

Die Vorstellung des Namens Gottes im Dekalog als Begründung einer Ethik der Freiheit

Autor(en): **Mili Lochmann, Jan**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **34 (1978)**

Heft 5

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-879033>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Vorstellung des Namens Gottes im Dekalog

als Begründung einer Ethik der Freiheit¹

Das Verständnis des Dekalogs als der magna charta biblischer Freiheit kommt an keinem anderen Ort klarer zum Ausdruck als in seinem ersten Satz: «Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Sklavenhause, herausgeführt habe» (Ex. 20, 2). In herkömmlichen Auslegungen kommt dieser Satz meistens zu kurz, wird als ein blosser Rahmensatz betrachtet, der das Eigentliche, die Gebote, bloss begleitet. Meinem Verstehen nach handelt es sich in diesen Worten um wesentlich mehr. Verständnis oder Missverständnis des Dekalogs hängt im Ganzen und im Einzelnen aufs engste mit dem Verständnis seiner Präambel zusammen. Verfehlt man hier den Weg, verpasst man diesen «Einstieg», so bewegt man sich von Anfang an in einer Richtung, die auch das Verständnis der einzelnen Gebote schwer gefährdet, wenn nicht gar unmöglich macht.

Konkret: an diesem Vor-Satz entscheidet sich ein «evangelisches» oder ein «legalistisch-moralistisches» Verständnis der Gebote. Hier wird ein «Vorzeichen vor die Klammer» gesetzt, in der dann alle anderen Weisungen erscheinen. Ob ein «Plus» oder «Minus» gesetzt wird, das macht einen wesentlichen Unterschied aus.

Um was für ein «Vorzeichen» handelt es sich? Um die Vor-Stellung des Namens Gottes. Das Wesentliche ist in der Verbindung des Namens Jahwe mit dem Ereignis des Exodus, in der Verbindung Gottes mit der heilsgeschichtlichen Befreiung des Volkes, zu suchen. Mit der Vorstellung des Namens Gottes wird der Dekalog eröffnet. «Ich bin Jahwe, dein Gott.» Und der Name dieses Gottes wird gleich definiert: «der ich dich aus dem Lande Ägypten, dem Sklavenhause, herausgeführt habe». In dieser Verbindung zwischen Gott und Befreiung, zwischen Freiheit des Volkes und Gott, erhellt der Einleitungssatz den Ursprung, das Fundament, und zugleich die bestimmende Intention des Dekalogs: das A und O der Gebote Gottes – ja, jeder biblisch-christlichen Ethik. Diesen konstitutiven Aspekten des Leitsatzes möchte ich im Folgenden nachgehen.

1.

Dass die Begründung und der Weg einer realen Ethik mit einem *Paukenschlag* geschichtlicher *Befreiung* erschlossen werden könnten, das leuchtet heute vielen ein.

¹ Hendrik van Oyen zum 80. Geburtstag, am 24. Okt. 1978.

Dies ist doch geradezu der Grundsatz marxistischer Gesellschaftstheorie und Ethik: Vorstöße und Initiativen zum menschenwürdigen und wirklich verantwortlichen Leben geschehen in revolutionärer Praxis, letzten Endes im Durchbruch der Revolution. Dass jedoch diese Vorstöße und Initiativen etwas mit Gott zu tun hätten, wird hier umso eindeutiger bestritten. Der junge Karl Marx formulierte geradezu apodiktisch: «Ein Wesen gibt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt, betrachtet sich als abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines anderen, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch ausserdem mein Leben geschaffen hat, wenn es nicht meine eigene Schöpfung ist» (Die Frühschriften, hrsg. von S. Landshut, S. 246). Mit diesem den Menschen entmündigenden Wesen ist bei Marx der biblische Schöpfer- und Erlösergott gemeint. Es ist für ihn folgerichtig die Forderung der menschlichen Freiheit, dass dieser Gott abgeschafft wird. Solange ich an ihn glaube, stehe ich nicht auf meinen eigenen Füßen, bin also nicht wirklich emanzipiert, ja ich bin nicht «wesenhaft» Mensch.

Diese Kritik von Marx, diese programmatische Kontraposition der Frage nach Befreiung und Frage nach Gott, hat unbestreitbar ihre starke und berechtigte Seite. Wie oft wurde nicht – auch in der Kirchengeschichte (von der allgemeinen Religionsgeschichte nicht zu sprechen) – ein ausgesprochen despotischer Gottesbegriff geprägt und also der Gottes- oder Götterglaube gegen Freiheitsinteressen der Menschen ins Feld geführt. Fast möchte man in dieser Richtung eher von der «Regel» als von der «Ausnahme» kirchlich-theologischer Strategie sprechen. Im Blick auf die Praxis der Dogmen- und Kirchengeschichte greift also die Marxsche Kritik nicht in die Luft. Und doch muss man ihr widersprechen dort, wo sie – wie sie es tatsächlich tut – mit ihrem Verdikt die biblische Botschaft, den biblischen Gottesbegriff und -glauben fassen und erledigen will. Hier wird Wesentliches übersehen und vorzeitig aufgegeben.

Denn im biblischen Gottes- und Glaubensverständnis ist dies anders. Hier werden die von Marx mit Recht betonte Befreiung des Menschen, seine «Wesenhaftigkeit», und folgerichtig auch der grundsätzliche Protest gegen alles, was ihn entmündigt und verknechtet, keineswegs geringgeschätzt oder gar abgelehnt, sondern erst recht begründet und bekräftigt. Sie werden als das Anliegen bekannt, in dem sich die Geschichte des Menschen mit der Heilsgeschichte Gottes treffen, als die letzte Intention des Bundes, zugleich das Herz der biblischen Verheissung (des Evangeliums) *und* der Weisung der Gebote (des Gesetzes): also als ein nicht bloss bedingtes, sondern unbedingtes Anliegen.

Die Einleitung zum Dekalog, zum ersten und höchsten Gebot, zeigt jedenfalls in dieser Richtung: «Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Sklavenhause, herausgeführt habe.» In ihrer Sicht gehören Gott und Befreiung untrennbar zusammen.

Sind das bloss Thesen und fromme Postulate? Ich glaube, es handelt sich um viel mehr. Ich denke an das alttestamentliche Exodusgeschehen selbst. Dies war

ohne Zweifel – so schwer es auch sein kann, die historischen Konturen zu fassen – ein realer Durchbruch und eine reale Basis für immer neue Initiativen in der Geschichte Israels. Ich denke an die neutestamentliche Parallele zum Exodus: an die Osterereignisse Christi. Die Auferstehung Jesu war von Anfang an als ein neuer, universaler Exodus verstanden, die endgültige Identifikation Gottes mit dem Ziel menschlicher Befreiung, was dann von den Zeugen nicht bloss gepredigt, sondern gleich auch praktiziert wurde: die christliche Mission. Dieser unvergleichliche Aufbruch in die «ganze Welt hinein» war eine vielschichtige «Freiheitsinitiative», die die Welt verändert hat. Und ich denke, trotz all den Rückschlägen, an die entsprechenden Initiativen der Kirchengeschichte, zwar vielleicht tatsächlich eher Ausnahmen als Regel, aber Ausnahmen, die die ursprüngliche, authentische Regel des biblischen Erbes immer wieder erschlossen und in Kraft setzten. Übrigens gibt es in unserer Gegenwart manche Marxisten, die für diese Kraft des biblischen Glaubens, für diese einmalige «Eigenschaft» des biblischen Gottesnamens eine erstaunliche Offenheit zeigen: «Mit Zeus, Jupiter, Marduk, Ptah, gar Vitzliputzli hätte Thomas Münzer das nicht geschafft, was er mit dem Auszug aus Ägypten und dem gar nicht so sanften Jesus von Nazareth zu läuten anfang» (E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, S. 22). Hier sieht ein Atheist viel besser als manche Kirchenleute und Theologen, worum es in der Bibel – und im Dekalog! – in der Vorstellung des Namens Gottes geht: um «Einläuten» der Freiheitsgeschichte Gottes – und des Menschen.

2.

Was bedeutet dieses «Einläuten der Freiheit», die Perspektive des ersten Gebotes, für menschliches Leben, für unsere «condition humaine»? Was ändert sich für uns in der Erinnerung an den Namen Gott in dieser Perspektive? Ich möchte auf drei wesentliche Elemente hinweisen, auf *drei Initiativen der Befreiung*, die mit der biblischen Verbindung zwischen Gott und Freiheit erschlossen worden sind und erschlossen werden können. Man könnte sie mit drei Stichworten angeben: Entmythologisierung der Natur, Entfatalisierung der Geschichte und Entmachtung des Todes. Dazu einige Bemerkungen:

a) Mit dem biblischen Namen Gott ist das Prädikat «Schöpfer» aufs engste verbunden. Auch übrigens im Sinne des Exodusgeschehens. Es gibt alttestamentliche Forscher, die behaupten, dass der alttestamentliche Schöpfungsglaube aus dem Exodusereignis geboren wurde. Für die ältesten Zeugen hängt Befreiung aus dem Land Ägypten mit dem Glauben an die *Schöpfungstat* Jahwes zusammen. Nun bedeutet der Glaube an den Schöpfer, dass der Mensch kein bloss kosmisches Wesen ist. Wohlverstanden: er ist auch dies. Er gehört zur Schöpfung, ist von den Naturprozessen abhängig, ist auch ein Stück Natur. Aber er geht in diesen Naturprozessen, in diesen Abhängigkeiten, in seinen Querverbindungen zur Natur nicht auf. Er ist – in seiner natürlichen Bedingung – ein Geschöpf Gottes. Sein Leben hat eine Dimension, die mit dem Horizonte des Geschaffenen nie restlos umfasst

und umschrieben werden kann. Er ist ein «zweidimensionales Wesen», steht in einer Beziehung («im Bunde»), die die «horizontalen Bedingungen» transzendiert und aus seinem biologisch, physiologisch, kosmologisch noch so bedingten Leben eine unbedingte, einmalige, unverwechselbare Existenz schafft. Das heisst aber auch: die Natur, die realen Bedingungen unseres irdischen Lebenslaufes sind nicht als dessen absolute Determinationen zu verstehen, hinzunehmen oder gar zu verehren. Die «Göttlichkeit» der Natur, die Absolutheit der kosmischen Kräfte wird in diesem Schöpfungsglauben durchbrochen: Welt ist Welt, keineswegs Gott. Sie darf und sie soll «entmythologisiert werden»: als Schöpfung betrachtet, gestaltet und verwaltet werden. Kein Zufall, dass gleich im ersten biblischen Schöpfungsbericht das «dominium (und zugleich: 'ministerium') terrae» mitbegründet ist (Gen. 1, 28). So werden mit dem biblischen Namen Gott für den Menschen in bezug auf die Natur ein kritischer Abstand, ein Mandat zur Gestaltung und darin ein wesentliches Stück Freiheit gewonnen.

b) Direkter noch ist in der Perspektive des ersten Dekalogsatzes der biblische Name Gott mit der *Geschichte* verbunden. Wir haben darauf bereits wiederholt hingewiesen – verständlicherweise, denn gerade diese Verbindung wird in der Einleitung zentral ausgesagt: der befreiende Exodus aus Ägypten war ein geschichtliches Ereignis. Gott «stellt sich vor» im Akt der Befreiungsgeschichte. Das bedeutet für den Menschen in der Geschichte: Er ist kein hoffnungsloser Knecht, kein blosses «Objekt» der Geschichte.

Wohl sind wir geschichtlich bedingt, im Netz geschichtlicher Ereignisse und Verhältnisse eingespannt. Wir fangen unser Leben nicht «ab ovo» an, sondern finden eine vorgeprägte geschichtliche Situation vor: die unseres Volkes, unserer Klasse, unserer Kirche und Familie. Für das Leben werden dadurch mannigfach «Weichen gestellt». Die Mächte der Geschichte verfügen über uns. Und es gibt ausgesprochene Sackgassen und «Sklavenhäuser» in unserem gemeinschaftlichen und persönlichen Geschick. Kein Wunder, dass so viele denkende Menschen gerade an der Geschichte verzweifeln, jede Verbindung zwischen Sinn und Geschichte (und viel mehr noch: zwischen Gott und Geschichte) leugnen.

Die Bibel tut dies nicht – und der Vorsatz zum Dekalog ist ein sprechender Beweis dafür. Biblische Zeugen orientieren sich an der Erfahrung des Exodus – und deuten daher unsere Situation angesichts der Sackgassen der Geschichte. Gott hat sich der Menschen – und zwar gerade: der hoffnungslos versklavten Menschen – angenommen. Es gibt also in diesem Namen, im Blick auf Jahwe, deinen Gott, der das Volk Israel aus Ägypten, dem Sklavenhause, herausgeführt hat (und wir müssen auch hier neutestamentlich fortfahren: im Blick auf Gott, der sich mit uns in der Geschichte Jesu von Nazareth, in der Ostergeschichte Christi solidarisiert hat), kein unwiderrufliches «Sklavenhaus», keine endgültige Sackgasse, kein letztgültiges Fatum mehr. Der biblische Gottesglaube «entmachtet» die «Macht des (blinden) Schicksals»: er entfatalisiert die Geschichte, auch und vor allem: mein Geschick in der Geschichte.

c) Die Verbindung des Namens Gottes mit der Freiheitsgeschichte im Dekalog verändert noch an einem letzten, entscheidenden Punkt unsere Situation: ange-

sichts der *Todesfrage*. Hier ist der schwerwiegendste «Gegenschlag» gegen jede «Befreiungsgeschichte»; hier hört jeder Traum – und jedes Engagement – der Freiheit endgültig auf. Der Tod ist die «schlechthinnige Antiutopie»: der Schlusspunkt in jedem Sinne – vor allem und pointiert: im Sinne der Freiheit. An keinem anderen Ort wird die Ohnmacht des Eigenen und die Übermacht des Fremden so bitter klar wie angesichts des Todes. Wenn es ein «Sklavenhaus» gibt, so ist dies das «Haus des Todes».

Dies ist übrigens auch gerade in der Bibel höchst realistisch und ohne jede religiöse Verklärung herausgearbeitet. Die schwersten Klagen im Alten Testament beziehen sich auf diese Gefährdung des Menschseins, auch und gerade der sinnvollen menschlichen Existenz vor Gott. «Wer wird dich loben im Reich des Todes» (Scheol), fragt der Psalmist ganz offen. Und der Apostel spricht nicht weniger offen: «Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leib dieses Todes?» (Röm. 7, 25). Die Härte dieser Knechtschaft wird keineswegs aufgeweicht. Keine Unsterblichkeitsidee – in der Religions- und Philosophiegeschichte so oft und so imponierend vorgeführt – entlastet den biblischen Menschen von dieser Bürde, auch Jesus nicht. Es gibt in der Bibel keine selbstverständliche Unsterblichkeit, keine Idee von Unsterblichkeit quasi «etsi deus non daretur».

Es gibt allerdings die Botschaft von der Existenz – und mehr: von der Treue – Gottes in der Situation des Todes. Auch dies gehört zur Perspektive der dekalogischen «Vor-Stellung des Namens Gottes» vor die menschliche Frage nach der wahren Freiheit. Das ägyptische Sklavenhaus meint sicher zunächst die konkrete geschichtliche Versklavung des Volkes. Aber es war kein Zufall, dass bald gerade dieses «Haus» zum Symbol der eschatologischen Versklavung und Bedrohung wurde, des Todesreiches, der chaotischen Bedrohung der guten Schöpfung Gottes. So stiftete der Exodus bereits im Alten Testament Verheissung selbst dem Scheol gegenüber – scheu, undogmatisch, doch unüberhörbar. Steht Gott hinter dem Freiheitsanliegen des Menschen, so darf man hoffen: die in ihm begründete Befreiungsgeschichte macht auf der Schwelle des Todes noch nicht halt.

Zentral und eindeutig wird diese Hoffnung in der Ostergeschichte Jesu verwirklicht und geoffenbart: die Auferstehung ist die Bekräftigung der Freiheit Gottes und des Menschen in der Situation des Todes. Exodus patet – auch das letzte Sklavenhaus muss seine Opfer freigeben. Der gleiche Apostel, der klagte: «Ich elender Mensch» – und es war keine rhetorische Frage – kann in einem Atemzug sagen: «Ich danke Gott durch Jesum Christum unseren Herrn» (Röm. 7, 24 f.). Und er begründet diesen «Sprung» weder mit der Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele noch mit Potenzen der Natur oder der Geschichte, sondern eindeutig und ausschliesslich mit dem Hinweis auf den Gott des Exodus, auf seine bei den Alten und bei den Neuen bewährte Treue.

Ich finde vor allem die folgenden Worte wegweisend – die ich zugleich im Rückblick auf die beiden vorangehenden Punkte zusammenfassend zitieren will: «Ich bin dessen gewiss, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Mächte . . . noch irgend ein anderes Geschöpf uns zu scheiden vermag von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus

ist, unserm Herrn» (Röm. 8, 38). Ich sehe in diesen Worten das neutestamentliche Pendant zu der Vorstellung des Namens Gottes im Dekalog. Es gibt keine anderen Götter neben diesem Gott. Auch die letzte irdische Macht, die Macht des Todes, ist entmachtet. Die in diesem Namen begründete Freiheit ist und bleibt zwar im Leben und Tod gefährdet und angefochten, im Ansturm der Gegenmächte, kompromittiert durch ständiges Versagen auf Grund unserer eigenen Trägheit und Vermessenheit. Sie ist deshalb nie in unserem «Besitz», in unserer selbstverständlichen oder gar selbstherrlichen, noch schlimmer: selbstgerechten Verfügung. Wir sind immer nur Pilger und Anfänger in der Freiheitsgeschichte. Aber: begründet und gehalten im alten und neuen Bunde Gottes, der «dich aus dem Lande Ägypten, dem Sklavenhause, herausgeführt hat», bleibt sie, all den Rückschlägen zum Trotz, kein leerer Traum, kein Va-Banque-Spiel der kopflos einsetzenden Hasardeure. Das Wagnis der Freiheit ist «gedeckt», in dem einen, bleibenden Namen. So ist und bleibt die Freiheit unsere Verheissung im Leben und Tod.

3.

Wir haben mit unseren Überlegungen zum «Vor-Satz» des Dekalogs nur einige Hinweise auf den Hintergrund und die Intention der Gebote gegeben. Sie könnten weiter geführt werden. Aber bereits aus den bisherigen Überlegungen wurde hoffentlich klar: der einleitende Satz des Dekalogs ist keine feierliche Einleitung, von welcher im Folgenden und Konkreteren abgesehen werden könnte. Das «Vorzeichen» vor der Klammer der Gebote hat eine *wegweisende Bedeutung*, die durchgehend gültig bleibt – für die Gebote, aber auch im breiteren und umfassenden Sinne: für den ganzen Bereich *theologischer Ethik*. Wie ist dies zu verstehen? Dazu abschliessend drei Bemerkungen:

1. Die theologische Ethik ist keine freischwebende, aus sich und in sich bestehende Grösse. Im Lichte des Vorsatzes zum ersten Gebot ist sie nur als *Antwort*, als *Nachfolge* zu verstehen. Die Ethik ist die Antwort des Glaubens – Versuch, Konsequenzen zu ziehen, Wille zur entsprechenden Tat, eben Nach-Folge – wie dies Dietrich Bonhoeffer der evangelischen Theologie mit Recht eingeschärft hat. So hat Jesus seine «Ethik» verstanden: als Ruf in die Nachfolge. Und so wurde sie auch in den apostolischen Briefen geboten – und zwar sowohl konkret (in Erinnerung an Wort und Vorbild Jesu) wie auch grundsätzlich, mit methodologischen Konsequenzen: Der Imperativ der Briefe folgt dem Indikativ, das apostolische Gesetz dem apostolischen Evangelium. So wird die Perspektive des Dekalogs im Neuen Testament aufgenommen und in christologischer Klärung und Füllung weitergeführt.

Für christliche Ethik bedeutet dieser Anschluss an die Heilsgeschichte, an die Vor-Stellung des Namens Gottes vor alle anderen Namen und Taten, an das Evangelium, dass sie sich nie als eine Werk- und Leistungsethik verstehen kann. Dies ist die *klassische Versuchung* gerade der Denker, die sonst mit Recht die Bedeutung der Ethik betonen. Sie tendieren dazu, die *ethische Tat* als nicht bloss die rechte, sondern rechtfertigende aufzufassen. Der Weg zum

Heil wird praktisch angesetzt: in frommen Werken, oder in säkular-revolutionärer Tat. Man denke an die grossen Namen der neueren Geschichte, an Kant und Marx, aber auch an die alten Strömungen in der jüdischen Frömmigkeit der Zeit Jesu oder der christlichen zur Zeit der Reformation. Alle diese Namen und Bewegungen haben Beachtliches geleistet. Sie hielten Gebote – auch die des Dekalogs – vorbildlich. An einer entscheidenden Einsicht der biblischen Ethik gingen sie vorbei: Sie verabsolutierten den ethischen Weg, tendierten zum Legalismus oder Moralismus, zur Überschätzung der Leistung, oder mit einem klassischen theologischen Begriff ausgedrückt: zur Werkgerechtigkeit. Sie verdunkelten darin die Prävenienz der Gnade, tendierten konsequenterweise zur «gnadenlosen», selbstgerechten Moralität.

Von ihr ist die christliche Ethik eindeutig abzugrenzen. Sie erwächst nicht aus der Leistung und Herrlichkeit der eigenen Tat. Sie ist die tätige Antwort auf die ihr erschlossene, geschenkte Befreiung. Die rechte Tat soll dieser Befreiung entsprechen – als Entsprechung dem Heil, nicht jedoch als dessen Konstitutierung. Darum bleibt auch Gnade das begleitende und bestimmende Element einer solchen Ethik: Gnade von Gott her, aber auch auf den Mitmenschen hin. Vor allem aus diesem Grunde, in seiner Tendenz zur relativen Gnadenlosigkeit, bedeutet Moralismus und Legalismus – so oft auch in christlichen Kreisen zu Hause – Gefährdung und Kompromittierung evangelischer Ethik.

2. Wird Ethik als Antwort verstanden, so stellt sich gleich die Frage nach einer näheren Bestimmung dieser Antwort, nicht im Sinne der konkreten Weisungen und Schritte, sondern im Sinne ihrer tragenden Einstellung und Ausrichtung. In diesem Zusammenhang möchte ich zunächst das Wort «*Dankbarkeit*» erwähnen und betonen. Es spielt bekanntlich im Heidelberger Katechismus eine wichtige Rolle. Dort wird der Dekalog im dritten, abschliessenden Teil behandelt, nachdem im ersten Teil kurz «Von des Menschen Elend» und im zweiten ausführlich «Von des Menschen Erlösung» die Rede gewesen ist. Dieser dritte Teil – also die «Ethik» des Katechismus – wird nun mit dem Titel versehen: «Von der Dankbarkeit». Mit dieser Gliederung wird sicher etwas Wesentliches von der Intention des Dekalogs, wie wir sie im Anschluss an den einleitenden Satz zu charakterisieren versuchten, getroffen. Die Antwort auf die im Namen Jahwes, im Namen Jesu Christi, für uns erschlossene Befreiungsgeschichte, die ihr entsprechende Wegweisung für Nachfolge, ist die Antwort der Dankbarkeit. Die Betroffenheit des Glaubens ist primär Betroffenheit im Danken, in Erkenntnis und Bekenntnis des Volkes Gottes, dass es seine Freiheit und Hoffnung Gott verdankt.

Nun ist die mit «Dankbarkeit», «Danken», «Verdanken» bezeichnete Haltung eine missverständliche, umstrittene und heute auch recht unpopuläre. Erinnern wir uns an jene oben zitierte Aussage von Karl Marx: Der Mensch sei nicht wirklich frei, nicht wesentlich Mensch, solange er was verdanke. Tatsächlich kann man nicht bestreiten: es gibt ein versklavendes und entmündigendes «Verdanken». Vor allem eine forcierte, von aussen erwartete und sanktionierte Dankbarkeit ist höchst bedenklich, als Motivation zum ethischen Handeln geradezu kontraproduktiv. Ich kannte in meiner Jugend einen Bettler, der Besuche in den unkirchlichen Häusern denen in bekannt kirchlichen entschieden vorzog, und zwar mit der folgenden Begründung: In den unkirchlichen wird Almosengeben wenigstens nicht von der Pflichtübung frommer Dankbarkeit abhängig gemacht. Das muss uns zu denken geben: Es haben unsere Zeitgenossen durchaus beachtenswerte Gründe, wenn ihnen das Wort Dankbarkeit verdächtig erscheint. Ähnlich ist es übrigens in ganz säkularen Kontexten. Es gab kaum eine wirksamere Methode, den Menschen einen spontanen ethischen und politischen Einsatz zu verleiden, als ewige Ausrufe politischer Moralisten in den sozialistischen Ländern, man sollte aus Dankbarkeit für dies oder anderes, was die Partei geleistet hatte, eine entsprechende Gegenleistung begeistern vollbringen.

Dass jedoch freie Dankbarkeit eine schöpferische Potenz darstellt und auch ethische Energie freisetzt, lässt sich trotz möglichem Missbrauch kaum bestreiten. Sie prägt unbestreitbar die Atmosphäre der biblischen Ethik auf ihren Höhepunkten. Ich denke an das Alte Testament und an den Lobpreis des Gesetzes etwa im 119. Psalm: die empfangene Weisung ist kein «muss», sondern ein «ich darf», Ermächtigung zur Nachfolge, Praxis des «Sich-Verdankens», Ethik der Gnade. Genau dies ist dann die Ethik des Neuen Testaments: Man denke nur an die Briefe, an ihre Weisungen, aber auch an ihre typische Struktur: die apostolische Paränese folgt auf den Lobpreis der Gnade, auf das Zeugnis von der Ermöglichung der Freiheit, hat also den Charakter einer Verheissung, Ermunterung, Einladung zur begründeten, frei-gestellten, «charismatischen» Praxis. Ihrem Geist ist nichts so weit entfernt wie der Ungeist des Legalismus und Moralismus.

3. Besonders klar finde ich diesen Charakter der biblischen Ethik im folgenden Wort des Apostels Paulus getroffen: «Für die Freiheit hat uns Christus freigemacht; darum stehet fest und lasset euch nicht wieder unter ein Joch der Knechtschaft bringen» (Gal. 5, 1). Dieses Wort wurde in der Hitze des wohl schärfsten Gefechtes geprägt, das Paulus in seinen Gemeinden und um sie zu führen hatte: mit den Legalisten, die das «befreite Volk» erneut in das «Sklavenhaus» der vergesetzlichten Werkgerechtigkeit führen wollten. Seine Weisung hat jedoch eine grundsätzliche Bedeutung und spricht die Grundvoraussetzung jeder christlichen Ethik aus: Für die Freiheit hat uns Christus freigemacht. Ich sehe in diesem Satz die neutestamentliche Entsprechung zum Vorsatz des ersten Gebotes: Vor allem Denken und Tun des Glaubens steht das Vorzeichen der *geschenkten Befreiung*, der Aufbruch der Sklavenhäuser, die von Gott verheissene und verwirklichte Ermöglichung der Freiheit.

Das Evangelium geht also dem Gesetz *voran*. Die «Christlichkeit» – besser: die biblische Orientierung – der Ethik entscheidet sich daran, dass diese «Reihenfolge» (wie dies vor allem Karl Barth der neueren evangelischen Theologie ans Herz gelegt hat) respektiert und durchgehalten wird.

Doch auch der andere Akzent muss gesetzt werden: Das «Gesetz» *folgt* dem Evangelium. Es ist tatsächlich, wie K. Barth formulierte, die «andere Gestalt» des Evangeliums. Die «Ethik als Antwort» (P. Lehmann), als «Anwaltschaft des Geistes» (H. van Oyen), die Antwort der Dankbarkeit kann in nichts anderem bestehen als im Bewahren und Bewähren der Freiheit, für welche uns Christus frei gemacht hat, oder alttestamentlich: Im Bewahren und Bewähren des Bundes, der in der Freiheitsgeschichte des Exodus gestiftet wurde. Aber dieses Bewahren und Bewähren der Freiheit ist ein «definierter», «profilierter», verbindlicher Weg. Die Freiheit, für welche wir befreit sind, ist keine leere und verschwommene. Sie trägt die «Charakterzüge» Jesu Christi, oder alttestamentlich: Sie ist in den Geboten des Dekalogs verbindlich markiert. Diesen Zügen, diesen Markierungen nachzugehen ist im Interesse unserer Freiheit. Christliche Ethik gründet im Geschenk konkreter heilsgeschichtlicher Befreiung; sie geschieht und entfaltet sich als Praxis verbindlicher Freiheit.

Jan Milič Lochman, Basel