frankfurter Schule der negativen Dialektik (vergl. hierzu G. Huntemann, »Die Zerstörung der Person«, 1981) sieht Fromm — nun ganz und gar im Gegensatz zur konservativen Moralkritik — in der Autorität, im autoritativen Moralanspruch die Ursachen des moralischen Zerfalls. Adams Ungehorsam gegen Gott mag im Urteil der Kirche eine Todsünde sein, meint Fromm, »vom Standpunkt des Menschen jedoch ist dies der Beginn der menschlichen Freiheit« (in: »Die Furcht vor der Freiheit«).

Diese These Fromms wurde zum Mammutprogramm der die ganze westliche Welt packenden und schüttelnden sogenannten emanzipatorischen Bewegungen. Die Gegenposition zum reformatorischen Christentum ist ausgesprochen:

»Indem Luther also das Volk von der kirchlichen Autorität befreite, machte er es einer weit tyrannischeren Obrigkeit unterwürfig: Der Autorität eines Gottes, der — als wesentliche Vorbedingung zur Erlösung — auf zeitloser Unterwerfung und Auslöschung des Individuellen selbst bestand«, meint Fromm.

Diese radikale Verneinung des reformatorischen Prinzips und damit des Christentums überhaupt ist motiviert bei allen emanzipatorischen Moralisten durch die radikale Verneinung des biblischen Zueinander von Gott und Autorität, Gebot und Heil, Schuld und Vergebung. Diese emanzipatorische Bewegung (emancipo heißt: den Sohn aus der väterlichen Gewalt entlassen) liegt durchaus noch in der Linie von Kants Programm einer autonomen, eben vom Menschen selbst gesetzten und nicht heteronomen, also von Gott gegebenen Moral. Die Moralkritik der emanzipatorischen Moralphilosophie ist von daher immer auf der Suche nach verborgenen oder gar sich offen auslebenden und energisch zu bekämpfenden autoritativen Strukturen.

Auch Fromm kritisiert den radikalen Hedonismus der gegenwärtigen Industriegesellschaft, ihr Streben nach einem »Maximum an Lustempfindungen« (in »Haben oder Sein«). Fromm meint: »Wir führen gegenwärtig das größte je unternommene gesellschaftliche Experiment zur Beantwortung der Frage durch, ob Vergnügen (als passiver Affekt im Gegensatz zu den aktiven Affekten Wohlbefinden und Freude) eine befriedigende Lösung des menschlichen Existenzproblems sein kann« (in: »Haben oder Sein«). Lustbetontheit als konsumtives Lustverlangen setzt Passivität mit Abhängigkeit voraus, also ist sie eine der Ursachen für Fremdbestimmung, Autorität und Herrschaftsstrukturen.

Das Gefährliche und Inhumane dieses Hedonismus in der modernen Industriegesellschaft ist nach Fromms Meinung, daß dieser Humanismus auf ein »Haben« von Dingen und Menschen aus ist. In seiner Kritik am »Haben« beruft Fromm sich auf die Bibel. Im Sabbat (die Ruhe von allem Tun, das auf »Haben« abziele) und in der prophetischen Vision der Freiheit, der »Ungehindertheit

durch Besitz« ... »durch die messianische Mission, die Frieden und Überfluß versprach, ohne daß es nötig sei, Menschen von ihrem Lande zu vertreiben«, sieht Fromm das Sein im Kampf gegen die »Habenstruktur« (in: »Haben oder Sein«). Aber ebensogern orientiert sich Fromm — wie alle Emanzipatoren von Marcuse bis Borneman — an der Vorbildlichkeit primitiver Kulturen. Die besitzlose Sexualität, also die Sexualität in freier Partnerschaft ohne die Zwänge der Ehe, also ohne die Habenstruktur, bringt — so meint Fromm — das Glück.

Fromm meint bei den primitiven Zivilisationen die Vorbilder des Glücks gefunden zu haben:

»Eine große Zahl der sogenannten primitiven Kulturen hat keine sexuellen Tabus. Da sie ohne Ausbeutung und Unterdrückung leben, brauchen sie nicht den Willen des Individuums zu brechen. Sie können es sich leisten, Sex nicht zu stigmatisieren und sexuelle Beziehungen ohne Schuldgefühle zu genießen. Das Bemerkenswerte ist, daß die sexuelle Freiheit in diesen Gesellschaften nicht zu sexuellen Exzessen führt, sondern daß sich nach einer Periode relativ kurzfristiger sexueller Beziehungen Paare zusammenschließen, die kein Verlangen nach Partnertausch haben, die aber ungehindert auseinandergehen können, sobald die Liebe erlischt. Freude an der Sexualität ist bei diesen nicht besitzorientierten Kulturen ein Ausdruck des Seins, nicht das Resultat sexueller Possessivität« (in: »Haben oder Sein«).

Das Glück, das wahre Sein, so wie Fromm es sich vorstellt, ist ein mehr oder weniger mystisches Eintauchen oder ein Sich-fallen-Lassen in ein Wohlfühl-Nirwana. Fromm meint — bezeichnenderweise hier in Übereinstimmung mit Horst E. Richter — über das Sterben: »Die Anleitung zum Sterben ist in der Tat dieselbe wie die Anleitung zum Leben. Je mehr man sich des Verlangens nach Besitz in allen seinen Formen und besonders seiner Ichbezogenheit entledigt, umso geringer ist die Angst vor dem Sterben, da man nichts zu verlieren hat« (in: »Haben oder Sein«). . . .

Die nichtchristliche Moral und Zeitkritik der Gegenwart ist zunächst motiviert durch die Erkenntnis, daß unsere Gesellschaft eine Krise auf Leben und Tod durchschreitet. Sie ist sich der Abgründigkeit unseres Daseins wohl bewußt. Ihr fehlt aber jede Möglichkeit, die letzten und eigentlichen Ursachen sowie die gegebene Möglichkeit der Überwindbarkeit dieser Krise zu erkennen. Der nichtchristlichen Zeitdiagnose fehlt der absolute Maßstab der Unterscheidung zwischen Gut und Böse, Heil und Unheil. Darum sind die von ihr aufgewiesenen Auswege selbst Irrwege, die die Katastrophe nicht abwenden, sondern letztlich mehren. Es kann nach dem christlichen Ethos kein anderes Ethos mehr geben. Nach dem christlichen Ethos gibt es nur noch das Nihil. Der Weg der modernen Ethik vom Deismus bis in die Gegenwart ist in seinem Wesen Destruktion, die Verneinung des Guten, das Gott geboten hat.

EXKURS NR. 2

Zum Kernprozeß der Entkerygmatisierung des biblischen Ethos

Die Kantsche Moralphilosophie ist natürlich nur *eine* Wegmarkierung im Prozeß der Entkerygmatisierung des biblischen Ethos. Entkerygmatisierung meint, daß das Ethos aus dem Offenbarungs- und damit Heilsgeschehen der Bibel herausgerissen wurde. Die Anfänge dieses Prozesses liegen im englischen Deismus, die geschichtlichen Wurzeln gehen zurück auf die italienischen Häretiker der Spätrenaissance und auch auf den niederländischen Arminianismus, der Erlösung in Selbsterlösung verfälschen wollte. Die Inter-Kommunikation im damaligen Europa zwischen Humanisten, Arminianern und Millenisten kann man sich nicht lebhaft genug vorstellen.

Im englischen Deismus des 17. Jahrhunderts hat die sogenannte Frühaufklärung schon so etwas wie einen klassischen Ausdruck und Abschluß gefunden. Ganz offensichtlich steht die Kantsche Moralphilosophie unter einem direkten Einfluß dieser Bewegung. Schon 1624 hatte Edward Herbert Baron Cherbury Naturreligion und natürliche Moral in ein faszinierendes System eingepackt. Für ihn ist der Gott der natürlichen Religion ohne Zorn und Rache, er greift in den Lauf der natürlichen und damit auch des menschlichen Lebens nicht ein. Bewußtsein der Sünde, Glaube an die vergebende Gnade, Frage nach der Gewißheit des Heils werden angesichts der Verneinung der Heilsgeschichte für ihn bedeutungslos. An die Stelle Gottes tritt die Natur. Die Rede über die Natur bleibt im Ungewissen, Natur und Gott werden nicht identifiziert. Paul Hazard beschreibt dieses Verständnis der Natur in seiner »Krise des europäischen Geistes«, 1939, folgendermaßen:

»Die Natur ist sehr weise. Die Natur macht nichts umsonst. Die Natur schießt nie über das Ziel hinaus. Die Natur hat nie Überfluß an Überflüssigem, noch ermangelt sie des Notwendigen. Die Natur ist Erhalterin ihrer selbst. Die Natur heilt die Leiden, die Natur sorgt stets für die Erhaltung des Universums. Die Natur verabscheut das Leere ...«

Die Natur ist das Sein, das Ursein! Gott ist die anonym gewordene Quelle dieses Urseins. John Locke, John Tolland, Anthony Collins und Matthew Tindal mögen im einzelnen über Natur, Mensch und Religion, vor allem über den Erkenntnisweg zum Wesen der Natur, verschieden geurteilt haben, gemeinsam ist ihnen allen die prinzipielle, auf Offenbarung verzichtende Erkennbarkeit der Moral, der Glaube an eine gute, geordnete, eben nicht gefallene Natur und an ein ebenso geordnetes und gutes Menschsein. Es gibt, daran glauben alle, zwar keine Heilsgeschichte, die sich im Handeln Gottes und in der Umkehr (Wiedergeburt) des Menschseins gründet, aber ein

Fortschreiten der Natur. Heilsgeschichte wird horizontalisiert zur Evolution, die dann später durch Wissenschaft der Natur einsichtig gemacht werden kann und soll.

Es ist — schreibt Paul Hazard — »die Vorstellung von einer Natur, der man noch abstreitet, daß sie vollkommen gut ist, die jedoch mächtig und geordnet ist und mit der Vernunft in Einklang gebracht werden kann: folglich eine Naturreligion, ein Naturrecht, eine natürliche Freiheit, eine natürliche Gleichheit; eine Moral, die sich in mehrere Moralanschauungen aufspaltet, und der Rückgriff auf den moralischen Nutzen, um eine Moral der anderen vorziehen zu können; ein Recht auf Glück, auf ein Glück auf Erden; der Frontalangriff gegen die Feinde, welche die Menschen hindern, hier auf Erden glücklich zu sein, gegen den Absolutismus, den Aberglauben, den Krieg; eine Wissenschaft, die den unbegrenzten Fortschritt des Menschen und demzufolge seine Glückseligkeit auf Erden gewährleistet, die Philosophie als Führerin im Leben: Das sind, scheint es, die Veränderungen, die vor unseren Augen vor sich gegangen sind; das sind die Ideen und Willensrichtungen, die schon vor Abschluß des 17. Jahrhunderts ihrer selbst bewußt geworden sind und sich vereinigt haben, um gemeinsam die Doktrin vom Relativen und Menschlichen zu bilden«.

Der Kern dieses Prozesses ist die Leugnung der Sündenverfallenheit und der Glaube an die Selbsterlöschungsmächtigkeit menschlicher Existenz vor allem durch die Vernunft und durch den Willen. »Es bedarf also keines Anspruchs der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbild zu machen; sie liegt als ein solches schon in unserer Vernunft«, schreibt Kant in seiner »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«. Keine Offenbarung als Ereignis in der Geschichte, weder das Ereignis der Gesetzgebung durch das Wort noch die erlösende Heilstat Christi sind von Bedeutung — das sind »zufällige Geschichtswahrheiten«, wie Lessing es formuliert. Sie illustrieren nur die Vernunftswahrheit, aber begründen sie nicht. Was der Mensch sein soll, weiß er aus der Vernunft, und was er kann, erfährt er durch die Kraft und Mächtigkeit seines Willens: »Denn wenn das menschliche Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können. Der Satz vom angeborenen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch« (»Religion innerhalb der Grenzen ...«).

Die neukantische Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts brachte die Renaissance der Kantschen Philosophie mit einer allerdings ganz entscheidenden Akzentuierung, die zu einer dualistischen Weltauffassung führte. Der Gang der Natur ist im Neukantianismus den Gesetzen der Natur deterministisch unterworfen. Hier gibt es weder Wunder noch Ethos noch Freiheit. Die Natur ist jenseits von Gut und Böse, sie ist ein gewaltiges Neutrum, das sich allerdings evolutionär steigert zum Gigantischen in den »ungeahnten Möglichkeiten« der technokratisch-sekundären Welt. Wissenschaft hat es mit dieser wertneutralen Welt zu tun, ist also Wissenschaft von der Erforschung, von der Vermehrung der Ameisen bis zur historischen Quellen- und Literarkritik der Bibel. Und diese Wissenschaft ist immer wertneutral. Sittlich und damit »Gott verbunden« ist der Mensch nur in seinem Gewissen, in dem er allerdings noch ewige und absolute Werte entdecken kann. Seinsurteile, Metaphysik (das betonte insbesondere die sogenannte

westdeutsche Schule des Neukantianismus), also Aussagen über das Wesen der Welt, sind eigentlich irrelevant, aber die Moral, die Welt der Werte schafft noch Raum für eine sich um Gott und das Böse mühende Philosophie.

Mit Albrecht Ritschl und Adolf von Harnack strömt diese neukantianische Philosophie in die Theologie. Das »Wesen des Christentums« ist Moral: Alle Aussagen über die Welt, über das Sein, sind Metaphysik, verbotene Spekulation. Weltanfang und Weltende interessieren nicht, im Lauf der Dinge waltet kein Gott — aber im Gewissen, da, wo wir das Gute und die Liebe erfahren, vernehmen wir das sanfte Rauschen einer ferngerückten Ewigkeit.

Für die neukantianische, eben liberale Theologie im 19. Jahrhundert ging es um die ethische Erneuerung des Menschen. Biblische Aussage ist für sie im »Wesen« diese Erneuerung. Ihre Aussagen über Schöpfung und Endzeit, Tod und Auferstehung, Himmel und Hölle werden als Metaphysik, Seinsurteile, also irrelevanter Mythos abqualifiziert. Das Ethos der Bibel wird herausgerissen aus dem Heilsrahmen der Bibel, es wird eben »entkerygmatisiert«. Gleichzeitig wird Ethos immer mehr eingeengt auf den persönlichen, privaten Bereich, der seinerseits umspült wird von den weiten Wassern einer autonomen, eben wertneutralen Wirklichkeit. Naturwissenschaft, aber bald auch Wirtschaft und Politik, sollen auch ihre »autonomen« Gesetze haben, während die Bergpredigt in Haus und Hof, Bibel- und Häkelkreisen still und bescheiden dahinflutet. Diese liberale Theologie wurde zu ihrer Zeit schuldig an der Zerstörung des Ethos in unserer gegenwärtigen Kultur.

EXKURS NR. 3

Motivation natürlicher Moralität im Willen zur Macht

Über Nietzsches Entdeckung, daß Denken (Metaphysik) und Handeln (Moral) durch nichts anderes als durch den Willen zur Macht motiviert seien, sollten Christen sich nicht allzusehr verwundern. Adams Moralität, sein Wille zur Erkenntnis von Gut und Böse, im hebräischen Wortsinn seine Absicht Gut und Böse zu »setzen«, entspringen seiner Gier, so zu sein wie Gott: »Ihr werdet wie Gott sein und bestimmen, was gut und böse ist« (1. Mose 3,5). Adams Sündenfall war mo-

tiviert durch den Willen zur Macht.

Für Nietzsche ist »Wahrheit« nicht die Übereinstimmung der Erkenntnis mit einer dem Erkennen gegenüberstehenden Wirklichkeit. Wahrheit ist für ihn nichts anderes als eine Art und Weise des Sehens der Wirklichkeit, die dem Willen zur Macht verfügbar gemacht werden soll: »Wahrheit ist somit nicht etwas, was da wäre und das zu entdecken wäre — sondern etwas, das zu schaffen ist und das den Namen für einen Prozeß abgibt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat« (in »Wille zur Macht«). Das Bewußtsein ist ein Instrument des Willens zur Macht, das in den animalischen Funktionen (biblisch würde man sagen in der Fleischlichkeit) angelegt ist: »Die animalischen Funktionen sind ja prinzipiell millionenfach wichtiger als alle schönen Zustände und Bewußtseinshöhen: Letztere sind ein Überschuß, soweit sie nicht Werkzeuge sein müssen für jene animalischen Funktionen. Das ganze bewußte Leben — der Geist, somit die Seele, samt dem Herzen, samt der Güte, samt der Tugend: In wessen Diensten arbeitet es denn? In der möglichsten Vervollkommnung der Mittel (Ernährung — Steigerungsmittel) der animalischen Grundfunktion: Vor allem der Lebenssteigerung« (in »Wille zur Macht«).

Es gibt für Nietzsche also keine objektive Wahrheit, kein absolutes Sein, alles ist im Fluß des Werdens und Vergehens, und zwar in der ewigen Wiederkehr des Gleichen.

Im Gegensatz zu Kants Ethik ist für Nietzsche Moral nichts anderes als Wille zur Selbstverwirklichung. Darüber schrieb Nietzsche in »Jenseits von Gut und Böse«, 1886, und in der »Genealogie der Moral«, 1887. Diese letztere Schrift setzt Ethos in die Autonomie des Menschen, der »Herr des freien Willens« ist. Der durch den Instinkt aus freiem Willen geleitete, allen Herausforderungen standhaltende Mensch hat nach Nietzsche positive Tugenden, die Nietzsche allerdings sehr widersprüchlich beschreibt. Die Moral des Herrenmenschen, wie Nietzsche sie in der »Genealogie der Moral« entwickelt, kann in diesem Rahmen nicht dargestellt werden, wohl aber — als Ergänzung zum Hauptteil — seine Kritik an der christlichen Moral, die er als »Niedergangs-Instinkt« beschreibt: »Der Wille zum Nichts ist Herr geworden über den Willen zum Leben!« Dieser Wille zum Nichts ist aber eigentlich ein Wille zur Macht, aber er ist der Wille zur Macht jener, die schlecht weggekommen sind, es ist der Wille zur Macht der Schwachen gegen die Starken. Von daher wird für Nietzsche christliche Moral eine Moral des Ressentiment, »... die höchste und darum die schlimmste Form der Moral, denn das ist ihre Intention: Daß es die Starken zerbrechen will, daß es ihren Mut entmutigen, ihre schlechten Stunden und Müdigkeiten ausnutzen, ihre stolze Sicherheit in Unruhe und Gewissensnot verkehren will, daß es die vornehmen Instinkte giftig und krank zu machen versteht, bis sich ihre Kraft, ihr Wille zur Macht rückwärts kehrt, gegen sich selbst kehrt — bis die Starken an den Ausschweifungen der Selbstverachtung und der Selbstmißhandlung zugrunde gehen«.

Die Moral — insbesondere die christliche Moral — ist also für Nietzsche ein Instrument der Lebensuntüchtigen, um als Lebensuntüchtige zu überleben: »Die Moral ist geradezu unmoralisch wie jedwedes andere Ding auf Erden; die Moralität ist eine Form der Unmoralität.« Durch diese Moral

wird der höhere Typ Mensch in seinem Willen zur Macht verleugnet. Durch Ressentiment und morbide Lust der Zerstörung, durch Zähmung, Schwächung, Entmutigung, Verzärtelung, Entmannung wird er kaputt gemacht. Dieses alles kann von Nietzsche auch unter dem Begriff Dekadenz eingeordnet werden. Moral als christliche Moral — und Nietzsche fand ja Moral in Europa als quasi christliche Moral vor —, ist Ausdruck der Dekadenz.

Im »Antichrist« von 1888 operiert Nietzsche mit diesem Begriff gegen das Christentum, indem er dessen moralische Werte als Dekadenz-Werte abqualifizierte, die in jedem Falle lebensfeindlich seien: »Wenn irgend etwas unevangelisch ist, so ist es der Begriff Held. Gerade der Gegensatz zu allem Ringen, zu allem Sich-im-Kampf-Fühlen ist hier Instinkt geworden. Die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral (Widerstehe nicht dem Bösen! Das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüssel im gewissen Sinne), die Seligkeit im Frieden, in der Sanftmut, im Nicht-Feind-sein-Können.« Moral als Instrument des Ressentiments sieht Nietzsche — sicherlich auch in unschöner Erinnerung an hautnahe Begegnung mit Pietisten aus der Vater-Pfarrhaus-Welt — folgendermaßen:

Ich halte eine gewisse Art, die Augen aufzuschlagen, an ihnen nicht aus. — ... »Richtet nicht!«, sagen sie, aber sie schicken alles in die Hölle, was ihnen im Wege steht. Indem sie Gott richten lassen, richten sie selber; indem sie Gott verherrlichen, verherrlichen sie sich selbst; indem sie die Tugenden fordern, deren sie gerade fähig sind — mehr noch, die sie nötig haben, um überhaupt oben zu bleiben —, geben sie sich den großen Anschein eines Ringens um die Tugend, eines Kampfes um die Herrschaft der Tugend. Wir leben, wir sterben, wir opfern uns für das Gute (die Wahrheit, das Licht, das Reich Gottes); in Wahrheit tun sie, was sie nicht lassen können. Indem sie nach Art von Duckmäusern sich durchdrücken, im Winkel sitzen, im Schatten schattenhaft dahingleben, machen sie sich eine Pflicht daraus. Als Pflicht erscheint ihr Leben in der Demut, als Demut ist es ein Beweis mehr für Frömmigkeit... ach, diese demütige, keusche, barmherzige Art von Verlogenheit! Für uns soll die Tugend selbst Zeugnis ablegen... Man lese die Evangelien als Bücher der Verführung mit Moral: Die Moral wird von diesen kleinen Leuten mit Beschlag belegt — sie wissen, was es auf sich hat mit der Moral ... die Menschheit wird am besten genasführt mit der Moral...

Nietzsche sieht die Christen mit ihrer Moral in einem listigen Krieg. Die Krieger sind raffiniert, rachsüchtig und Giftmischer, denn hinter der christlichen Fassade meint Nietzsche elementare Leidenschaften entdeckt zu haben, vor allem Selbstsucht und Brutalität. Also ist auch die christliche Moral der Dekadenz nach Nietzsche in einer allerdings verdeckten Weise Wille zur Macht als Rache gegen das, was schön und stark ist.

Nietzsches Verfluchung des Christentums im »Antichrist« gründet sich auf dem Vorwurf des »Willens zur Korruption«. Christen leben — ethisch beurteilt — in einem korrumpierten Willen zur Macht: »Ich verurteile das Christentum, ich erhebe gegen die christliche Kirche die furchtbarste aller Anklagen, die je ein Ankläger in den Mund genommen hat. Sie ist mir die höchste aller denk-

baren Korruptionen, sie hat den Willen zur letzten auch nur möglichen Korruption gehabt. Die christliche Kirche ließ nichts mit ihrer Verderbnis unberührt, sie hat aus jedem Wert einen Unwert, aus jeder Wahrheit eine Lüge, aus jeder Rechtschaffenheit eine Seelen-Niedertracht gemacht ... ich heiße das Christentum den einen großen Fluch, die eine große innerlichste Verdorbenheit, den einen großen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, klein genug ist — ich heiße es den einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit ...«

Was einmal Karl Barth über Feuerbach sagte, mag auch für Nietzsche gelten: Er ist ein »hel-läugiger Spion«, der die Verfleischung (sprich Veranthropologisierung) des biblischen Ethos erkennbar macht. In der Tat gibt es tatsächlich Christentum als Ressentiment, es gibt die Ausübung des christlichen Ethos aus Rache gegen das, was ist. Diese Instrumentalisierung wird immer ganz und gar zwangsläufig dann geschehen, wenn das Gebot vom Gebieter, das Gesetz vom offenbarenden, gebietenden und heilenden Gott getrennt wird, wenn biblisches Ethos autonomisiert wird, nachdem es vorher entkerygmatisiert worden ist.

Die Heuchelei ist ein von Christus angeprangertes Phänomen. Heuchelei ist die sich ganz und gar innerlich und sehr fromm gebende Instrumentalisierung der Moral durch einen verdeckten Willen zur Macht. Christus entlarvt die Heuchelei im Beten (Matth. 6,5), im Fasten, aber auch in der Askese, im Verzicht (Matth. 6,16). Er entlarvt Heuchelei im moralischen Urteilen (Matth. 7,5; Luk. 6,42).

Die bedrohliche Herausforderung dieser das christliche Ethos instrumentalisierenden Heuchelei, die wie ein dunkler Schatten auf das Leben der christlichen Gemeinde fällt und ihre unheimliche Versuchung war, wird in der theologischen Ethik zu wenig beachtet, obgleich die Bibel, insbesondere Christus selbst, diese gefährliche Verhöhnung Gottes offen anprangert. Heuchelei als Benützung christlicher Offenbarung zum Zwecke fleischlicher Selbstverwirklichung geschieht immer dann, wenn das Gegenüber-Sein zum anderen, eben zu Gott, zum Haben Gottes und damit zur Verbildlichung Gottes umfunktioniert wird. Christsein ist ein Ereignis, das Gott bewirkt und gerade darum immer das Empfangen voraussetzt. Wir sind Feinde Gottes im Willen zur Macht. Wir sind Freunde Gottes durch das Ereignis seiner uns annehmenden Liebe, die Kraft und Herrlichkeit schenkt. Die Spannung von Licht und Finsternis dabei zu verneinen, weil Licht vermeintlich »gehabt« und Finsternis sträflich verdrängt statt überwunden wird, bedeutet Heuchelei. Glaube ist dann kein wirkliches Vertrauen mehr. Der sich nicht mit dem Vertrauen identifizierende sogenannte Christ beobachtet nur noch seine Rolle, also sich selbst. Er hält sich an sich selbst fest. Es fragt sich, ob Nietzsches »Antichrist« nicht auch und gerade jenen »Antichristen« beschreibt, der das »Sein in Christus« zu einem »Haben« des Christus pervertiert hat.

Eine subjektive Verformung christlicher Existenz, die ganz und gar das Christsein aus einer erfahrbaren, zu beobachtenden Haltung ableitet, die eine psychologisch faßbare Rolle als Christsein vorschreibt (sich selbst und anderen), wird der Hypokrisis zwangsläufig verfallen. Weil man — meistens doch in arminianischer (die Gnadenwahl Gottes ausschließender) Irrlehre verfangen —

das Heil in eigener Leistung erreichen will (man bedenke hier die Strapazierung des Wortes »Entscheidung«), wird das Spielen dieser Rolle zu einem Leistungszwang. Die Motivation, diese Rolle zu spielen, kommt dann nicht aus der Begegnung mit Gott, sondern kann wirklich durch Ressentiments geboren werden. Es kann wirklich so sein, daß man die Rolle des Christen spielt, weil es keine andere Weise der Selbstverwirklichung für den Betreffenden in dieser Welt gibt. Die verkappte Selbsterlösung endet in der Frustration, das Versagen der frommen Rolle bringt Haß gegen Gott und damit Aggression gegen den Nächsten, den man so quälen will, wie man von seinem eingebildeten Gott gequält wurde.

Es gibt einen Zusammenhang zwischen bibelverlorener »Frömmigkeit« und autonomem Moralismus. Beide haben geistesgeschichtlich sehr oft eng nebeneinander gestanden. Beide stehen im Schatten eines voluntativen Subjektivismus, beide leben in ihrer Weise aus dem Willen zur Macht. In der Interpretation von Römer 7 im zweiten Teil wird dieses ungemein wichtige Thema noch weiter zu bedenken sein. In diesem Kapitel sei jedenfalls daran erinnert, daß biblisches Ethos der Schöpfung, dem Sein, dem Leben, der Schönheit und der Kraft zugeordnet ist. Das Gebot zerbricht nicht die Schöpfung, sondern erhält, bewahrt und steigert sie — zerbrochen wird der Wille, der gegen Gott und gegen die Schöpfung das Nichts setzen will. Dieses Zerbrechen aber wird verwandelt durch die Wiedergeburt in Kraft und Herrlichkeit. Das Kreuz ist Ohnmacht auf dem Wege zur Vollmacht. Das konnte und wollte Nietzsche nicht verstehen. Oft werden wir auch einen bibelverlorenen Pietismus daraufhin befragen müssen, ob er nicht selbst manchmal diese Wahrheit von Kreuz und Auferstehung verändert hat.

EXKURS NR. 4

Natürliches Ethos im Neuen Testament?

Zur Exegese von Römer 2,14—16

Im Plädoyer für eine »natürliche« Ethik wird gern und oft mit selbstverständlicher Übereinstimmung Römer 2,14—16 als exegetischer Kronzeuge herbeigerufen, weil man hier eine Stelle gefun-

den zu haben meint, die eindeutig die Anerkennung einer natürlichen Ethik durch den Apostel Paulus belegt:

»... Denn wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur tun, was das Gesetz enthält, so sind diese, die das Gesetz nicht haben, sich selbst ein Gesetz, da sie ja zu erkennen geben, daß das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben ist, indem auch ihr Gewissen dies bezeugt und ihre Gedanken sich untereinander anklagen oder auch verteidigen...« (Röm. 2,14–16).

Die Heiden sind ohne das Gesetz sich selbst ein Gesetz, sie tun es aus Physis. Das Gesetz ist in ihr Herz geschrieben. Also gibt es doch — so meinen die Verteidiger einer natürlichen Ethik — das Zueinander von Natur und Herz, von Natur und Moral. Kann man sich eine bessere Begründung für eine »natürliche Ethik« wünschen?

Im Anschluß an Karl Barths leidenschaftliche Verneinung dieser Art von Sinnerhebung von Römer 2 hat sich eine die natürliche Gottes- und Gebots-Erkennung verneinende Exegese ihren mühsamen Weg bahnen müssen.

Das Mühsame dieses Weges liegt nicht darin, daß es so unendlich schwer wäre, den Sinn dieses Textes zu erheben, sondern daß der Zugang zum Neuen Testament in der protestantischen Theologie gemeinhin durch einen Dschungel von Neukantianismus und Kantianismus hindurch immer wieder verfehlt wurde.

Es stellt sich ganz einfach vor allen anderen Fragen eben die Frage: Wen meint der Apostel Paulus mit »Heiden«? Sind hier die Heiden als die Ungläubigen, die der Offenbarung Gottes nie begegneten, gemeint oder die Heidenchristen, an denen sich die Prophetie des Jeremia (31,33) erfüllt? Jeremia prophezeite für die kommende Heilszeit: »Das ist der Bund, den ich nach jenen Tagen mit dem Hause Israel schließen will, spricht der Herr: Ich werde mein Gesetz in ihr Inneres legen und es ihnen ins Herz schreiben; ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein.«

Diese Aussage ist eine eschatologische, in die Zukunft weisende Heilsaussage für das erwählte Gottesvolk. Jeremia denkt hier an eine zukünftige Heilszeit. Sollte nun Paulus an dieser Stelle seines Römerbriefes wirklich meinen, daß ausgerechnet die Heiden schon haben, was Israel für die Zukunft eines neuen Bundes verheißen wird? Jene Heiden sollten den Heilswillen Gottes, wie er sich im Gebot ausspricht, erkennen, von denen der Apostel ein Kapitel vorher sagen mußte, daß »ihr unverständiges Herz verfinstert wurde« (Röm. 1,21), weil sie Gott nicht die Ehre gaben und eben deswegen der Zorn Gottes »über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen« gekommen ist (Röm. 1,18)? Was nützt einem »unverständigen Herzen« das »Gesetz im Herzen«?

Eine natürliche Gotteserkenntnis — darüber kann es gar keinen Zweifel geben — schließt Paulus grundsätzlich aus. Darüber hat Barth in den ersten Bänden seiner Dogmatik zweifellos zu Recht und mit Erfolg eine Armada von groß und klein gedruckten Zeilen in Marsch gesetzt. Aber — so

frohlockt die natürliche Ethik — deswegen können die Heiden dennoch ein »Sittengesetz« haben. Wenn die Heiden Gott auch nicht kennen, sittlich können sie dennoch den Maßstab der Unterscheidung zwischen Gut und Böse, eben eine autonome Moral »besitzen«. Hier waltet die alte Leidenschaft: Es gibt ein Ethos ohne Gott und ohne seine Offenbarung. Die Bibel aber weiß von der Erkenntnis Gottes und seines Gesetzes nur durch die Offenbarung.

Darüber hinaus versteht sie die Erkenntnis des Gesetzes als ein endzeitliches Ereignis. Jesaja schreibt (51,7–9):

»Als bald naht sich mein Heil, geht aus meine Rettung, und meine Arme richten die Völker. Auf mich harren die fernsten Gestade, auf meinen Arm warten sie. Erhebet eure Augen gen Himmel und schauet auf die Erde drunten; denn die Himmel werden zerfetzt wie Rauch, und die Erde zerfällt wie ein Gewand, und ihre Bewohner sterben wie Mücken; doch meine Rettung wird auf ewig bestehen, und mein Heil wird nicht aufhören. Höret mir zu, die ihr das Recht kennt, du Volk, das meine Weisung im Herzen trägt.«

Über den Rest Israels sagt Ezechiel (11,19–20):

»Und ich werde ihnen ein anderes Herz geben und einen neuen Geist in ihr Inneres legen; und ich werde das steinerne Herz aus ihrem Leibe herausnehmen und ihnen ein fleischernes Herz geben, damit sie nach meinen Geboten wandeln ... dann werden sie mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein.«

So wie sich die Weissagungen Joels (Joel 2,28–32) über das Ausgießen des Geistes an der Urgemeinde erfüllt haben (Petrus sagt, daß sich im Pfingstgeschehen erfüllt hat, was durch den Propheten Joel gesprochen worden ist — Apg. 2,16), so erfüllen sich die Verheißungen Jesajas und Jeremias über das »Gesetz in den fleischernen Herzen« ebenfalls in der Gemeinde des neuen Bundes. Die Heidenchristen leben in einer neuen, heilsgeschichtlichen Wirklichkeit und damit in einer neuen und anderen Erfahrung des Gesetzes Gottes. Das Gesetz hat eben seine Heilsgeschichte, wie im nächsten Kapitel noch weiter zu bedenken sein wird.

Das Gewissen, von dem Paulus (Röm. 2,14–16) schreibt, ist als Syneidesis das Mitwissen mit Gott. In diesem Falle ein Wissen um den Willen Gottes, wie er sich in seinem Gebot bekundet. Das Gewissen setzt von sich aus keine Werte, wie im Neukantianismus unerbittlich gelehrt wurde, sondern es meldet nur die von Gott gegebenen Werte. Im neuen Bunde geschieht das durch das Sein in Christus und in der Kraft des Heiligen Geistes.

EXKURS NR. 5

Das klassische Nein

Der Protest in der »Zwischentheologie« von Karl Barth

Karl Barths Theologie ist eine »Zwischentheologie«, eine Theologie zwischen den Zeiten. Als solche hat sie sich von Anfang an verstanden, und das ist sie auch geblieben. Barth war das Nein zum neukantianischen, subjektiven Liberalismus des 19. Jahrhunderts, zum Kulturprotestantismus mit seinem Und-Christentum: Christentum und Natur, Christentum und Kultur, Christentum und Sozialismus. Barths Theologie wollte ein Ja sein zum Worte Gottes in der Ablehnung aller natürlichen Theologie und Ethik. Mit geradezu prophetischem Blick hat Barth, insbesondere in den dreißiger Jahren, die vielseitige und untergründige Zerstörung des Christentums erkannt. Seine Theologie des Wortes oder der Offenbarung konnte aber die Misere des Protestantismus nicht überwinden, und Barth war auch keine »reformatorische Figur«, weil er sich von den Stricken der Bibelkritik mit ihren letztlich neukantianischen Voraussetzungen nicht lösen konnte. Das Unbestimmte (z.B. angesichts der Endzeit), das Formalistische (der sogenannte Christomonismus), das Spannungslose (der fast horizontalisierende, quasi-allversöhnungstheologische Triumphalismus), die sich um Entscheidungssätze oft geradezu herumdrückende Weitschweifigkeit des Ausdrucks (eine Art theologischer Lyrik in der kirchlichen Dogmatik) schwächten Barths Lebenswerk, je üppiger die »Kirchliche Dogmatik« wurde.

In der Ethik hat Barth zunächst einen Durchbruch weg von der natürlichen Vernunftmoral zur Offenbarungsethik in Gang gesetzt. Das alles geschah in unmittelbaren, bitteren und kämpferisch durchgetragenen Erfahrungen mit einer sich an Kultur, Volk, Geschichte, Blut und Boden synthetisierenden deutschen Theologie in den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts. Diesen Aufstand von unten in einer Theologie, die fast lüstern auf die ideologische Kraftprotzerei ihrer Zeit sah, hat Barth — hier nun wirklich als Lehrer der Kirche — in biblischer Vollmacht bekämpft. Karl Barth selbst hat seine Dogmatik, die eigentlich mehr als eine imposante Dichtung gelesen werden sollte, nicht als Abschluß, sondern als Eröffnung einer neuen theologischen Aussprache verstanden. Diese Aufgabe hat sie für die deutschsprachige Theologie kaum erfüllt, zumal sich diese Theologie heute in einer Misere befindet, daß Barth am Ende seines Lebens meinte, über das alles »nicht die kleinste Träne« weinen zu müssen.

1922 hat Barth zum ersten Mal in dem Vortrag »Das Problem der Ethik in der Gegenwart« (in »Das Wort Gottes und die Theologie«, 1924) sein Anliegen in der theologischen Ethik der Öffentlichkeit vorgestellt: »Weil Gott Ja sagt in seinem gnädigen, offenbarenden Wort, darum stehen wir als Christen im radikalen Nein zu allem, was gegen oder ohne dieses Wort sich zum Maßstab für Ethos setzen will.«

In seinen Ethikvorlesungen 1928 entfaltet er diesen Ansatz weiter. Ethos ist Besinnung auf das Wort Gottes mit besonderem Blick darauf, daß und wie dieses Wort den Menschen in Anspruch nimmt. Dabei geht es nicht um das von den Menschen in Anspruch genommene, sondern um das den Menschen in Anspruch nehmende Wort Gottes. Redlich und konsequent kommt Barth zu einer klaren und eindeutigen Markierung seiner Offenbarungsethik. Der Mensch handelt gut, sofern er als Hörer des Wortes handelt, und der Gehorsam ist das Gute. »Also kommt das Gute aus dem Hören und eben aus dem göttlichen Sprechen.«

Barth mußte von diesem Ansatz aus dem römisch-katholischen Prinzip der analogia entis, als ob es eine Entsprechung zwischen Gott und Mensch gäbe, ohne wenn und aber widersprechen. 1931 formulierte Barth den mittlerweile klassisch gewordenen Satz: »Ich halte die analogia entis für die Erfindung des Antichrist und denke, daß man ihretwegen nicht katholisch werden kann. Wobei ich mir zugleich erlaube, alle anderen Gründe, die man haben kann, nicht katholisch zu werden, für kurzsichtig und unernsthaft zu halten« (in »Kirchliche Dogmatik«, I, 1).

Wenn Gott nicht durch das Medium Welt erkannt werden kann, wenn es neben dem Worte Gottes keine Offenbarung Gottes gibt, dann kann es neben dem durch das Wort geoffenbarten Gebot kein »und« geben. Es kann und darf nicht heißen Gott »und« das Volk, Gott »und« der Staat, Gott »und« die menschliche Existenz. In dem Aufsatz »Das erste Gebot als Axiom«, der bezeichnenderweise 1933 geschrieben wurde, sieht Barth in diesem »und« die Versuchung aller Versuchungen in der »Un-Theologie« seiner Zeit: Neben der Offenbarung Gottes kann und darf es keine andere Instanz geben, an der wir uns ethisch orientieren können. Das Nein zu diesem Wort, zu diesem Axiom des Ethos, das sich im ersten Gebot ausspricht, bedeutet in letzter Konsequenz die Auflehnung gegen das Ethos überhaupt und damit »Nihilismus«. Das Nein zum offenbarenden Gott ist das offene Tor der Götzen, der Dämonen und Nichtse. Auf diesem Wege sah er die nationalsozialistische Bewegung 1933. Deswegen pflichtete auch Barth der Analyse des Nationalsozialismus durch Hermann Rauschning bei, der die nationalsozialistische Ideologie als Weltanschauung des Nihilismus verstand. Barth erkannte ganz klar die Aufgabe für seine Zeit: Durch die Tarnung des Und-Christentums drangen die Götter in die Kirche ein — nicht nur zur Zerstörung dieser Kirche, sondern auch zur Verneinung der Humanität.

Das Nein zu diesem Nihilismus und das Ja zum Zueinander von Offenbarung und Humanität wurde das große Thema der Barthschen Ethik und Dogmatik der späteren Jahre. In der Barmer theologischen Erklärung von 1934, insbesondere in der Verwerfung des ersten Artikels (»Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und

neben diesem einen Wort Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottesoffenbarung anerkennen«) hat dieses Anliegen Barths seinen nun wirklich klassischen Ausdruck gefunden.

In dem am 8. Oktober 1935 in Barmen von Barth wegen Redeverbots nicht selbst gehaltenen, sondern von Pastor Immer verlesenen Vortrag »Evangelium und Gesetz« sah sich Barth motiviert durch die — wie er meinte — ausschließliche Negativfunktion des Gesetzes in der lutherischen Theologie. Durch die einseitige Betonung des usus pädagogicus, durch den das Gesetz unsere Sünde, unsere Feindschaft gegen Gott und den Nächsten in schmerzlicher und zur Buße, zur Gnade und zum Vertrauen in die Versöhnung rufender Weise deutlich macht, ging nach Barth der Heilscharakter des Gesetzes als solcher verloren. Barths Argumentation: Das Gesetz ist nicht das dem Evangelium bloß vorlaufende »Unwichtige«! Barth wollte das Gesetz mehr als ein Ganzes und vor allem auch seinen Ort in der Heilsgeschichte beachtet und verstanden sehen.

Heißt es doch im ersten Gebot, daß Gott der befreiende, aus der Sklaverei herausführende Gott ist! Die Deklaration dieser ganz eindeutig frohen Botschaft, also das Evangelium, geht dem Gesetz, das dann ja erst in der Aufzählung der zehn Gebote folgt, voran. Weil — so meint Barth — Gottes gnädiges Handeln unser menschliches Handeln mit aufgreift und auf dem Wege in die Freiheit unser Tun mit einbezieht, deswegen folgt das Gesetz dem Evangelium.

Barths legitimes Anliegen jedenfalls war, gerade in jener Zeit, Ethos als Offenbarungsethos gegen alle anderen Mächte und Gewalten in der Mitte, in dem Kernprozeß des christlichen Glaubens, nicht nur als Negativum, sondern als die positive Aussage Gottes zu bekennen. In der Erwählungslehre der »Kirchlichen Dogmatik«, II, 2, hat Barth dieses Zueinander von Evangelium und Gesetz noch tiefer begründet. Ethos ist nun »Ethik der Gnade«, und auf die Frage: »Was sollen wir tun?« gilt die Antwort: »Wir sollen tun, was dieser Gnade entspricht.« Weil das Gebot immer das Gebot des gnädigen Gottes ist, ist es immer auch schon erfülltes Gebot. Das Gebot ist in Christus erfüllt, der der heiligende Gott und der geheiligte Mensch in einem ist. Die Konkretion, also die Erfüllung des Ethos — anders ausgesprochen —, was Ethos überhaupt sein soll, ist in Christus Gestalt geworden.

In der Lehre von der Schöpfung, im dritten Teil seiner Dogmatik, brachte Barth dann seine Ethik zu einem Abschluß. Zu der Ethik von der Versöhnung, die für den vierten großen Hauptteil seiner Dogmatik vorgesehen war, kam es nicht mehr.

Das Gebot hat es mit Schöpfung zu tun. Das ist Thema in der »Kirchlichen Dogmatik«, III, 4. Der insbesondere in der lutherischen Theologie gebrauchte Begriff Schöpfungsordnung aber wird von Barth verneint, statt dessen spricht Barth von »Schöpfungsbereichen«. Barth will — und hier bleibt er ganz seinem Ansatz treu — dem Worte Gottes gegenüber selbständige und natürlich erkennbare Ordnungen oder Gesetzmäßigkeiten nicht zulassen. Barth bestreitet selbstverständlich nicht, daß Gott für seine Schöpfung Ordnungen vorgesehen hat. Die Ordnungen aber

sind »Bereiche, in welchen Gott gebietet und in welchen der Mensch gehorsam oder ungehorsam ist«. Wichtig ist ihm, daß es keine wertneutralen Bereiche der Schöpfung gibt. Vielmehr gibt es »Strukturen des Menschseins«, für die es einen ganz und gar absoluten Maßstab gibt. Das ist Christus selbst — der wahre Gott und der wahre Mensch.

Das Bekenntnis zur Offenbarungsethik in der Theologie Karl Barths leidet wie seine Theologie in all ihren Aussagen unter der Unbestimmtheit des »Wortes Gottes«, die mit seiner ausdrücklichen Verneinung der Verbalinspiration zusammenhängt. Es gibt für Karl Barth kein unfehlbares, irrtumloses Gotteswort. Selektive und symbolisierende Exegese sind auch bei Barth die sich daraus ergebenden Konsequenzen. Barth, der sich — je später, je leidenschaftlicher — als Gegner lutherischer Theologie verstand, ist gerade eben dem lutherischen Materialprinzip »alles was Christum treibt« (allerdings mit einer gehörigen Portion Neukantianismus) erlegen.

Die Wahrheit ist Christus — meint Barth. Aber was wissen wir von Christus, wenn nicht durch das unfehlbare Wort von ihm, über ihn und zu ihm hin. Hier hat ihn der theologisch-bürgerliche Liberalismus nicht freigelassen. Barths Exodus aus dem 19. Jahrhundert soff im Schilfmeer des Kritizismus ab. Von daher versteht sich sein »Formalismus«, der sich sehr oft zu einer gewissen Leerformelhaftigkeit seiner Theologie steigern konnte. In die Leerräume dieser Leerformeln konnten dann viele Schüler Barths eindringen, um sie mit ihrer Theologie der Revolution, der Hoffnung oder der konsequenten horizontalen Allversöhnung auszufüllen. Der reformierte Amerikaner Cornelius van Til hat in seinem Buch über Karl Barth, »The New Modernism«, 1946, die Fehlperspektiven in der Barthschen Theologie aufgedeckt und eine für reformierte Theologie weitgehendst adäquate Beurteilung Barths ausgesprochen.

Teil II

Christliches Ethos ist Reichsgottesethos

Ethos und Reichsgotteswirklichkeit

Die anklagende Frage, was sich durch die Ankunft Jesu Christi auf dieser Erde geändert habe, hat die Gemeinde Christi nun bald seit zweitausend Jahren begleitet. Schon Johannes der Täufer ließ

Jesus durch seine Jünger fragen, ob er der »Kommensollende«, also der Bringer des messianischen Zeitalters sei oder nicht. Jesus beantwortete die Frage nicht mit theoretischen oder allgemeinen Erörterungen, sondern mit dem Hinweis auf für jedermann sichtbare und ganz erstaunliche Realitäten: »Blinde werden sehend und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote werden auferweckt und Armen wird die frohe Botschaft gebracht, und selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt« (Matth. 11,5).

Die prophetische Verheißung des messianischen Friedensreiches – so lehrte Jesus in der Auslegung von Jesaja 61 in der Synagoge zu Nazareth — hat sich in seinem Kommen erfüllt. Jesajas messianische Prophetie lautet: »Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat. Der Herr hat mich gesandt, den Armen frohe Botschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht, die Zerschlagenen zu befreien und zu entlassen und ein angenehmes Jahr des Herrn zu verkündigen.« Dazu sagt Jesus in der Synagoge von Nazareth (Luk. 4,21): »Heute ist dieses Schriftwort erfüllt vor euren Ohren.« Jesus ist der mit dem Geist des Herrn Gesalbte, also der Messias, der Christus, der das angenehme Jahr des Herrn bringt.

Der Anbruch des Reiches Gottes ist der Sieg über die Mächte der Finsternis: »Wenn ich dagegen durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen. Oder wie kann jemand in das Haus des Starken hineingehen und ihm den Hausrat rauben, wenn er nicht zuvor den Starken bindet?« (Matth. 12,28). Die Bindung, ganz zweifellos aber nun doch nicht die Vernichtung der satanischen Macht, ist eines der entscheidenden Ereignisse in der Ankunft Christi. Aus diesem buchstäblich »überwältigenden« Ereignis erwächst die Vollmacht der Jünger Jesu: »Wenn ihr aber hingeht, so predigt: Das Reich der Himmel naht. Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt Dämonen aus!« (Matth. 10,7).

Das Reich Gottes hat zwar einen sichtbaren Einbruch, aber noch nicht eine ebenso sichtbare Vollendung: »Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man es beobachten könne, man wird auch nicht sagen: Siehe, hier!, oder: dort! Denn siehe, das Reich Gottes ist in eurer Mitte« (Luk. 17,20). Das Reich Gottes ist räumlich nicht so zu lokalisieren, wie man Holland oder die Schweiz lokalisieren kann. Das Reich Gottes ist in eine gottfeindliche Welt eingebrochen, und es realisiert sich immer nur da, wo sich die Christuswirklichkeit ereignet. Reichsgotteswirklichkeit ereignet sich in Christus und in der Vollmacht seiner Jünger, also immer dort, wo das Reich gepredigt wird, wo Kranke geheilt und Tote auf erweckt werden und die Dämonen weichen müssen. Das Reich ist gegenwärtig, aber es existiert im Kampf, im Anbruch und in der Spannung zu einer Welt, die dieses Reich nicht will! Dieses Reich ist also immer ein angebrochenes und ein noch kommendes, zur Vollendung sich durchringendes Reich. Die Vollendung ist dann der neue Himmel und die neue Erde in der Wiederkunft des Messias. Kreuz und Auferstehung gehören zum Anbruch oder besser noch zum Einbruch dieses Reiches in die gottesfeindliche Welt — die Wiederkunft Christi bringt die Vollendung dieses Reiches. Das Abendmahl ist das Mahl der Gegenwart des Reiches und damit der Gegenwart des Christus, es ist aber auch das Mahl der Wanderung auf das Ziel der Vollendung zu: »Denn ich sage euch: Ich werde es nicht mehr essen, bis es in seiner Vollendung gefeiert wird im

Reiche Gottes. ... Ich werde von jetzt an vom Gewächs des Weinstocks nicht trinken, bis das Reich Gottes gekommen ist« (Luk. 22,16).

Das Christentum lebt im »Es ist vollbracht« (Joh. 19,30) und im »Dein Reich komme« (Matth. 6,10). In dieser Spannung lebt der Christ. Manch eine Irrlehre hat ihre Ursache darin, daß diese Spannung, diese Dialektik des Reiches Gottes zwischen dem »schon jetzt« und dem »noch nicht« verneint wird.

Die Christusherrschaft ist angebrochen, die Mächte des Bösen sind real besiegt: Das gilt für die ganze Welt, für die Gläubigen und Ungläubigen, es gilt auch für das »böse Geschlecht«. Aber diese Christusherrschaft ist zwischenzeitlich: »Wenn aber der unreine Geist aus dem Menschen ausgefahren ist, durchzieht er wasserlose Orte und sucht eine Ruhestätte und findet keine. Dann sagt er: Ich will in mein Haus zurückkehren, aus dem ich gegangen bin. Und wenn er kommt, findet er es leer, gesäubert und geschmückt. Dann geht er hin und nimmt sieben andere Geister mit sich, die schlimmer sind als er, und sie ziehen ein und wohnen dort. Und es wird nachher mit jenem Menschen schlimmer als vorher. So wird es auch mit diesem bösen Geschlecht sein« (Matth. 12,43).

Zunächst geht es in dieser Aussage um eine individuelle Heilsgeschichte, das Böse kehrt zurück, wenn keine Bindung an die Gotteswirklichkeit in Christus geschah, es gibt keine Neutralitätszone zwischen Gott und Satan. Die Nennung des »bösen Geschlechtes« aber erweitert dieses Individualgeschick zur universalen Heilsperspektive. Der Sinn dieser heilsgeschichtlichen Aussage ist doch, daß dieses von der direkten Macht des Bösen befreite menschliche Geschlecht die Wiederkunft des Bösen in der Eskalation der zerstörerischen Macht gequält und quälend erfahren wird. Die Macht des Bösen ist gebunden. Wo immer das Reich Gottes war und wirklich verkündigt wird, folgt auf die Bindung nun auch die »Vertreibung« des Bösen als Befreiung durch das Gottesreich. Wo diese Befreiung nicht geschieht, da geschieht auch nicht das Reich Gottes, denn das Ereignis des Reiches Gottes, seine Verkündigung und Annahme im Glauben ist Entdämonisierung. — Die Endzeit aber ist nicht Expansion, sondern Konzentration des Reiches, das menschliche Geschlecht als solches wird nicht nur das Ende der Befreiung von der Macht des Bösen, sondern auch und bitter schmerzlich die triumphierende Rückkehr des Bösen erfahren. Endzeit ist antichristliche Zeit, sie ist Eskalation aus der Spannung zwischen Licht und Finsternis, Reich Gottes und Reich des Satans, Zeichen der Wiederkunft Christi und Wunder des Antichrist. Das Reich Gottes entwickelt sich also nicht zu seiner Vollendung, sondern es wird so einbrechen wie ein Blitz einschlägt: »Denn wie der Blitz vom Osten ausfährt und bis zum Westen leuchtet, so wird die Wiederkunft des Sohnes des Menschen sein« (Matth. 24,27).

Der Anbruch des Reiches und das Ereignis dieses Reiches sind nicht die Angelegenheit einer Sekte. Die dialektische Realität des Reiches bestimmt den Gang aller Ereignisse sowohl als Naturals auch als Heilsgeschichte. Es gäbe weder »Beherrschung« der Naturkraft durch die Technik noch eine wenigstens relative politische Ordnung angesichts des Abgrunds der Anarchie, wenn die

Macht des Bösen nicht gebunden wäre. Die einzige Alternative zum Ereignis des Reiches Gottes ist das Ereignis des Nichts. Daß überhaupt etwas ist und nicht das Nichts, liegt im erhaltenden, bewahrenden, das Böse bindenden Handeln Gottes. Das Böse ist immer nur die reale Verneinung, also Zerstörung des von Gott Geschaffenen: Für das Leben ist es der Tod, für den Leib ist es die Krankheit, für die Einsicht ist es die Blindheit.

Das Reich Gottes ist das Geschick der Welt. Aber nicht alle, sondern nur wenige, nur eine Minderheit, sind Bürger dieses Reiches Gottes, weil sie seine Wirklichkeit im Glauben und in der Wiedergeburt angenommen haben. Der Weg in dieses Reich Gottes ist die Wiedergeburt: »Wenn jemand nicht von oben her geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen« (Joh. 3,3).

Von neuem, besser von »oben« (anorthen) geboren werden ist schon das Ereignis des Reiches Gottes, ist Sterben der Welt, Bindung des Bösen, Wegtragen der Schuld, Ankunft der Kraft Gottes. Wiedergeburt ist Kreuzigung der Welt, des Fleisches und bringt neues Leben in der auferweckenden Kraft des Geistes. Reich Gottes und Umkehr als radikale Umkehr in der Kreuzigung des Fleisches gehören zusammen: »Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist da; kehret um und glaubet an das Evangelium« (Mark. 1,15). Ohne Umkehr keine Realitätserfahrung des Reiches Gottes. Zum Reiche Gottes gehört nur, wer die Realität dieses Reiches Gottes real erfährt. Diese Realität beschreibt Paulus (Röm.6,1-11) folgendermaßen:

»Was sollen wir nun sagen? Wollen wir in der Sünde verharren, damit die Gnade noch größer werde? Das sei fern! Die wir der Sünde abgestorben sind, wie sollten wir ferner in ihr leben? Oder wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir sind also durch die Taufe auf seinen Tod mit ihm begraben worden, damit, wie Christus in Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt worden ist, so auch wir in einem neuen Leben wandeln. Denn wenn wir mit der Ähnlichkeit seines Todes verwachsen sind, so werden wir es auch mit der Auferstehung sein, indem wir das erkennen, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ist, damit der Leib der Sünde kraftlos gemacht werde, auf daß wir nicht mehr der Sünde dienen. Denn wer gestorben ist, der ist von der Herrschaft der Sünde losgesprochen. Sind wir aber mit Christus gestorben, so vertrauen wir darauf, daß wir auch mit ihm leben werden, da wir wissen, daß Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt. Der Tod hat keine Herrschaft mehr über ihn. Denn was er gestorben ist, das ist er der Sünde ein für allemal gestorben; was er aber lebt, das lebt er für Gott. So sollt auch ihr euch als solche ansehen, die für die Sünde tot sind, aber für Gott leben in Christus, unserem Herrn.«

Das Reich Gottes wird gelebt durch jene, die in Christus sind. Das Wesen des Reiches Gottes ist der Leib Christi, »denn wir sind in einem Geiste alle zu einem Leibe getauft worden ...« (1. Kor. 12,13). Die Taufe ist das Begrabenwerden mit Christus und das Auferwecktwerden mit Christus, die Einpflanzung in den Leib Christi und damit das Eingehen in das reale Wesen des Reiches Gottes.

Das Reich Gottes ist ein Prozeß, eine Bewegung in der Welt und in der Existenz der einzelnen Gläubigen. Diese Dynamik des Reiches Gottes in der Welt ist die Dynamik des Vergehens und des Kommens. Die alten Mächte des alten Äons sind noch, aber sie vergehen. Die Herrscher dieser Welt werden zunichte (1. Kor. 2,6). Die alte Zeit ist noch, aber über diese Zeit ist das Ende der Zeit gekommen (1. Kor. 10,11). Die alte Welt ist im Vergehen, die neue Welt ist — wenn auch noch verborgen — im Kommen (2. Kor. 5,17). Das Vergehen der alten Welt und ihrer Herrlichkeit erfährt der Christ als ein Leiden, eine Traurigkeit, die im Gegensatz zur Traurigkeit der Welt nicht den Tod, sondern Heil und Leben bringt. Der Glaubende lebt schon nicht mehr als Ich, sondern Christus lebt in ihm, aber was er eben doch noch im Fleische lebt, das lebt er im Vertrauen, im Glauben an den Sohn Gottes, an Christus, der sich in Liebe für ihn dahingegeben hat.

Die Zeit der Erfüllung des alten Bundes ist gekommen: Das Opfer des Tempels gilt nicht mehr in der Realität des Reiches, denn Christus hat ein für allemal geopfert und versöhnt.

Die Existenz in der Dynamik des Reiches ist eine dialektische Existenz. Das Reich Gottes ist eine Realität, es bringt ein neues Sein: Versöhnung als Vernichtung der Schuld am Kreuz, Kreuzigung des Fleisches und seiner auf Selbstverwirklichung abzielenden Macht, das neue Leben in den Realitäten von Liebe, Glaube, Hoffnung, Freude und Vergebung. Aber so wie das Reich Gottes immer in der gottfeindlichen Welt ist, so ist es im Blick auf den einzelnen Bürger dieses Reiches doch immer im Kampffeld der Fleischlichkeit. Die Ungerechten (1. Kor. 6,9), Fleisch und Blut (1. Kor. 15,50), die Unzüchtigen, Götzendiener, Zauberer, Zornigen, Streitsüchtigen, Zwieträchtigen, Neidischen und Sektenmenschen, die da saufen und fressen und huren (vergl. Gal. 5,19), werden das Reich Gottes nicht erben. Doch der Apostel weiß auch, daß »das Fleisch gelüstet wider den Geist, den Geist aber wider das Fleisch. Denn diese liegen miteinander im Streit, damit ihr nicht das tut, was ihr wollt«. Reich Gottes ist Dialektik, aber auch christliche Existenz ist Dialektik. Dialektik ist nicht Dualismus. Existenz im Reiche Gottes ist keine Aufschlüsselung der Person in einen heiligen und einen unheiligen Teil, die beide, wenn auch feindlich, aber stetig und ruhig nebeneinander ihr Wesen und Unwesen treiben könnten. Die dialektische Existenz ist kein Sich-Abfinden, kein Zechen auf Christi Kreide, keine Zwiespältigkeit, der man ruhig und gelassen, wenn auch seufzend zusehen könnte.

Der Kampf zwischen Reich Gottes und alter Welt, also zwischen neuem und altem Äon, geht durch den Christen hindurch. Er selbst ist dieser Kampfplatz. Er weiß allerdings, daß dieser Kampf in der Wiedergeburt entschieden wurde, es geht nicht mehr um einen Entscheidungskampf (der ist gewesen), sondern um einen Vernichtungskrieg gegen das Böse. Es geht nicht um die Überschreitung des Jordans, sondern um die Einnahme eines schon besiegten Landes nach der Eroberung Jerichos. Der Christ ist frei von der Sündenmacht und kämpft dennoch gegen diese Sündenmacht: Wir wissen, daß jeder, der aus Gott gezeugt ist, nicht sündigt, sondern die Zeugung aus Gott bewahrt ihn, und der Böse rührt ihn nicht an (1. Joh. 5,18). Aber hiermit ist nur eine Seite der dialektischen Existenz des Christen ausgesagt: Im selben Brief beschreibt der Apostel Johannes die andere Seite des dialektischen Christseins: »Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, führen wir

uns selbst irre, und die Wahrheit ist nicht in uns. Wenn wir unsere Sünde bekennen, ist er treu und gerecht, so daß er uns die Sünde vergibt und uns von aller Ungerechtigkeit reinigt ...« (1. Joh. 1,8). »...Wenn jemand sündigt, haben wir einen Beistand beim Vater, Jesus Christus, den Gerechten. Und er ist das Sündopfer für unsere Sünden, aber nicht nur für die unseren, sondern auch für die der ganzen Welt« (1. Joh. 2,1).

Das Reich Gottes ist Freiheit von der Sünde, so wahr Christus ohne Sünde war, und das Reich in der Welt ist Kampf gegen die Sünde, so wahr Christus die Sünde am Kreuz getragen hat. Der Christ sündigt nicht, weil er in Christus ist und die Sünde nicht will! Der Christ sündigt, weil er im Fleisch ist und die Vollendung noch nicht erreicht hat.

Die klassische Stelle zu diesem Thema ist das siebte Kapitel des Römerbriefes. Dort heißt es in den entscheidenden Versen:

»Denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, nichts Gutes wohnt. Denn das Wollen ist zwar bei mir vorhanden, das Vollbringen des Guten aber nicht. Denn nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das führe ich aus. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, so vollbringe nicht mehr ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt« (Röm.7,18).

Hier spricht der Apostel nicht über sein vorchristliches Dasein. Römer 7 ist keine Rückschau, sondern dialektische Beschreibung gegenwärtiger Reichsgottesexistenz. Der innere und äußere, der fleischliche und der geistige Mensch in einer Person bewirken diese dialektische Spannung als Qual: »Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?« (7,24). Das Sein ist ein Sein zum Tode, denn Reich Gottes ist die Beschleunigung der Vergänglichkeit des alten Äons und des alten Daseins, das nun quälend erfahren wird. Das Gute erkennen und wollen kann nur der Christ! Nur er kann überhaupt die Geist-Fleisch-Spannung im Licht der Reichsgotteswirklichkeit erkennen! Dialektische Reichsgottesexistenz ist mortificatio, ein leidendes Sterben des alten Menschen, aber auch vivicatio, das Lebendigwerden des neuen Menschen durch die Gewißheit des Christussieges. Erlösung ist als Sterben und Auferwecktwerden mit Christus nicht ein »Haben«, sondern ein »Sein«, und das Sein ist nicht ein punktueller, statischer, also einmalig »abgeschlossener« Zustand, sondern ein dialektisches Werden.

Luthers erste der 95 Thesen vom 31. Oktober 1517 hat diese Erkenntnis als reformatorische Erkenntnis deklariert: »Da unser Herr und Meister spricht: Tut Buße usw., hat er gewollt, daß das ganze Leben des Gläubigen Buße sein soll.« Mortificatio und vivicatio sind ein einmaliges entscheidendes Ereignis in der Wiedergeburt, sie bleiben aber wirksam bis zum Tode im nicht endenden Heilsgeschehen als fortwährendes Ereignis des Seins in Christus.

Daß diese Spannung zwischen Geist und Fleisch, Reich Gottes und Weltwirklichkeit nicht dualistisch statisch, sondern dialektisch dynamisch zu verstehen ist, ergibt sich auch dadurch, daß Paulus Christen sowohl als »Fleischliche« wie auch als »Geistliche« anreden kann.

»Ihr jedoch seid nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders Gottes Geist in euch wohnt. Wenn aber jemand Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein ...« (Röm. 8,9), schreibt Paulus an die Römer. An die Brüder in Korinth aber schreibt Paulus, daß er mit ihnen nicht reden kann »als mit Pneumatikern, sondern als mit Sarkikern (Fleischlichen), als mit Unwürdigen in Christus« (1. Kor. 3,1) ... »denn noch seid ihr fleischlich. Denn wo unter euch Eifersucht und Zank sind, seid ihr da nicht fleischlich und wandelt nach menschlicher Weise?« (1. Kor. 3,3). Eifersucht und Zank sind, als Beispiele der aggressiven Struktur fleischlicher Wirklichkeit, ja gerade jene Daseinsweisen, die in den Lasterkatalogen des Apostels vom Reiche Gottes ausschließen. Denn dort heißt es: »Offenbar aber sind die Werke des Fleisches, welche sind: Unzucht, Unkeuschheit, Ausschweifung, Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Streit, Eifersucht, Zornausbrüche, Ränke, Zwieträchten, Parteiung, Neid, Völlerei, Schwelgerei und was dem ähnlich ist, wie ich zum voraus gesagt habe, daß die, welche solche Dinge verüben, das Reich Gottes nicht erben werden« (Gal. 5,19ff).

Es könnten noch sehr viele andere Aussagen aus dem Neuen Testament angeführt werden, die eben diese Dialektik der Reichsgottesexistenz ausdrücken. Es ist zwecklos, diese Dialektik aufzulösen, um aus der begrifflich nicht zu fixierenden Dynamik des »Werdens« einen zu begreifenden Status des »Habens« zu machen. Das Reich Gottes kann nicht beobachtet werden, so daß man sagen könnte, es sei hier oder da greifbar. Das Reich Gottes ist im Christen im Anbruch. *Weil* er geistlich ist, lebt er in diesem Reiche, *weil* er noch fleischlich ist, lebt er von diesem Reiche. Nicht der Christ ergreift das Reich, sondern das Reich ergreift ihn.

Zum Thema Heiligung muß die biblische Aussage erkannt werden, daß der Heilige Geist kein psychologisch beschreibbarer Habitus ist, sondern eine Person in der trinitarischen Gottheit. Heiligung ist Parusie, also Ankunft des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist ist nicht ein zu entdeckendes und aufzuweckendes Strukturelement unserer Seele, ist keine zu fördernde natürliche Begabung, sondern immer nur zu empfangende Gabe des dreieinigen Gottes in unserer »geistlichen Armut«. Der Heilige Geist kommt zu denen, die *Arme en pneumati* (Matth. 5,3), also »geistlich arm« sind.

Wo diese Dialektik des Daseins im Reiche Gottes verkannt, geleugnet oder weginterpretiert wird, triumphiert das Fleischliche mit seinem hinterlistigen Willen zur Macht. Das reformatorische Christentum, Luther zu allererst, hat die dialektische Spannung des Christseins wiederentdeckt. Der Gerechtfertigte aus dem Glauben lebt noch als Sünder: »*Simul iustus et peccator.*«

Die Gewißheit des Heils (und das reformatorische Christentum bekennt die Heilsgewißheit) beruht weder auf Werken, noch auf psychologischer Selbstbeobachtung eines gewissen Heiligkeitsgrades, sondern allein auf dem Glauben. Auch das reformatorische »*simul iustus et peccator*« muß vor einem statisch-dualistischen Mißverständnis bewahrt werden. Das Kernanliegen soll immer wieder deutlich werden: Auch der durch den Glauben Gerechtfertigte bleibt ein Sünder. Die Heilsgewißheit beruht nicht auf der vermeintlich so oder so erlangten Vollkommenheit der Heiligung, sondern allein auf dem Glauben, also auf dem Vertrauen in die Versöhnung und Er-

lösung durch Christus. So weit so gut.

Aber *iustus* und *peccator* laufen nicht wie zwei Parallelen nebeneinander her, die sich erst in der Unendlichkeit vereinen. Der im Glauben gerechtfertigte Sünder ist ein »dynamischer Sünder«. Er ist ein »dynamischer Sünder«, weil er in der *mortificatio* und *vivificatio*, im Sterben und im Auferstehen mit Christus real in eine ihn verändernde Heiligung hereingeholt wird. Rechtfertigung und Heiligung gehören zusammen: Heiligung nicht als »Haben«, sondern als ein dialektisches Sein, als ein Werden im Reiche Gottes. Calvin nennt dieses Sein im Reiche Gottes Gemeinschaft mit Christus: »... So haben wir darin ein ausreichend klares Zeugnis, daß wir zu den Erwählten Gottes zählen und zur Kirche gehören, wenn wir mit Christus Gemeinschaft haben« (»*Institutio* von 1536«).

Für die Ethik stellt sich nun die Frage, welche Bedeutung das Gesetz Gottes für die neutestamentliche Reichsgotteswirklichkeit hat. Brauchen wir noch das Gesetz, wenn wir in der Wirklichkeit des Reiches Gottes von der Realität des Heiligen Geistes erfaßt werden?

Das Zeremonial- und Heiligkeitsgesetz ist erfüllt durch Kreuz und Auferstehung Christi. Hat die Freiheit des Heiligen Geistes den »tötenden Dienst« des Buchstabens, auch des sogenannten Moralgesetzes aufgehoben?

Hat das Alte Testament, haben insbesondere die fünf Bücher Mose im Reiche Gottes keine Bedeutung mehr? Hebt die Wirklichkeit des Reiches Gottes das Gesetz Gottes auf?

Bevor wir auf diese ernste Frage im dritten Kapitel eingehen, soll im nächsten Kapitel am Irrweg der Ethik einer sogenannten modernistischen Theologie aufgezeigt werden, wie brennend aktuell diese Frage gerade heute geworden ist.

Ethos und Häresie – die Verweltlichung des Gottesreiches

Die deutsche Theologie im Schatten der Kolossalfigur Immanuel Kants eliminierte aus der Bibel alles, was in der Religion »außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« sein Unwesen zu treiben schien. Die sogenannte »historische Kritik« an der Bibel war das »befehlsausführende Organ«, um alle Aussagen, die der autonomen Moral widersprachen, als unechte, zeitbedingte »Gemeindetheologie« aus Jesu Taten und Worten herauszuschneiden. Der durch diese kritische Methode demonstrierte Jesus von Nazareth war schließlich und endlich der Jesus innerhalb der Grenzen der bloßen

Vernunft, das heißt der im Sinne der Kantschen Moralphilosophie eben moralische Jesus, »der Jesus der Bergpredigt« im Gegensatz zum Jesus der Heilstaten, das heißt doch auch des Versöhnungstodes und der Auferstehung.

Die sogenannte orthodoxe Barthianische Theologie hat diese babylonische Gefangenschaft an den Kanälen des Kantianismus nicht durchbrochen. Sie ist im Gestrüpp der Philosophien des 19. Jahrhunderts hängengeblieben, obwohl gerade die Barthianische Theologie immer wieder triumphierend beschwor, daß sie die Fragestellungen des 19. Jahrhunderts endgültig aufgebrochen habe und zu ganz anderen Weisen theologischen Denkens durchgestoßen sei.

Für die moderne, und leider nicht nur protestantische sondern auch »ökumenische« Theologie wurde jene listenreiche Erfindung zum Maßstab aller Maßstäbe, daß man kühn und allumfassend, den alten theologischen Liberalismus verachtend, nur noch von der »Offenbarung«, dem »Worte Gottes« ausgehend, Theologe sein wollte. Offenbarung, Wort Gottes und Gehorsam gegenüber diesem Worte Gottes waren die Leitmotive dieser Theologie, die in dem stolzen Bewußtsein lebt, am Anfang einer neuen Ära der Kirchengeschichte zu stehen.

Das Verschmitzte und Listenreiche dieser im Schatten Karl Barths operierenden Theologie besteht darin, daß man Offenbarung und Wort Gottes abstrahierte aus Raum und Zeit. In einer für alle Welt unverständlichen Weise wurde unterschieden zwischen Geschichte und Historie. Karl Barth konnte im »Credo«, den Utrechter Vorlesungen von 1934, in einer von Protestanten so noch nie gehörten biblischen Tiefe das Offenbarungsgeschehen der Jungfrauengeburt auslegen. Das Wort »geschah« den holländischen Studenten zu Utrecht. Aber ob sich wirklich in Raum und Zeit eine Jungfrauengeburt ereignet hatte, das war und ist für Barthianische Theologie eine historische Frage, die für den Glauben letztlich irrelevant ist. Das »Wie« der Schöpfung der Welt, der Sündenfall Adams als Ereignis in Raum und Zeit und die Endzeit, die Wiederkehr Christi, sind als »Historie« belanglos, nur als »Geschichte« bedeutsam. Entscheidend ist jeweils nur, daß Gott die Welt geschaffen hat, daß wir Sünder sind, daß unsere Zukunft offen ist zu Gott. Geschichte »geschieht« an mir und zu mir. Nur so weit ist sie wichtig. Wie der Gang der Ereignisse von Natur und Menschheit an sich war, soll außerhalb unseres Bedeutungshorizontes bleiben. Barths und vielmehr noch seiner Schüler Christentum ist ein »Christentum innerhalb der Grenzen der Existenz«. Das Wort, zu unserer Existenz gesprochen, sagt uns, daß wir Sünder sind. Die Offenbarung Gottes soll nach Meinung dieser Theologie nicht »hinterfragt« werden. Das Wort als solches ist die Offenbarung, dabei bleibt es gleichgültig, ob das Offenbarungsgeschehen wirklich durch Ereignisse in Raum und Zeit gedeckt ist oder nicht. Wort Gottes und das biblisch bezeugte Ereignis in Raum und Zeit werden gerade so in dualistischer Weise auseinandergerissen. Offenbarung und Historie sind — und hier immer noch in der Erfüllung Kantscher Postulate — voneinander getrennt.

Die an Karl Barth anknüpfende Theologie kann bis heute ohne zu stottern Offenbarung sagen, ohne Offenbarung im Sinne der Bibel als Zusammenhang von Wort und geschehenem Ereignis zu meinen. Das Handeln Gottes in der Geschichte, in Raum und Zeit, die Kernaussage biblischer

Botschaft, wird verneint. Eschatologie, also Endzeit, bedeutet im Nebel dieser Nur-Wort-Theologie, daß sich hier und jetzt das Wort Gottes für mich ereignet. Die biblische Botschaft der Endzeit ist letztlich nur ein Symbol für die Erfahrung der Ankunft Gottes »hier und jetzt«. Die historischen Fakten von Auferstehung und Wiederkunft verlieren sich in einem weiten Horizont der Irrlehre. Weil das Wort vom Faktum gelöst wird, ist es nun in den Händen unendlich einfallsreicher Theologen zu einem Instrument ebenso unendlich einfallsreicher Interpretationen geworden. Das unheimlich Bodenlose der »hermeneutischen Streitigkeiten« im dritten Viertel dieses Jahrhunderts, das Hin- und Hergerissenwerden im Chaotischen des »Wortgeschehens« (G. Ebeling) hat schließlich zu einer Willkürlichkeit im Umgang mit der Bibel geführt, von der Barth sich selbst am Ende seines Lebens mit Grauen abgewandt hat.

Dieses Verhängnis einer aus Deutschland fast die ganze offizielle theologische Welt einnehmenden dualistischen Theologie fällt wie ein dunkler Schatten auf die Ethik. Die nachbarthianische Ethik ist vor allem dadurch charakterisiert, daß sie den neutestamentlichen, heilsgeschichtlichen Rahmen verraten hat. Die barthianische Theologie lebt nicht von der Eschatologie im Sinne der Erwartung der Wiederkunft Christi (die übrigens Karl Barth am Ende seines Lebens doch erwartet hat). Theologie, die mit der Wiederkunft Christi im Untergang dieses Äons, dieser Erde und dieses Himmels ernst macht und die endzeitlichen Aussagen in Gesellschaft und Recht wirklich als endzeitliche Phänomene reflektiert, wird als »apokalyptisch« abqualifiziert.

Das Reich Gottes war im Fortschreiten der nachbarthianischen Theologie eben nicht das Reich zwischen Ankunft und Wiederkunft Christi. Reich Gottes wurde hier zu einem »aufgegebenen« Reich, das sich in dieser Gesellschaft, auf dieser Erde zu verwirklichen habe. Das Reich Gottes ereigne sich eben im »hier und jetzt«, ich lebe als Christ schon im Reich Gottes — in jeder Situation meines Lebens. Die »Situation« wird zum »Ereignis des Reiches Gottes«.

Hier liegt die theologische Basis der in der heutigen Theologie so allmächtigen Situationsethik. (Deren klassische Vertreter u.a. sind: J. Fletcher, J.D. Pike, J. Sittler, A.T. Robinson, P. Tillich, R. Niebuhr, D. Sölle). Die Situationsethik proklamiert das Ethos der vom alten Gesetz befreiten Kinder Gottes. Das Reich Gottes ist da, alles Alte, so das Gesetz des alten Bundes, ist vergangen. Gekommen ist die Liebe. Sie bleibt nach Meinung der Situationsethiker einziger Maßstab für ethisches Handeln. »Allein Liebe und Vernunft sollen entscheiden, wenn es hart auf hart geht«, meint Fletcher (»Moral ohne Normen«, 1967).

Die Liebe ist in der Situationsethik autonom, die autonome Liebe steht über der Heteronomie aller Normen. Diese Art von Subjektivität steht ganz und gar in der Linie der Autonomiebestrebungen der Ethik Immanuel Kants und seiner Schüler, wenn natürlich auch bei ihnen diese Autonomie »willenhafter« ausgefüllt war als in der »glücksorientierten« Situationsethik der neuzeitlich weichen Welle des zu Ende gehenden 20. Jahrhunderts. Denn Glück und Liebe gehören in der Situationsethik zusammen. Fletcher schreibt: »Für die christliche Situationsethik bedeutet Seligkeit, Gottes Wille zu tun, wie es im höchsten aller Gebote enthalten ist.« Handeln aus Liebe ist Glück —

im Reiche der Situationsethik. Liebe und Gerechtigkeit sind dasselbe, die Situationsethik möchte die quälende Trennung zwischen Liebe, Lust, Glück und Gerechtigkeit abschaffen. Diese Werte sollen zur Freude der Menschen, die ganz und gar als erlöste Gotteskinder verstanden werden, wieder vereinigt werden.

Die Konsensethik der Frankfurter Schule ist Fleisch und Bein vom Fleisch und Bein der Situationsethik. Fletcher nennt in diesem Zusammenhang ausdrücklich außereheliche Beziehungen, Partnertausch bei Eheleuten, Abtreibung u.s.w. als Möglichkeiten dieses Konsensus aus der Liebe: »Gut und Böse wohnen in einer Sache oder einer Tat nicht von Haus aus inne, sondern sie ergeben sich aus der Situation ... was dem anderen Menschen hilft, das ist gut, was ihm schadet, das ist schlecht... die leitende Norm christlicher Entscheidung ist die Liebe, sonst nichts ... nur der Zweck rechtfertigt die Mittel, sonst nichts ...«, meint Fletcher.

Für das Glück der größtmöglichen Zahl kann der einzelne geopfert werden: Sind in einem Rettungsboot zwei Menschen zuviel, dann können diese zum Überleben der größeren Zahlen dem Tode überlassen werden. Es gibt das Opfer für das Glück; auch Christus war, meint Dorothee Sölle (in »Phantasie und Gehorsam«, 1968), der glücklichste Mensch. Glückliche Menschen haben Phantasie und Spontanität, die eben entscheidende Bauelemente eines glücklichen Lebens sind. Das Prinzip der Ethik ist die Vermehrung des Glücks, meint Dorothee Sölle, und fordert, daß Situationen so verändert werden, daß sie in jedem Fall das Glück bringen können.

Diese Art Ethik kann auch antizipatorische Ethik genannt werden, weil sie das »Glück« des Gottesreiches vorwegnehmen will. Dabei muß immer wieder daran erinnert werden, daß diese Theologie Reich Gottes nicht »apokalyptisch« verstanden wissen will. Für diese »deontische« Ethik ist das Reich keine übernatürliche Wirklichkeit, die einmal am Ende der Welt offenbar wird, sondern es ist ein sich in dieser Welt durch Liebe, Glück und Phantasie in der Gemeinschaft horizontal verwirklichendes Reich. Die biblische Erwartung des Reiches Gottes wird umfunktioniert zur Utopie einer repressionsfreien, glücklich-liebenden Bruderschaft. Nach dem »Prinzip Hoffnung« auf Utopie, auf das Paradies auf Erden hin wird gegenwärtige Wirklichkeit in Frage gestellt. Die Spontanität der Glückskinder treibt ihr ernstes Spiel mit den verpönten Ordnungen der Christenbürger: Das Reich ist in der Konzentration von Phantasie, Spontanität, Glück, Liebe und Lust schon angebrochen. Aus der Bibel entnehmen diese glückshungrigen Blumenkinder die »frohe Botschaft«, daß dieses Reich eben nicht nur möglich, sondern im Grunde seit Christus, der ja nach Dorothee Sölles Meinung ein glücklicher Mensch war, schon wirklich da ist und daß es auch die letzte Verwirklichung aller Träume vom Glück bringe. Liebe ist das Motiv, das im Gegensatz zur Schöpfungsordnung und auch im Gegensatz zu den Offenbarungsordnungen wie Eigentum, Familie, Ehe usw. zur repressionsfreien Schwester- und Brüderlichkeit hinanführen solle und könne.

Es geht in dieser Ethik um die Realisierung einer neuen Gesellschaft, einer Art Reichsgottesgesellschaft, die aus dem breiten Konsens von quasi-christlichen, soziologisch-emanzipatorischen und auch außerchristlichen religiösen Erfahrungen aufgebaut wird.

Dieses messianische Reich ist das kollektive Reich des »wir«, behauptet G. Winter in seiner »Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft«, 1970. Der »Wir-bezug« ist die Voraussetzung für die Verwirklichung des Ich, das ist das Ziel der Geschichte. Du bist nichts, die Gruppe ist alles. Das Reich Gottes ist die Bruderschaft auf Erden — allerdings ist es eine Bruderschaft ohne den Vater und ohne den Sohn. Im »Wortgeschehen« heißt es zwar noch »Gott« und »Christus« — aber das sind nur Symbole für die Reichsgotteserfahrung im »Wir«. Ein »Wir« ohne Gottvater und ohne die »existierende«(!) Gegenwart Christi ist aber nichts anderes als ein sich selbst organisierendes Kollektiv, das sich mit babylonischem Hochmut selbst Gott nennt.

War für Karl Marx das Proletariat die Ausgangsbasis revolutionärer Umgestaltung, so sind es für diese antizipatorischen Ethiker die »Armen«, von denen die Evangelien reden. Proletariat und »Arme« erfahren leidend — so meint die nach Revolution dürstende antizipatorische Theologie — die Verfremdung gegenwärtiger repressiver kapitalistischer Gesellschaft. Die Armen sind prädestiniert für die Koinonia-Gruppe, die die Gesellschaft zum »Reiche Gottes« hin mit sozialem und politischem Druck transformieren. Die aktuellen christlichen Gruppen werden zu einem Laboratorium der christomarxistischen Revolution. Spätbarthianische Allversöhnungslehre, Theologie der Hoffnung und der Revolution, antizipatorische, kontextuale und Koinonia-Ethik laufen hier munter durcheinander und miteinander.

Der Tübinger Missionswissenschaftler Peter Beyerhaus hat in seiner geradezu klassischen theologischen Dokumentation, vor allem im Blick auf die ökumenische Bewegung, die »Theologie der Armut« dargestellt und sie nach ihrer eigentlichen Motivation befragt (»Aufbruch der Armen«, 1981). Seine Ausführungen über das »kontextuale« Bibelverständnis machen deutlich, daß es dieser christomarxistischen »Theologie« nicht um Hingabe, Gehorsam, Vertrauen gegenüber dem Worte Gottes geht. Vielmehr werden praktisch herausgerissene Texte der Schrift subjektivistisch so lange gequält, bis sie die gewünschte »Veränderung« im Sinne der »Reichsgottesrevolution« bewirken. Beyerhaus beschreibt diese Art von Auslegung der Bibel wie folgt (in »Aufbruch der Armen«):

»Die ökumenische Theologie geht grundsätzlich — im Gefolge der von Kant beeinflussten transzendentalen Erkenntniskritik — mit der gesamten neuzeitlichen Theologie davon aus, daß wir es in den biblischen Schriften nicht mit objektiv feststehenden Mitteilungen göttlicher Selbstoffenbarung zu tun haben. Man sieht darin vielmehr Bezeugungen menschlicher Erfahrung von Geschehnissen, die von den Verfassern als Reden oder Handeln Gottes gedeutet wurden. Es gibt keine Offenbarung transzendenter Wirklichkeit an sich, sondern immer nur einen subjektiven Reflex eines Geschehens, wie es sich »für mich« darstellt.«

In all diesen theologischen Bewegungen ist die neutestamentliche Spannung des Gottesreiches zwischen Ankunft und Wiederkunft »einhorizontalisiert« zur Evolution oder Revolution einer versöhnten und erlösten Gesellschaft. Christen sollen als Revolutionäre jedoch wissen, daß die Menschheit erlöst »ist« und daß sie aus dieser Erlösung die Konsequenz der Revolution für eine neue

Gesellschaft zu ziehen habe. Das Symbol für die Erlösung ist in dieser kontextualen Ethik die Auferstehung Christi, in ihr ist »mythologisch« die Möglichkeit des Aufbruchs vorgebildet. Die Konkretisierung dieses Mythos soll dann die Vergesellschaftung des Mythos, der revolutionäre Aufbruch des »Wir« zum herrschaftsfreien, sozialen Paradies sein. Rudolf Bultmann verstand Mythos als Wortgeschehen für die Existenz. Die moderne revolutionäre Theologie unterscheidet sich von seiner Existenztheologie dadurch, daß sie das Wortgeschehen umsetzt in die politische Aktion der Gruppe. Auf die Entmythologisierung der Bibel folgt nun die Verpolitisierung der Bibel. Kontextuale Ethik, Situationsethik, Gott-ist-tot-Theologie, Theologie der Befreiung und Theologie der Hoffnung sind Äste an einem Baum.

Die Theologie der Befreiung sieht nicht nur das Reich Gottes, sondern Gott selbst als eine sich in der Welt realisierende Universalidee. Die »mythologische Anschauung« dieser Idee ist im Urteil Hegels Christus, in dessen »Gottmenschlichkeit« Gott und Mensch sich — allerdings nur »religiös« erfahrbar — vereinen. Diese mythologische Vereinigung soll nun realisiert werden. Während für Hegel die Entfaltung der Gottesidee ihren Zielpunkt in seiner eigenen absoluten Philosophie bereits erreicht hat, liegt für die Theologie der Befreiung dieses Ziel in der Zukunft, eben als »Zukunft Gottes«. Die Zukunft ist nach Meinung des Christomarxismus nicht die Erfüllung der Verheißung Gottes, sondern Gott ist die Erfüllung der Zukunft in dem Sinne, daß dieser Gott überhaupt erst in der Zukunft »zu sich selbst kommt«. Auch Gott ist in einer Evolution, er muß sich gesellschaftlich erst noch verwirklichen. Gott »erfüllt sich« in der Humanität einer kommenden herrschaftsfreien sozialistischen Gesellschaft.

Eine Bedeutung spielt für die Theologie oder besser Theosophie der Befreiung der Exodus, also der Auszug Israels aus der Sklaverei Ägyptens in die Freiheit. Dieser Exodus Israels wird nun horizontalisiert und wird zum Symbol für die Konkretion Gottes in einer zukünftigen Welt. Exodustheologie, dieses Kernschlagwort der Theologie der Befreiung, meint also nicht, daß Gott sein Volk in die Zukunft führt, sondern daß die Zukunft einen gesellschaftlichen Zustand realisieren wird, der als vollkommener Zustand dann Gott »genannt« werden kann.

Diese erträumte Zukunft ist eine sozialistische Zukunft ohne Herrschaft. Bekehrung ist dann die Hinwendung von der Herrschaft zur Freiheit, von den Mächtigen zu den Unterdrückten, von den Reichen zu den Armen, um mit ihnen den Prozeß der Befreiung revolutionär in Gang zu bringen. Das Leiden der Unterdrückten wird zum Motiv der Revolution. Denn Exodus, Befreiung, sei nicht Erwartung sondern Aktion. Diese Aktion soll sich gegen das Übel aller Übel richten, und das Übel aller Übel heißt »Herrschaft«.

Herrschaftsstruktur meint in der Sprache der Theologie der Befreiung Herrschaft des Menschen über den Menschen. Jegliche Ungleichheit in der Gesellschaft (die Feministen haben uns darüber belehrt, daß sie darunter auch die schöpferische gegebene Ungleichheit zwischen Mann und Frau meinen) ist nach Auffassung dieser Befreiungstheologie der Ansatz zur Herrschaft des Menschen über den Menschen. Das von ihm erträumte Reich Gottes hingegen ist die utopische klassenlose

Gesellschaft, und der Klassenkampf ist der Exodus aus der alten Herrschaft in diese neue Gleichheitsgesellschaft. Das Ziel ist in der letzten Konsequenz der neue Mensch. Es geht dieser trotzkeitsch beeinflussten Theologie nicht um Veränderung der sozialen Struktur im Sinne einer bloß politischen Revolution, sondern um den endlosen Weg in eine endlose Zukunft, in eine niemals zum Abschluß und zur Ruhe kommende Neuschöpfung des Menschen.

Gott als Schöpfer und Gebieter, so wie ihn die Bibel bezeugt, ist für die Evolutions- und Revolutionstheologie ein Symbol der Repression. Die Theologie der Befreiung ist anti-theistisch und beruft sich dabei auf Ernst Bloch, der — wie Hegel — im »Seinwollen des Menschen wie Gott«, also im Gehorsam zum Aufruf der Schlange als der Macht des Bösen den Anfang des Weges in die Freiheit sieht. Wer an Gott den Schöpfer und Gebieter glaubt, lebt noch in der Fremdbestimmung, die es in der Utopie der Befreiungstheologie nicht geben soll. Christus ist Symbol jenes menschlichen Geistes, der erwacht ist, um die repressiven Strukturen zu bekämpfen, denn Christus soll nun der erste Mensch gewesen sein, der Gott nicht über, sondern in sich hatte, der Gottmensch. Christus habe dieses alles noch in religiösen Kategorien erlebt und ausgesprochen, heute gehe es nach Meinung der Theologie der Revolution darum, diese Gottmenschlichkeit politisch in einer neuen Menschheits-Gesellschaft zu verwirklichen.

Nun wird der Exodus zum Auszug aus dem herkömmlichen Christentum mit seinen herkömmlichen Herrschaftsstrukturen, das heißt seiner repressiven Wirklichkeit des Himmels und des Gottes. Die Armen und Unterdrückten, derer Christus sich erbarmt hat, werden zu Untergrundkulturen und konspirativen Gruppen umfunktioniert, und ihre Aufgabe ist es, herkömmliche Wertssysteme aufzusprengen und den Anfang einer herrschaftsfreien Ära zu legen.

Dabei ist »herkömmlicher Glaube an Gott« nach Meinung von Ruben Alves nicht Freiheit, sondern Domestizierung des Menschen! Der Tod Gottes allein — so Alves — bringt Freiheit für Welt, Geschichte und Zukunft. Alves will die Säkularisierung und Desakralisierung der Welt, damit der Mensch frei wird für das Experiment einer neuen Gesellschaft. Um des Heiles des Menschen und der Erde willen soll Religion, sollen Glaube an Gott und Offenbarung Gottes zerstört werden. Die letzte Konsequenz in diesem Prozeß ist eine kontextuale Ethik. Die revolutionäre kontextuale Ethik bedeutet Aufruf zum Klassenkampf. Dieser Klassenkampf wird in Gang gebracht durch Interaktion von Gedanke und Tat. Was diese Interaktion nun bewirken soll, läßt sich schnell sagen: Es ist die Teilhabe am Klassenkampf. Denn kontextuale Ethik bedeutet im Klartext, die praktische Bedeutung der Bibel von heute zu erkennen, und das ist nichts anderes als die revolutionäre Aktion im Sinne eines militanten Befreiungskampfes.

Schon auf der Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968 wurde durch diese kontextuale Theologie ein neues Verständnis von Häresie kreiert: Wer an dieser Praxis, also an dieser Interaktion, an diesem Kampf der Unterdrückten gegen die Unterdrücker nicht teilnimmt, ist ein Häretiker.

William R. Le Roy (»Liberation Theology«) hat die Umstrukturierung biblischer Heilsaussagen zu

Begriffen der Theologie der Revolution gut herausgearbeitet:

Heil wird zur politischen Befreiung.

Christologie wird Liebe zum Nächsten aus der Identität mit Gott.

Buße wird das Nein zum gegenwärtigen Status quo der Gesellschaft.

HEILIGER GEIST WIRD MENSCHLICHER REVOLUTIONÄRER GEIST.

ESCHATOLOGIE WIRD UTOPIE, ENDZEIT WIRD ZUR OFFENEN ZUKUNFT.

KIRCHE WIRD WELTGEMEINSCHAFT ALS KOLLEKTIVE WELTEINHEITSZIVILISATION.

SAKRAMENTE WERDEN ZU SYMBOLEN MENSCHLICHER SOLIDARITÄT.

BEKEHRUNG WIRD SOZIALISTISCHE AKTIVITÄT IM KLASSENKAMPF.

Diese Theologie der Befreiung entstand nicht in Mußestunden für selbstgefällige Beschäftigung an idyllischen Schreibtischen. Sie wurde motiviert durch das Elend einer sogenannten Dritten Welt.

Die Säkularisation des »christlichen Abendlandes« zur hochindustriellen Konsum- und Leistungsgesellschaft machte herkömmliches, »bürgerliches« Christentum im höchsten Maße fragwürdig. Die moderne evolutions- und revolutionstheologische Ethik aber bringt selbst die Säkularisation der Wirklichkeit des Reiches Gottes. Sie mindert das Elend nicht, sondern eskaliert die Verwirrung in den trüben Schatten des von ihr propagierten Atheismus. Der Kampf um die Gerechtigkeit — auch mit Gewalt — kann biblisch grundsätzlich nicht verneint werden. Aber wer Inhalte der Offenbarung zugunsten der Utopie einer kollektiven »Wir-Gesellschaft« leugnet, verliert die Legitimation, sich in diesem Kampf auf das Christentum zu berufen. Das alles ist dann nicht Ausbreitung des Regnum Christi, sondern Wiederkehr des Regnum Diaboli.

Ethos zwischen Ankunft und Wiederkunft

Im Prinzip hat Albert Schweitzer recht, wenn er das Ethos der Urgemeinde »Interims-Ethik« nennt. Er meint damit ein Ethos zwischen Ankunft und unmittelbar erwarteter Wiederkunft des Christus. Schweitzer versteht dieses Ethos als ein entweltlichendes Ethos, weil alle Erwartungen nicht auf innerweltliche Bereiche, sondern auf das ganz Andere des Reiches Gottes gesetzt werden. Die Naherwartung — so meint Schweitzer — gebiete kein Engagement in dieser Welt für diese Welt, weil die Urgemeinde aus der Erwartung lebt, daß sie noch das Ende der Welt erleben würde.

Diese Ethik im Rahmen einer konsequenten Eschatologie steht und fällt mit der Wirklichkeit einer — übrigens nach Meinung Schweitzers nicht eingetretenen — urgemeindlichen Naherwartung. Eine solche Naherwartung (d.h. Wiederkunft Christi noch in der Zeit der Gemeinde) aber kennt das Neue Testament nicht. Dennoch ist das Ethos des Neuen Testaments und damit des Christentums Interims-Ethos, weil es ein Ethos zwischen Ankunft und Wiederkunft Christi, zwischen Anfang und übernatürlicher, plötzlicher Vollendung des Reiches Gottes in der Wiederkunft Christi ist.

Dieses Ethos der Zwischenzeit ist ein Ethos aus dem Sein in Christus. Der Christ selbst ist schon im Reiche Gottes, weil er in Christus ist, aus ihm lebt und handelt. Das Sein in Christus geht allem Handeln voraus, das wir christliches Handeln, Ethos nennen. »Ist somit jemand in Christus, so ist er ein neues Geschöpf. Das Alte ist vergangen, siehe, es ist neu geworden« (2. Kor. 5,17).

Das Sein in Christus ist Begegnung mit Christus durch die Teilhabe an seinem Kreuz und an seiner Auferstehung. Kreuzigung als Krise zum Tode und Auferstehung als Kraft für ein neues Leben

sind reale, erfahrbare, das Christsein begründende Faktoren des Daseins, die auch Wiedergeburt oder Bekehrung genannt werden können. Paulus drückt diesen Kernprozeß des Christseins so aus: »Ich bin mit Christus gekreuzigt. Ich lebe, aber nicht mehr als ich, sondern Christus in mir. Was ich aber jetzt im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat« (Gal. 2,20).

Glaube und Liebe sind die entscheidenden Elemente der Begegnung mit Christus. Durch diese Begegnung mit Christus wird der Kernprozeß der Reichsgotteswirklichkeit im Dasein des einzelnen Christen in Bewegung gebracht. Christus ist weder eine Idee noch ein Prinzip noch eine »Jesuserinnerung« noch ein Meditationssymbol, sondern eine existierende, persönliche Realität im Gegenüber zur Welt und zum Menschen. Er ist gleichzeitig der Ferne und der Nahe, er ist wahrer Gott und wahrer Mensch. Seine Nähe, seine sich vergegenwärtigende Kraft von Kreuz und Auferstehung bewirkt das heilige Pneuma Gottes. Der Heilige Geist ist die von Gott und Christus ausgehende und in den Gläubigen einbrechende Dynamis, die im Gläubigen und in der gläubigen Gemeinde Christus vergegenwärtigt. Ohne den Heiligen Geist gäbe es nur eine Jesus-Erinnerung, aber kein neues Sein in Christus, während Kreuz und Auferstehung nur ein vergangenes (historisches) Faktum, aber kein den Gläubigen hier und jetzt umwandelndes Ereignis wären.

Ethos im Reich Gottes ist Ethos aus Liebe im Glauben und auf Hoffnung. Der Glaube ist tätig durch die Liebe (Gal. 5,6), der Glaube konkretisiert sich in der Liebe. Nach 1. Korinther 13,13 bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei, am größten aber unter diesen ist die Liebe.

Die Liebe ist eine neue Realität des Reiches Gottes und damit der christlichen Existenz. Die Liebe der Christen ist Teilhabe an der Liebe Gottes. 1. Johannes 4,16: »Wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott zu uns hat. Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.« Die Liebe Gottes als Agape ist grundsätzlich anders als die Liebe der Menschen (Eros), die nicht zum Reiche Gottes gehören. In Johannes 17,26 bittet Christus, daß die Liebe, die Gott zu ihm hat, auch in seiner Gemeinde sein möge. Paulus bekennt (Röm. 5,5), daß die Liebe Gottes »ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben worden ist«.

Liebe im Neuen Testament ist eine überweltliche, durch den Heiligen Geist gewirkte Gabe Gottes. Diese Liebe ist die Erfüllung dessen, was das offenbarte Gesetz Gottes immer wollte und will: »So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung« (Röm. 13,10). - »Das ist mein Gebot, daß ihr einander lieben sollt, wie ich euch geliebt habe. Größere Liebe hat niemand als die, daß er sein Leben hingibt für seine Freunde« (Joh. 15,12).

Was charakterisiert diese Liebe als Agape Gottes, und worin unterscheidet sich diese Liebe Gottes vom Eros, also von der Liebe der Welt?

Das Neue Testament hat für Liebe das Wort Agape, die griechische Philosophie sagt Eros, wenn sie über Liebe reflektiert.

Stellen wir zunächst die Frage: Was ist Eros?

In Platos »Symposion« wird Eros als Sohn des Gottes Poros und der Göttin Penia vorgestellt. Penia ist die Göttin des Mangels, Poros ist der Gott lebensgieriger Selbstverwirklichung. Eros ist also, mythologisch gesehen, der Weg aus der mangelnden zur völligen Selbstverwirklichung. Eros ist Verlangen nach dem anderen, weil er den anderen oder das andere als Instrument seiner Selbstverwirklichung gebraucht. Dieser Egoismus im Eros ist auch und gerade da — wenn auch in subtiler Weise — kräftig und mächtig, wo er sich »sublimiert«, also nach »höheren« und »geistigen Werten« strebt. Denn Eros meint in letzter Konsequenz nicht die leibliche Sinnlichkeit als solche, so wenig Sarx (Fleisch) im Neuen Testament das leibliche, geschlechtliche Begehren als solches meint.

In der »Politeia« zeigt Plato den Stufenweg des Eros: Zunächst ist er libidinös motiviert im Sinne damaliger griechischer Kulturwelt, also sexuelle Begierde zum begehrenswerten Knaben, also homoerotisch fixiert. Eros erhebt sich dann von diesem sinnlichen Begehren zum geistigen Begehren; von dem süßen Knaben als Individuum geht der Weg zum allgemeinen Guten und Schönen. Von der unmittelbaren Sinnlichkeit »läutert« sich Eros zur klassischen Dreieinigkeit der Humanität empor: zum Wahren, Guten und Schönen. Schlußendlich — das zeigt Plato im »Phaidros« — steigert sich der Eros vom Sinnlichen zum Übersinnlichen, er schwingt sich empor zur Ideenwelt, zum eigentlichen Sein, zur reinen Idee, die nicht hienieden, sondern im Himmel zu suchen und zu finden ist, während alles Irdische nur als kümmerlicher Schatten, trauriges Abbild dieser überirdischen Ideen dahinkümmert.

Das Endziel dieses erotisch motivierten Weges aller Philosophie, aller Kultur überhaupt, ist die Erhebung der Seele — alles andere ist auf diesem Weg nur ein Instrument dieser Erhebung des Ich.

Dieser Eros ist die Motivation des Denkens — aber auch des Handelns. Das griechisch-platonische Ethos — und ganz sicherlich nicht nur dieses — ist erotisches Ethos. Dieses erotische Ethos kennt — in der Konfrontation zur neutestamentlichen Agape — nicht die Liebe zum Nächsten um des Nächsten willen.

Der Nächste ist im erotischen Ethos also nur Mittel zum Zweck des geistigen Genusses und der Selbsterhebung. Karl Barth hat das Unchristliche und Inhumane dieses Eros erkannt: »Der erotisch Liebende hat das andere nur zum Schein gern! Weil der Mensch sich in der Auflehnung gegen Gott selbst zum Ziel erhoben hat, lebt er ohne Verantwortung gegenüber Gott nur im Verlangen nach seiner Selbstverwirklichung«.

Das höchst zu erstrebende Gut des Eros ist Gott. Der platonische Gott kann nur zögernd Gott genannt werden. Man sucht nach anderen, neutraleren Ausdrücken. Denn dieser Gott steht unbeweglich in sich, er ist stumm und ohne Regung. Weil er alles hat, braucht er nichts. Er braucht auch keine Liebe, denn Liebe ist ja nur eine Selbstverwirklichung, die einen Mangel ausfüllt. Es

gibt bei Plato eine Liebe von unten nach oben, aber nicht eine Liebe von oben nach unten. Es gibt Liebe als Selbstverwirklichung, aber nicht als Barmherzigkeit. Das vollkommene, stumme, lieblose Sein ist schon der tote Gott, den Nietzsche erst in unserer Zeit zu finden meinte. Dieser (gegen das zweite Gebot) in das Bild, in den Begriff gezwungene Gott der platonischen Philosophie ist der tote Gott, der in einem Grabe der Beziehungslosigkeit ruht, so wie der Eros in seiner puren Selbstverwirklichung schließlich in das Grab der Icheinsamkeit führt.

Verwechslung von Agape mit Eros war und ist die Katastrophe der christlichen Gemeinde. Da wird dann »Christentum« zum Konsum, wird die Gemeinschaft zum Genuß, der Pfarrer wird ästhetisch verbraucht, Wohltun wird zur Selbstbefriedigung, Taufe, Trauung und Bestattung zur narzisstischen Selbstverklärung, »Heiliger Abend« zum stimmungsvollen Sichhinaufschwingen zu den Höhen des Friedens im schauervollen Verkosten des Ewigen, das die Sinne religiös trunken macht. Sympathie und Antipathie statt Liebe zerreißen die Gemeinde, die nur dann von Bruderliebe getragen werden kann, wenn die väterliche Agape Gottes empfangen wird.

Erotik »haben wir«, sie gehört zum »Bestand des Fleisches«, sie ist angelegt in der Libido — der natürliche Mensch ist der erotische Mensch. Die Agape haben wir nicht, sie kann nicht gemacht, nicht stimuliert werden. Wo immer Verkündigung stimuliert, psycho-technisch anbiedernd »auftritt«, ist sie als vererotisierende Verkündigung der Todfeind des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. Agape als Werk Gottes in der Gabe des Heiligen Geistes durch die Begegnung mit Christus ist die Ankunft in einem Kairos, in einem heilsgeschichtlichen Augenblick, den nur Gott geschehen lassen kann. Denn die Agape ist nicht vom Menschen, sondern von Gott her.

Wenn das Neue Testament die Liebe Gottes meint, sagt es Agape. Diese Liebe Gottes haben wir daran erkannt, daß er »sein Leben für uns gab« (1. Joh. 3,16). Agape erbarmt sich gerade des »Wertlosen« und des Verlorenen. Die Agape Gottes ist eine erwählende, erlösende und damit aus dem Verderben herausholende Kraft der Barmherzigkeit. Die Agape liebt ohne jeden Grund, ohne »dafür« belohnt zu werden. Denn Gott braucht und kann nicht belohnt werden. Die Agape ist aus dem Nichts heraus erwählende Liebe Gottes. Diese Liebe, die eben nicht machbar ist, wird im Glauben, im Vertrauen, in der Begegnung mit Gott durch das Wort empfangen. Dabei ist grundsätzlich jeder Gedanke an ein Verdienst ausgeschlossen.

Es wird wohl übersehen, daß diese Liebe die Liebe des erwählenden Gottes seine neue Schöpfung

ist. Weil die Liebe des Christen zu Gott grundlos ist im Ursprung, weil sie freie Schöpfung und Gabe Gottes ist, deswegen ist sie auch ebenso grundlos in ihrer Hingabe, denn sie hat ihren Grund ja nicht in sich, sondern allein in der Erwählung Gottes: Wir nehmen nicht Gott an, sondern Gott nimmt uns an.

Die Liebe des Christen ist antwortende Liebe auf die immer zuvorkommende Liebe Gottes: »Laßt uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt« (1. Joh. 4,19).

Agape wird ganz anders erfahren, gelebt und erlebt als Eros. Eros ist ein sich aufschwingendes Begehren im Willen zum besitzenden Haben. Agape ist demütiges, sich ganz und gar hingebendes Empfangen. Eros ist Liebe im Angebot seines Ich (Eros hat immer etwas zu bieten) als eines anzupreisenden Wertes. Agape hingegen ist ganz und gar vom Ich weggehendes, sich nur auslieferndes Nichtsein an das Pleroma, die Fülle Gottes. Im Lobgesang der Maria hat das Erheben der Seele und das Frohlocken des Geistes (Luk. 1,46) seinen Ursprung im »Hinsehen« Gottes auf die »Niedrigkeit seiner Magd« (Luk. 1,48). Die »Gewaltigen« werden »von den Thronen gestoßen, und Niedrige erhöht« (Luk. 1,52), denn Gott nimmt sich seines Knechtes Israel nur aus »Barmherzigkeit« (Luk. 1,54) an. Der Lobgesang der Maria ist undenkbar in der Eros-Kultur der Heiden, unvergleichlich in der Darstellung der Agape Gottes, die eben nicht »Werte« sucht, sondern ruft »dem, was nicht ist, daß es sei« (Röm. 4,17).

Entscheidende Aussagen über die Liebe lesen wir in 1. Korinther 13,4—7: »Die Liebe ist langmütig, sie ist gütig; die Liebe eifert nicht, die Liebe prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf, sie tut nichts Unschickliches, sie sucht nicht das ihre, sie läßt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht an; sie freut sich nicht über die Ungerechtigkeit, sie freut sich aber mit der Wahrheit; sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie erduldet alles.« — Alle diese Aussagen über die Agape stehen im scharfen Gegensatz zum Eros der griechisch-platonischen Philosophie.

Die Liebe ist die neue und ganz andere Motivation des Ethos im Reiche Gottes. Diese Agape ist vor allem zur Feindesliebe fähig. Die Agape Gottes ist ja Liebe zum Feind Gottes, die Agape ist Feindesliebe. Diese Feindesliebe erotisiert den Feind nicht, macht ihn nicht wertvoll, will und kann nichts »Liebenswertes« an ihm entdecken wollen. Der Feind ist als Feind geliebt! Feindesliebe, ja die Agape überhaupt, wird im Zusammenhang mit Haß erfahren.

Gott ist Liebe und Zorn. Gott haßt den, der den Frevel liebt (Ps. 11,5). Gott haßt die Versammlung

der Boshafte (Ps. 26,5), er haßt jene, die sich an eitlen Götzen festhalten (Ps. 31,7), und er haßt das gottlose Wesen (Ps. 45,8). Wenn wir den Herrn lieben, müssen wir auch als Christen das Böse hassen (Ps. 97,10); wir hassen die, die Gott hassen (Ps. 139,21), wir sind aufgerufen, das Böse zu hassen und das Gute zu lieben (Amos 5,15), wir hassen den Argen und hängen dem Guten an (Röm.12,9).

Was nun? Sollen wir gleichzeitig hassen und lieben? Ist die in Christus gebotene Feindesliebe die Gleichzeitigkeit von Liebe und Haß als eine Art »gemischten Gefühls«? Oder ist die Liebe, wie die überwältigende Mehrheit der mit Gefühlen nicht immer allzu reich versehenen Theologen meint, gar kein Gefühl, gar keine Erfahrung, keine das Herz ergreifende Zuwendung zum Feind, sondern nur eine kalte Pflichtübung? Wäre der Unterschied zwischen Eros und Agape dann etwa der, daß Agape mit unserer Innerlichkeit, mit »Herz und Nieren« gar nichts »zu tun« hätte? Wäre also die Agape im Gegensatz zum hochtemperierten Eros nur dessen »kalte Schwester«? Wären die Christen also fahler, grauer und weniger temperiert als die Heiden?

Wir haben zu diesen so aller Welt bekannten Aussagegehalten des christlichen Glaubens noch weitere Fragen: Wie kann überhaupt die Liebe befohlen werden, wie soll man die Gebote denn ausführen: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (Matth. 5,43)? Wie soll auf Befehl geliebt werden, wenn doch die Liebe eben nicht machbar ist? Angequälte, eingesugerte und in Rollen vorgespülte Liebe ist geheuchelte Liebe — es ist die Liebe, vor der der Apostel Paulus warnt, wenn er ganz dringend erwartet, »daß die Liebe ungeheuchelt sei« (Röm.12,9).

Wenn die auch den Feind liebende Liebe, wenn also die Agape weder durch Pflicht (als quasi Selbsterlösung) noch durch die dem Feind verbliebene Faszinationskraft oder Würdigkeit in Gang gebracht werden und auch nicht durch Wunsch und Selbstverwirklichung emporgehoben werden kann, und wenn sie dann auch und vor allem keine subtile Form des Masochismus sein soll — was bringt dann die herzliche und ungeheuchelte Liebe zum Feind in Bewegung? Die Antwort ist einfach:

Es ist das Wunder Gottes, das allein die Liebe bewirkt — ohne irgend eine andere Ursache. Liebe geschieht als ein Wunder Gottes. Die Feindesliebe ist Ereignis Gottes im Reiche Gottes. Der Feind ist, wenn er geliebt wird, ein Bruder — die Liebe hebt die Feindschaft auf. Aus dem Feind wird der Freund: »Euch habe ich gesagt, daß ihr Freunde seid« (Joh. 15,15), denn Christus hat sein Leben gelassen für die Freunde (Joh. 15,13).

Das Gebot der Feindesliebe will sagen, daß es im Reiche Gottes ganz gewiß nicht die Machbarkeit, aber eben doch sehr wohl die Möglichkeit der Feindesliebe gibt. Im Reiche Gottes kann sich Liebe zwischen Feinden »ereignen« durch die Kreuzigung des Fleisches und die Heiligung im Geiste, die allein Gott bewirken kann — wo und wie er will. Feindschaft wird dann zur Bruderschaft, zur Freundschaft in Christus. Ohne die beiderseitige Wiedergeburt bei Freund und Feind, und bei Feind und Freund, denn der eine ist dem anderen der Feind, d.h. ohne Sterben und Auferstehen mit Christus, ist die Verwandlung der Feindschaft in Freundschaft, des Hasses in Liebe nicht möglich. Christen lieben eben nicht die Welt, sie sind nicht Freunde der Welt (Jak. 4,4: »Die Freundschaft mit der Welt ist Feindschaft wider Gott«), sie lieben weder den Bösen noch den, der das Böse tut! Die Feindesliebe ist ein Prozeß im Anbruch des Gottesreiches, der Feind wird zum Bruder — ein Vater —, beide können einander lieben, weil Gott sie beide erwählend zuerst geliebt hat. Die Feindesliebe ist ein Sollgehalt im Reiche Gottes, der aber nur durch Gott selbst erfüllt werden kann — wann, wo und wie er will. Christen strengen sich also nicht an, um den Feind zu lieben, sondern sie warten im Vertrauen auf das Wunder, das die Liebe zum Feinde ermöglicht. Die Feindesliebe ist schließlich immer Liebe zwischen Christen, die Liebe zum Feind ist die in mir wirkende Agape Gottes, die im Feind Glaube, Liebe und Hoffnung, das Sein in Christus, bewirkt.

Feindesliebe ist erwählendes Handeln Gottes! Feindesliebe ist creatio ex nihilo, Schöpfung aus dem Nichts. Sowenig irgendein Christ den Zeitpunkt der Schöpfung bestimmt hat, so wenig kann der Zeitpunkt der Schöpfung der Liebe als Wunder »bestimmt« werden, denn Liebe ist Gnade und kein »Gemächte«, sie ist von Gott geschaffenes Sein und kein »Haben«. Von daher gesehen ist es eine Absurdität, Feindesliebe als Instrument einer politischen Pragmatik zu »handhaben«. Feindesliebe läßt sich so wenig manipulieren, wie sich das Wunder Gottes manipulieren läßt.

Alles, was aus der Liebe, also aus der Agape geschieht, ist gut. Die Liebe ist aber die Erfüllung des Gesetzes — warum dann noch das alttestamentliche Gesetz, wenn im Reiche Gottes die Liebe waltet? Ist nicht durch das Sein in der Liebe das Gesetz in das Herz des Gläubigen geschrieben, so daß er ohne den Buchstaben des Gesetzes leben kann? Stimmt das »Vergeltungsgesetz« des Alten Testaments inhaltlich mit der neuen Liebes- und Vergebungsordnung des Reiches Gottes überein?

»Daß also aufgrund des Gesetzes niemand bei Gott gerecht gesprochen wird, ist offenbar, denn nur der aus dem Glauben Gerechte wird leben« (Gal. 3,11). Diese Aussage des Apostels meint doch, daß es unmöglich ist, durch die Erfüllung des Gesetzes, durch den vollkommenen Gehorsam vor Gott bestehen zu können. Abraham ist nicht durch die Erfüllung des Gesetzes, sondern durch Glauben gerecht geworden: »Wie denn auch Abraham glaubte und es ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wurde« (Gal. 3,6). Der Glaube Abrahams ist ein Glaube an die Verheißung Gottes: Er

sollte einen Erben haben. Abraham hat gegen alle Hoffnung geglaubt, er hat vertraut, wo nach menschlichen Maßstäben nichts zu hoffen war: Wie sollte er aus dem ersterbenden und welkenden Leibe der Sarah einen Erben bekommen?

Abraham glaubte an Gott im Angesicht des Nichts. Abraham, der Vater der Gläubigen, glaubte an den Gott, »der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft ...« (Röm. 4,17). Abraham hat im Vertrauen, also aus Gnade, als der von Gott Geliebte, aus Liebe gehandelt. Das Ethos Abrahams war motiviert durch Glauben. Warum also Gehorsam gegenüber dem Gesetz? Das Gesetz des Mose gab es zur Zeit des Abraham noch nicht. Warum überhaupt das Gesetz, fragt Paulus, und antwortet:

»Der Übertretungen wegen wurde es, bis der Nachkomme komme, dem die Verheißung gegeben ist, hinzugefügt, indem es angeordnet wurde durch Engel mit Hilfe eines Mittlers« (Gal. 3,19). Das Gebot Gottes ist gegeben worden wegen der Feindschaft gegen Gott, vor allem um diese Feindschaft offenbar zu machen, damit hat »die Schrift alles unter die Sünde zusammengeschlossen« (Gal. 3,22). Das Gesetz ist ein Erzieher, der unmißverständlich klarmacht, daß sie in der Feindschaft gegen Gott und seine Ordnung und damit auch in der unerbittlichen Konsequenz gegen seine Schöpfung leben.

Das Gesetz Gottes offenbart aber auch den Willen Gottes, damit wir leben (5. Mose 4,1: »... daß ihr danach tut, damit ihr am Leben bleibt ...!«). Im Hören dieses Gesetzes erfahren wir unmißverständlich, daß es unser Untergang ist, wenn wir nicht auf dieses Gesetz hören.

Christen bestehen aber nicht dadurch, daß sie das Gesetz Gottes erfüllen! Sie vertrauen auf die Gnade und damit auf die rettende, heilende, vergebende Kraft Gottes, die in Christus vollends offenbar wurde. Diesem Glauben hat Abraham schon vor dem Kommen des Verheißenen gelebt! — »Nachdem aber der Glaube gekommen ist, sind wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister. Denn ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus angezogen« (Gal. 3,25).

Während nun für den Juden die Realität der Sünde die Erfüllbarkeit der Thora (also des Gesetzes) durch Reue (teschunah) nicht ausschließt, ist bei Paulus die Radikalität der Sünde in einer Weise erkannt, daß die Möglichkeit der eigenen, von Gott anzuerkennenden Gerechtigkeit aus-

geschlossen wird.

Nun die entscheidende Frage: »Heben wir also das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! Vielmehr halten wir das Gesetz aufrecht« (Röm. 3,31). »... Somit ist das Gesetz heilig, und das Gebot ist heilig und gerecht und gut« (Röm. 7,12). Wir halten also fest:

Das Gesetz ist ein Zuchtmeister, und das Gesetz ist gut!

Das Gesetz ist nicht aufgehoben, und dennoch schreibt Paulus, daß er nicht unter dem Gesetz steht (1. Kor. 9,20) und daß die vom Geist Getriebenen »nicht unter dem Gesetz« sind (Gal. 5,18).

Die für die christliche Ethik entscheidende Frage ist, ob Liebe und Gesetz, Heiliger Geist und Gesetz einander ausschließen, ob Christen nur durch Liebe motiviert handeln, etwa so, wie es die Situationsethik zum theologischen Programm erhoben hat, oder ob sie unter dem Gehorsam des Gesetzes bleiben. Diese Frage ist unmißverständlich durch Paulus beantwortet worden in dem Sinne, daß Glaube und Gesetz einander nicht ausschließen, sondern einander zugeordnet wird.

Christus hat Strafe und Fluch getragen. Hier ist das Gesetz nicht abgeschafft, sondern erfüllt. Der Unterschied zu allem Laxismus und Modernismus einer sogenannten Situationsethik ist der: Sünde und Strafe werden nicht negiert, sondern Sünde wird vergeben und Strafe stellvertretend durch Christus weggelitten. Vergebung und Freiheit vom Fluch des Gesetzes aber kann es nur in der Reichsgotteswirklichkeit geben, in der durch Glauben die Vergebung im sühnenden Leiden Christi angenommen wird.

Im Gleichnis von der Ehebrecherin (Joh. 8) wurde von den Pharisäern eine Szenerie in Gang gesetzt, »um ihn zu versuchen, damit sie ihn anklagen könnten« (Joh. 8,6). Was war aber der Zweck dieser Versuchung? Der Zweck war, das Ethos der Reichsgotteswirklichkeit, das Ethos vergebender und versöhnender Liebe, also die Erfüllung des Gesetzes in Christus zu verneinen. Weil in Christus diese Reichsgotteswirklichkeit gegenwärtig war, konnte Christus die Strafe der Steinigung versöhnen. Die »Versucher« sind vom Gesetz selbst angeklagt (sie werfen keine Steine), sie selbst haben das Gesetz verraten und können es nicht vollstrecken.

Die ganz praktische Konsequenz ist, daß Christen in der Reichsgotteswirklichkeit der Liebe, Verge-

bung und Versöhnung nicht vor weltliche Gerichte gehen. »Gewinnt es jemand unter euch, der eine Streitsache mit dem anderen hat, über sich, vor den Ungerechten sich richten zu lassen und nicht von den Heiligen? Oder wisset ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? ... Nun ist überhaupt schon das ein Fehler an euch, daß ihr Rechtshändel untereinander habt. Warum laßt ihr euch nicht lieber Unrecht tun ...?« (1. Kor. 6,1–2.7).

Im Reiche Gottes gilt also die Vergebung. In diese Reichsgotteswirklichkeit hat Christus die Sünderin von Johannes 8 einbezogen. Wer aber im Reiche Gottes beharrlich im Unrecht verharret, wird ausgeschlossen: »... Oder wisset ihr nicht, daß Ungerechte das Reich Gottes nicht ererben werden?« (1. Kor. 6,9).

Der permanent »Böse« wird also nur dadurch bestraft, daß er aus der Reichsgottesgemeinschaft ausgeschlossen wird — dieser Ausschluß aus der Gemeinde ist die einzige Vergeltung, die es für die Gemeinde als Gemeinde geben kann. Wer nicht zum Reiche Gottes gehört, der muß von ihm ausgeschlossen werden: »Ihr sollt nicht Gemeinschaft haben mit jemandem, der sich Bruder nennen läßt und ein Unzüchtiger oder Habsüchtiger oder Götzendiener oder Lästere oder Trunkenbold oder Räuber ist; mit einem solchen sollt ihr nicht einmal essen. Denn was soll ich die, die draußen sind, richten? Richtet nicht ihr die, welche drinnen sind? Die aber, welche draußen sind, wird Gott richten. Schaffet den Bösen aus eurer Mitte hinweg« (1. Kor. 5,11–13).

Es gibt also ein Draußen und Drinnen; das Reich Gottes ist nicht die Welt, sondern es ist in der Welt, und was für die Gemeinde der »Heiligen«, der aus der Welt »Herausgeschnittenen« gilt, kann nicht für die Welt gelten, so wie das, was für die Welt gilt, nicht auch für die Gemeinde Christi gelten kann.

Für die, die nicht in Christus sind, gilt das Gesetz Gottes auch als vergeltendes Gesetz, denn diese hat die Versöhnung und Erlösung nicht oder noch nicht ergriffen. Für die im Unglauben Beharrenden ist die Strafe nicht oder noch nicht weggelitten! Die moderne Theologie als allversöhnende, das Reich Gottes in die Welt einfließen und verdampfen lassende Evolutionstheologie verkennt das Wesen des Reiches Gottes und vermischt alten und neuen Bund, Reich Gottes und die Welt. An dieser Unterscheidung aber hängt das Prinzip christlicher Ethik.

Wir halten fest: Für die außerhalb des Reiches Gottes Lebenden gilt das vergeltende Gesetz

Gottes. Dieses Gesetz Gottes ist nicht das natürliche Recht, die autonome, allen Menschen erkennbare Sittlichkeit, sondern das von Gott, von seinen Engeln verordnete (Gal. 3,19) und von seiner Gemeinde verkündigte Gesetz.

Das Ethos (und damit Recht und Gesetz) im sogenannten christlichen Abendland war und ist Verkündigung der Kirche, und es wird nur so lange gelten, wie es diese Verkündigung der Kirche gibt. Die Gerechtigkeit des Staates, seine vergeltende Schwertgewalt, von der Paulus in Römer 13 schreibt, ist jene Gerechtigkeit, die durch die Mächte vermittelt wurde, die Paulus im 3. Kapitel des Galaterbriefes anspricht. Die Angeloi von Galater 3 sind identisch mit den Exousiai von Römer 13! Nicht nur die Christen, auch die Heiden sind diesen Exousiai, diesen das Gesetz Gottes vermittelnden Mächten unterworfen. In Römer 13 meint der Apostel Paulus nicht das natürliche Recht, sondern das Gesetz, das von den Engeln den Menschen gegeben wurde und nun durch die Verkündigung der Kirche den heidnischen Völkern vermittelt wird (vergl. Anhang zu Römer 13).

Das Ethos der Bergpredigt ist das Ethos des Reiches Gottes. Das unheimliche Mißverständnis der Feindesliebe und des »Widerstehet nicht dem Bösen!« als allgemein-humane Weltverhaltensregel verkennt in gleicher Weise die Sündenwirklichkeit des Menschen wie die Reichsgotteswirklichkeit Christi. Die Demutsgesten vieler Politiker, die sich auf das Ethos der Bergpredigt im Sinne eines Idylle-stiftenden »Seid umschlungen, Millionen« berufen, verneinen in hochmütig-enthusiastischer Weise die Geschichte des Heils, zu der Gott diese Welt berufen hat.

Die Kernaussage der Bergpredigt, um die es hier geht, ist folgende:

»Ich aber sage euch, daß ihr dem Bösen nicht widerstehen sollt; sondern wer dich auf den rechten Backen schlägt, dem biete auch den anderen dar«; und: »Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und bittet für die, welche euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters in dem Himmel seid!« (Matth. 5,39.43—45).

Diese Gebote der Bergpredigt können nicht getrennt werden von dem, der sie gebietet — das ist der Bringer des Reiches Gottes — der Messias. Über ihn sagt Jesaja (50,6):

»Den Rücken bot ich denen, die mich schlugen, und die Wangen denen, die mich raufte, mein Angesicht verhüllte ich nicht, wenn sie mich schmähten und anspien. — Aber Gott der Herr steht mir bei; darum bin ich nicht zuschanden geworden. Darum machte ich mein Angesicht kieselhart und wußte, daß ich nicht beschämt würde. Er, der mir Recht schafft, ist nahe; wer will mit mir hadern?«

Die Hingabe an den Feind lebt aus der Gewißheit, daß Gott es ist, der das Recht schafft. Der sich dem Feinde hingibt, gibt sich für den Feind hin. Jesaja schreibt über den Messias und sein Leiden: »Er hatte weder Gestalt noch Schönheit, daß wir nach ihm geschaut, kein Ansehen, daß er uns gefallen hätte. Verachtet war er und verlassen von Menschen, ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit, wie einer, vor dem man das Antlitz verhüllt; so verachtet, daß er uns nichts galt. Doch wahrlich, unsere Krankheit hat er getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen; wir aber wähnten, er sei gestraft, von Gott geschlagen und geplagt. Und er ward doch durchbohrt um unserer Sünden, zerschlagen um unsrer Verschuldungen willen; die Strafe lag auf ihm zu unsrem Heil, und durch seine Wunden sind wir genesen« (Jes. 53,2—5).

Nur im Glauben an diese Wirklichkeit des Messias allein kann das Ethos der Bergpredigt gelebt werden. Ethos der Bergpredigt ist Sein in Christus, nur durch die Kraft, die durch dieses Sein empfangen wird, durch diese übernatürliche Kraft, ist Ethos der Bergpredigt möglich.

Die Bergpredigt ist Predigt vom Reiche Gottes. Im vorangehenden vierten Kapitel des Matthäusevangeliums (Vers 23) heißt es über Jesus: »Und er zog umher in ganz Galiläa und lehrte in ihren Synagogen, predigte das Evangelium vom Reich und heilte jede Krankheit und jedes Gebrechen im Volke.« Worte und Taten Christi melden also den Anbruch des Gottesreiches und die Seligpreisungen, mit denen die Bergpredigt beginnt, sind Seligpreisungen über die, die zum Reiche Gottes gehören (Matth. 5,1—12). Die Armen im Heiligen Geiste, die Trauernden, die Sanftmütigen, die da hungern und dürsten nach Gerechtigkeit, die Barmherzigen, die, die reinen Herzens sind, die Friedensbringer, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden — sie alle sind im Prozeß der Wiedergeburt zum Reiche Gottes. Alle die so Angesprochenen sind nicht »Träger oder Besitzer von Tugenden«, die man erkämpft haben muß, um in das Reich Gottes einzugehen, sondern all diesen »Gesegneten« wird das Heil zugesprochen, weil sie, so wie sie sind, durch Gott in das Reich eingebracht werden. Die Seligpreisungen melden Charakteristika der Reichsgottes- und damit der Wiedergeburtswirklichkeit.

Wenn (Matth. 5,3) gesagt wird, daß den »Armen im Geist« das Reich Gottes gehört, dann ist diese »Armut im Geist« die durch den Ruf Gottes bewirkte Offenheit für die Ankunft des Heiligen Geistes, die sie eben zu Gliedern dieses Reiches Gottes macht. Diese Seligpreisung ist eine Verheißung an jene, die schon im Kernprozeß der Wiedergeburt zum Reiche Gottes leben, das nicht für die »religiös Satten«, sondern für die nach Gott Hungernden und Dürstenden bereitet ist.

Diesen Bürgern des Reiches Gottes wird gesagt, daß sie das Salz der Erde (5,13) sind, ihnen wird verheißen, daß sie das Licht der Welt (5,14) sein sollen.

Jesus bringt für dieses Reich kein neues Gesetz (ein neues Gesetz bringt immer nur der Antichrist), sondern die Gerechtigkeit im Reiche Gottes erfüllt das Gesetz Gottes. Die Gerechtigkeit des Reiches Gottes ist anders und besser als die sogenannte Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten, die den Sinn des Gesetzes Gottes verfehlen und in das Reich Gottes nicht eingehen werden.

Liebe zu den Feinden ist Reichsgottesethos, das nur in der Liebe möglich ist. Nur in der Teilhabe an seinem Leiden, das Schuld wegträgt, kann Schuld überwunden werden. In der Bergpredigt heißt es: »Liebet eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel seid« (Matth. 5,44). Söhne Gottes aber sind nur die, die der Geist Gottes treibt (Röm. 8,14). Nur da, wo der »Geist unserem Geist Zeugnis gibt, daß wir Gottes Kinder sind« (Röm. 8,16), kann die Kindschaft im Reiche Gottes verwirklicht werden. Ausdrücklich betont der Apostel, daß wir nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist Gottes Kinder sind (Röm. 9,8). Nur die, die im Glauben sind, sind Söhne Abrahams (Gal. 3,7). Feindesliebe ist also keine goldene Regel für die Welt, kann es und darf es nicht sein, denn die Feindesliebe setzt die Sohnschaft im Reiche Gottes voraus.

Nur im Reiche Gottes, nur in der Wirklichkeit des leidenden Gottesknechtes ist die Macht des Bösen überwunden. Daß wir dem Bösen nicht widerstehen sollen, scheint in einem Gegensatz zu stehen zur Aussage des Apostels Petrus (1. Petr. 5,9), daß wir dem Bösen »im Glauben widerstehen sollen«. Aber das ist im Grunde ein Kommentar zu der Bergpredigt in dem Sinn, daß der Kampf gegen die Macht des Bösen nicht unser, sondern Christi Kampf ist. Durch die Reichsgotteswirklichkeit sind Christen in Christus; an und in ihnen vergegenwärtigt sich das Kämpfen, Leiden, Siegen und Auferstehen des Heilandes. In den Gleichnissen vom Weinstock (Joh. 15), in den Aussagen des Paulus über die Taufe (vor allem Röm. 6) wird dieses Einssein zum Ausdruck gebracht. Diese Gemeinschaft mit Christus gipfelt in der Botschaft (Gal. 2,20): »Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir; was ich aber jetzt im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat.«

In diesem Zusammenhang versteht sich die Aussage: »Ich aber sage euch, daß ihr dem Bösen nicht widerstehen sollt, sondern wer dich auf den rechten Backen schlägt, dem biete auch den anderen dar ...« (Matth. 5,39). Aus der Vollmacht der Siegesgewißheit kann sich die Überwindung des Bösen so ereignen, kann das Reich Gottes so mächtig werden, daß eben in der Christuswirklichkeit das Böse in seiner zwischenmenschlichen Gestalt vernichtet wird. Da ist keine Strategie des Quietismus entwickelt, keine masochistische Orgie inszeniert, sondern der Triumph des Gottesreiches wird hier in der Bergpredigt dargestellt: Aggression wird in Frieden verwandelt, so daß ich, sicher über Ohrfeigen und Beleidigungen hinwegschreitend, die Gemeinschaft der Brüder in Christus aufrichten kann. Das Leiden, das ich in dieser Überwindung des Bösen erfahre, ist dann nicht mein Leiden, sondern das Leiden Christi, das mich trägt.

Die Bergpredigt ist hier nicht Gesetz, sondern Evangelium, die frohe Botschaft von der neuen Möglichkeit des Reiches Gottes, die — schon in der Bergpredigt — vom Auferstehungstriumph Christi lebt! Der in der Bergpredigt lehrende Christus ist der zum Kreuz und in die Herrlichkeit der Auferstehung schreitende Christus. Gott hat durch Christus die Macht des Bösen zur Schau gestellt! Das »Widersteht-nicht-dem-Bösen« bleibt sinnlos, wenn es nicht vom Triumph Christi über die Macht des Bösen her verstanden wird, wie er im Kolosserbrief zum Ausdruck kommt: »Denn nachdem er die Gewalten und Mächte gänzlich entwaffnet hatte, führte er sie öffentlich zur Schau und triumphierte über sie« (Kol. 2,15). Nur im Lichte dieses Triumphes kann die Bergpredigt verstanden werden.

Fassen wir das Ergebnis zusammen: In einer dreifachen Weise lebt der Christ zwischen Ankunft und Wiederkunft Christi unter dem Gebot Gottes:

1. Das in der Bibel geoffenbarte Gesetz Gottes ist die Grundvoraussetzung menschwürdigen Lebens auf dieser Welt für alle Völker. Dieser sogenannte »Usus politicus« ist aber nur da möglich, wo die Verkündigung des Wortes Gottes auch möglich ist. Das Gesetz Gottes ist nicht »Natur«, sondern Offenbarung.
2. Das Gesetz Gottes ist und bleibt Anklage auch für den Christen. So wahr der Christ auch als Christ Sünder bleibt, so wahr wird er am Gesetz Gottes erkennen, daß er aus der Gnade und veröhnenden Vergebung allein vor Gott bestehen kann. Die radikale Formulierung des Gesetzes in der Bergpredigt (z.B.: »Jeder, der eine Ehefrau ansieht, um sie zu begehren, hat ihr gegenüber in

seinem Herzen schon Ehebruch begangen«, Matth. 5,28, und: »Jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gericht verfallen sein«, Matth. 5,22) zerstört die Illusion, als könnte der Christ ohne diese Vergebung leben. Auch für den Christen gilt der usus pädagogicus.

3. Die Kraft der das Leben wandelnden Gnade Gottes, die Gaben des Heiligen Geistes wie Glaube, Liebe und Hoffnung sind nicht gegen, sondern für das Gebot Gottes. Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes. Das Gesetz ist und bleibt Norm für das Handeln des Christen; es hat für ihn nicht allein die erdrückende Anklagefunktion, sondern ist Wegweisung für ein sinnvolles Leben, das mit Dank gegen Gott gelebt wird. Hier erfahren wir die ursprüngliche, »evangelische« Bedeutung des Gesetzes als Bund Gottes mit seinem erwählten Volk. Durch die Kraft der Erlösung in der christlichen Gemeinde kommt das Gesetz zur Entfaltung seines eigentlichen Zieles.

Wie sich diese Verwirklichung des Gesetzes in der Konfliktsituation, in sittlichen Entscheidungen, darstellt, soll im folgenden Kapitel ausgeführt werden.

Ethos im Konflikt

Die qualvolle Spannung zwischen Gut und Böse wird deutlich in der ethischen Entscheidung, die zumeist unerwartet und ganz sicher auch unerwünscht wie ein listiger Überfall in den »normalen« Lebenslauf einbrechen kann. Die so in einer ganz konkreten Situation erfahrene Wirklichkeit des Ethos als Entscheidung zwischen Gut und Böse meldet sich im Konflikt. Dieser Konflikt stellt sich nicht als eine problemlose Wahl zwischen mehr oder weniger angenehmen Möglichkeiten dar. Der Konflikt als ethischer Konflikt meint die Entscheidung zwischen zwei Werten, die sich zunächst beide als einander widersprechende Möglichkeiten in der Notwendigkeit des Tuns oder Lassens aufdrängen. Jedes Menschenleben, das bewußt gelebt wird, kennt diese Konflikte.

Jeder dieser Konflikte hat seine Einzigartigkeit, denn er steht innerhalb des Ganzen des Lebenslaufes eines jeden einzelnen, und jedes Leben ist anders. Es kann deswegen in einer christlichen Ethik nie eine sogenannte Kasuistik geben, die aus einer programmierten Kolossalspeicherung die jeweils anzunehmende Lösung des Konfliktes abrufen. Deswegen kann nur mit dem Vorbehalt der jeweils nicht faßbaren individuellen Situation an Beispielen verdeutlicht werden, was ein Konflikt ist: Überlebende einer Schiffskatastrophe haben in einem überbelasteten Rettungsboot einen Menschen zuviel an Bord. Das Boot droht zu sinken. Etwa fünfzig Menschen sterben, oder einer wird geopfert.

Ein anderes Beispiel: Eine Mutter wird nach sicherer Diagnose bei der Geburt des zu erwartenden Kindes sterben, wenn keine Abtreibung vorgenommen wird.

Oder: In einem besetzten Land halten sich in einem Haus Juden versteckt, und nur durch gezielte Lüge können diese Menschen vor dem Verderben gerettet werden.

Oder: 1933 tritt ein für lange Zeit Arbeitsloser und damit in eine Krise seiner Person geratener Angestellter der Partei Hitlers bei, um dadurch Arbeit zu bekommen und seine kränkelnden Kinder aus einer feuchtdunklen Kellerwohnung zu befreien.

Oder: Eine vergewaltigte Vierzehnjährige will den Fötus abtreiben lassen, weil sie meint, sonst seelisch kaputtzugehen.

Oder: Bauern beschließen den bewaffneten Aufstand, weil sie das *ius primae noctis*, das Recht zum ersten geschlechtlichen Verkehr mit der Braut eines »Hörigen« durch den Feudalherrn, nicht hinnehmen können und wollen.

Oder: Ein erfahrener Jurist entschließt sich zur Mitarbeit an den Nürnberger Rassengesetzen des Dritten Reiches, um für die Juden durch diese Mitarbeit in der »Rechtsprechung« zu retten, was noch zu retten ist.

Oder: Ein erfahrener Fachmann nimmt in der Regierung eines korrupten und inhumanen Regimes ein Ministerium an, um eine Hungerkatastrophe für dieses Land abzuwehren.

Oder: Ein Prüfender entschließt sich zur ungewöhnlichen Milde im Examen, um einem Kandidaten zu helfen, der im Falle des Nichtbestehens Selbstmord begehen würde.

In all diesen Fällen steht Wert gegen Wert: Das Leben des einzelnen gegen das Leben vieler. Das Leben der Mutter gegen das Leben des ungeborenen Kindes, Lüge gegen das Leben unschuldig Verfolgter, politische Gesinnung gegen praktische Hilfe, Gerechtigkeit gegen Barmherzigkeit, Würde der Frau gegen »repressive Autorität« usw.

In einem echten Konflikt begegnen einander Faktoren. Das sind Fakten, die sich zu einer Scheidung im Sinne einer Entscheidung aufdrängen und damit zu ethischen Entscheidungsfaktoren werden. Es muß geschieden, ausgewählt werden: Die Fakten melden die Härte des Konfliktes, weil das Ausscheiden eines Faktors objektiv gegen das Gebot Gottes ist: Wenn ein Kind abgetrieben wird (das Faktum Kind als Entscheidungsfaktor also ausgeschieden wird), um das Leben der Mutter zu retten, dann ist diese Abtreibung objektiv (als bewußte und geplante Tötung) Mord. Der Konflikt meldet die Frage, ob eine schuldlose Lösung überhaupt möglich ist, ob nicht vielmehr jede Entscheidung in einem echten Konflikt die Bereitschaft zur »Schuldübernahme« unumgänglich macht.

Bevor auf diese — im wahrsten Sinne des Wortes quälende — Problematik eingegangen wird, stellt sich noch eine andere Frage: Warum kann und muß es überhaupt solche Konflikte geben? Wie ist es möglich, daß das Licht der von Gott gebotenen Gerechtigkeit und Ordnung durch den Konflikt in so unheimlicher Weise verdunkelt wird?

Jeder echte Konflikt hat seine Ursache in der Zwiespältigkeit dieser Welt. Der Konflikt meldet konkret die Zwiespältigkeit der Schöpfung.

Zwiespältigkeit meint die Spannung zwischen Gut und Böse, Gott und Satan, Licht und Finsternis

in der Welt und in jedem Menschen. Der Konflikt ist deshalb nicht Zufall oder Ausnahme, und die ethische Entscheidung ist nicht einsamer, dramatischer Höhepunkt, sondern er ist die aufgegebenen Herausforderung einer Welt, die im Schatten des Bösen lebt.

Ethos steht also im Konflikt, das heißt in der aufgegebenen Spannung zwischen Herausforderung und Antwort.

Die Erfahrung dieses Konfliktes ist im Gegensatz zum Dahindämmern der Heiden im Banne der Faszinationskraft ihrer Götter ein Charakteristikum christlicher Existenz. Erst das Reich Gottes in seiner Vollendung, also in der Wiederkehr Christi, ist ohne Konflikt. Das Reich Gottes auf dieser Erde ist Kampf, ist der Prozeß des permanenten Konfliktes. Ein Konflikt ist also nicht Zufall oder Schicksal, sondern die stürmische und bohrend drängende Anmeldung des Bösen, das triumphierend fragt, wo denn und wie denn sein sich im Konflikt ausbauender bedrohlicher Herrschaftsbereich wohl überwunden werden könnte. Im so verstandenen Konflikt wird offenbar, wie Ethos Reichsgotteskampf gegen die Macht der Finsternis ist. Konflikte können deswegen auf keinen Fall bedeuten, daß sie eine *collisio obligationum*, also ein Zusammenstoß von Geboten in dem Sinne seien, als ob sich biblisches Ethos widersprechen könne. Der vom Konflikt Überfallene wählt nicht aus einer Vielfalt von interessanten ethischen Möglichkeiten, sondern er wählt zwischen Sein und Nichtssein, Himmel und Hölle, Gut und Böse.

Ein Konflikt ist niemals unlösbar. Im Konflikt soll der Christ nicht zusammenbrechen, sondern er soll ihn überwinden. So wahr das Reich Gottes seinen Weg auf dieser Welt zu seinem Ziele nimmt, so wahr wird jeder Bürger im Reiche Gottes seinen persönlichen, zunächst gerade ihn angehenden Konflikt auf dem Wege dieses wandernden Gottesvolkes lösen:

Das wandernde Gottesvolk ist Dynamik zum Ziel. Der einzelne darf die Gewißheit haben, daß er zu diesem Ziel hin mitgenommen wird und daß von diesem Ziel her seine Entscheidung eigentlich schon gelöst ist. Die Überwindung ist die Verheißung dessen, der überwunden hat (1. Joh. 5,4): »Was von Gott geboren ist, überwindet die Welt!«

Der ethische Konflikt wird als Herausforderung der Welt überwunden. Ein Konflikt kann nicht ohne »Wunden«, ohne »Verwundung« überwunden werden. Dieses Verwinden eines Konfliktes wird nicht ohne Zusammenhang mit Schuld sein: »Wer überwindet, der soll mit weißen Kleidern angetan werden« (Offb. 3,5). Der Überwindende braucht das Kleid der Reinigung, die Gabe der Vergebung. Ethos und Heil, sittliche Entscheidung und Vergebung stehen in einem unauflösbaren Zusammenhang.

Im Blick auf die Lösung eines Konfliktes gebraucht der holländische Ethiker Jochem Douma den Begriff Kompromiß. Der Kompromiß — so meint dieser reformierte Theologe — liegt zwischen einem Minimum des Erreichbaren, hinter das man nicht zurückgehen darf, und einem Maximum, das auf dieser Welt, in der wir auf Hoffnung leben, nicht erreicht werden kann.

Der Ausdruck Kompromiß für die Auflösung eines Konfliktes ist aber — auch in der Sache — fragwürdig, und noch schlimmer wäre es, wenn man von einer theologischen Kompromißethik

sprechen würde. Der Terminus Kompromiß hat im deutschen Sprachraum eben etwas »Kompromittierendes« an sich. Im deutschen Sprachgebrauch von »Kompromiß« schwingen Resignation und Anpassung mit. Im Kompromiß liegt etwas »Statisches«, ein Sichabfinden mit Gegebenheiten, wie sie nun einmal da sind. Das kann aber nicht der Sinn des Reichsgottesethos sein. Ethos drängt auf Verwirklichung des Reiches Gottes in einer gefallenen Welt, es ist nicht ein Sichtabfinden mit Herausforderungen, sondern ein Überwinden in dem Sinne, daß die Lösung eines Konfliktes uns als Bürger des Reiches Gottes wirklich weiterbringt zum Ziele der Heiligung.

Die Auflösung eines Konfliktes »endet« nicht mit einem Kompromiß, sondern führt zu einem Ziel, zum Telos, das Gott setzt, so daß — wenn wir schon einen Namen wählen — eher von einer Telos-Ethik als von einer Kompromißethik in diesem Zusammenhang gesprochen werden sollte.

Weil dieser Telos, das Ziel, auf das hin die ethische Entscheidung gefällt wird, durch die Spannung von Gut und Böse in der Zwiespältigkeit unseres Daseins hindurch muß, geht es um eine dialektische Telos-Ethik. Diese Telos-Ethik ist in der Dialektik von Herausforderung und Antwort durch folgende Elemente bestimmt:

1. Ausgang ist der notwendige Konflikt zwischen zwei Möglichkeiten des Handelns, die eine Entscheidung unumgänglich machen.
2. In diesem Konflikt weiß sich der Entscheidende verantwortlich gegenüber Gott, der durch sein unfehlbares Wort seinen Willen bekundet. Jede Entscheidung geschieht aus der Verantwortung nicht gegenüber einer Summe von Geboten, sondern gegenüber dem Gott, der diese Gebote geboten hat. Die christliche Entscheidung eines Christen ist durch das Vertrauen in diesen sich offenbarenden Gott motiviert.
3. Wer im Reiche Gottes lebt, lebt aus Liebe, Glaube und Hoffnung. Also sind Glaube, Liebe und Hoffnung in der Überwindung eines Konfliktes die »Entscheidungsträger«. Glaube, Liebe und Hoffnung sind keine Motivation »aus sich«, sondern sie sind »geworden« aus der Begegnung mit dem geoffenbarten Gott.
4. Die Entscheidung angesichts eines Konflikts ist bestimmt durch das Ziel. Der Christ entscheidet sich in der Verantwortung vor Gott für Gott und sein Handeln.

Wer sich gegen ein »Ordnungssystem« erhebt, in dem Frauen »legal« vergewaltigt werden dürfen und die Herrschaft des Menschen über die Menschen ihre Triumphe feiert, wählt als Ziel die Gerechtigkeit und Freiheit und wählt als legitimes Mittel die Zerstörung der Repression im System der Gewalt. Durch Vertrauen auf ein Ziel (Wille) des offenbarenden Gottes wird jede ethische Entscheidung motiviert sein. Der Kampf gegen Unterdrückung ist z.B. das legitime Mittel zum Zweck der Befreiung. Der Zweck als das offenbarte Zielgebot Gottes heiligt dann die Mittel. Jehus Aufstand gegen Ahab war bestimmt durch dieses Ziel der Gerechtigkeit und der Freiheit von den

repressiven Götzen Isebels. Das legitime Mittel der Gewalt brachte Isebels und der Götzen Tod (»Jehu handelte aber mit Hinterlist, um die Diener des Baal umzubringen« 2. Kön. 10,2).

Das andere Beispiel einer theologischen Auflösung des Konfliktes ist die Hure Rahab. Über die »Hure Rahab« schreibt Jakobus: »Ist aber nicht ebenso auch die Dirne Rahab aus Werken gerecht gesprochen worden, weil sie die Boten aufnahm und auf einem anderen Weg hinaus ließ?« (Jak. 2,24–25). Aber die Hure Rahab betrog ihre »Obrigkeit«, sie belog die Gesandten des Königs von Jericho, weil sie das Versteck der Kundschafter Israels nicht nur nicht preisgab, sondern zur Entfaltung der subversiven Manöver der »Staatsfeinde« direkt beitrug. Die Kundschafter Israels waren gekommen, um eine Eroberung vorzubereiten, die in einer totalen Ausrottung dieses Königreiches enden sollte. Die Hure Rahab beging also Hochverrat. Dieser Hochverrat war ein Instrument zur Verwirklichung jenes Zieles, das im Heilsplan Gottes beschlossen lag. Die Prostituierte Rahab wußte im Unterschied zum König von Jericho, also im Unterschied zu ihrer Obrigkeit, »daß euch der Herr das Land gegeben hat, denn ein Schrecken vor euch hat uns befallen, und alle Bewohner des Landes sind vor euch verzagt... Denn der Herr, euer Gott, ist oben im Himmel und unten auf Erden« (Jos. 2,9). Aus der totalen Vernichtung Jerichos wurde die Hure Rahab gerettet. Rahabs Entscheid im Konflikt zwischen Staatstreue und dem Heilshandeln Gottes war auf das Reich Gottes gerichtet. Ihr Glaube an dieses Reich, an dieses Ziel, löste den Konflikt und rettete ihr Leben. Sie ging ein in das Reich der Ahnen, aus denen der Messias kam. Der Unterschied zur Theologie der Befreiung liegt in diesen Beispielen darin, daß das Handeln am offenbarenden Willen Gottes orientiert ist, so wie er sich im Gesetz darstellt.

5. Ein Konflikt kann nicht ohne Schuld und damit auch nicht ohne Vergebung überwunden werden. Denn in jedem Fall geht es ja nicht darum, wieviel Schuld dieser oder jener bei der Lösung dieses oder jenes Konfliktes »hat«, sondern daß dieser und jener in der Schuld ist. Sünde ist ja nicht ein Haben, sondern ein Sein. Die Hure Rahab hatte nicht Schuld, sondern sie war in der Schuld. Auch sie hätte dem Gericht über Jericho verfallen müssen, wenn sie nicht durch den Glauben an den Gott Israels gerettet worden wäre. Und in ihrem Konflikt zwischen der »Obrigkeit« Jerichos und dem wandernden Gottesvolk hat sie die Schuld des Verrates ihrer Obrigkeit auf sich genommen.

Es liegt ein tiefgreifender Sinn in der Aussage, daß der, der handelt, schuldig wird. Dieses Schuldigwerden liegt einmal darin, daß Christen auch als Erlöste und Geheiligte bei allen Entscheidungen auch immer noch durch das Fleisch mit motiviert sind —, es gibt keine noch so »edlen« Entscheidungen, in denen nicht das Fleisch in seiner Fleischlichkeit leidenschaftlich mitschwingen würde. Das Schuldigwerden liegt aber auch darin, daß die Entscheidungssituation immer eine Situation aus einer gefallenen Welt darstellt. Die Situation der gefallenen Welt kann nicht in die Situation des Paradieses verwandelt werden — jede Entscheidung auf ein Ziel erreicht ja das Ziel niemals ganz. Die Lösung eines Konfliktes schafft keine vollkommene Reichsgotteswirklichkeit. Es gibt in der Lösung eines ethischen Konfliktes Gewißheit, aber niemals Sicherheit. Diese Gewißheit bedeutet, daß der Handelnde im Einklang mit dem Willen Gottes auf das Ziel

Gottes hin sich entscheidet. Sie bedeutet aber auch, daß er in dieser Entscheidung der Vergebung Gottes bedarf.

In der Lösung eines Konfliktes muß das Gewissen erforscht, die Motivation des Handelns offenbar werden. Fleischliche Gier und Rachsucht können gerade in einer theologischen Ethik grausame Scherze treiben. Die theologische Ethik ist christliche, also Bekehrungs- und Wiedergeburtsethik. Die theologische Ethik setzt die Bekehrung zu Gott und die Kreuzigung des Fleisches und damit aller selbstgerechten Motivation voraus. Der Schmerz eines Konfliktes liegt vor allem in der Kreuzigung des Fleisches, auf daß nicht Selbstverwirklichung, sondern das Reich Gottes zum Ziele kommt. Die Hure Rahab hatte die Kreuzigung ihres Fleisches (jedenfalls in dieser politischen Dimension) erfahren, als der Schrecken des nahenden Gottesvolkes über sie kam. Sie handelte nicht nur um ihr Leben, sondern auch, um ihre Seele zu retten. (Hebr. 11,31: »Wegen ihres Glaubens kam Rahab, die Dirne, nicht mit den Ungehorsamen um ...«) Diese Kreuzigung des Fleisches bewirkt Gott an seinen Auserwählten, solange sie leben. Das Durchtragen und Überwinden eines Konfliktes ist in sich die schmerzhafteste Erfahrung der Kreuzigung des Fleisches. Aber die ethische Entscheidung steht ja nicht auf der Sicherheit oder ängstlichen Unsicherheit des Fleisches, sondern auf dem Vertrauen, das die Entscheidung vor Gott gewählt hat und von ihm zum Ziele geführt wird. Das Ergebnis der Lösung eines Konfliktes kann ja niemals im voraus berechnet, sie kann immer nur der Fügung Gottes anvertraut werden. Daß der politische Verrat der Hure Rahab einem Sieg Israels dienen würde, konnte sie sich nicht ausrechnen. Ihre Entscheidung war nicht durch Berechnung, sondern durch Vertrauen motiviert. Allein Vertrauen gibt die Gewißheit (Gewissen als syneidesis, als ein Mitwissen mit dem Willen Gottes) für das rechte Handeln. Nicht das Berechnen, das immer an der offenen Zukunft Gottes zerbricht, sondern Vertrauen kann Konflikte lösen. Die Entscheidung im Vertrauen ist dann eine Entscheidung im Geiste, in der Erleuchtung durch Gott im Lichte seines Wortes.

Ethisches Handeln braucht das »Konfliktbewußtsein«. Die Faktoren eines Konfliktes müssen klar als solche ausgemacht werden. In der praktischen, unmittelbaren ethischen Entscheidung geschieht das natürlich alles mehr oder weniger unbewußt. Aber die Faktoren melden sich, sonst gäbe es nicht Schmerz und Qual der Entscheidung. Die theologische Ethik hat diese Faktoren als solche zu reflektieren. In einem magnetischen Feld ordnen sich die Eisenspäne durch die Polarisierung. Genauso werden sich in einem ethischen Feld die Faktoren eines Konfliktfeldes dem Ziele des Gottesreiches zuordnen. Die Sabbatheilungen Christi sind Zeichen einer Dynamisierung des Ethos auf das Ziel des Reiches Gottes. Die Heilungen Christi am Sabbat sind allerdings keine Konfliktlösung in dem Sinne, wie Christen Konflikte überwinden. Christus löst nicht einen Konflikt, sondern er gebietet aus der Vollmacht, er schafft Reichsgotteswirklichkeit.

Alle Konfliktmodelle, die hier angeführt wurden, sind im Wirkungsbereich Christi undenkbar. Wenn Überlebende einer Schiffskatastrophe in einem Rettungsboot einen Menschen opfern

müßten, um zu überleben, würde Christus diese Konfliktlösung nicht gestatten. Er würde dem Meere »geboten« und durch diese Reichsgotteswirklichkeit alle Verlorenen retten. Christus hat Konflikte nicht überwunden, sondern er hat neue Wirklichkeiten geschaffen. Die Schuldhaftigkeit unserer ethischen Entscheidung offenbart sich an der Vollmachtslosigkeit und Kraftlosigkeit unserer Existenz im Vergleich zu der weltverändernden Macht des Heilandes. Unsere Schuld ist unsere Schwachheit, unser Kleinglaube. Weil er aber diese Schuld — auch im Blick auf unsere ethischen Entscheidungen — getragen hat, können wir überhaupt handeln.

Christus ist das Ziel, wir folgen dem Ziel. Dieses Ziel ist entscheidend. Wir erkennen es am Beispiel des Sabbat: Wenn Christus Kranke heilt am Sabbat gegen die öde Moralität der Pharisäer, »teleogisiert« er den Sabbat, er hebt den Sabbat nicht auf, aber er gibt dem Sabbat das Ziel. Der Menschensohn, der Christus, ist nicht für den Sabbat, sondern der Sabbat ist für den Christus. Christus in seinem Heilshandeln setzt die neue Reichsgotteswirklichkeit. Aber wir können diese Reichsgotteswirklichkeit niemals so erfüllen, wie er sie erfüllt hat — und das wird unsere Schuld bei der Lösung eines jeden Konfliktes sein.

Einen anderen uns zunächst sehr herausfordernden Aspekt in der Verwirklichung des Reichsgottesethos erkennen wir am Beispiel von Lukas 14,26: »Wenn jemand zu mir kommt und nicht seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern und dazu auch sein Leben haßt, kann er nicht mein Jünger sein.«

Hier werden die Gebote zur Autorität der Eltern, zur Ordnung der Ehe und sogar zum Schutz des Lebens unter einen neuen Telos gestellt. Sie werden in die Reichsgottesdynamik einbezogen. Das fünfte Gebot »Du sollst Vater und Mutter ehren« und Jesu Aufruf, daß ein Christ in der Nachfolge Vater und Mutter hassen könnte, scheinen zunächst einander radikal widersprechende Gebote zu sein, die einen ebenso radikalen Konflikt zwischen den »Werten« Familie und Jesusnachfolge anmelden könnten. Also gibt es doch einen Konflikt zwischen den Geboten Gottes, in diesem Falle einen Konflikt zwischen Nachfolge und Familie oder Ehe?

In der Tat ist der Konflikt zwischen Nachfolge und der Schöpfungsordnung Familie ein sehr häufiger und sich quälend darstellender Konflikt, und die Aussage Jesu zeigt eindeutig, daß dieser Konflikt nur im Blick auf das Ziel der Reichsgotteswirklichkeit, also der Nachfolge, entschieden werden kann. Aber der Aufruf Jesu meint mehr als die Zielsetzung für die Lösung eines Konfliktes. In diesen grundsätzlichen Aussagen werden die Schöpfungsordnungen Familie und Ehe in eine neue Sinngebung hineingestellt, in die Nachfolgeordnung des Reiches Gottes. Familie und Ehe stehen im Reiche Gottes nun unter der Wirklichkeit von Kreuz und Auferstehung und empfangen von daher Kraft und Sinngebung. Wenn sich diese Sinngebung in der Familie oder in der Ehe nicht erfüllt, dann muß sie eben gegen Familie und Ehe gesucht und gelebt werden.

Was immer dem Reiche Gottes entgegensteht, muß um des Zieles des Reiches Gottes willen verneint werden. Ehe und Familie (genauso wie Besitz und sogar das eigene Leben) werden damit

nicht verneint oder in einen Gegensatz zum Reiche Gottes gestellt. Sondern diese Ordnungen oder Werte werden in die Reichsgotteswirklichkeit integriert, sie sind nun wie die Eisensplitter in einem magnetischen Feld ausgerichtet zum Magneten, sie sind — wenn das einmal so theologisch formuliert werden darf — Faktoren in einem ethischen Feld, dessen Magnet die Reichsgotteswirklichkeit ist.

Ethos im Konflikt bedeutet heute vor allem auch die Konfrontation zwischen christlichem und modernem Ethos in allen Bereichen des Daseins. Konflikte können christliche Existenz heute vor allem dadurch bedrohen, daß eine staatliche Gesetzgebung und Rechtsprechung christlichem Ethos direkt widerspricht. Die christliche Gemeinde wird eine Eskalation solcher Konfliktsituationen erwarten müssen.

Dafür ein Beispiel: Nach dem am 1. Juli 1977 in der Bundesrepublik Deutschland in Kraft getretenen Eherecht entfällt bei einer Scheidung das Urteil nach Schuld und Sühne. An die Stelle des Schuldprinzips trat das Zerrüttungsprinzip, nachdem eine Ehe gescheitert ist, »wenn die Lebensgemeinschaft der Ehegatten nicht mehr besteht und nicht erwartet werden kann, daß die Ehegatten sie wieder herstellen«. Eine Ehe muß auch dann geschieden werden, wenn ein Partner dieser Scheidung widerspricht. In diesem Falle wird die Ehe nach dreijähriger und in Härtefällen nach fünfjähriger Trennungszeit geschieden (Fristenautomatik).

Während bei der Anwendung des Schuldprinzips nur der schuldige Teil für den Unterhalt des geschiedenen Partners aufkommen mußte, wird seit 1977 ohne Rücksicht darauf, wer zum Scheitern der Ehe beigetragen hat, der finanziell Stärkere zur Kasse gebeten. Ein in der Ehe treu gebliebener Partner kann durch den ehebrecherischen Partner nicht nur zur Auflösung der Ehe, sondern darüber hinaus auch noch zur Finanzierung einer als ehebrecherisch zu beurteilenden Partnerschaft, die vielleicht sogar das Scheitern der Ehe verursacht hat, gezwungen werden. Mit anderen Worten: Der christliche Ehepartner, der treu zur Ehe stand, kann mittelbar gezwungen werden, den ehebrecherischen Liebhaber seines Ehepartners zu finanzieren.

Eine Gesellschaft, die absolute Werte in Frage stellt, muß ihr »Werte-Vakuum« zwangsläufig auch jenen aufdrängen, die, wie die Christen, absoluten Werten gegenüber verpflichtet sind. Das »neutrale« Nein zu absoluten Werten schlägt automatisch um in eine aggressive Zerstörung dieser Werte. Hier offenbart sich die Wahrheit der Bibel, daß eine Gesellschaft ohne Gerechtigkeit gar nicht existieren kann.

Wenn eine Gesellschaft Homophile »gleichwertig« in eine Lebensordnung integrieren will und die herkömmliche Ehe der homophilen Partnerschaft gleichsetzt, dann entsteht ein Konflikt, ebenso wenn z.B. eine christliche Schule sich weigert, einen homophilen Lehrer einzustellen — weil das für den wertneutralen Staat eine Indiskriminierung wäre.

Dies ist nur ein Beispiel unter vielen anderen, das die Werteverlorenheit moderner Gesellschaft meldet. Vor allem im Blick auf die Lebensordnungen Ehe, Familie und Eigentum beobachten wir in der Gesetzgebung die krebsartige Ausweitung solcher Ungerechtigkeitsstrukturen, die Ausgangspunkte für zahllose schwerwiegende Konflikte sind. Eine emanzipatorische Ideologie führt zu einer emanzipatorischen Gesellschaftsordnung. Das meint in letzter Konsequenz, daß eine emanzipatorische Gesellschaft den modernen Menschen aus allen Ordnungen Gottes entlassen will. Unmittelbar bedeutet das für die Familie, daß Väter und Mütter ihrem Erziehungsauftrag, den sie vor Gott zu verantworten haben, nicht mehr nachkommen können. Sie sind mehr oder weniger gezwungen, ihre Kinder in staatlichen Schulen den Indoktrinationen dieser christentumsverfremdenden Emanzipation auszuliefern. Sie müssen Gesetze akzeptieren, die aus diesem emanzipatorischen Geiste heraus ihnen die Kinder gleichsam wegnehmen.

Nach einem anderen Beispiel können heute in vielen modernen Staaten Ärzte gezwungen werden, einen Abortus provocatus zu betreiben, weil Abtreibung nicht als Mord ungeborenen Lebens, sondern als Heilung und Schwangerschaft als Krankheit abqualifiziert (und von Krankenkassen bezahlt) werden und damit folgerichtig (in der Logik des Bösen) die Verweigerung der Abtreibung als unterlassene ärztliche Hilfeleistung bestraft werden kann.

In totalitären Staaten, in denen das kollektive Menschenrecht dem individuellen Menschenrecht übergeordnet wird und sich alles »Recht« an einer unchristlichen Ideologie orientiert, können diese Konflikte zu unerträglichen Lasten werden. Ein Beispiel aus dem deutschsprachigen Raum der dreißiger Jahre ist Karl Barth, der sich weigerte, theologische Vorlesungen mit dem Hitlergruß zu beginnen und — wenn auch nur vorübergehend — den Beamteneid ohne Vorbehalt zu unterschreiben. Dieses Beispiel ist angesichts dessen, was Christen an Verfolgungen erleiden mußten und müssen, keineswegs dramatisch; aber im Gesamtzusammenhang der damaligen Diskussion wird an ihm eines ganz deutlich: Es ist zunächst nicht der direkte Angriff auf das Christentum, auf seine Glaubenssubstanz, der die Konfliktsituation bereitet (dann ginge es ja auch nicht um Konflikt, sondern um Bekenntnis), sondern es geht um eine indirekte Herausforderung in dem Sinne, daß Lebens- und Gesellschaftsstrukturen entstehen, die als solche mehr indirekt als direkt wegen ihrer antichristlichen Struktur die Zwiespältigkeit dieser Welt zur Eskalation treiben.

Die Konflikte in einem totalitären, antichristlichen Staat sind so mannigfaltig wie die Lebensentscheidungen selbst. Immer geht es um die Grundsatzfrage, wie weit sich der Christ diesem unchristlichen Gesellschaftssystem anpassen kann, um seinen Lebensauftrag, seinen Beruf, seine Verantwortung für die Familie wahrnehmen zu können — um überhaupt zu überleben.

Wo ist die Grenze der Anpassung — das ist die Frage. In diesem Zusammenhang wird oft auf die Gestalt Naemans, des Syrers, verwiesen, der nach Israel zum Propheten Elisa kam, um sich vom Aussatz heilen zu lassen. Der Heide Naeman gelobte: »Dein Knecht will nicht mehr anderen Göt-

tern Brandopfer und Schlachtopfer darbringen, sondern nur dem Herrn« (2. Kön. 5,17). Naeman war durch das Heilungswunder des Elisa zum Glauben an den Gott Israels gekommen. Naeman hatte bekannt, »daß es keinen Gott gibt auf der ganzen Welt als in Israel« (2. Kön. 5,15). Aber Naeman mußte zurück in das Land anderer Götter, in ein Land, in dem die Verehrung dieser Götter Pflicht war, also in ein »totalitäres« Land. Angesichts dieser Wirklichkeit bat der syrische Beamte Naeman um Verständnis für äußere Anpassung an den heidnischen Staatskult. Naeman sagte zum Propheten Elisa:

»Denn dein Knecht will nicht mehr anderen Göttern Brandopfer und Schlachtopfer darbringen, sondern nur dem Herrn. Doch darin wolle der Herr seinem Knecht verzeihen: Wenn mein König in den Tempel Rimmons geht, um dort anzubeten, und sich dabei auf meinem Arm stützt und auch ich dann im Tempel Rimmons niederfalle, wenn er daselbst niederfällt, so möge der Herr doch deinem Knechte in dieser Sache verzeihen! Er sprach zu ihm: Zieh hin in Frieden« (2. Kön. 5).

In der Auslegungsgeschichte dieser Stelle sehen die einen eine Billigung des Verhaltens Naemans durch Elisa, während andere in Elisass Friedenswunsch keine Billigung und Zusicherung der Gnade Gottes sehen, sondern lediglich ein jegliches Urteil völlig offenlassendes Anbefehlen an die Gnade Gottes. Wie auch immer im einzelnen diese Stelle ausgelegt wird, deutlich ist doch jedenfalls, daß Elisa hier den Naeman nicht verurteilt und der vom Aussatz befreite Syrer auch nicht wieder in seine Krankheit zurückfällt, sondern geheilt bleibt.

Das Problem Naemans ist das Problem vieler Christen heute im totalitären Staat. Sie alle werden sich an die Worte Jesu erinnern (Matth. 10,32): »Wer immer sich nun zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem werde auch ich mich bekennen vor meinem Vater in den Himmeln. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den werde auch ich verleugnen vor meinem Vater in dem Himmel.« Der Konflikt der Christen in der modernen Welt in allen Bereichen seines Lebens ist in dem Augenblick gegeben, da das Bekenntnis seines Glaubens angesichts einer modernen atheistischen Zivilisation auf dem Spiele steht. Ethisches Handeln im Alltag ist bis in die kleinsten Dinge des alltäglichen Lebens dann zu einer Frage des Bekennens geworden. Dieser Konflikt findet darin seine »Lösung« (und das ist sicherlich auch der Sinn des Urteils über Naeman), daß jede Handlung, die eindeutig Gott verneint, also eindeutig gegen das erste und dritte Gebot verstößt, Verrat am Reiche Gottes ist. (Um Mißverständnisse auszuschließen, ist gleich darauf hinzuweisen, daß dieser Verrat — wie wir am Beispiel des Petrus sehen — nicht Sünde wider den Heiligen Geist ist! Vergl. Matth. 26,24.)

Daß Naeman seinem König als hoher Beamter beim polytheistischen Staatskult zur Seite steht, indem er an diesem Staatskult teilnimmt, ist keine Leugnung des Gottes Israels. Eine Leugnung

wäre es gewesen, wenn er sich deutlich und für alle unmißverständlich durch Worte oder Gebärde zu den Göttern Syriens bekannt hätte. Das tat Naeman aber nicht.

Auch der Apostel Paulus wurde in der Gemeinde Korinth mit dieser Problematik konfrontiert (1. Kor. 10,28). Wer in Korinth Fleisch kaufte, der kaufte in der Regel solches Fleisch, das von Opfertieren stammte, die für einen der zahlreichen Götter der damaligen antiken Welt geopfert wurden. Sollten die Christen nun deswegen überhaupt kein Fleisch mehr essen? War das Essen dieses Götzenopferfleisches ein Bekenntnis zu den Göttern der Antike und ein Verrat am Gott der Bibel und an Christus? Auf diese Frage antwortet Paulus: »Wenn euch aber jemand sagt: Das ist Opferfleisch, so esset nicht um deswillen, der darauf hingewiesen hat, und um des Gewissens willen. Ich rede aber nicht vom eigenen Gewissen, sondern von dem der anderen ...«

Damit ist doch gemeint: Wenn jemand bei einer Mahlzeit Götzenopferfleisch ißt, kann ihm das in gar keiner Weise schaden, zumal er weiß, daß es keine Götzen gibt. Wenn aber andere, die ausdrücklich darauf hingewiesen haben, daß es sich um Götzenopferfleisch handelt, in diesem Essen des Götzenopferfleisches ein Bekenntnis zu den Götzen sehen könnten, dann darf der Christ um des Gewissens der anderen willen an diesem Mahle nicht teilnehmen.

Die Aussagen des Apostels bezeugen hier einen Triumph der Freiheit. Es gibt keine Götter, sie sind Nichtse, dämonische Mächte, die schon in Christus besiegt sind. Sie können Christen nicht überwältigen. Dabei ist es ganz gleichgültig, ob sie Götzenopferfleisch essen oder nicht. Christen können frei, gelassen und weitherzig und keineswegs ängstlich und engherzig im Schatten der entmachteten Götter leben. In der altheidnischen und neuheidnischen Welt geht der Christ frei durch die Riten und Marotten gottferner Erfindungskraft hindurch. Hier kann er (hoffentlich ruhig) schlafen, essen, trinken und arbeiten. Nur eines kann er nicht: Er kann die Götzen und Ideologien nicht anbeten, das heißt er kann sie nicht in einer Weise bejahen, die Christus verleugnet!

Die Aussage des Apostels hat auch Bedeutung für die Verantwortung der Christen gegenüber denen, die ihm in der Familie anbefohlen sind. Ein Christ wird in einer neuheidnischen Welt erfahren müssen, daß die ihm anbefohlenen Kinder Wege gehen, die nicht seine Wege sind. Die Gesetze eben dieser modernen Zivilisation werden es ihm nicht gestatten, durch Verbote dort Einfluß zu nehmen, wo er Einfluß nehmen möchte. Er wird sich aber mit dem fünfzehnten Kapitel des Lukas-Evangeliums trösten, in dem der Vater die Heimkehr des verlorenen Sohnes erlebt. Emanzipation

wird in mancherlei Weise hingenommen werden müssen, ohne daß der, der sie hinnimmt, dadurch schuldig wird. Es besteht für ihn ja keine Möglichkeit, sich direkt gegen die Verdikte der Emanzipation aufzulehnen. Die Lösung des Konfliktes zwischen der Verantwortung des Christen und der emanzipatorischen Verfremdung seiner Kinder wird sich dadurch lösen, daß er auf die Heimkehr des Emanzipierten hoffen darf, daß er das Seine dazu beitragen darf, daß der Weg zurück gefunden wird durch Liebe, Ermahnung und Gebet.

Das Umfeld des einzelnen Christen und damit auch der Gemeinde ist wie in der Zeit der Urgemeinde heidnisches Umfeld. Die Situation ist heute aber endzeitlich in dem Sinne, als die Dämonen nunmehr vermehrt zurückkehren. Die Urgemeinde erlebte den Kairos der Freiwerdung durch Bindung der Dämonen, das heidnische Terrain wich zurück. Wir leben heute jedoch in der Rückkehr der Dämonen, das heidnische Terrain baut sich wieder um uns auf. Die Christen von heute und morgen werden eine bedrückende Verflechtung mit einer Kultur erfahren, die gegen das Gesetz Gottes lebt und den Göttern, also den Dämonen unterworfen ist.

Wir werden bewußt an der heidnischen Struktur dieser Welt, an der Unstruktur der Gesetzesverlorenheit leiden, aber im Leiden, in der »Verwundung« können wir »überwinden«, weil wir von der Wahrheit getröstet und vom Zielpunkt dieser Wahrheit mit Hoffnung erfüllt werden. Christen leiden eben nicht sinnlos, sondern sinnvoll. Ihre Traurigkeit bewirkt nicht — wie die Traurigkeit dieser Welt — den Tod, sondern als göttliche Traurigkeit die Seligkeit (2. Kor. 7,10). Aus dieser Sicht ist Ethos im Konflikt — gerade im Konflikt mit der neuheidnisch-modernen Welt — leidendes Ethos. Oder anders gesagt: Die Auflösung eines Konfliktes, der sich aus der Spannung zwischen Reich Gottes und Welt herausfordernd ergibt, ist eine leidende Auflösung. Als solches stellt sich unser Handeln dar als ein Handeln unter dem Kreuz mit der Verheißung, daß Gottes Kraft in den Schwachen mächtig ist. Diese Dialektik ist unumgänglich, sie liegt im Wesen des Christseins zwischen Ankunft und Wiederkunft Christi. Sie wird aufgehoben, wenn das Reich Gottes in Herrlichkeit vollendet ist, wenn wir nicht mehr im Glauben, sondern im Schauen sind.

EXKURS NR. 1

Ethos als Bundes- und Reichsgottesethos

Christliches Ethos ist Bundesethos und als solches Offenbarungsethos: Das Gesetz ist Offenbarung von Gottes Willen gegenüber seinem erwählten Volk. Die eine Offenbarung im Alten und im Neuen Testament ist ebenso der eine Bund Gottes mit seiner erwählten Gemeinde. Insbesondere die reformierte Theologie geht davon aus, daß Gott, den Abfall des Menschen voraussehend, Christus von Ewigkeit her für die Erlösung seiner erwählten Gemeinde vorherbestimmt hat. Für Zwingli z.B. ist bedeutsam, daß es nur *eine* Erwählung und auch nur *eine* Rede an dieses erwählte Gottesvolk gibt, zu dem ganz und gar auch das alttestamentliche Gottesvolk gehört, »damit wir mit jenen ein Volk und eine Kirche seien. Es gibt also nur ein Volk Gottes, nicht zwei... Der Glaube Abrahams und der unsrige sind eine Einheit. Weil Gott unveränderlich derselbe ist, ist er ebenso unser Gott, wie er Abrahams Gott war, und wir sind sein Volk, wie Israel sein Volk war... Wir sitzen als Christen aus den Heiden mit den Erzväter zusammen im Himmelreich«.

In diesem Sinne schrieb Zwingli an Urbanus Rhegius, daß auch Abraham durch Christus gerettet wurde. Unterschied zwischen altem und neuem Bund ist nur, daß für uns heute der verheißene Christus der erschienene Christus ist.

Bullinger, der Nachfolger Zwinglis in Zürich, betont, daß der Unterschied der Testamente nicht das Wesen, sondern nur die äußere Form beträfe. Von hier aus konnten Zwingli und Bullinger folgern, daß der christliche Glaube der älteste sei, denn von Abraham an seien schließlich alle, die glauben, Christen gewesen. Das Gesetz Gottes war diesen erwählten Gläubigen in das Herz gegeben. Nur wegen des Ungehorsams, den Israel im Auszug aus Ägypten gegen Gott lebte, wurde das Gesetz auf steinerne Tafeln geschrieben und auch das Zeremonialgesetz festgelegt. Diese Weise der Gesetzesmitteilung sei — so meinten Zwingli und Bullinger in Erinnerung an Galater 3,19 — also nur »zwischen hereingekommen«.

Auch Calvin läßt keinen Zweifel darüber, daß es vor Christus mit Israel in Abraham einen Gnadenbund gab. Den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament sieht auch Calvin nicht in der Substanz, sondern im *modus administrationis* (in der Weise des Ausdrucks), denn die Verheißungen im Alten Testament seien noch mit irdischen Schattenbildern verknüpft. So sei der neue Bund »kein anderer als der von Gott wieder aufgerichtete alte Bund, den das Volk Israel gebrochen habe«, »Christus ist das Fundament des göttlichen Bundes, der uns im Alten und im Neuen Testament bezeugt wird«. Das Gesetz, insbesondere das Zeremonialgesetz, betreibe die Erwartung des kommenden Christus. Die Opfer des Alten Testamentes stünden schon im Zeichen des einen Opfers, das Christus am Kreuz dargebracht hat, denn die Versöhnung in Christus sei ewig, für alle Zeiten, für Vergangenheit und Zukunft: »Obgleich die Zeremonien nicht mehr im Gebrauch sind, so wird ihr Wesen und ihre Wahrheit doch für uns aufrecht erhalten durch die Person dessen, auf dem ihre Erfüllung besteht« (Calvin, »Corpus Reformatorum«, 9, 747).

Das Gesetz des Alten Testaments in seiner Ganzheit ist also im Urteil reformierter Theologie für die christliche Gemeinde nicht abgetan, sondern als das in Christus erfüllte Gesetz »voll gegenwärtig« und gültig bis zur Wiederkunft Christi.

Das Reich Gottes beginnt mit Versöhnung und Erlösung in Christus, in der Sammlung der Gemeinde der Gläubigen, den Versöhnten und Erlösten, mit den großen Zeichen Christi, der Austreibung der Dämonen, Heilung der Kranken und dann vor allem mit Kreuz, Auferstehung und Ausgießung des Heiligen Geistes. Schon der Anbruch des Reiches Gottes bedeutet das Vergehen dieser Welt: »Das Wesen dieser Welt vergeht« (1. Kor. 7,31). Christliche Existenz steht in dieser Spannung zwischen dem schon beginnenden Reiche Gottes und der vergehenden Welt, zwischen dem Triumph Christi und der Feindschaft des Bösen gegen seine Gemeinde.

Das Reich Gottes ist für die Gemeinde auf dieser Welt ein Interims-Reich zwischen Ankunft und Wiederkunft Christi, und von daher ist christliches Ethos ein Interims-Ethos! Das Interims-Reich liegt in einem Spannungs- und Kampffeld zwischen dem im Himmel herrschenden Christus und der überwundenen, aber noch nicht vernichteten Macht des Bösen.

Dieses Ethos im Konflikt hat die Verheißung des Triumphes! Also immer wieder Konflikt — aber auch bis zur endzeitlichen Krise auch immer wieder Sieg! Theologische Ethik sollte von daher, also heilsgeschichtlich gesehen, als Konflikt-Ethik verstanden werden. In einem Konflikt war, ist und bleibt das Reich Christi mit dem Reiche der Welt, also mit der Obrigkeit, dem Staat oder - wie man heute sagt - mit der Gesellschaft. Diese Spannung zwischen Weltreich und Gottesreich ist ein Schwerpunktproblem christlicher Ethik.

Die sogenannte lutherische Zwei-Reiche-Lehre, die eigentlich erst wieder in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts ausgegraben und — zumeist mißverständlich — propagiert wurde, betont ganz energisch, daß das weltliche Reich unter dem Gesetz Gottes steht, wie es im Dekalog seinen letztgültigen Ausdruck gefunden habe. Das weltliche Reich ist bei Luther jedenfalls nicht, wie immer wieder mißverstanden wird, ein autonomes, dem Kräftespiel der Sünde überlassenes Feld.

Das geistliche Reich, die Kirche, ist nach Luther ein Gnadenreich: Evangelium, Vergebung und Gnade bestimmen diese Wirklichkeit.

Das weltliche Reich hingegen ist Gesetz und Vergeltung durch die Macht des Schwertes nach dem Maßstabe des Rechts. Das natürliche Recht und das offenbarte Gesetz wurden von Luther — wie übrigens auch von Calvin — in einem wenig komplizierten Zusammenhang gesehen, was sicherlich mit der damaligen Selbstverständlichkeit eines vorgegebenen Ethos im sogenannten christlich-abendländischen Kulturbereich zusammenhing. Eine Infragestellung dieses absoluten Rechtsanspruches, den wir aus unserer modernen Erfahrung erkennen, war für die damalige Zeit undenkbar.

Zwingli hat in seinem Brief an Ambrosius Blauro von 1528 (»Corpus Reformatorum«) das Zueinander von Staat und Kirche dynamisch und flüssiger gesehen als Luther. Bewußt wendet er sich gegen Luthers Unterscheidung zwischen weltlichem und geistlichem Reich: »Regnum Christi non est externum«, also »das Reich Christi ist nicht äußerlich« — diesen Grundsatz Luthers kann Zwingli nicht akzeptieren. Im Gegensatz zu Luther verneint Zwingli, daß die Kirche als Reich Christi nicht in die äußeren Angelegenheiten des Staates einzugreifen habe. Für Zwingli, »ganz abendländisch« gedacht, sind es ja Christen, die sowohl im weltlichen als auch im geistlichen Regiment sitzen. Das Gottesvolk umfaßt Staat und Kirche! (Ganz wesentlich anders war es bei Luther ja schließlich auch nicht, wenn er die Fürsten — wenn auch durch die »Not« getrieben — zu »Notbischöfen« der Kirche einsetzte!)

Christen im weltlichen und im geistlichen Regiment bilden nach Zwingli einen Corpus, der Leib ist der Staat, die Seele ist die Kirche. Nun wird bei Zwingli dem christlichen (aber auch nur diesem!) Staat die Schwertgewalt auch über die Kirche übertragen. Der Staat muß die Kirche schützen, und er wird sie leiten, indem er auch in ihren inneren Angelegenheiten um die Wahrheit besorgt ist. Aber das widerfährt nur jenem Staat, der der Stimme des »Propheten Zwingli« folgt!

Martin Bucer hat in seinem »De regno Christi« von 1557 mit unvorstellbar großem Einfluß auf das westliche Europa die Gedanken Zwinglis abschließend systematisiert. Der Staat (das war damals für Bucer die Monarchie) verwirklicht mit der Kirche die Reichsgottesherrschaft auf dieser Erde. Die Kirche bekommt dabei fast den Charakter eines Instrumentes des Staates. In allen äußeren Ordnungen steht die Kirche unter der Gewalt des christlichen Staates, also der christlichen Monarchie, um die Gottesherrschaft auf dieser Welt im Kampf gegen den Antichristen zu verwirklichen. Denn das Interims-Reich ist das Tausendjährige Reich, die Herrschaft der Gläubigen über die Ungläubigen, der Triumph über die Macht des Bösen, die Hure Babylon und den Antichristen.

Calvins Beurteilung des Zueinander von Staat und Kirche war nüchterner. Reich Gottes ist erlösende Herrschaft Gottes, durch die die Welt wieder in ihre ursprüngliche, von Gott gewollte Ordnung zurückgebracht werden soll (»Restitutio«). Seit der Himmelfahrt Christi, seit seiner Erhöhung zur Rechten Gottes, breitet das Reich sich aus. Nun geht es in der Reformation um eifrige Betreibung in der Ausbreitung des Gottesreiches. Das Tausendjährige Reich hat durch die Reformation gleichsam einen »Verwirklichungsschub« bekommen. Nicht nur die Kirche, die ganze Weltordnung soll auf die Ordnung Gottes gebracht werden. Calvin verwischt dabei nicht Reich Gottes und Reich der Welt, geistliches und weltliches Regiment. Beide Bereiche werden aber dynamisch aufeinander bezogen. Calvin wußte, daß es ein weltliches und ein geistliches Regiment gibt, an das weltliche Regiment wurde er ja immer wieder in Genf durch den Rat der Stadt schmerzlich erinnert. Aber das geistliche Regiment, die Kirche, ist die eigentliche Kernzelle, die Motivationskraft für die Verwirklichung des Tausendjährigen Reiches, das eigentliche Instrument der Gottesherrschaft. Denn Gottesherrschaft in dieser Welt ist die Herrschaft der Gläubigen. Die Kirche verkündigt den Gläubigen und den Ungläubigen das Evangelium und das Gesetz. Nur die

erwählte Gemeinde hört das Evangelium, sie allein versteht das Gesetz und lebt es aus Dankbarkeit gegenüber der Wohltat des Evangeliums. Die Welt hingegen, die Ungläubigen, gehorchen dem Gesetz als einer »Fremdbestimmung«, die nichtsdestotrotz ihnen zu einem geordneten Leben verhilft. In dem Zueinander von Staat und Kirche, weltlichem und geistlichem Regiment ist also, wie G. Schrenk richtig feststellt, »die geistlich bestimmte, durch die Herrschaft Gottes geprägte innere Überlegenheit der Gemeinde über Staat und Gesellschaft im Calvinismus immer die Voraussetzung«.

Einen Dualismus zwischen Glaube und Welt kennt der Calvinismus nicht. Calvinistische Theologie und Philosophie haben in gleicher Weise die Welt offengelegt für ein Erkennen und Handeln aus der Kraft des Glaubens. Für die gegenwärtige holländische, calvinistische Philosophie gibt z.B. der Heilige Geist auch die Möglichkeit, »Gottes Gesetze auch im Bereich der Schöpfung zu erkennen«. Was später die calvinistische Philosophie entfalten sollte, liegt im Ansatz bei Calvin vor: Das Denken und Forschen im Reiche des Christus empfangt die Fähigkeit der Erkenntnis der Welt und ihrer Ordnung in der Kraft des Heiligen Geistes.

In der Kraft des Heiligen Geistes kann also der Christ (und natürlich nur er) die Ordnung dieser Welt, so wie sie von Gott vorgesehen ist, erkennen und in der Sprache zum Ausdruck bringen. Von der Versöhnungskraft Christi, von der Erleuchtung des Heiligen Geistes profitiert also auch die Welt. Die Welt ist selbst nicht Licht, aber sie wohnt neben dem Licht und empfängt von daher auch Wärme und Helligkeit, denn es ereignet sich christliches Abendland. Um ein Mißverständnis auszuschließen: Der Heilige Geist erleuchtet nicht die Heiden! Aber die Heiden profitieren davon, daß Christen, erleuchtet durch die Kraft des Heiligen Geistes, die Ordnung in dieser Welt erkennen und ihr gemäß handeln. Beherrschung der Natur durch Wissenschaft und Technik wäre ohne die Voraussetzung christlicher Religion undenkbar gewesen.

Im Blick auf dieses dynamische Zueinander von Welt und Gemeinde kann das weltliche Regiment bei Calvin eben nicht nur ein »weltlich Ding« sein. Weltlich Regiment soll im Lichte der Wahrheit Gottes geschehen. Die Herrschaft Christi, also der »Christokratie«, sollen die Könige der Länder und die Räte der Stadtrepubliken dienen, sie sollen für die Verbreitung seines Reiches sorgen und den Antichristen abwehren. Der Friede in einem Lande ist — nach calvinischer Lehre — nicht nur dann bedroht, wenn die Gebote Gottes mißachtet werden, sondern auch, wenn der christliche Gottesdienst unterdrückt oder behindert wird. Der Staat hat nicht nur die Pflicht, für die Kirche besorgt zu sein, sondern er muß mit Gewalt gegen ihre Feinde kämpfen (vergl. die Hinrichtung des Ketzers Servet in Genf durch das weltliche Regiment auf Antrag der Gemeinde). Die Obrigkeit muß sich klar für die christliche Lehre entscheiden — tut sie es nicht, dann ist sie gegen Christus. Gegen eine Gott ungehorsame, tyrannische Obrigkeit aber gilt das Recht des legitimen Widerstandes: »Bald erweckt er aus seinen Knechten öffentliche Rächer und rüstet sie mit seinem Befehle aus, daß sie die lasterhafte Herrschaft zur Strafe ziehen und das auf ungerechte Weise unterdrückte Volk aus dem Elend der Knechtschaft befreien« (»Opera Selecta«).

Viele reformierte Kirchen sind Calvins Urteil über das Zueinander von Staat und Kirche gefolgt. So heißt es im 36. Artikel des Niederländischen Glaubensbekenntnisses (»Confessio Belgica«) von 1561:

»Wir glauben, daß unser gütiger Gott — wegen der Verwerflichkeit des menschlichen Geschlechts — Könige, Fürsten und Obrigkeiten verordnet hat, weil er will, daß die Welt durch Gesetze und öffentliche Gewalt regiert werde, damit die Zügellosigkeit der Menschen bezwungen werde und alles in guter Ordnung unter den Menschen zugehe. Dazu hat er der Obrigkeit das Schwert in die Hand gegeben, daß die Bösen bestraft und die Frommen beschützt werden (Röm.13,4). Ihre Aufgabe ist es, nicht nur die öffentliche Ordnung und die Polizei zu handhaben und zu überwachen, sondern auch, den heiligen Kirchendienst unter ihren Schutz zu nehmen, alle Abgötterei und falschen Gottesdienst abzuwehren, um das Reich des Antichristen zugrunde zu richten und das Reich Jesu Christi zu fördern; dafür zu sorgen, daß überall das Wort des Evangeliums gepredigt und so Gott von einem jeden gelehrt und gedient werde, wie er es in seinem Wort gebietet.«

Von einer Demokratie ohne Ehrung des Namen Gottes, ohne seine Thora, würden sich die reformierten Väter — würden sie heute leben — mit Grauen abwenden. Es wäre für sie Despotismus, das Gegenteil von der Verwirklichung der Gottesherrschaft, die in der Welt durch das Gesetz Gottes und in der Gemeinde durch die Wiedergeburt in Christus verwirklicht wird. Staatliche Vollmacht und dabei Zersetzung des biblischen Ethos ist für die klassische reformatorische Theologie ein Widerspruch in sich.

Die gegenwärtige Destruktion des Ethos könnte das Ende der Ausweitung der Gottesherrschaft und die Ankunft der Gesetzlosigkeit und die Eskalation antichristlicher Macht bedeuten. Es gibt nicht mehr die Herrschaft der Gläubigen über die Ungläubigen, sondern die Gemeinde Christi findet sich als Minderheit in einer atheistisch-anti-thoraistischen Welt. Demokratie ist weitgehend Herrschaft einer antithoraisierten Gesellschaft und damit nach dem Maßstab der klassischen, reformierten Sozialethik eben despotisch.

Diese nachkonstantinische Situation der Christenheit wird vor allem in der Ökumene nicht nur nicht erkannt, sondern konstantinische Theologie wird weiter propagiert, nun allerdings ohne Nomos und Logos, dafür mit ideologischer Überfremdung der letzten Reste einer biblischen Theologie. Kontextuale Exegese und Horizontalisierung des Reichsgottesverständnisses geben die Motivationen für diesen Neokonstantinismus in der modernen Theologie.

Die Horizontalisierung des Reichsgottesverständnisses bedeutet in letzter Konsequenz, daß das Reich Gottes sich in dieser Welt evolutionär oder gar revolutionär verwirklichen soll. Die Voraussetzungen für diese Horizontalisierung schuf Oscar Cullmann mit seinem *Verständnis der Zeit* in biblischer Heilsgeschichte (O. Cullmann, »Christus und die Zeit«, 1948). Daß von Ewigkeit (Äon) im Plural gesprochen wird, bedeutet für Cullmann, »daß sie nicht aufhören, daß Zeit nicht Zeitlosigkeit bedeutet, sondern unendliches und daher für den menschlichen Verstand unfaßbares

Weitergehen der Zeit, oder besser gesagt, unbegrenzte Aneinanderreihung begrenzter Weltzeiten, deren Aufeinanderfolge nur Gott zu übersehen vermag ..., so stehen sich auf neutestamentlichem Boden nicht Zeit und Ewigkeit gegenüber, sondern begrenzte Zeit und grenzenlose, unendliche Zeit« (»Christus und die Zeit«). Nach Cullmann wird sich *das Reich Gottes* in der unendlichen Folge der Zeiten *ohne Bruch zwischen Zeit und Ewigkeit* dieser und einer ganz anderen neuen himmlischen Schöpfung verwirklichen.

Für Oscar Cullmann, den Großvater der Theologie der Befreiung, geht das Weltgeschehen auf in die Heilsgeschichte, die Weltgeschichte wird zur Heilsgeschichte, und die Heilsgeschichte wird zur Weltgeschichte: »Für diese Gegenwart ist aber nach urchristlichem Glauben gerade die Tatsache charakteristisch, daß die Welt bereits in das Heilsgeschehen in der aufgezeigten Weise einbezogen ist ...« Christus habe die Dämonen gebunden, und er würde sie auch noch vernichten. Zwar ist jetzt noch Kampf und Spannung, aber im Laufe der Zeiten wird nach Cullmann die Verchristlichung eben dieser Zeit und dieses Raumes triumphieren. Jetzt schon stehe die Welt »unbewußt in Christi Herrschaft«, und die Kirche »hat es aller Welt zu verkünden, daß alle unter der Herrschaft stehen, ob sie zur Kirche gehören oder nicht«. Die Kirche weiß, was die Welt noch nicht weiß (und zum immer wieder neuen Entsetzen dieser Art von Theologie auch nie wissen wird), daß sie versöhnt und erlöst sei, daß die Allversöhnung und Allerlösung stattgefunden habe, daß für alle der Anfang gemacht und das Ende erreicht sei.

Erst heute erkennen wir die Konsequenzen des Zeit- und Raumverständnisses von Oscar Cullmann.

Peter Beyerhaus kann in seinem Buch »Aufbruch der Armen« (1981) im Blick auf unsere Situation feststellen: »Diese grundlegende Unterscheidung zwischen Heilsgeschichte und Weltgeschichte ist nun in der gesamten neuen ökumenischen Theologie der letzten zwanzig Jahre preisgegeben worden.« Für diese moderne Theologie ist in Christus nur »deutlich« geworden, was der Prozeß der Weltgeschichte ohnehin ist: Der Weg zur Freiheit und Menschenwürde, wie sie im Sinne einer emanzipatorischen Anthropologie verstanden wird. Diese Welt selbst soll auferstehen in eine neue Gesellschaft.

Peter Beyerhaus hat in seinem genannten Buch ein geradezu überwältigendes Arsenal von Belegen dafür zusammengeschleppt, daß ökumenische Neukonstantiner eindeutig die Tendenz einer evolutionären Verwirklichung des Reiches Gottes im Zeichen einer »humanen« Gesellschaftsordnung in dieser Zeit und in diesem Raum, also das Paradies auf Erden, betreiben. Eine »trinitarische« Begründung will der Metropolit Ortha Tias bringen: »Die theologische Grundlage für eine klassenlose Gesellschaft ist die klassenlose Gottheit selbst als eine klassenlose Kernfamilie. Durch den Sohn werden wir in die göttliche Familie adoptiert, um gleichermaßen an seinem Reich-

tum teilzuhaben«. Die Vergottung des Menschen — so meinen diese »Human-Theosophen« — sei die Entklassifizierung des Menschen — alle sind gleich in Gott. Eben die klassenlose Gesellschaft in dieser Zeit und in diesem Raum — das ist für ökumenische Theologie das Reich Gottes auf Erden!

Daß man sich für dieses grandiose Phantasieprojekt nicht auf die Heilige Schrift berufen kann, weiß man. Mit dem listenreichen Projekt einer »Kontextualen Exegese« möchte man dennoch das christomarxistische Projekt der Neuen Welt mit Bibelzitate schmücken. Wie geht das? Die Bibel soll im Zusammenhang (Kontext) mit den sozialen und kulturellen, vor allem auch neomarxistischen Perspektiven von heute »zusammen« gelesen werden. Dabei ist die Bezeichnung »kontextual« geradezu dämonisch, denn die einzelnen biblischen Aussagen werden nicht im Zusammenhang mit den anderen Aussagen der Bibel gelesen, sondern sie werden gerade aus diesem gesamt-biblischen Zusammenhang herausgerissen, um dann in den Kontext mit Ideologien und Religionen gestellt zu werden. Die »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« wird heute »ausgebaut« zu einer »Religion innerhalb der Grenzen der Sozialrevolution«. Auf dem Trümmerhaufen der sogenannten historischen Kritik, die biblische Aussagen durch Analyse und Synthese aus dem ursprünglichen Kontext herausriß, ist es eine mittels kontextualer Konstruktionen neue Religion geworden, die der Sozialregulation im Sinne des religiösen Kommunismus angepaßt ist.

Im »Offenbarungsverständnis« gegenwärtiger Theologie gibt es eigentlich keine Offenbarung an sich, sondern immer nur die »Erfahrung« der Offenbarung in einer bestimmten Zeit unter bestimmten Umständen. Auch die Situationsethik hängt an dieser Situationsexegese bzw. Situationsoffenbarung. Es geht im Trend der »Weltchristenheit« nicht um den Wortlaut der Schrift, sondern um ihre jeweilige politische Relevanz für das soziale Engagement. Es geht also nicht darum, was der Text an sich sagt, sondern was er für mich heute bedeutet, denn die Offenbarung ist ja in dieser »Theologie«, insbesondere in der »Theologie der Ökumene«, in einem permanenten Fluß. Was gestern oder vorgestern »offenbart« wurde, muß nach dem Maßstab gegenwärtiger »Offenbarungserfahrung« neu, d.h. schlußendlich auch anders verstanden werden, als es ursprünglich in der Bibel gemeint war. Auch die Erfahrung anderer Religionen, auch die Interpretationen moderner Revolutionäre sind »Offenbarungsgeschehen«. Denn in einer Theologie, die sich »prozessual« versteht, für die der Prozeß der Offenbarung und damit die immer neu zu geschehende Reflexion über die Offenbarung nicht abgeschlossen sind, ist selbst die Wahrheit, ja ist auch Gott noch nicht »fertig«.

Die Verweltlichung des Reiches Gottes, bzw. der Offenbarung und auch der christlichen Theologie, hat heute ihren Höhepunkt erreicht. Das alles ist die Perversion dessen, was biblisch-reformatorisches Verständnis von Welt- und Heilsgeschehen meint.

Die Verhorizontalisierung des Reiches, die Identifizierung von »Humanität« und »Reich Gottes« ist »Enthusiasmus« im Urteil reformatorischer Theologie, ist Proklamation des falschen Christus, der durch falsche Propheten zerredet wird. Die Verhorizontalisierung des Gottesreiches kann sich wohl auf den religiösen Liberalismus des 19. Jahrhunderts berufen, aber nicht einmal auf die Theologie Karl Barths, die im Gegensatz zu Cullmann sehr wohl durch die Spannung von Zeit und Ewigkeit, Raum und Unendlichkeit bestimmt war. Der Gedanke einer Ausklammerung der anderen Wirklichkeit Gottes zugunsten der nur einen Wirklichkeit des eindimensionalen Menschen liegt Barth fern. Folgende Sätze seien den Modernisten unserer Tage vor Augen gehalten:

»Gott unterscheidet sich in seiner Überzeitlichkeit dadurch von einem bloßen Inbegriff oder Prinzip der Zeit, daß er auch vorzeitlich und auch nachzeitlich ist, daß er also nicht wie ein solches Prinzip an unsere Zeit gebunden ist, daß diese vielmehr in seinen Händen und zu seiner Verfügung ist« (»Kirchliche Dogmatik«).

EXKURS NR. 2

Ethos und Heiligung

Der Kampf zwischen Geist und Fleisch in christlicher Existenz

Die klassische Formulierung reformatorischer Theologie *simul iustus et peccator* meint, daß auch der Christ als Gerechtfertigter und als Wiedergeborener ein Sünder ist und bleibt. Diese Formulierung ist eine Wesensaussage reformatorischen Christentums von Luther bis Calvin. Dieser reformatorische Realismus steht im Gegensatz zur römisch-katholischen Tradition und zu manchen im Grunde eine Rekatholisierung des reformatorischen Aufbruches bewirkenden protestantischen Heiligungsbewegungen. Hier wie da wird die Radikalität der Sündenverfallenheit verkannt. Durch die Taufe (so im römischen Katholizismus) bzw. durch die Bekehrung oder Wiedergeburt (so bei manchen Richtungen des Heiligungs-Pietismus) könne die Erneuerung der vollen Reichsgottesherrlichkeit verwirklicht werden, der Christ lebe nicht mehr im »Interim«, also zwischen Schon-Sein

und Noch-Nicht-Sein, zwischen Gegenwart und Hoffnung, sondern in der bereits geschehenen Vollendung.

Unlängst hat Erich Mauerhofer, Dozent für Neues Testament an der F.E.T.A. in Basel, in einer Dissertation an der Theologischen Hochschule in Kampen (»Der Kampf zwischen Fleisch und Geist bei Paulus«, 1980) nicht nur exegetisch gründlich, sondern auch im Dialog mit dem Anliegen der Reformation diese Grundsatzproblematik christlicher Existenz in bewunderungswürdiger Weite und Tiefe aufgegriffen.

Das exegetische Kerngeschehen liegt im Verständnis des siebten Kapitels des Römerbriefes, also in der Beurteilung der paulinischen Spannung zwischen Fleisch und Geist, im Christwerden und im Christsein. Perfektionistische Bewegungen des Protestantismus sahen die Möglichkeit des Sieges über alle Sündenmacht so radikal, daß z.B. die fünfte Bitte des Vaterunsers (»Vergib uns unsere Schuld...«) und 1. Johannes 1,8 (»Wenn wir sagen, daß wir keine Sünder haben, führen wir uns selbst irre...«) nach ihrer Meinung keine Bedeutung mehr für wiedergeborene Christen hätten. Die Heiligungserfahrungen werden verschieden bewertet in den mannigfaltigen Heiligungsbebewegungen, aber die Möglichkeit einer die Sünde (Fleischlichkeit) überwindenden Heiligkeit bis zur Erfahrung des reinen Herzens spricht doch in viele dieser Heiligungsbebewegungen (wenn auch bei mannigfaltiger Akzentuierung) hinein.

Ganz im Gegensatz dazu steht Luthers Aussage zum siebten Kapitel des Römerbriefes, an die Mauerhofer neben einer sorgfältig zusammengestellten Fülle anderen Materials in seiner Monographie erinnert. In seiner Römerbriefvorlesung sagte Luther (Ausgabe von E. Ellwein von 1927):

Siehe nun, es ist so, wie ich oben sagte: Die Heiligen sind gleichzeitig damit, daß sie gerecht sind, Sünder. Gerecht sind sie, weil sie an Christus glauben, dessen Gerechtigkeit sie deckt und ihnen zugerechnet wird. Aber Sünder sind sie, weil sie das Gesetz nicht erfüllen, nicht ohne sündige Begier sind, sondern sie sind wie Kranke, die unter der Pflege des Arztes stehen, Kranke, die wirklich und wahrhaftig krank sind, aber anfangsweise und in Hoffnung gesund oder besser gesund gemacht, d.h. im Begriffe stehend, gesund zu werden.

Im großen Katechismus zum 3. Artikel schrieb Luther:

Einstweilen aber, solange die Heiligkeit erst anfangsweise da ist und erst täglich zunehmen muß,

warten wir darauf, daß unser Fleisch getötet und mit allem Unflat begraben werde, aber heilig hervorkomme und auferstehe zu ganzer und völliger Heiligkeit in einem neuen, ewigen Leben. Denn für jetzt bleiben wir erst halb und halb rein und heilig; deshalb muß der Heilige Geist immerfort an uns arbeiten durch das Wort und täglich Vergebung austeilten bis auf jenes Leben, wo es keine Vergebung mehr geben wird, sondern ganz und völlig reine und heilige Menschen: Voller Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit, von der Sünde, dem Tod und allem Unglück befreit und losgemacht, in einem neuen, unsterblichen und verklärten Leib. Siehe, das alles soll des Heiligen Geistes Amt und Werk sein: Auf Erden fängt er die Herrlichkeit an und mehrt sie täglich durch die zwei Stücke, die christliche Kirche und die Vergebung der Sünde; wenn wir aber der Verwesung anheim fallen, wird er in einem Augenblick es ganz vollenden und uns ewig dabei erhalten durch die letzten zwei Stücke.

Schon hier erkennen wir, daß Rechtfertigung und die Wirklichkeit christlicher Existenz nicht dualistisch nebeneinander stehen. Luther weiß von einem Prozeß der Heiligung, der im sündigen Menschen durch die Kraft des Heiligen Geistes bewirkt wird.

Auch Zwingli versteht die Freiheit von der Sünde als Frucht der Vergebung und nicht als Ergebnis der Heiligung. Hierzu bringt Mauerhofer ein aussageträchtiges Zwinglizitat:

»Denn jeder, der aus Gott geboren ist, sündigt nicht (1. Joh. 5,18); wer aber dem Evangelium glaubt, ist aus Gott geboren. Folglich sündigen die durch das Evangelium Wiedergeborenen nicht, d.h.: Ihre Sünden werden ihnen nicht zu Verdammnis und Tod angerechnet; denn Christus hat sie mit dem Preis seines Todes bezahlt. Denn, mögen wir auch, solange wir in diesem Leibe fern vom Herrn auf Erden wallen, nicht ohne Begierde sein können und darum nicht ohne Sünde, so ersetzt doch Christus, da er ja unser ist, alle unsere Ohnmacht ...«

Zwingli und Calvin beurteilten Römer 7 wie auch Luther: Der Geist bleibt im Schatten der Sündenmacht. In der »Institutio« bringt Calvin noch einen anderen sehr bedeutenden Aspekt in die Diskussion über Römer 7. Dazu schreibt er:

Ganz deutlich wird dies alles aus den Schlußworten des Apostels: »Ich habe Lust an Gottes Gesetz

nach dem inwendigen Menschen; ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinem Gliedern, das widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüt ...« (Röm.7,22). Wer anders soll einen solchen Widerstreit in sich tragen als der, der aus dem Geiste wiedergeboren ist, aber zugleich die Überbleibsel des Fleisches mit sich schleppt! So hat auch Augustin, der diese ganze Stelle anfangs auf die Natur des Menschen beziehen wollte, seine Auslegung als falsch zurückgenommen. ... Wollen wir aber annehmen, der Mensch habe auch ohne die Gnade gewisse, wenn auch noch so geringfügige Regungen zum Guten — was sollen wir dann dazu sagen, daß der Apostel uns für unfähig erklärt, »etwas zu denken als von uns selber?« (2. Kor. 3,5). Was sollen wir dem Herrn antworten, der durch Mose sagen läßt, alles Dichten und Trachten des menschlichen Herzens sei immer nur böse? (1. Mose 8).

Wer also Römer 7 als Aussage über den natürlichen, noch nicht wiedergeborenen Menschen versteht, der würde eben diesem natürlichen Menschen die Fähigkeit zubilligen müssen, daß er die Möglichkeit des Kampfes gegen das Böse und die volle Erkenntnis des Bösen und auch die Willenskraft für diesen Kampf gegen das Böse mitbringen könnte. Calvin weist in diesem Zusammenhang in seiner »Institutio« darauf hin, daß eine solche Beurteilung von Römer 7 eine gehörige Portion natürlicher Theologie und Selbsterlösung mit sich bringen müßte. Diese hohe Einschätzung der gefallenen Kreatur, diese Möglichkeiten der Natur des unbekehrten! Sünders würden aber nach reformatorischer Auffassung dem Sündenrealismus der Bibel, der totalen Verderbtheit der in Adam Gefallenen, widersprechen und die Bedeutung und Kräftigkeit des Versöhnungs- und Erlösungswerkes Christi abschwächen.

Alle Bekenntnisvorschriften der Reformation haben diesen Grundsatz des *simul iustus et peccator* durchgehalten. Die Kernaussagen in diesem siebten Kapitel des Römerbriefes ab Vers 14 lauten:

Wir wissen ja, daß das Gesetz geistlich ist; ich aber bin fleischlich unter die Sünde verkauft. Denn was ich vollbringe, erkenne ich nicht; denn nicht, was ich will, das führe ich aus, sondern was ich hasse, das tue ich. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, so stimme ich dem Gesetz bei und erkenne an, daß es gut ist. Nun aber vollbringe nicht mehr ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt. Denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, nichts Gutes wohnt. Denn das Wollen ist zwar bei mir vorhanden, das Vollbringen des Guten aber nicht. Denn nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das führe ich aus. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, so vollbringe nicht mehr ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt. ... Dank sei Gott durch Jesus Christus, unsern Herrn! Also diene ich nun selbst mit meinem Innern dem Gesetz Gottes, mit dem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde.

Die Kernfrage zu diesem Text ist: Spricht hier der Apostel von seinem Elendszustand vor der Bekehrung, oder meint er hier den wiedergeborenen Christen? Kennt auch der Christ diese Spannung zwischen Fleisch und Geist? Kann auch der Christ noch sündigen?

»Hier spricht der nicht wiedergeborene Christ, der Apostel Paulus erinnert an seine Vergangenheit« — sagen mit Nachdruck viele Heiligungsperfektionisten. »Hier klagt der bekehrte und wiedergeborene Apostel«, bekennen uni sono die reformatorischen Theologen, gleichzeitig als Nachfolger Calvins, Zwinglis und Luthers. Auch alle reformatorischen Bekenntnisschriften haben sich dieser Lehre der Reformatoren angeschlossen.

Der Text des siebten Kapitels des Römerbriefes ist in seinen Aussagen eindeutig, vor allem wenn man darauf achtet, daß der Apostel, der in den voraufgegangenen Versen in der Vergangenheitsform gesprochen hatte, ab Vers 14 in der Gegenwartsform spricht. Es ist vom Text her deswegen unverständlich, daß die griechischen und bis Augustin auch die lateinischen Kirchenväter diese Aussagen des Apostels als Erinnerung an die Zeit vor seiner Wiedergeburt mißverstanden und daß in der Neuzeit, also seit dem Aufkommen der Aufklärung und des Pietismus vor allem durch Spener und Francke, dem voraugustinischen Verstehen der Texte wieder Nachdruck verliehen wurde und daß der Pietismus seitdem sehr oft in der Auslegung von Römer 7 in einer merkwürdig einmütigen Gemeinschaft mit der modernen historischen Kritik aller Schattierungen steht.

Deswegen waren Karl Barth und Friedrich-Hermann Kohlbrügge, jeder in seiner Weise, Einsame ihrer Zeit, als sie den reformatorischen und damit auch eigentlichen Sinn von Römer 7 wiederentdeckten. Kohlbrügge war einsam im Wuppertaler Erweckungsgebiet des 19. Jahrhunderts und Karl Barth im moralischen Liberalismus seiner Zeit. Beide haben die augustinisch-reformatorische Deutung von Römer 7 durchgehalten und eigentlich auch wieder für unsere Zeit neu entdeckt.

In seinem Buch »Das 7. Kapitel des Römerbriefes«, 1893, schrieb Kohlbrügge: »Denn es geht hier darum, ob man das Gesetz beibehalten soll oder nicht, um dadurch fromm und selig zu werden. Ich bekenne es Euch frisch heraus, und Ihr mögt Euch daran prüfen, daß der Geist Gottes in Euch wohnt — wer aber den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein —: Ich und das Gesetz sind Gegensätze, wie Grab und Paradies, denn ich bin fleischlich...«

Die Feindschaft zwischen Fleisch und Geist bleibt — so meint Kohlbrügge — auch bei dem wied-

ergeborenen Christenmenschen! Der wiedergeborene Christenmensch kann das Gesetz nicht erfüllen. Der Christ ist eben auch als ein solcher ganz und gar Sünder! Es geht eben bei Kohlbrügge darum, daß auch der allerfrömmste Mensch sich selbst als vollkommen sündig ansehe und darum nicht in der Lage sei, auch nur einen einzigen Schritt auf dem Wege zur Heiligung zu gehen. Er ist nur in Christus heilig, und diese Heiligkeit wird in seinem Leben offenbar, solange er in Christus und Christus in ihm ist. Seine guten Werke sind dann die Früchte seiner Heiligung. Je mehr er in Christus sei, um so mehr Heiligung. Aber das könne man nicht eine Förderung auf dem Wege der Heiligung nennen. Dazu sei der Gegensatz zwischen Fleisch und Geist, zwischen absoluter Unreinheit und absoluter Heiligung zu radikal.

Die ganze Wucht der Kohlbrüggischen Lehre wird deutlich, wenn man den Schluß von Kohlbrüggens Lehrrede über den dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses »Ich glaube an den Heiligen Geist« liest. Dort heißt es: »Der Herr, der Gott ist, zerbricht die vollen Fässer. Er macht die halbvollen ganz leer, und was ganz leergelaufen ist, das wird er reinigen und füllen mit sich selbst und seinem ewigen und unvergänglichen Schatz nach seinem Verbundsgelübde: Ich will sagen zu >Nicht-mein-Volk<: Sei mein Volk, und das wird sagen: O mein Gott« (Hosea 2,23).

Kohlbrügge weiß also sehr wohl um Heiligung. Aber diese Heiligung ist bei Kohlbrügge ein Ereignis der Gegenwart Gottes im total sündigen Menschen, es ist ein Ereignis: Nicht ein Haben, sondern ein Sein in Christus: Und dieses Ereignis des Seins in Christus geschieht und muß immer wieder geschehen, solange der Christ auf dieser Erde lebt, also als Sünder lebt, der gerechtfertigt ist und in dem sich Heiligung ereignet!

Der von Kohlbrügge später mächtig angesprochene Karl Barth schrieb im Römerbrief (»Der Römerbrief«, 5. Aufl. 1926):

»Gerade wer sich zu Christus bekennt, wird das wissen: Ich werde die Sünde, ich werde die Verfälschung des Gesetzes durch die Sünde, ich werde die Existenz des wunderlichen Heiligen, der sein möchte wie Gott und der daran bei lebendigem Leibe sterben muß, von mir aus nie hinter mir lassen. Ich bin und lebe im Fleisch und bin und bleibe in diesem Sein und Leben dem Gesetz der Sünde und des Todes unterworfen.«

Die Erkenntnis der Fleischlichkeit, das Verkauftsein unter die Sünde, die ganze Möglichkeit dieser Spannung ist ja nur dem Wiedergeborenen möglich. Das drückt Luther auch in seiner Römerbrief-Vorlesung mit der erhellenden Bemerkung aus: »Denn das ist das Merkmal eines geistlichen und weisen Menschen: Er weiß, daß er fleischlich ist, und er mißfällt sich, er haßt sich selber und preist das Gesetz Gottes, daß es geistlich ist. Wiederum ist dies das Merkmal eines törichten und fleischlichen Menschen: Er weiß, daß er geistlich ist, aber er gefällt sich selber, er liebt seine Seele in dieser Welt«.

Aber wie kann ein Wiedergeborener von sich sagen, daß er unter die Herrschaft der Sünde verkauft sei (Röm. 7,13), wenn es doch andererseits diesem Wiedergeborenen verheißen wird, daß er der Sünde gestorben sei (Röm. 6,10)? Wie kann da noch Macht der Sünde und des Fleisches sein, wenn doch so klar und eindeutig gerade auch in den Paulinischen Schriften von der Heiligung und der Ohnmacht der Sünde geschrieben wird (z.B.: »Die wir der Sünde abgestorben sind, wie sollen wir ferner in ihr leben« Röm. 6,2)?

Der wiedergeborene Mensch — so schreibt Mauerhofer in seiner für den Heiligungsprotestantismus gründlichen Argumentation — lebt heilsgeschichtlich im neuen Äon, und die Zwangsherrschaft der Sünde ist gebrochen. Der alte Mensch ist »in einmaliger und abgeschlossener Weise mitgekreuzigt. ... Der Gläubige braucht nicht mehr zu sündigen.« Also meint Mauerhofer: Der Gläubige kann, aber er braucht nicht zu sündigen im Kampf zwischen Geist und Fleisch. Daß Gottes Wille sich zentral auf unsere Heiligung richtet, betont Mauerhofer und zitiert dabei O.S. von Bibra: »Das ist im Protestantismus weithin übersehen worden. Und das hängt ursächlich mit der billigen Gnade zusammen, die zum Kennzeichen der Reformationskirchen geworden ist.« Die Konsequenz ist für Mauerhofer, daß die Begierden des Fleisches keineswegs zur Tat kommen müssen.

Daß in den Kirchen der Reformation nicht erst seit heute »billige Gnade« verkündigt wurde und wird, ist leider wahr. Der Schmerz und die Freude der Wiedergeburt werden nur selten Inhalt evangelischer Predigt — auch das ist wahr. Daß die lutherische Spannung vom Gesetz und Evangelium nicht mehr spürbar ist im sogenannten »Verkündigen« landeskirchlicher Gottesdienste, ist auch leider eine Tatsache. Diese Kritik wird angenommen. Dennoch müssen wir auf die bleibende Spannung zwischen Fleisch und Geist — so wie sie in der Reformation verstanden wurde — beharren.

Die Aussagen des Neuen Testaments begründen dieses Verständnis der Reformation im Zueinander von Geist und Fleisch. Abgesehen von den bereits zitierten Aussagen im ersten Johannesbrief (1. Joh. 1,8ff) geht durch die Evangelien die Spannung christlichen Daseins hindurch im Nebeneinander von Fleisch und Geist, von altem und neuem Äon, Christuszeit und Weltzeit. Christen haben in der Welt Angst, die nur durch Christus überwunden wird, und sie erfahren eben, daß der Geist willig, aber das Fleisch schwach ist. In 2. Korinther 10,3 bekennt der Apostel, daß »obwohl wir im Fleische wandeln, führen wir unseren Kampf doch nicht nach der Art des Fleisches ...«.

Dieses »im Fleische wandeln« ist nun eben nicht spannungslos, denn in Galater 5,17 bekennt der

Apostel: »Das Fleisch gelüstet wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch. Denn diese liegen miteinander im Streit, damit ihr nicht das tut, was ihr wollt.« Und im Philipperbrief (3,12) bekennt sich der Apostel zum Werden, aber nicht zum Haben seines Seins in Christus.

Zu diesen Aussagen des Apostels Paulus über das Zueinander von Sünde und Heiligung schreibt Nygren: »Frei von der Sünde« und »sündlos« sind in der Tat zwei weit voneinander verschiedene Dinge. Wenn man Paulus fragen würde, ob der Christ »frei von der Sünde« sei, dann würde er mit einem unbedingten Ja antworten. Würde man ihn aber fragen, ob der Christ »sündlos« sei, so würde er ebenso unbedingt mit Nein antworten. Worin liegt denn der Unterschied? Offenbar darin, daß man in beiden Fällen mit verschiedenen Sündenbegriffen arbeitet. Die Lehre von der Sündlosigkeit geht von einem moralischen Sündenbegriff aus. Für sie besteht die Sünde im moralischen Fehltritt, den der Christ nach ihrer Meinung durch die neue seelische Beschaffenheit, durch den neuen seelischen »Habitus« , der ihm in und mit der Bekehrung gegeben worden ist, überwinden kann. Durch diese neue Ausrüstung erhalte der Mensch die Möglichkeit, ein Musterbild der Tugendhaftigkeit zu werden, bei dem keine moralischen Mängel mehr zu entdecken seien. Wenn Paulus dagegen sagt, der Christ sei »frei von der Sünde«, dann spricht er von etwas ganz anderem. Die Sünde ist für ihn nicht in erster Linie der moralische Fehltritt des einzelnen, sondern die Sünde ist eine Macht, unter deren Knechtschaft sich der Mensch befindet. Daß der Christ »frei von der Sünde« ist, bedeutet für Paulus, daß die Sünde durch Christus von ihrem Thron gestürzt ist. Es geht hier nicht darum, daß es uns gelungen sei, mit der Sünde fertig zu werden, so daß sie sich jetzt weniger bei uns in Erinnerung bringe und wir uns allmählich dem Stadium der Sündlosigkeit näherten. Die Freiheit von der Sünde ist vielmehr eine Frucht der Tat Christi; von ihm ist die Sünde geschlagen und besiegt worden. Wer an Christus glaubt, steht nicht mehr unter der Macht der Sünde. Sie hat einen anderen Herrn, unter dessen Befehl er steht.

Christus hat die Sünde besiegt. Das bedeutet die Befreiung von der Sünde durch die Versöhnung am Kreuz: Wir sind freigesprochen — keiner kann die Auserwählten Gottes anklagen! (Röm. 8). Im Blick auf unsre zeitlich-menschliche Wirklichkeit aber ist die Sünde zwar besiegt, aber — solange wir noch im Fleische leben — nicht vernichtet: Auf Hoffnung sind wir erlöst (Röm. 8,24)!

Paulus, wenn er von der fleischlichen Beschaffenheit des Christen spricht, verwendet als Ausdruck *sarkinos* und nicht *sarkikos*: Der Christ ist nicht fleischlich, aber er ist noch im Fleische! Diese Dialektik ist begrifflich nicht auflösbar. Der Christ lebt ja nicht in einem Nebeneinander von Geist und Fleisch, sondern in einer dialektischen, dynamischen Spannung von Fleisch und Geist! Das dramatische Christenleben ist wesentlich geschieden von der tödlichen Spannungslosigkeit der

Ungläubigen.

Auch Mauerhofer spricht ja vom Kampf zwischen Geist und Fleisch im Wiedergeborenen. »Gerade weil er dem neuen Äon angehört, muß sein Leben, solange er noch im Fleisch, im alten Äon lebt, ein beständiger Kampf gegen die Sünde werden ..., vom Gesichtspunkt des Gesetzes aus bleibt der Christ, solange dieser Äon dauert, immer ein Sünder. Ist er durch Christus der Gerechtigkeit von Gott her teilhaftig und damit in den neuen Äon eingeführt worden, so steht er gleichzeitig noch immer im alten. Treffend ist diese doppelte Stellung des Christen nach Paulus so formuliert worden: Er ist simul iustus et peccator, sowohl gerecht als auch Sünder.«

Wer jetzt noch angesichts genuin reformatorischer Theologie von »billiger Gnade« oder vom »Zechen auf Christi Kreide« oder von »Schaukelpferdeexistenz« spricht, versteht reformatorische Anthropologie nicht nur dualistisch falsch, weil Fleisch und Geist ja nicht friedlich nebeneinander, sondern dialektisch-militant gegeneinander leben. Nein, solch eine Kritik reformatorischer Theologie verkennt vor allem auch die Tiefe des reformatorisch-biblischen Sündenverständnisses. Hier wird die Sünde radikal gesehen, und die Gnade wird in all dem umso übermächtiger. Reformatorisches Christentum hat eben ein radikales Verständnis der Sünde, sowohl im Blick auf die Welt als gefallene Welt als auch im Blick auf den Menschen als Heiden, aber auch im Blick auf den Christen als Wiedergeborenen eingebracht.

Auch ein nicht unumstrittener Mann wie Demos Shakarian, den man gut und gern zu den Bedeutenden der modernen Pfingstbewegung (die doch viel eher einem Heiligungsperfektionismus zuzuordnen ist) zählen kann, mußte folgende, sicherlich mit vielen Vorbehalten, Kommentaren und Anfragen zu versehende Äußerung machen, die er in seinem Buch »Die glücklichsten Menschen auf Erden« (5. Auflage 1979) wie folgt niedergeschrieben hat:

»Das war das erste, aber keinesfalls das letzte Mal, daß Rose und ich auf das Phänomen stießen, daß ein Mann, der einen gewaltigen gottgewirkten Dienst an den Menschen tat, persönlich ein erschreckendes Leben führte. Manchmal war das Problem wie bei Smith das Geld. Manchmal waren es die Frauen. In anderen Fällen war es Alkohol oder Drogensucht oder sexuelle Perversion.

Warum segnet Gott den Dienst solcher Männer? Ist es die Kraft seines Wortes, die unabhängig von dem Menschen, der es verkündet, wirkt? Oder ist es der Glaube der Hörer? Ich weiß es nicht.

Zwei Dinge sind jedoch sicher. Die Menschen, die in solchen Versammlungen ihr Herz und Geld Gott gaben, haben deswegen nicht ihren Lohn verloren, auch wenn das menschliche Werkzeug Mängel hatte; und die Worte, die ich aussprach, ohne sie selbst zu verstehen, haben sich sehr bald als wahr erwiesen. ...«

Die paulinisch-reformatorische, sagen wir doch lieber christliche, Dialektik von Geist und Fleisch ist der Todfeind des religiösen Subjektivismus, denn der Grund des Heils wird in keiner wie auch immer zu erfahrenden Zuständlichkeit des seelischen Innenlebens, sondern durch Vertrauen in Christus erfahren: »... Was ich aber jetzt im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat« (Gal. 2,20).

Heiligkeit ist im paulinisch-reformatorischen Christentum kein Streß, keine Übung, sondern die Ankunft des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist ist nicht seelische Befindlichkeit, sondern Person in der trinitarischen Gottheit! Der Heilige Geist kommt wie ein helles und erlösendes Licht befreiend in die Dunkelheit der Sündenmacht. Paulinisch-reformatorisches Christentum hat eben nicht ein subjektivistisches, sondern ein parusiologisches, zum Ereignis der Ankunft offenes Verständnis der Heiligung und des Heiligen Geistes.

Weil der Christ im erfüllenden Licht des Heiligen Geistes und damit der Heiligung existiert, die Sünde als Sünde erkannt, niemals gewollt, immer nur erlitten, im Schmerze der Reue überwunden und in der Vergebung vernichtet wird, ist eben der Christ frei von der Macht der Sünde. Seit Christi Kreuz und Auferstehung ist er der Sünde gestorben. Von daher verstehen wir alle Aussagen des Neuen Testaments, die eindeutig verneinen, daß der Christ noch ein Sünder sei.

In der Wiedergeburt starb die Sünde, nur noch als Todesschatten kann sie das Leben des Christen begleiten.

Diese dialektische Struktur des Christseins kann weder in eine psychologische noch in eine begriffliche »Figur« eingebracht werden; sie ist für jede Weise des Denkens unauflösbar und für alle Psychologie unfaßbar, weil sie eben nicht vom Fleisch, sondern nur vom Geist eingesehen werden kann.

Aus dieser Dialektik des Christentums ergibt sich für die Ethik, daß auch das Gesetz dialektisch, als Anklage der Sünde, als *usus pädagogicus* erfahren und gleichzeitig (im Sinne des *tertius usus legis*) in Dankbarkeit gegen Gottes Gnade zur Verwirklichung seines Zieles gelebt wird. Es ist deshalb unmöglich diese doppelte Bedeutung des Gesetzes als Zuchtmeister auf Christus und Regel des neuen Lebens zu leugnen. Die Aussage über die Liebe in Römer 13,8-10 und Galater 5,14 sind in dieser Hinsicht unmißverständlich. Die Liebe tritt nicht an die Stelle des Gesetzes, sondern ist dessen Zusammenfassung.

Das neue Sein in dem Ereignis des Heiligen Geistes, die Führung und Fügung des Heiligen Geistes bewirken die Erfüllung des eigentlichen, durch den Buchstaben nicht zu erkennenden, den Heiden verborgenen Sinn des Gesetzes Gottes. In der ethischen Entscheidung, vor allem aber im ethischen Konflikt, ist der Heilige Geist dem Gesetze zugeordnet — er gibt die Entscheidung. Ohne den Heiligen Geist, also ohne Heiligung bliebe nur tötende Gesetzlichkeit (wie sie die Pharisäer hatten) oder fleischliche Willkür. Der Heilige Geist, der uns überhaupt erst die Schrift verstehen läßt, öffnet auch unsere Augen für den Sinn des Gesetzes, er sagt uns, was das biblische Gebot in einer besonderen Situation unseres Lebens gerade von uns erwartet.

EXKURS NR. 3

Ethos als Begegnung durch das Wort

Das alttestamentliche Gottesvolk lebte aus der Begegnung mit Gott durch das Wort: »Höre Israel: Der Herr, unser Gott, ist ein Herr!« (5. Mose 6,4). Diese Begegnung mit Gott durch das Wort ist auch Begegnung mit dem Willen, dem Gesetz Gottes: »Höre, Israel, die Satzungen und Rechte, die

ich euch lehre, daß ihr danach tut, damit ihr am Leben bleibet ...« (5. Mose 4,1).

Israel kannte keine natürliche Erfahrung Gottes, etwa durch Meditation, Ekstase — keine sogenannte »Unmittelbarkeit« in der Emotionalität oder Intellektualität. Das alttestamentliche Gottesvolk weiß nichts vom erfüllten oder begriffenen Gott.

Für dieses Jahrhundert hat Martin Buber als jüdischer Religionsphilosoph auch Christen daran erinnert, daß Wahrheit im Sinne der biblischen Offenbarung Begegnung ist, und zwar Begegnung durch das Wort. Der aus dem Urwald mystischer Lebensphilosophie ausgebrochene Martin Buber hatte erkannt, daß in der Mystik das Ich und die Welt »entwerden«. In seiner Reifephase entdeckte Buber, daß Wirklichkeit überhaupt nur als Rede im Gegenüber da sei und nicht in der mystischen Verschmelzung erfahrbar wird (vergl. hierzu sein Hauptwerk »Ich und Du«, 1923).

Religion als mystisches Einswerden ist »der hybride, subjektive Hochmut« aller Mystik, die auch in Nietzsche fortlebt. Die Vergottung des Menschen in seinen höchsten Augenblicken weicht der Erkenntnis von der objektiv gegenüberstehenden Realität Gottes, die den Menschen beruft. »Gott ist dem Menschen das große Gegenüber, das Du an sich« (H. Kohn, »Martin Buber«, 1961).

Die Begegnung zwischen Du und Ich ist dynamisch, sie liegt in der Freiheit Gottes, sie ist weder in einem Bild noch in dem Begriff zu systematisieren oder festzuhalten. Die Freiheit Gottes — so folgert Martin Buber — schließt jeden überschaubaren oder gar magisch oder begrifflich manipulierbaren Mechanismus aus. Durch die Wahrheit als Begegnung im Wort wird die Erfahrung von Wahrheit zu einem dialogischen Vorgang, »bei dem man nicht vorher weiß, was der andere sagen wird. Das dramatische Denken, das Sprachdenken tritt an die Stelle des monologisch-abstrakten logischen Denkens. Es ist ein Denken der Beziehung, ein Denken der Begegnung. Es entspricht der Wahrheit der Korrelation, der wechselseitigen Aufeinanderbezogenheit von Ich und Du und Es« (Kohn, a.a.O.).

Der Mensch findet sein Ich erst dann, wenn er das Du Gottes findet. Ganz radikal ist dieser Weg im Leiden Hiobs vorgezeichnet. Entscheidend ist nicht, daß Hiobs Ich bestätigt, daß seine Fragen ihre entsprechende Antwort finden, sondern die entscheidende Rettung liegt darin, daß Gott selbst erscheint in seiner Rede: »Nichts ist erklärt, nichts ausgeglichen, das Unrecht ist nicht Recht geworden und Grausamkeit nicht milde. Nichts ist geschehen, als daß der Mensch wieder Gottes Anrede vernimmt« (»Judentum und Kultur«, 1951).

Der die Rede Gottes Vernehmende ist zugleich der Gott Antwortende. Leben als Antwort auf das Wort Gottes, Handeln als Antwort auf den im Gesetz offenbarten Willen Gottes ist verantwortendes Leben und Handeln. Ethik ist von daher — als Ethos der Begegnung — Verantwortungsethos. Die Verantwortungsethik ist eine dem Willen Gottes verantwortliche Ethik, damit entfällt die Unterscheidung Max Webers zwischen Verantwortungs- und Gesinnungsethik, weil sie die dynamische Du-Ich-Relation im biblischen Ethos nicht akzeptiert.

Im Gegensatz zum Ethos der Verantwortung steht das sich selbst setzende Ethos der Autarkie, wie wir es u.a. bei Kant kennenlernten. »Diese Autarkie des religiös-sittlichen Menschen ist gerade das Vollmaß der Sünde«, schreibt der von Martin Buber beeindruckte Emil Brunner (»Der Mensch im Widerspruch«, 1941), »neben dem die moralische Verkommenheit der Zöllner und Huren sozusagen harmlos erscheint, weil ihnen wenigstens ihre Ohnmacht einigermaßen bewußt ist und sie von der Gefahr, sich selbstgerecht vorzukommen, frei sind. Das moralisch-gesetzliche Verständnis der Verantwortlichkeit, das mich auf mich selbst stellt, ist gerade der Gipfel des Mißverständnisses der Verantwortlichkeit.«

Ethos der Begegnung muß konsequenterweise die natürliche Ethik ausschließen. Darum ist es inkonsequent, wenn der Begegnungstheologe Emil Brunner meint, daß das Gesetz Gottes »allen Menschen ins Herz eingepflanzt ist«. Aber er schwächt auch ab: »Es ist durch die Sünde gleichsam verschüttet. Es muß darum neu geoffenbart werden.«

Nach Luther gibt es nicht nur eine natürliche Erkenntnis des Gesetzes, sondern auch eine natürliche Erkenntnis Gottes — allerdings nur des Gottes der vergeltenden Gerechtigkeit und nicht des Gottes der Gnade. Nun gibt es natürlich auch bei Alt- und Neuheiden eine Moralität, ein Unterscheiden zwischen Gut und Böse. Aber — so argumentiert Brunner — »aus dem göttlichen Wesensgesetz ist ein Sollgesetz geworden. Aus dem Sein-aus-Liebe und in Liebe ist das Leben in den Zwiespalt von Sollen und Sein geraten... Sünder heißt: Der Mensch tut jetzt nicht mehr, was Gott will, sondern was er will. Gesetz heißt: Auch der Mensch, der tut, was er will, hört nicht auf, unter Gottes Willen zu stehen, nur daß jetzt dieser Gotteswille für ihn nicht mehr Lebensgeschenk, sondern todbringende Forderung ist.«

Dieses Vorbeileben am geoffenbarten Gesetz Gottes muß aber radikaler gesehen werden, als es bei Brunner gesehen wird. Die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, so wie sie der natürliche Mensch vernimmt, ist belastet durch den Willen zur Selbstverwirklichung im Sinne des erotischen Menschen. Daß Welt und Menschheit immer noch so bestehen, wie sie bestehen, beruht nicht auf dem »Restbestand« eines »dem Herzen eingepflanzten« Ethos oder einer natürlichen Gotteserkenntnis, sondern auf der die Schöpfung erhaltenden Gnade Gottes. Aber auch dieses dürfen wir nicht verkennen? Der das Wort und so auch das Gesetz nicht hörende Heidenmensch hat — wenn auch durch die Sünde pervertiert — ein Ethos! Dieses »Haben« aber ist ein »Festhalten« an der Feindschaft gegen Gott. Das offenbare Gesetz in seinem unbedingten Sollen wird, wo immer es gehört wird, die Ich-Verkrampftheit, die Motivation durch ich-geile Selbstverwirklichung aufdecken! Das offenbare Gesetz macht die Sünde des Enthusiasmus offenbar.

Die Gesetzlichkeit der Pharisäer, die sogenannten »Gerechten, die der Buße nicht bedürfen«, über die im Himmel weniger Freude ist, als über einen Sünder, der Buße tut, verstehen nicht einmal den Soll-Gehalt des Gesetzes. Sie erkennen das Gesetz nicht als Begegnung mit dem offenbaren Willen Gottes, sondern als Leistungssystem der Humanität. So wird das Gesetz ein Instrument zur Selbsterlösung. Die Pharisäer und Gesetzeskundigen haben den Ratschluß Gottes über sich selbst verworfen, weil sie sich von Johannes nicht taufen ließen (Luk. 7,30). Das Urteil Jesu über die Pharisäer und Schriftgelehrten verurteilt ihre Begegnungslosigkeit mit Gott und damit auch ihre Gerechtigkeit, die in der letzten Konsequenz atheistisch ist.

Naturalismus, Emotionalismus, Meditationismus (Wahrheit durch Selbstversenkung) sind aus dem biblischen Verständnis der Wahrheit als Begegnung radikale Verfehlungen des Zueinander von Gott und Mensch; sie zerstören die Person, die von Gott gerufen und vor Gott zu verantworten ist. Die Persönlichkeitsstruktur des »Abendlandes« geht über in die »Kollektivkultur« der Endzeit.

EXKURS NR. 4

Vollmacht und Macht

Zur Auslegung von Römer 13

Das Reich Gottes ereignet sich in der Welt, aber es ist nicht von der Welt (Joh. 18,36). Christus spricht zu Pilatus, dem Repräsentanten weltlicher Macht: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt ...«

Die weltliche, also politische Macht, in welcher Gestalt sie auch auftritt, kann niemals kongruent sein mit dem Reiche Gottes. Durch welche Vollmacht aber existiert nun die weltliche Macht, ist sie durch Christus aufgehoben? Muß sie abgeschafft oder überwunden werden? Soll an die Stelle der weltlichen nunmehr die geistliche Macht treten, oder soll sich die Gemeinde aus der weltlichen Macht völlig zurückziehen?

Dieser Fragenbereich wird vom Zeugnis des Neuen Testaments so beantwortet, daß es weltliche Gewalt geben muß und wird, solange diese Welt besteht, also bis zur Wiederkunft Christi. In Römer 13 wird vom Christen, also vom Bürger des Gottesreiches, verlangt, daß er den »vorgesetzten Obrigkeiten« untertan sei, denn — so folgert der Apostel — »es gibt keine Obrigkeit außer von Gott, die bestehenden aber sind von Gott eingesetzt. Somit widersteht der, welcher sich der Obrigkeit widersetzt, der Anordnung Gottes ...« (Röm.13,1), »denn Gottes Dienerin ist sie, eine Rächerin zum Zorngericht für den, der das Böse verübt. Darum ist es notwendig, untertan zu sein, nicht allein um des Zornes, sondern auch um des Gewissens willen. Deshalb entrichtet ihr ja auch Steuern. Denn sie sind Diener Gottes, die eben hierzu beständig tätig sind« (Röm.13,4-7).

Die Frage, die sich angesichts dieser Aussagen des Apostels sofort stellt, lautet: Ist hiermit unbedingt jeder Staat, gleichgültig welchen Charakters, als Gottes Wille mit den daraus vom Apostel aufgezählten Verpflichtungen zu verstehen?

Der Staat, in dem dieses Kapitel 13 des Römerbriefes geschrieben wurde, war der römische Staat. Zwischen 58 und 60 war Paulus in der Gefangenschaft zu Cäsarea, dort berief er sich auf den Cäsar, auf die höchste Staatsgewalt des römischen Imperiums, und wurde aufgrund dieser Appellation zur Gerichtsverhandlung nach Rom gebracht. Der Kaiser, an den Paulus appellierte, war kein anderer als Domitius Claudius Nero. Dieser regierte von 54 bis 68 und war durch die Ermordung seines Vorgängers im Amt, des Tiberius Claudius Cäsar, die von Neros unheimlicher Mutter Agrippina inszeniert wurde, mit der Nero auch wohl die erste geschlechtliche Begegnung seines Lebens hatte, zu seiner »Schwertgewalt« gekommen.

Die Zustände in diesem Imperium, insbesondere seit Caligula (er regierte von 37 bis 41), der mit der Weihe eines Augustustempels den Kaiserkult in die Höhe trieb und sich selbst als Inkarnation des Jupiter verehren ließ, waren ein Hohn auf alles, was man heute unter Rechtsstaatlichkeit versteht. Daß diese Cäsaren sittlich korrupt waren, daß ihre Ausschweifungen auch im modernen Zeitalter der Pornographie die Vorstellungen der Phantasie sprengen, ist in der Geschichtsschreibung hinlänglich angedeutet. Wo heute Touristen den Sonnenuntergang auf Capri bewundern, inszenierte Tiberius Claudius seine Orgien mit Knaben und Mädchen, die ihren römischen Eltern weggerissen und in Lusthäusern zu Capri kaserniert wurden. Der Terror der Angst tyrannisierte die Stadt Rom, keiner war seines Lebens sicher, weil die Schwertgewalt nicht der Gerechtigkeit, sondern der tyrannischen Willkür zugeordnet war. Die »Obrigkeit« lebte ihre Exzesse in Perversionen, die keine denkbare Variation ausließen und die sich durch Mord und Zerstörung jeder Spur von Humanität und Recht grausam entledigte.

In der antiken Sklavengesellschaft, in der die Freien eine Minderheit waren, wurden Menschen zum Vergnügen des römischen Pöbels in den Tod gejagt. Schon Augustus ließ im Zirkus Gefangene aus den eroberten Provinzen seines Imperiums zu Tode quälen. Er ließ »10 000 Mann zur Freude der Massen sich gegenseitig den Schädel einschlagen, Gliedmaßen abhacken oder die Schwerter in den Leib rammen... Um das Publikum bei Laune zu halten, mußte der Kaiser immer widernatürlichere Kampfspiele ersinnen«, schreibt Philipp Vandenberg (in seiner Biographie über »Nero. Kaiser und Gott, Künstler und Narr«, 1981), »... da traten bewaffnete Zwerge gegen nackte Frauen an, Negerinnen gegen Neger, Menschen gegen Tiere«.

In dieser grausamen Sklavengesellschaft wurden Sklaven wie Haustiere behandelt, sie konnten verschenkt, verprügelt, vergewaltigt, kastriert und sogar getötet werden. Wurde ein Herr durch einen Sklaven ermordet, mußte nach dem Gesetz die ganze Sklavenschaft des Hauses hingeschlachtet werden. Das konnten oft viele Hunderte sein. Auch auf die Freien fanden die Gesetze keine gleiche Anwendung. Bekanntlich gibt es nur in der Heiligen Schrift die Gleichheit vor dem Gesetz. In der sogenannten Rechtsordnung des römischen Imperiums gab es diese Gleichheit nicht. Gehörte man in Rom zu den Humiliores, zu den Niedriggeborenen, zu jenen, die kein Vermögen hatten und keine Steuer bezahlten, dann konnte man wegen geringfügiger Vergehen ausgepeitscht oder in die Bergwerke verbannt werden.

Diese kurzen Erinnerungen an die »Zustände des alten Rom«, an deren Christengemeinde das 13. Kapitel des Römerbriefes geschrieben wurde, werfen die Frage auf, ob Paulus wirklich diesen Staat gemeint habe, gegenüber dessen Obrigkeit er die Christen zum Gehorsam aufrief.

Mit Ja wird diese Frage von vielen Ethikern beantwortet: Einfach jede Obrigkeit sei von Gott und müsse im Sinne von Römer 13 respektiert werden, gleichgültig, ob es sich um das Regiment eines Nero, Hitler, Pol Pot oder Stalin handele.

Einer der wirklich bedeutenden lutherischen Theologen zu Beginn dieses Jahrhunderts, Werner Elert, war der Meinung, daß Paulus auch dem neroianischen Staate gegenüber die Christen zum Gehorsam verpflichten wollte. Das hätte natürlich weittragende Konsequenzen. In einem Vortrag vor bayrischen Pfarrern, ein Jahr nach dem Kriege, also 1946 (»Paulus und Nero«, in der Schrift »Zwischen Gnade und Ungnade«, 1948), sagte Elert im Blick auf die damals dem deutschen Volke zugewiesene Kollektivschuld angesichts der Realitäten des nationalsozialistischen Staates von 1933—1945:

»Wenn Kollektivschuld nicht erst Erfindung unserer Tage, sondern schon immer möglich gewesen sein soll, dann muß auch Paulus durch die auf dem römischen Reich ruhende Kollektivschuld schwer mitbelastet erscheinen. Nach den heute auf uns angewandten Grundsätzen würde

1. seine Ausrede, er habe das alles nicht gewußt, nicht geglaubt werden;
2. würde er, auch wenn er es nicht gewußt hätte, doch für mitschuldig erklärt werden;
3. war er als römischer Bürger Mitglied der Organisation, die alle Mittelmeerländer terrorisierte, und
4. hat er sich durch seine Ausführungen von Römer 13 für dieses System aktiv eingesetzt. Wir übertreiben hier nichts, es ist auch keine künstliche Konstruktion, sondern nur eine der heute üblichen Feststellungen.«

In Analogie zur Entnazifizierung deutscher Professoren (auch Theologieprofessoren), Politiker und anderer Menschen hätte es eben auch — so argumentiert Elert — eine »Entneroianisierung« des Apostels Paulus geben müssen. Was Elert meint, ist dieses: Christen können für einen Unrechtsstaat nicht verantwortlich gemacht werden! Auch in einem Unrechtsstaat gibt es immer noch Elemente der Ordnung, die einen Christen zum Gehorsam veranlassen. Für Elert war eben jeder Staat mehr oder weniger Perversion der Macht. Den »Raubtiercharakter« hatte nach seiner Meinung jede Macht an sich. Mehr als ein stilles, ruhiges Leben, ja mehr als gerade eine Duldung, könnten Christen von einem Staat nicht erwarten und erhoffen. Mehr als eine äußere, gerade das Chaos verhindernde irdische Ordnung könnten Christen nach Meinung Elerts in der Sündenmächtigkeit dieser Welt nicht erwarten. Den Staat solle man Staat sein lassen, solange man noch als Christ existieren könne. 1946, in der Verteidigung des »sanften Luthertums« und seiner Anpassung an die Mächte des Dritten Reiches, sagte Elert im gleichen Vortrag:

»... ungezählte Christen in Deutschland, die ohnehin schon durch ihren Anteil an der allgemeinen Katastrophe eines irrsinnigen Cäsarismus Gottes Strafgericht erlebten, sind nachträglich noch durch menschliche Strafgerichte in ihrer privaten Existenz auf das härteste gestraft worden, weil sie sich gegen die Obrigkeit, die Gewalt über sie hatte, so verhielten, wie es vom Apostel Christi den Christen geboten war. Die Zuschauer bei diesen Vorgängen müssen Verständnis dafür gewinnen, daß durch dieses Verfahren nicht nur das neroianische System (wir dürfen es jetzt einmal so ausdrücken) getroffen wurde, sondern auch die paulinische Haltung gegenüber diesem System. Die Herzen, die dabei auf das tiefste verwundet wurden, hatten so wenig Sympathie für dieses System, wie Paulus für die Schandtaten der neroianischen Statthalter, sie werden auch nicht nachträglich damit sympathisieren.«

Bevor wir die Frage beantworten, ob das Leitwort von Römer 13, nämlich *exousia* identisch ist mit jeder existierenden Obrigkeit, wäre zu untersuchen, was *exousia* eigentlich bedeutet. Die Diskussion über die Bedeutung von *exousia* ist durch den Baseler Neutestamentier Oskar Cullmann um die Mitte dieses Jahrhunderts wieder sehr lebhaft in Gang gebracht worden. Oskar Cullmann verstand unter den *exousiai* von Römer 13 Engelmächte. Jede Staatsgewalt sei ausführendes Organ von Engelmächten. »Durch ihre Unterwerfung unter Christus haben die unsichtbaren Mächte vielmehr ihren bösen Charakter gerade verloren und stehen nun auch unter und in Christi Herrschaft, solange sie ihm untertan sind und sich nicht aus dem Dienstverhältnis zu emanzipieren suchen.«

Der Staat ist nach Cullmanns Auffassung unter der Gewalt von Engelmächten, denen deswegen Gehorsam zu zollen sei, weil sie von Christus zwar nicht besiegt, aber doch gebunden, eben an die Leine genommen seien. Der urchristliche Glaube halte — so nach Cullmann — an der Besiegung der unsichtbaren Mächte durch Christus fest, so käme diesen Mächten keine selbständige Bedeutung mehr zu: »Was die Johannes-Apokalypse von der endzeitlichen Bindung Satans sagt (Offb. 20,2), das gilt wohl irgendwie für die paulinische Vorstellung von der gegenwärtigen Lage der Engelmächte. Sie sind in der Zeit zwischen Auferstehung und Parusie Christi sozusagen gebunden wie an einer Leine, die mehr oder weniger verlängert werden kann ... ihre Macht ist nur Scheinmacht. Die Kirche hat umso mehr die Pflicht, ihr entgegenzutreten, als sie weiß, daß es nur eine Scheinmacht ist und daß in Wirklichkeit Christus alle Dämonen schon besiegt hat.«

Dem Staat von Römer 13 gebührt demnach nicht deshalb Gehorsam, weil er Staat, sondern nur, weil er in das Heilsgeschehen einbezogen sei, weil die *exousiai* durch Christus gebunden seien, also letztlich in seiner Verfügungsgewalt stünden. Denn die Engelmächte wären nicht in ihrem Wesen, sondern allein dadurch, daß sie an der Leine Christi und damit im Dienste Christi stünden, zur Würde gekommen. Ob dem Staat Ehre dargebracht würde oder nicht, hänge — so folgert Cullmann — davon ab, ob er unter der Herrschaft Christi verharre oder sich von ihr löse. Auch ein heidnischer Staat könne — so folgert die Optimismustheologie Cullmanns — sehr wohl unter jenen *exousiai* stehen, die der Bindung durch Christus unterworfen seien; schließlich habe auch Pilatus Christus kreuzigen lassen, ohne zu wissen, daß er damit zum Werkzeug der Heilsgeschichte

würde (vergl. hierzu auch »Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament«, 1941).

Diese Auffassung von Römer 13 durch Oskar Cullmann ist aber doch wohl als eine Überinterpretation von exousiai zu verstehen, und Cullmann hat in diesem Unternehmen gerade auch unter seinen Kollegen der Neutestamentlichen Wissenschaft mehr Widerspruch als Zustimmung geerntet. Seine Theorie ist aber im Ansatz verständlich und in gewisser Weise auch wertvoll, wenn es darum geht, aus einem statischen, dualistischen Verständnis des Nebeneinander von Staat und Kirche herauszukommen. Es ist in den Begriff exousia gleichsam Bewegung hineingebracht worden.

Unverständlich ist allerdings des Optimisten Cullmann so positive Beurteilung des Staates, der ja immer mehr oder weniger an der Leine Gottes sei — und das schrieb der Baseler Theologe auf dem Höhepunkt des letzten Weltkrieges, gleichsam einen Steinwurf weit von einem totalitären Staat entfernt. Dieser Cullmannsche Optimismus eignet sich in gleicher Weise zur Anpassung an ein totalitäres System wie auch als Instrument zu einer Theologie der Befreiung oder Revolution. Die formale Unbestimmtheit seiner Theologie läßt da viele Möglichkeiten offen.

Aber wie sollen wir nun die exousiai in Römer 13 verstehen? Exousia ist keine wertneutrale Bezeichnung von Macht schlechthin. Exousia bedeutet Macht als Vollmacht, Befugnis und Verfügungsrecht. Exousia als Einzahl ist Vollmacht, »Amt« in der Vollmacht, exousiai (also die Mehrzahl) meint vornehmlich die Träger und Ausübenden dieser Vollmacht — und das können auch Engelmächte sein!

Jesus gebietet aus dieser Vollmacht über die Macht des Bösen (Luk. 4,36), und er predigt wie einer, der Vollmacht hat (Matth. 7,29), und diese Vollmacht kann er auf die Jünger übertragen (Mark. 3,15; Luk. 10,19). Immer geht es hier um das Leitwort exousia. Auch die Sündenvergebung Jesu stammt aus dieser Vollmacht, die Gott gegeben hat (Mark. 2,5). Christus hat (Matth. 28,18) alle Macht als »Vollmacht« erhalten, denn der Auferstandene sitzt zur Rechten Gottes.

Macht muß doch wohl im Blick auf Römer 13 bevollmächtigte Macht sein. Bevollmächtigte Macht ist sie aber nur, wenn sie Gottes Dienerin, und das heißt doch Dienerin seiner Gerechtigkeit ist. Genauso sagt es ja auch Kapitel 13 des Römerbriefes: Wo die bevollmächtigte Macht ist, da ist sie von Gott — und nur von Gott. Diese und eben nur diese zwischen Gut und Böse unterscheidende exousia, die Gottes Ordnung wahrt (13,2), die »Gottes Dienerin« ist und »Rächerin zur Strafe« (13,4)

— nur dieser Macht ist der Christ »um des Gewissens willen« (13,5) den Gehorsam schuldig. Einer anderen, nicht bevollmächtigten Macht ist er aber eben nicht zum Gehorsam verpflichtet.

In exousia liegt ein »Sein und ein Soll«, beide müssen kongruent sein!

Nur der nach biblischem nomos orientierte Rechtsstaat ist der bevollmächtigte Staat. Weil die Kirche das Gesetz Gottes verkündigt (das Gesetz Gottes kann ja nicht durch natürliche Erkenntnis erkannt werden), muß der rechtmäßige Staat die Predigt der Kirche als öffentliche Predigt akzeptieren.

Daran wird man letztendlich erkennen, ob der Staat ein Rechtsstaat ist oder nicht. Denn der bevollmächtigte Staat wird ganz und gar mit aller Hingebung und Leidenschaft die Predigt des Gesetzes durch die Kirche vernehmen wollen um seiner Vollmacht und Würde willen. Der römische Staat zur Zeit des Apostels Paulus, der die Kirche verfolgte und die Ideologie der Cäsarenanbetung betrieb, war kein bevollmächtigter Staat im Sinne von Römer 13. Eher war dieser römische Staat eine Erfüllung der Vision von Daniel 7 — ein grausames Ungeheuer.

Die Appellation des Apostels Paulus an den Kaiser Nero unter dem römischen Beamten Festus ist nicht als Anerkennung des römischen Staates im Sinne von Römer 13, sondern als strategische Ausschöpfung spärlicher noch vorhandener Rechtsformen zu verstehen. Denn auch der Unrechtsstaat lebt von der erhaltenden allgemeinen Gnade Gottes, deren Spuren der Christ erkennen, wahren und für sich nutzen soll und kann. Christen haben den römisch-heidnischen Staat nicht gebilligt, sondern sie haben ihn geduldet und erduldet und versucht, in und mit ihm zu leben, vor allem aber mit dem zu leben, was Gottes allgemeine und bewahrende Gnade ihnen an Resten von Gerechtigkeit übrig ließ.

Von den Reformatoren hat keiner so wie der Reformator Schottlands, John Knox, Römer 13 im Sinne des Zueinander von Macht und Vollmacht verstanden. In einer Privatdebatte vor der Generalsynode von Schottland 1564 bekannte Knox:

»Und nun, mein Herr, was jenes Wort des Apostels betrifft, so sage ich, daß das Wort Gewalt in jener Stelle nicht von den ungerechten Befehlen der Menschen zu verstehen ist, sondern von der gerechten Gewalt, womit Gott seine Obrigkeit ausgerüstet hat, die Laster zu züchtigen und die Tugenden zu schützen. Wenn zum Beispiel es jemand wagen würde, den Händen eines gesetzlichen Richters einen Mörder, Ehebrecher oder anderen Übeltäter, der nach Gottes Gesetz den Tod verdient hat, zu entreißen, derselbe würde der Ordnung Gottes widerstreben und über sich selbst die Strafe und Verdammnis bringen, weil er das Schwert Gottes verhindert hat, den Schuldigen zu treffen. Aber so ist es nicht, wenn die Menschen in der Furcht Gottes sich der Wut und blinden Raserei der Fürsten widersetzen, denn dann widersetzen sie sich nicht Gott, sondern dem Teufel, welcher das Schwert und die Obrigkeit Gottes mißbraucht.«

Bereits in der dramatischen Begegnung mit Maria Stuart von 1561, in der die schottische Königin unter Erinnerung an Römer 13 John Knox in den Untertanen-Gehorsam zwingen wollte, hatte der Reformator das Recht des Widerstandes gegen eine nicht bevollmächtigte Tyrannei ausgesprochen, und 1567 in einem weiteren Gespräch mit Maria Stuart hatte Knox noch einmal ausdrücklich wiederholt:

»Wenn die Personen das nicht erfüllen, was Gott mit der Einsetzung der Obrigkeit im Sinne gehabt, sondern dagegen handeln«, dann sei nicht nur passiver Widerstand, sondern aktiver Aufstand mit der Bestrafung der sich verfehlenden Obrigkeit geboten.

Die Kirche hat eine politische Aufgabe. Diese besteht in der Verkündigung der Gerechtigkeit

Gottes, wie sie durch das geoffenbarte Gesetz Gottes in der Schrift ausgesprochen ist. Sie wird zu allen großen und kleinen, inneren und äußeren Geschehnissen der Gesellschaft die Gerechtigkeit Gottes verkündigen, sie wird aber niemals in politischer Macht selbst handeln. Ihre schwere Verantwortung ist die Verkündigung, nicht aber die konkrete politische Entscheidung und Handlung, denn die ist nun eben nach dem Willen Gottes nicht dem geistlichen, sondern dem weltlichen Regiment zugewiesen. Wer es z.B. als Pastor sich nicht verwehren kann, politisch unmittelbar und aktiv zu entscheiden und zu handeln, der soll sein Amt der Verkündigung konsequenterweise gegen das Amt des handelnden Politikers eintauschen.

Heute ist wichtig die Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes. Das sogenannte christliche Abendland ist das Ereignis dieses Rechtsstaates deswegen gewesen, weil immer wieder eine um ihre Freiheit kämpfende und siegende Kirche die Gerechtigkeit Gottes predigen konnte und predigen durfte. Endzeitlich laufen Zerfall der Kirche und Auflösung des Rechtsstaates nebeneinander. In dieser letzten Phase ist nicht der Kampf, sondern nur noch die Geduld der Heiligen gefordert (Offb. 13,10), denn dann kommt die Nacht, in der niemand mehr wirken kann.

EXKURS NR. 5

Heidnisch-vorchristliche, christliche und nachchristlich-heidnische bzw. antichristliche Kultur

Ist Beethovens Musik christlich oder unchristlich? Können wir die Melodien von Mozarts Zauberflöte auch in oder zu einem Gottesdienst hören? Warum sollte man nicht an einem »christlichen Männersonntag« den preußischen Präsentiermarsch aufspielen lassen? Was sagen wir als Christen zu Picasso? Sollen Christen auf der Akropolis zu Athen vor Ehrfurcht die Schuhe ausziehen? Hat die Kirche eine Kulturaufgabe? Gibt es eine christliche Kultur, und worin würde sie sich von der heidnischen Kultur unterscheiden?

Wenn Christen sich nicht in ein geistiges Getto schutzsuchend zurückziehen wollen, dann werden sie mit Kultur, mit Kunst und Wissenschaft konfrontiert. Ja, es stellt sich die Frage, ob und wie weit Christen selbst in der Wissenschaft und in der Kunst aktiv dabei sind, denn Christen werden doch auch Wissenschaftler und Künstler sein können, dürfen und vielleicht auch, wenn sie Gabe und Beruf haben, sein müssen. Wie werden sie es sein, warum und auf welche Weise werden sie

es anders sein, weil sie Christen und eben nicht Heiden sind?

Wie existiert ein Christ, der Freude an der Malerei hat oder der sich gern als Bildhauer verwirklichen möchte? Also: Welches Verständnis von Kultur hat die christliche Gemeinde?

Der weitere Sinn von Kultur (lateinisch colere = bauen, versorgen, pflegen, bewahren) versteht sich als der in der Bibel gegebene Auftrag, die Schöpfung Gottes zu betreuen (1. Mose 1,28: Adam wird dazu berufen, sich die Erde Untertan zu machen, über sie und alles Getier zu herrschen). Der Mensch wurde in den Garten Eden gesetzt, »daß er ihn bebaue und bewahre« (1. Mose 2,15).

Auch nach dem Sündenfall blieb der Mensch ein Mensch.

Auch nach dem Fall blieb die Kultur doch eben auch noch Kultur. Nur — so wie wir es nach dem Fall mit dem gefallenem Menschen »zu tun« haben, so haben wir es auch konsequenterweise mit einer »gefallenen Kultur« zu tun. Denn alles, was der Mensch tut, steht im Schatten der Sünde. Im Schatten der Sünde steht also auch Kultur, das Singen, die Arbeit, die Gemälde und Gebäude, die Technik, die Medizin, die Dichtung und die Philosophie.

Um Adams Sünde willen ist »der Erdboden verflucht« (1. Mose 3,17). So wird alles, was er auf der Erde schafft, alles, was er aus dem schöpferischen Umgang mit der Welt hervorbringt, unter dem Fluch Gottes stehen. Das bedeutet niemals, daß alles, was da geschaffen wird, teuflisch und böse an sich sei.

Der Fluch meint allerdings, daß alles vom Menschen Geschaffene in der Dialektik von Gut und Böse steht.

Gottes bewahrende Gnade schützt die ganze Schöpfung davor, daß sie in das Nichts zurückfällt. Gottes allgemeine, das heißt die ganze Schöpfung, die ganze Menschheit vor dem Nichts, vor dem Untergang bewahrende Gnade rettet eben auch die Kultur in ihrer Zwiespältigkeit von Gut und Böse.

Auch in der Kultur des gefallenem, also gottfeindlichen Künstlers, erkennen wir immer noch einen Abglanz der Herrlichkeit der Schöpfung Gottes, so wie wir in der Gestalt des Sünders und der Sünderin den Abglanz der Ebenbildlichkeit Gottes immer noch erkennen werden. Dabei sind wir nicht jedesmal dazu aufgerufen oder auch fähig, das dialektische Zueinander von Gut und Böse, Licht und Finsternis zu entwirren, um jeweils den guten und den bösen Teil etwa eines Kunstwerkes »herauszuarbeiten«. Wir werden in Beethovens 9. Sinfonie nicht aufschlüsseln können, was hier gute und heilsame, was aufrührerische, trotzig Schöpfungswirklichkeit und was bezwingende Macht der Harmonie und Sinfonie in eben dieser künstlerischen Gestaltung ist.

In der vorchristlich-heidnischen Kultur liegt beides beschlossen: Abglanz der Schönheit, das mächtige Zeugnis der Herrschaft über die Natur, das Zeugnis dafür, daß gefallene Schöpfung immer wieder geordnete Schöpfung wird. Aber gleichzeitig erkennen wir die Gier nach der Verbildlichung Gottes, nach der Vergöttlichung des Menschen und der Verklärung seiner eigenen Macht. Heidentum ist immer in wechselnden Gestalten letztlich Vergottung der »Mutter Erde«, al-

so Materialismus (mater = Mutter).

Neben der »stillen Einfalt edler Größe« erkennen wir die immerwährende Furcht vor der fordernden Götzenmacht. Daran denken wir, wenn wir vor ägyptischen Pyramiden, griechischen Tempeln und auf römischen Plätzen stehen. An solchen feierlichen Orten werden wir nicht vergessen, daß diese Kulturen auf dem Rücken einer Armee von Sklaven, durch die brutale Herrschaft des Menschen über den Menschen gebaut, gelebt und genossen wurde.

Der Exodus Israels aus Ägypten ist auch (nicht nur) der Exodus aus einer Kultur, die durch die Herrschaft des Menschen über den Menschen in gottverlorener Dämonenangst gelebt wurde. Die Götter der Heiden sind Nichtse, aber eben aggressive, bösertige, weil gottfeindliche Nichtse. Und was die Heiden den Göttern gebaut und geopfert haben, das haben sie den Dämonen gebaut und geopfert! (1. Kor. 10,20).

Bauwerke, die Touristen heute ästhetisch-geistig schlemmend bewundern, sollten doch auch manchmal jene ernste, erschreckende und quälende Nachdenklichkeit bewirken, die wir heute vor Denkmälern der Konzentrationslager des 20. Jahrhunderts empfinden, denn etliche der vielleicht schönsten Kulturdenkmäler der alten Welt wurden praktisch in den Konzentrationslagern von damals gebaut, in denen Heere von Sklaven zur Selbstverwirklichung einer Herrschafts- und Priesterkaste zu Tode gequält wurden — für Opfer, die den Dämonen galten.

Die vorchristliche heidnische Kultur kann also nie isoliert von den religiösen und soziologischen Aspekten beurteilt werden.

Kultur war zugleich Religion, gegen das zweite Gebot sich auflehrende, eben den Turm zu Babel bauende Religion. Kultur war — wie wir aus der Geschichte des Turmbaus zu Babel lernen — Wille zur Macht. In dieser Kultur wollte sich die gottverlassene Menschheit einen Namen machen. Es war der Wille zur Macht, der gesellschaftlich zur Ausbeutung und Unterdrückung und religiös zur Vergötzung, eben zur Dämonisierung des Lebens, geführt hat. Das Kolossale alter Kulturdenkmäler ist gleichzeitig ein Zeichen für den Willen einer gottverlorenen Menschheit, das kommende Gericht Gottes (die Feuerflut nach der Sintflut) zu überleben.

Kultur ist also hier Zeichen einer gottverlorenen Selbstabsicherungsabsicht. Daß die alte Schöpfung im Feuer untergehen wird (2. Petr. 3), weiß das Heidentum nicht, aber es hat eine dunkle Ahnung, daß es am Rande einer Katastrophe lebt. Heidnische Kultur ist auch (natürlich nicht ausschließlich) beschwörende Abwehr der Chaosmacht. Die Kultur ist immer auch Abwehr des dämonisch-aggressiven Unbehausten, sie ist das Wollen zum Sein am Rande des Nichts.

»Wegen des Krieges, den Gott gegen die Sünde und die Sünde gegen Gott noch stets führt, gibt es nirgendwo die Möglichkeit einer harmonischen, eben wirklich der Ehre Gottes dienenden Kultur ...«, meint der niederländische calvinistische Theologe Claas Schilder (»Christus en Cultuur«, 1978). Er widersteht damit ganz entschieden der Auffassung, als gäbe es »neutrale« Zonen, eben selbständige Kulturbereiche, in denen die Sünde gleichsam draußen vor der Tür stehenbleiben müßte, eine »religionsneutrale« Bildungswelt, in der von Sokrates bis Picasso Kultur ohne Sünde und Versöhnung, also auch ohne die Herrschaft Christi — sei es im Ja oder sei es im Nein — gelebt

werden könne. Für den Christen stehen alle Lebensbereiche unter der Herrschaft Gottes, alle Daseins- und Schöpfungsbereiche sind in diesem »Krieg der Sünde gegen Gott und Gottes gegen die Sünde« einbezogen.

Daß wir alles Geschaffene in diesem Zusammenhang sehen — also auch die Kultur —, bedeutet nun nicht, daß die Kirche und nur sie eine »erlöste Kultur« gleichsam mit einem Monopolanspruch »erzeugen« könnte.

So wie es ein weltliches und ein geistliches Regiment gibt, so gibt es einen Schöpfungs- und einen Verkündigungsauftrag. Kultur und Kirche sind aber auch keine parallel nebeneinander herlaufenden Linien, die sich erst im Unendlichen schneiden, sondern Kultur und Verkündigung sind konzentriert um den einen Herrn und das eine Zentrum alles Geschaffenen — das ist Gott, so wie er sich in der heiligen Schrift offenbart. Die Kirche ist der innere, die Kultur der äußere Kreis. Der innere Kreis lebt nicht vom äußeren, sondern der äußere Kreis lebt vom inneren. Die Gemeinde lebt vom Wort Gottes und nicht von der Kultur, die Kultur lebt aber sehr wohl von dem Licht der erlösenden und befreienden Wahrheit, die in der Gemeinde Christi aufleuchtet. Die Kultur ist nicht das Licht der Wahrheit, aber sie lebt von dem Licht der Wahrheit.

Kultur in einer vom christlichen Glauben »erleuchteten« Welt lebt dann vom Lichte des christlichen Glaubens — aber nicht umgekehrt. Niemals lebt die Verkündigung von der Kultur, niemals knüpft sie an die Kultur an, auf keinen Fall darf Verkündigung ein »Kulturerlebnis« (auch nicht bei einer »Messe von Mozart«) sein, etwa als Synthese von Verkündigung und Kultur. Der Gottesdienst ist eben auch Erinnerung daran, daß wir zuerst nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit zu trachten haben. Kultur hat so wenig einen Auftrag in der Kirche, wie die Politik einen Auftrag in der Kirche hat. Kulturprotestantismus und Cäsaropapismus sind Krankheiten zum Tode in der Gemeinde Gottes. Andererseits gilt: Genauso wenig wie Kirche Politik betreibt, genauso wenig ist sie kulturschaffend. Kultur und Politik als weltliches Regiment sind selbständige Schöpfungs- und Lebensbereiche Gottes — wohlgemerkt Gottes! Die Kultur — sagen wir ruhig die christlich-abendländische Kultur — lebt von der Gemeinde Christi. Die Gemeinde Christi aber hat — wenn man es schon so nennen will — einen kulturellen und politischen Auftrag nur in dem Maße, als sie in ihrer Unterscheidung zwischen Licht und Finsternis, Gut und Böse auch in diesen genannten Bereichen die Last des Kriteriums trägt. Aber deswegen hat die Kirche keine politische und kulturelle Aufgabe in dem Sinne, daß sie selbst direkt, eben als Gemeinde, Kultur schafft oder weltliches Regiment ausübt.

Landwirtschaft zum Beispiel ist auch im weiteren Sinne Kultur. Die Kirche wacht nach ihren Entscheidungskriterien darüber, daß die Schöpfung, also auch die Umwelt, nicht zerstört wird; aber sie hat neben diesem Auftrag nicht die Aufgabe, eine christliche Landwirtschaft zu betreiben. Christliche Kirche wird entschieden verneinen, Gott oder Christus bildlich darzustellen, wie Michelangelo es tat, aber sie hat nicht die Aufgabe, eine Christliche Malerei mit einer vielleicht

christlichen Farbenlehre zu »entwerfen«. Sport ist für den modernen Zivilisationsmenschen gesundheitlich wichtig, aber deswegen wird es keine christliche Leibeserziehung und sollte es keine Sport-, Fußball- oder Olympiapastoren geben.

Aber weil alle diese und noch viele andere Bereiche sehr wohl unter der Vollmacht Gottes stehen, weil es in allen Lebensbereichen auch und gerade in der Naturwissenschaft (z.B. in der Debatte über Kreation und Evolution) um die Schöpfung im Urteil des in der Bibel geoffenbarten Gottes geht, wird christliche Kirche — solange sie vermag — für die christliche Schule kämpfen, denn es gibt zwar keine christliche Biologie und keine christliche Rechtschreibung, aber es gibt eine Biologie und auch eine Rechtschreibung (z.B. kollektivistischer Klein-Schreibe-Fanatismus), die der Schöpfungswahrheit Gottes, die ja nur im Lichte der biblischen Offenbarung erkannt werden kann, mit List und Hinterlist widersprechen.

Im Anbruch des Reiches Gottes durch Christus wurde die Macht des Bösen wenn auch nicht vernichtet, so doch gebunden. Also wird eine Kultur in diesem Anbruch des Reiches Gottes insofern eine christliche Kultur sein, als sie sich der entgegenstehenden Macht des Bösen entwinden kann. Von nun an kann Kultur Gottesdienst in dem weiteren Sinne werden, daß in dieser Kultur Gott in seiner Schöpfung die Ehre gegeben wird. Das reformatorische Christentum hat für die Kultur befreiend gewirkt, »ja, die Reformation, die wieder, durch den Geist Christi getrieben, auf die Schrift zurückgeht, auf das Wort — sie ist zu gleicher Zeit Kultur-Genesung. Luther mit seinem runden Kopf, als er endlich eine Frau heiratete und wieder gesund lachen kann, ist als sanierender, richtungweisender Kulturproduzent hundert Dukaten wert gegenüber der päpstlichen und kaiserlichen Hofhaltung, die kaum einen Wert hat, auch nicht im Blick auf die Kultur«, meint Claas Schilder im Blick auf das Zueinander von Kultur und Reformation (a.a.O.). Die Reformatoren haben die Kultur befreit, weil sie zwischen Kultur und Kirche sowie zwischen Staat und Kirche zwar nicht trennten, sondern unterschieden. Das prophetische Amt der Gemeinde Christi geht an die Kultur, aber ist eben nicht selbst Kultur.

»Denn alles Geschaffene ist gut, und nichts ist verwerflich, wenn es mit Danksagung empfangen wird, denn es wird durch Gottes Wort und Gebet geheiligt« (1. Tim. 4,4), schreibt Paulus an Timotheus. Es handelt sich hier um eine Doppelaussage: Schöpfung ohne Dank, Gebet und Wort ist »verteufelte« (nicht teuflische!), eben dämonisch-pervertierte Schöpfung. Und umgekehrt gilt: Die Schöpfung unter dem Wort — aber nur unter dem Wort der Kirche — ist gute, wird wieder gute Schöpfung! In dieser Wechselbeziehung liegt das Zueinander von Kultur und Gemeinde — beide im Reiche Gottes.

Ein klassisches Beispiel von Kultur im Reiche Gottes ist Rembrandt van Rijn. Seine Bilder sind etwa das Urbild der Humanität im Lichte der Offenbarung. Daß Rembrandt in der Welt des klassischen niederländischen Calvinismus des 17. Jahrhunderts lebte, daß er im täglichen Umgang mit der Bibel gleichsam in das Erbe der Reformation eintauchte, bestimmte seine Kultur. Gerade die Nüchternheit seiner Motive, sein Leben aus dem Alltag, eben ganz und gar vollsaftig aus der Welt, der Verzicht auf jegliche mystische Erhöhung des Menschen, sein ganz und gar biblischer Realismus, der Mensch in der Spannung von Licht und Finsternis, dabei doch ganz wieder die Erfahrung des erlösten Menschen in dem gesegneten Jahrhundert eines gesegneten, eben das Wort Gottes hörenden Landes — das alles ist Kunst im Lichte des Reiches Gottes. Rembrandt zeigt das Drama, aber das gute, sinnvolle, das in allem Leiden geborgene und getragene Drama menschlicher Existenz auf dieser Welt.

Die Würdigung Rembrandts von Rookmaaker in der »Christelijke Encyclopedie«, 1960, ist zugleich typisch für die Würdigung dessen, was wir unter christlicher Kultur verstehen: »... nicht weil seine Vision ohne Tiefe oder trivial wäre, sondern sie ist darin einfach, weil er nicht den Propheten spielt, nicht darauf aus ist, eine Botschaft zu bringen, sondern weil sein ganzes Wesen künden will von der Fülle der Wirklichkeit, die er sah und kannte, und — so wäre hinzuzufügen — die er im Lichte der Offenbarung Gottes sah und kannte!«

Die bürgerliche Kultur des Kulturprotestantismus verästhetisierte das Christentum — Reich Gottes wurde im Gefolge der Theologie Albrecht Ritschls identisch mit Kultur. Wenn man Christentum als Bildungserlebnis oder Kunst als Verkündigung haben will, dann will man Gefühle erwecken, die als ästhetische Religiosität oder quasi Säkular-Pietismus aus der Versammlung der Gemeinde eine Versammlung zuschauender oder zuhörender Ästheten machen! Heiliger Geist ist nur, wo das Wort Gottes gepredigt wird, aber nicht, wo einer »Darstellung« des Wortes zugehört oder zugeschaut wird.

Der Kulturprotestantismus ist der Übergang von einer ursprünglich christlich motivierten Kultur in die antichristliche Kultur, die selbst Ausdruck einer christentumsverfremdenden Gesellschaft ist. Auf die mystische Selbsterhöhung durch die Kunst folgt die Selbstzerstörung durch die Kunst. Wäre Rembrandt heute möglich? Wo sollte er im Zeitalter der Zerstörung der Person jene Menschen sehen und entdecken, auf deren Gesichtern er die Herrlichkeit der Erfahrung Gottes sehen könnte? Christliche Kultur ist immer ein realistisches Ja zur Schöpfung Gottes — die moderne Kul-

tur entsetzt (durch Massenmedien propagiert) die christliche Gemeinde durch ihren aggressiven Nihilismus! Moderne Kunst zeigt Menschsein nicht etwa in Grenzerfahrungen, am Rande des Nichts und dann eben in realistischen Dimensionen! Ganz im Gegenteil treibt sie in zynischer Weise alles Seiende in den Abgrund der Zerstörung; da ist keine Spannung zwischen Licht und Finsternis, da ist nur die Finsternis in ihrer brutalen Weise in Aktion gesetzt: Kulturrevolutionen beginnen typischerweise in den Zeitungen im Bereich des Feuilletons, bevor sie zu den übrigen Seiten der Tagespolitik übergreifen. Die Zerstörung unserer Gesellschaft in der Kultur gibt sich etwa so:

»Ja, sagte ich zu mir, auch ich liebe alles Fließende: Flüsse, Kloaken, Lava, Samen, Blut, Galle, Worte, Aussprüche. Ich liebe das Fruchtwasser, wenn es aus der Embrionalhülle spritzt, ich liebe die Niere mit ihren schmerzenden Nierensteinen, ihren Gries und was nicht noch alles; ich liebe den brühheiß herausrinnenden Urin und den endlos laufenden Tripper; ich hebe die Worte der Hysterischen und die Aussprüche, die wie Ruhr rinnen und alle kranken Bilder der Seele widerspiegeln ... ich liebe alles, was fließt, sogar den Menstruationsfluß, der den unfruchtbaren Samen wegschwemmt. Ich liebe fließende Schriften, mögen sie hieratisch, esoterisch, pervers, vielgestaltig oder einseitig sein...«

So zu lesen in Henry Millers »Wendekreis des Krebses«, deutsch 1962. R.W. Eichler bringt dieses Beispiel in seinem bemerkenswerten Buch »Der gesteuerte Kunstverfall«, 3. Aufl. 1968. Eichler sieht in der Verneinung der Natur die Zeichen des modernen Kunstzerfalls. Er unterscheidet dabei zwischen drei Phasen der Verfremdung von der Natur: Die Entfernung, die Vergewaltigung und die Widerlegung der Natur. Und er macht dabei die interessante Entdeckung, daß moderne Kunst an die heidnischen Primitivformen der sogenannten Naturvölker anknüpft:

Ferner gilt als aktuell, was die Natur zu widerlegen scheint, was absurd und hintersinnig wirkt. Unter Berufung auf die Lehren Freuds machten und machen die Surrealisten angeblich Vorgänge ihres Unterbewußten sichtbar (Salvador Dali, Max Ernst, Edgar Ende, Heinz Trökes). Zwischen diesen Hauptgruppen gibt es ungezählte Mischformen und Übergänge. Die Herkunft aus einer oder mehreren dieser Quellen läßt sich indessen bei etwas Erfahrung immer nachweisen.

Nur angemerkt sei hier, daß weite Bezirke dieser Scheinmoderne von der Ausbeutung archaischer und exotischer Bildmalerei leben. Das Schlagwort vom Avantgardismus wird zur Lächerlichkeit,

wenn dessen Vertreter die Naturvölkerkunst (die wir im Völkermuseum durchaus zu schätzen wissen) sklavischer nachahmen, als es die Klassizisten jemals mit der Antike getan haben.

Das langläufige, oberflächliche Kunstgeschwätz sieht in Picasso (von der zweiten Garnitur der Maniristen wie Koenig, Reidel und Wotruba ganz zu schweigen) geradezu den Inbegriff des originellen zeitnahen Künstlers. Was bliebe indessen von seinem Werk — insbesondere von seiner Plastik —, wenn man die altmexikanischen, Südsee- und Eskimo-Anleihen ausfiltern würde?

Die moderne Kunst verfremdet sich gegenüber der Natur, und sie verfremdet sich gegenüber der Seele — sie geht aus von der zerstörten Person. Nicht das Ganzheitliche der Person spricht sich in der Kunst aus, sondern jene Bruchstücke, wie sie aus den archaischen Tiefen menschlicher Seele unbeherrscht und ungeordnet aufbrechen. Es ist also in der modernen Kultur so etwas wie ein Haß gegen die Schöpfung am Werke, ein tödlicher, ungetrösteter Pessimismus, der am ganzheitlichen Leben genauso zerbrochen ist wie an der Schöpfung. Schöpfer und Schöpfung werden dämonisch pervertiert und erfahren deswegen auch wohl die Rückkehr zu vorchristlichen heidnischen Vorbildern.

Dazu schreibt Hans Krieg in seinem Buch »Die große Unruhe«:

»Haß und Mißachtung der Schöpfung sind Zeichen der Hilflosigkeit. Das haben wirklich große Künstler und wirklich große Philosophen unserer Zeit sehr wohl erkannt. Dieser Haß und diese Mißachtung stellen sich aber nur dort ein, wo das Schicksal oder das, was wir dafür halten, uns den Anschluß an unsere natürliche Umwelt zu verwehren scheint. So entstehen dann verbissene Pessimismen, Negativismen bezüglich aller gesunden Tradition, die sich mit unglücklichen Psychopathien und ähnlichen Defekten in den Reihen der Ewig-Unzufriedenen begegnen.«

Dieser geradezu gnostische Schöpfungshaß wird deutlich in einem Brief von Franz Marc vom 12.4.1915, in dem es heißt:

»Der unfromme Mensch, der mich umgab (vor allem der männliche), erregte meine wahren Gefühle nicht, während das unberührte Lebensgefühl des Tieres alles Gute in mir erklingen ließ. Und vom Tier weg leitete mich ein Instinkt zum Abstrakten, was mich noch mehr erregte; zum zweiten Gesicht, das ganz irdisch-unzeitlich ist und in dem das Lebensgefühl ganz rein klingt. Ich emp-

fand schon sehr früh den Menschen als hässlich, □ das Tier schien mir schöner, reiner; aber auch an ihm entdeckte □ ich soviel Gefühlswidriges und Häßliches, so daß meine Darstellungen instinktiv, aus einem inneren Zwang, immer schematischer, abstrakter wurden. Bäume, Blumen, Erde, alles □ zeigte mir mit jedem Jahr mehr häßliche, gefühlswidrige Seiten, bis mir erst jetzt plötzlich die Häßlichkeit der Natur, ihre Unreinheit voll zum Bewußtsein kam.«

Wir beobachten in der modernen Kulturrevolution die Zerstörung des Menschlichen und die Verfremdung der Schöpfung. Die Propagierung der modernen Kulturrevolution erfahren wir in unserer Welt durch den modernen Journalismus, der sich für diese Art von Kunst einsetzt mit einer Art messianischen Sendungsbewußtseins. Warum wird dieser Kunststil so perfekt gesteuert, und warum beherrscht er die Öffentlichkeit? Steht eine kommunistische Verschwörung dahinter? Mitnichten! Eben weil die Journalisten zwangsläufig (ganz und gar Sprachrohr atheistischen Zeitgeistes) in gleicher Weise auf Haß gegen die Welt und gegen sich selbst und auf Rache gegen Gott »eingeschworen« sind, propagieren sie eine Kultur, die Ausdruck ihrer eigenen Chaotisierung ist. In der modernen Kunst erleben wir ja nicht die Begegnung mit Mensch und Natur, die durch das »Können« in die Möglichkeit der Betrachtung für alle erhoben wurde, sondern die geschickte Propaganda der dämonisch-aggressiven Verneinung dessen, was ist. Diese Art moderner Kunst, gleichgültig ob sie sich »ausdrückt« in der Malerei, in der Plastik, in der Dichtung oder in der Musik, kann nicht anders als antichristlich-zerstörerische beurteilt werden.

Werden die Dämonen losgemacht? Triumphiert nicht schon die Disharmonie des Rock und Beat in jenen Gruppenorgien unserer Kirchen, die sich Gottesdienst nennen? Die neuheidnisch--nachchristliche Unkultur wird sich von heidnisch-vorchristlicher Kultur durch ihren aggressiv-endzeitlichen Nihilismus unterscheiden. Die spezifisch-antichristlichen Züge der nachchristlichen Kultur als solche zu entlarven, wäre die besondere Aufgabe einer christlichen Kulturphilosophie. Kultur kann unchristlich und antichristlich sein. Thomas Manns »Zauberberg«, der menschliches Untergangsdrama in einem Schweizer Sanatorium schildert, ist gewiß nicht christlich, denn hier fehlen neben dem Häßlichen (ganz im Gegensatz zu Rembrandt) die Zeichen des Lichtes, neben dem Verlorensein vermischen wir den weiten Atem des Rettenden. Aber diese Kunst ist nicht antichristlich, sie beobachtet und verdichtet den Zerfall, aber sie propagiert ihn nicht — es bleiben die Balken der Schöpfung unangetastet.

Antichristlich hingegen ist eine Kunst, die aggressiv-schamlos und bewußt gegen die Schöpfung und die Erlösungsmächtigkeit Gottes tobt, weil sie nicht einmal Schmerz am Untergang kennt, sondern durch die Lust an der Vernichtung, im Haß gegen alles, was ist, motiviert wird.

Wenn der unreine Geist in sein Haus, aus dem er durch Christus vertrieben wurde, zurückkehren will, soll er es in der Gemeinde eben nicht »leer, gesäubert und geschmückt« finden, wie er es in der Welt finden wird, wo er dann »sieben andere Geister mit sich nimmt, die schlimmer sind als

er, und sie ziehen ein und wohnen dort; und es wird nachher mit jenem Menschen schlimmer als vorher« (Matth. 12,43 ff). Jesus verweist ausdrücklich (Vers 45) darauf, daß es so »mit diesem bösen Geschlecht sein wird ...«.

Am Ende der Zeit kehrt die Macht des Bösen zurück und besetzt die Kultur (hier Haus als behautes Haus Ausdruck auch für Kultur). Die dämonisch okkupierte Kultur ist dann das Zeichen für das Ende der Zeit; die dann noch vorhandene christliche Kultur wird nur noch als Subkultur, als die Kultur einer Minderheit und Randgruppe weiterexistieren bis zur Wiederkunft des Herrn am Ende der Zeiten.

Die Hervorhebungen im Text habe ich vorgenommen. Horst Koch, Herborn, im Februar 2014

www.horst-koch.de

info@horst-koch.de

Weitere Beiträge von Dr. Huntemann auf meiner Webseite:

Die Zerstörung der Person

Aids - Eine Strafe Gottes für eine lustverfallene Gesellschaft?

Der Aufstand der Schamlosen

Leben wir in der Endzeit?