

ECCE HOMO

Die Anthropologie Karl Barths

(„Kirchliche Dogmatik“ III, 2. 800 S. 1948, Zollikon, Ev. Verlag. Sf. 35.—)

Referat und Gegenfrage

Von Heinrich Vogel

Man wird doch wohl wirklich bis zu der klassischen Periode der protestantischen Dogmatik im Zeitalter der Orthodoxie zurückgehen müssen, ehe man auf ein Werk trifft, das in geradezu enzyklopädischer Universalität exogetische Fundierung, theologiegeschichtliche Bezogenheit und dogmatische Denkleistung so in sich vereinigt wie die „Kirchliche Dogmatik“ von Karl Barth. Was dieses Werk aber von einem durch das Massiv einer großen Tradition getragenen Gipfel, wie ihn etwa die „Loci“ des Johann Gerhard darstellen, charakteristisch abhebt, ist die bis in den letzten Winkel der aufgegliederten Problematik vollzogene — und noch im Vollzug begriffene! — *theologische metanoia*, in deren Zeichen Barths der Verkündigung der freien Gnade Gottes in Jesus Christus verhaftete Denkarbeit steht. Ein reformatorischer Umbruch hat ihn auf weite Strecken den Acker der so sorgfältig und dankbar respektierten Tradition geradezu umpflügen lassen. Insbesondere von der Wesenslehre an, über das für die Erkenntnis des offenbaren und verborgenen Gottes wie für die Lehre von Evangelium und Gesetz so fundamentale Verständnis der göttlichen Gnadenwahl, bis hin zu der Durchdenkung der Schöpfung als des äußeren Grundes für den Bund und des Bundes als des inneren Grundes für die Schöpfung, ist er, seinem Grundansatz getreu (vielleicht allzu getreu!), zu immer kühneren Ergebnissen gedrängt worden. Gewisse, von den Stimmen der Väter kaum noch oder gar nicht mehr begleitete, allein noch des Rückgriffs auf die neu verstandene Schrift sich getröstende Wagnisse mögen dem mitdenkenden Weggenossen den Atem wohl einigermaßen versetzen! — Wenn sich mir nun Barths Gotteslehre — ich meine jetzt die geradezu klassisch durchgestaltete Trinitätslehre und die in der Dialektik ihrer Entsprechungen so ausgewogene Wesenslehre — als die (im Anselmschen Sinne) „schönsten“ Teile des bisher vorliegenden Gesamtwerkes darstellen, so die auf der Lehre von dem „Werk der Schöpfung“ unmittelbar basierende Lehre vom Geschöpf, und das ist für Barth die Anthropologie, als der in seiner Fragestellung wie in seinen Konsequenzen radikalste Vorstoß, der mir denn mitten im dankbaren Konsensus (in der Fragestellung) den bedrängenden Dissensus (in der Antwort) aufbrechen läßt. So ist es nicht nur die Rücksicht auf alle diejenigen, denen Barths „Anthropologie“ noch immer nicht zugänglich (nicht erschwänglich) ist; es ist auch nicht nur der ingrimmige Gedanke an die Barth gegenüber heute weithin beliebte (nach Schopenhauer zur Ignoranz führende) Methode des Ignorierens, die sich das etwas mühsamere Studium seines Werkes durch eine Schlagwortpolemik oder gar durch politische Diffamierung meint ersparen zu können; sondern vor allem ist es der eigene Wunsch, mich in dem, was Barth in der Frage nach dem Menschen sagt und meint, nicht zu verhöرن, der mich den angesichts der ungeheuren Gedankenmasse freilich fast unmög-

lichen Versuch wagen läßt, zunächst einmal einen Grundriß dieser Anthropologie nachzuzeichnen.

I.

„Weil der Mensch — unter dem Himmel, auf der Erde — das Geschöpf ist, dessen Verhältnis zu Gott uns in Gottes Wort offenbar ist, darum ist er der Gegenstand der theologischen Lehre vom Geschöpf überhaupt. Indem der Mensch Jesus das offenbarende Wort Gottes ist, ist er die Quelle unserer Erkenntnis des von Gott geschaffenen menschlichen Wesens“ (Leitsatz zu § 43. Der Mensch als Problem der Dogmatik, S. 1). „Die theologische Lehre vom Geschöpf“ ist also „praktisch Anthropologie“ (S. 2), nicht etwa Kosmologie im ontologischen Sinne, und denn an keine Weltanschauung preiszugeben, auch nicht mit einer „christlichen“ Weltanschauung zu verwechseln. Nicht, daß Himmel und Erde und die ganze außermenschliche Geschöpfwelt — Tiere und Engel — außer jedem Betracht bleiben dürften! Aber: „Die vom Wort Gottes eröffnete Erkenntnis ist die Erkenntnis der Schöpfung in ihrer unauf lösblichen Verbindung mit dem Bunde und also die Erkenntnis des Himmels und der Erde als des Kosmos des mit Gott verbündeten Menschen“ (S. 11).

So wird es hier weder eine Zoologie noch eine Angelologie in dem Sinne geben können, wie die Anthropologie legitimer Gegenstand theologischer Fragestellung und Erkenntnis ist.

Diese Fragestellung — an der sich ja das Ganze bereits entscheidet! — wird jede „spekulative Theorie“, mit deren Hilfe der Mensch sich selbst meint interpretieren zu können, in ihrem autonomen Grundansatz ablehnen müssen, während sie dem anderen Typ nicht theologischer Anthropologie, wie er uns in der exakt wissenschaftlichen Untersuchung von Phänomenen des Menschlichen begegnet, so lange alle denkbare Aufmerksamkeit zuwenden kann, als dieselbe nicht wähnt, das Wesen des Menschen ergründen zu können. Wenn es denn aber in der theologischen Anthropologie eben um den Menschen selbst nach seinem Ursprung und Wesen geht, und wenn anthropologische Erkenntnis nur im Wort der Offenbarung Gottes möglich und wirklich wird, dann erscheint sie sofort durch die Tatsache in Frage gestellt, daß der Mensch ja gerade in der Offenbarung durch Gottes Wort nicht mehr in seiner ursprünglichen Geschöpflichkeit, sondern als der mit Schande bedeckte Sünder, nicht mehr in seiner „Natur“, sondern in der Unnatur der „Verkehrung und Verderbnis seines Wesens“ erscheint. Ohne nun von der Erkenntnis der radikalen und totalen Verkehrung und Verderbnis des menschlichen Wesens den geringsten Abstrich machen zu dürfen, werden wir doch nicht verkennen und verleugnen dürfen, daß der Bund Gottes als solcher mit dem Menschen in Kraft bleibt, durch keine Sünde annulliert werden kann! Der Mensch bleibt doch „Gegenstand der ewigen Gnade seines Schöpfers und Herrn“ (S. 35). Auch Gottes Gericht über den Menschen will doch von seiner Gnade her verstanden sein, „so kann des Menschen Sünde, auf die sich Gottes Gericht bezieht, erst recht keine Schöpfungstat sein“ (S. 37), ja, der Mensch „kann“ recht verstanden, „nicht ohne, sondern nur gegen Gottes Gnade sündigen“ (S. 38) und er wird nur in der Erkenntnis der Gnade seine Sünde wahrhaft erkennen. Dann aber gilt es — allein von der überlegenen Treue und Gnade Gottes

her! — des Menschen „Natur“ in seiner Geschöpflichkeit keinesfalls mit der Sünde zu identifizieren. „Eben das, was Gott — über des Menschen Sünde hinaus in der Freiheit seiner Gnade auch des Menschen Sünde relativierend, überblickend und durchschauend — vom Menschen weiß, ist des Menschen geschöpfliches Wesen, nach dem wir hier fragen“ (S. 43/44). Das uns als dem Sündern verschlossene Buch unserer menschlichen Natur ist „im Wort Gottes . . . auch vor uns aufgeschlagen“ (S. 45). Dem Verhalten Gottes zum Menschen als dem Partner seines Bundes entsprechen bestimmte, von Gott selbst geschaffene und trotz der Sünde erhaltene „Verhältnisse des menschlichen Seins“, die „in ihrer Struktur“ auch durch die Sünde „nicht verändert“ sind (S. 46), „und eben der Inbegriff dieser Verhältnisse ist das, was wir hier unter dem geschöpflichen Wesen des Menschen verstehen“ (S. 46).

Dieses offenbarende Wort Gottes ist nun aber niemand anders als der Mensch Jesus. „In Gottes Verhalten zu diesem Menschen Jesus“ — als dem von ihm Erwählten, mit dem er eins ist und bleibt, und durch den er seine Liebe den an ihn Glaubenden, ja, der ganzen Schöpfung zuwendet — „fällt die Entscheidung, daß Gottes Gnade das Erste, des Menschen Sünde das Zweite, und daß jenes Erste mächtiger ist als dieses Zweite“ (S. 48). „Dieser Mensch ist der Mensch“ (S. 49). In seiner Person ist „uns die Natur in unserer Unnatur . . . nicht verborgen, sondern offenbar“ (S. 50). „Wir haben also die theologische Frage nach der menschlichen Natur folgendermaßen zu stellen: *Welches ist des Menschen geschöpfliches Wesen, sofern wir in diesem — im Blick auf Gottes offenbare Gnade und konkret im Blick auf den Menschen Jesus — ein auch der Sünde gegenüber durchhaltendes Kontinuum, ein auch durch die Sünde unverändertes und unveränderliches Wesen zu erkennen haben?*“ (S. 50). Die Wahl dieses Ausgangspunktes bedeutet aber nicht mehr und nicht weniger als: „*Die Begründung der Anthropologie auf die Christologie*“ (S. 50). Damit ist im Gegensatz zur Tradition der Einsatz in die Anthropologie bei dem *Ecce homo* genommen, das auf den Menschen weist, in dem als dem Menschensohn der Gottessohn, und das heißt Gott selbst, an des Menschen Stelle tritt. Wenn anders er wiederum der „Mensch an Gottes Stelle“ (S. 53) ist, so ist er gerade darum der Mensch, weil er der Sohn Gottes ist. Damit ist zwar eine direkte Gleichsetzung unseres menschlichen Wesens mit dem menschlichen Wesen Jesu und also „ein direktes Ablesen der Anthropologie aus der Christologie“ ausgeschlossen. Seine menschliche Natur „ist auf Grund seines unvergleichlichen Verhältnisses zu Gott zuerst die seine und dann und daraufhin erst die unsere. Sie ist urbildlich in ihm, sie ist nur abbildlich auch in uns verwirklicht. Jesus, der Mensch, wie Gott ihn wollte und schuf“ (S. 53); . . . „er ist der, der als Grund und Ziel des dem Menschen zugesprochen Gnadenbundes auch der Grund und das Ziel seiner Erschaffung ist“ (ibid.). Im Blick auf diese menschliche Natur ist die Unveränderlichkeit und die Unverlierbarkeit unserer Natur zu behaupten, die durch die Sünde zwar verkehrt, aber nicht vernichtet werden kann, so wahr in Jesus das erste und das letzte Wort Gottes über uns gesprochen ist. In ihm, dem Sündlosen, ist die menschliche Natur erhalten und bewahrt, und zwar allein darum, weil „er als Träger der menschlichen Natur“ (die als solche nicht unverwundlich ist!) „ihr Herr, der in ihr handelnde Schöpfer Gott selber war“ (S. 60). In ihm ist „uns die menschliche Natur in ihrer urbild-

lichen und ursprünglichen Gestalt . . . nicht verborgen, sondern *offenbar*“ (ibid.). So ist er als das fleischgewordene Wort Gottes „wirklich das wahre Wort von Gott und vom Menschen, auch von der Natur des Menschen. Es braucht schon Jesus dazu, damit diese erkennbar und erkannt werde“ (S. 61). Würden wir aber „der menschlichen Natur in uns eine andere Beschaffenheit als der in Jesus, der in Jesus eine andere als der in uns zuschreiben“ wollen, so würden wir „in der Lehre von der Sünde *manichäisch* oder *marcionitisch*“ und „vor allem in der Christologie *doketisch* denken (S. 63)!

So setzt denn die Erkenntnis des *Menschen als Gottes Geschöpf* (§ 44) ein mit der Erkenntnis *Jesu als des Menschen für Gott*. Auf ihn blickt der Leitsatz: „*Das Sein des Menschen ist die Geschichte, in welcher eines von Gottes Geschöpfen, von Gott erwählt und aufgerufen, in seiner Selbstverantwortung vor ihm begriffen ist und in welcher es sich dazu als befähigt erweist*“ (S 64). Hören wir die Aussagen, die die Schrift von ihm macht, die Prädikate, die sie ihm zuschreibt, in ihrem ganzen Gewicht, und bedenken wir die einzigartige Wiederholung und Bestätigung seiner Identität mit einer Reihe von aktiven Modifikationen seines Seins“ (S. 65), so kommen wir zu dem durch das Geheimnis des *Ego eimi* bestimmten Satz: „*Er ist selbst* das in diesen Prädikaten beschriebene Geschehen“ (ibid.). Was er ist, ist er — der Prophet, Priester und König — ja schlechterdings als Träger eines *Amtes*, und das heißt: als der, der „in einer bestimmten, und zwar immer in derselben Richtung *tätig* ist“ (S. 66). „*Sein Sein als Mensch*“ ist also „*sein Werk*“ (S. 69), und so ist er (ohne daß dies im Ernst doketisch mißverstanden werden könnte) *seine Geschichte*!

Nun handelt er aber nicht nur in Gottes, sondern „*eben* damit und so in seiner eigenen Sache“ (S. 72). Indem dieses *Menschen Werk* geschieht, geschieht *Gottes Werk*, — des Heilandes Werk. „Und es besteht dann dieses *Menschen Werk* gerade darin, in Unterlassung aller anderen Werke *Gottes Werk* zu tun“ (S. 72). Jesus heißt: „*Jahwe rettet*“ (ibid.). Wenn er aber „*darin er selbst*“, darin Mensch ist, „*daß er Gottes Werk tut und in diesem Tun mit Gott eins ist*“ (S. 74), dann „*existiert er gerade so als Geschöpf*, das als solches nicht in seinem Schöpfer aufgehen, das nicht selbst der Schöpfer sein oder werden kann, das aber auch dem Schöpfer gegenüber seine eigene Wirklichkeit und Würde, das von seinem Schöpfer her seine eigene Gerechtigkeit hat“ (ibid.). Dann gilt aber: „*Wer und was der Mensch ist, ist in seiner Fülle darin wirklich und sichtbar, daß Gottes Sohn in Jesus Mensch geworden, der Mensch in ihm so völlig zur Verfügung Gottes gestellt ist*. Gerade hier ist der *wirkliche* und der in seiner Wirklichkeit *erkennbare Mensch*“ (ibid.). — Das ist es, was gerade die Christologie des Johannes-evangeliums lehrt und was dahin zusammenzufassen ist: „*Für Gott heißt: für das göttliche Errettungswerk und eben damit für Gottes eigene Ehre, für Gottes Freiheit und eben damit für Gottes Liebe. Das ist der Mensch: das Wesen, das für Gott ist*“ (S. 81/82).

Von dieser christologischen Grundlegung her sind die „*Phänomene des Menschlichen*“ (S. 82) zu sichten, die aber doch nur unter gewissen (christologisch erkennbaren) Kriterien wirklich als *menschliche* Phänomene sichtbar werden. Der von Jesus her verstandene Mensch muß „*von Gott her*, und es muß vor allem *Gott als zu ihm hin* gesehen werden“ (S. 85). Er muß als

in einer *Geschichte* existierend verstanden werden, „die zu der in dem Menschen *Jesus* sich ereignenden göttlichen Errettung in irgendeiner festen und erkennbaren *Beziehung* steht“ (ibid.). Er muß in seinem Wesen so verstanden werden, daß er — als Teilhaber an der Geschichte Jesu — „in der *Ehre Gottes* . . . seine eigentliche *Bestimmung*“ (ibid.) hat und daß er unter der „*Herrschaft Gottes*“ steht (ibid.). Und wenn in *Jesus*, dessen Sein seine Geschichte ist, der Mensch in der „*Freiheit* . . ., *sich für Gott zu entscheiden*“, offenbar wird (S. 86), dann muß seine ganze Existenz als Darbringung eines *Gottesdienstes* verstanden werden, in dem er für Gott ist, weil Gott zuerst für ihn war, ist und bleibt.

Von diesen „Mindestforderungen“ und „Kriterien“ aus werden gewisse Phänomene des Menschlichen sichtbar und verstehbar, die „als solche . . . neutral, relativ und zweideutig“ sind (S. 88). Und nun folgt eine gerade in der Sorgfalt des Hinhörens überaus eindrückliche und für die Denkvoraussetzungen dieser theologischen Anthropologie aufschlußreiche kritische Durchdenkung von typischen Versuchen des Menschen, sich selbst in diesen Phänomenen zu erkennen, bzw. zu interpretieren, — naturwissenschaftlich, ethisch, existentialistisch und theistisch. Das setzt bei der von der christlichen Theologie aufgenommenen, in ihrer Verleugnung der in Gottes Verhalten gegründeten Geschichtlichkeit des Menschen doch so fragwürdigen Aristotelischen Formel von dem homo als dem animal ratione praeditum ein, um innerhalb der durch Schleiermacher eröffneten Reihe an einigen Exempeln (z.B. Rudolf Otto und Arthur Titius) die theologischen Antworten zu Gehör zu bringen, die auf die Frage nach dem Menschen unter dem fatalen apologetischen Vorzeichen gegeben wurden. Dabei soll ein für die Freiheit und Gelöstheit des theologischen Denkstiles Karl Barths bezeichnendes Sätzlein nicht unterschlagen bleiben, das angesichts von soviel apologetischem Tiefsinn sich folgendermaßen verwundert: „O, daß keiner dieser Apologeten es für der Erwähnung würdig hielt, daß unter allen Wesen scheinbar nur der Mensch zu lachen und zu rauchen pflegt!“ (Sic! S. 96). — In allem dankbaren Respekt lassen wir uns aber von einem Naturwissenschaftler, gerade weil er in seinen Grenzen bleibt, auf „Biologische Fragmente“ zu einer Lehre vom Menschen verweisen (Adolf Portmann), um uns dann die Frage nach dem Menschen unter ganz anderem Vorzeichen da gestellt sein zu lassen, wo er sich als „Person“ und gar „Persönlichkeit“, als in „seiner Identität in zwei Bereichen“ . . . „im Bereich des Seins, in welchem er sich denkt, und im Bereich der Entscheidung, in welchem er sich tut“ (S. 110) . . . und so als in Freiheit Existierender ethisch versteht. Das große Exempel für eine Sicht des menschlichen Phänomens im *ethischen* Schema bietet Fichte in seiner „Bestimmung des Menschen“, wobei denn freilich in seiner ganzen Fragwürdigkeit deutlich wird, daß die sehnstüchtigen Postulate und Trugschlüsse der Fichteschen Spekulation zuletzt dahin führen: „Fichtes Gott ist Fichtes Mensch, und Fichtes Mensch ist Fichtes Gott“ (S. 128). Schwerer wiegt für Barth offenkundig der existentialistische, an der besonders liebevoll nachgezeichneten Anthropologie von Jaspers aufgewiesene Versuch, den Menschen in seinen Grenzsituationen — und das heißt in seinem Scheitern — als das sich selbst transzendierende Wesen zu verstehen, — freilich doch auch hier mit dem Hinweis, daß der Mensch so, wie er *ist* (der Mensch nach 1945!), auch die erschütterndsten

Grenzsituationen offenkundig zu überleben versteht, denn — — „Der Herr war nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer (1. Kön. 19, 11 f.). Nein, wirklich nicht!“ (S. 135).

Noch eine letzte Möglichkeit des Menschen, sich selbst zu verstehen, wird bedacht in der kritischen Erörterung von Brunners Anthropologie, die ja den Menschen nicht nur in seiner Personhaftigkeit, Geschichtlichkeit und Entscheidungsfähigkeit, seiner Freiheit, Vernünftigkeit und Verantwortlichkeit, sondern in dem allen vor Gott und im Worte Gottes, ja, auf ihre Weise, in Jesus Christus verstehen will. Bringt sie aber nicht, so fragt Karl Barth, an der entscheidenden Stelle doch eine alles in Frage stellende „Neutralität“ in die Bestimmung des Gottes-Verhältnisses des Menschen hinein, so daß der Mensch hier offenbar doch aus einem Vorauswissen um einen allgemeinen Logos interpretiert wird, der dann in Jesus Christus nur offenbar wird?! (S. 157).

Der „*wirkliche Mensch*“ ist wirklich nur und erst in dem Menschen Jesus erkennbar. „*Die ontologische Bestimmung des Menschen ist darin begründet, daß in der Mitte aller übrigen Menschen Einer der Mensch Jesus ist*“ (S. 158), das heißt: „*daß jeder Mensch als solcher der Mitmensch Jesu ist*“ (S. 159). Dann ist er aber Mensch, „indem er in der Person dieses Einen vor sein göttliches Gegenüber gestellt ist“ (S. 160), nicht etwa nur der Möglichkeit nach, sondern im Sinne ontologischer Grundbestimmtheit des Mensch-Seins jedes Menschen. Dann heißt Mensch sein „mit Gott zusammen sein“ (S. 161). „*Was verborgen das Sein aller Kreaturen ausmacht, das ist als menschliches Sein darum, weil Jesus Mensch ist, offenbar*“ (S. 165). Darum ist denn *Gottlosigkeit* in so unterstrichener — vielleicht einziger — Weise ein Problem im *menschlichen* Bereich (S. 166). — Wenn diese ontologische Grundbestimmung gilt, dann ist das Sein des Menschen „*Sein von Gott her*“ (S. 167), der so „bis ins letzte hinein, zu ihm hin ist“ (S. 169). Dann beruht es — und das sind hier die beiden inhaltlichen Hauptaussagen — auf Gottes *Erwählung* und besteht — wiederum kraft seines Zusammenseins mit Jesus — im Hören von Gottes Wort (S. 170). In dem Menschen Jesus, der von Gott in seinem ewigen Ratschluß dazu erwählt ist, Gott allein zu wählen, sein Retterwerk zu tun und seine Ehre zu verherrlichen, wird des Menschen Erwählung offenbar, und das heißt: der Mensch . . . „im unmittelbaren Gegenüber zu Gottes Gnadenwahl, die als solche der Anfang, ja, vor dem Anfang aller Dinge ist“ (S. 173). Insofern der Mensch mit Jesus und so mit Gott zusammen ist, ist er „*miterwähltes oder hinzuerwähltes Geschöpf*“ (S. 174). Er ist also durch das „*ewige Dekret des Schöpfers*“ als der „*Mitmensch des Menschen Jesus*“ . . . zum vornherein dazu bestimmt, an der in diesem einen Menschen schon geschehenen „*Bewahrung vor dem Argen*“ (und dem Sturz in das Nichts) „*teilzuhaben*“ (ibid.). So gerade „dürfte deutlich sein, daß des Menschen Sündenfall damit in ein Licht tritt, in welchem sein Ernst, seine Furchtbarkeit“ (und seine Unerklärbarkeit!) „*nur um so sichtbarer wird*“ (S. 175).

In Jesus aber, dessen Person inmitten der übrigen Kreaturwelt „*der Anruf und Aufruf Gottes*“ (S. 177) ist, wird der Mensch als der durch das Wort Aufgerufene und also als der im Hören des Wortes Gottes Existierende offenbar. Nur als dieser durch Gottes Wort Aufgerufene ist er, und das ist das in dem Satz von der creatio ex nihilo Gemeinte, der denn also erst im

anthropologischen Zusammenhang seinem eigentlichen Wahrheitsgewicht nach erkennbar wird. — Wenn des Menschen Sein nun auf Gottes Erwählung beruht und im Hören von Gottes Wort besteht, so ist es eine *Geschichte*, im Unterschied und Gegensatz zu jeder Zustands-Bestimmung, die verkennet, daß ja das Sein des Menschen Jesus seine *Geschichte* ist! Des Menschen Sein ist „sein Sein in der von Jesus begründeten Geschichte, in welcher Gott auch für ihn sein will, in welcher auch er für Gott sein darf“ (S. 193). So ist er das Geschöpf, dem Gott — in seiner Freiheit, Allmacht, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit — und das heißt immer: in seiner *Gnade* — sagt, „daß er ihm gnädig ist“ (S. 196). Damit ist er aufgerufen, sich auf dieses eine, aufrufende Wort und auf sonst nichts geworfen sein zu lassen, und so ist des Menschen Sein eben in diesem Geworfen-Sein aktuelles „Sein . . . in der Dankbarkeit“ (S. 199); es ist „dankendes Sein“ (S. 200). Und nun folgen Näherbestimmungen, deren einfältige Tiefe erst in der nicht zu referierenden Erläuterung recht verstanden werden möchte. Erstens: „Nur Gott verdient des Menschen Dank“ (S. 201). Zweitens: „Gott kann vom Menschen nur gedankt werden“ (S. 202). Drittens: „Nur indem er Gott dankt, ist der Mensch, was er ist“ (S. 203). Viertens: „Gott zu danken, ist so nur dem Menschen auferlegt“ (S. 204), obschon auch das Sein aller anderen Kreaturen, der Sonne, des Sperlings und der Eintagsfliege, als Dank gegen Gott verstanden werden darf und muß.

So ist der Mensch und ist Mensch als der zur Tat dieses antwortenden Dankens Aufgerufene, das heißt aber: „1. Als ein Sein in der Verantwortung vor Gott hat“ das menschliche Sein „den Charakter der Erkenntnis Gottes“ (S. 209). „Im Zusammenhang dieses Erkenntnisvorgangs“ wird — nur in Begleitung und in der Nachfolge des Satzes „Gott ist“ — „der so einfache und inhaltreiche Satz „Ich bin“ . . . möglich und notwendig“ (S. 212). 2. Als Sein in der Verantwortung vor Gott hat das menschliche Sein „den Charakter des Gehorsams gegen Gott“ (S. 213), und damit wird der Satz: „Ich bin“ durch den anderen interpretiert: „Ich will“, und das besagt, daß er nur in der Entscheidung für Gott, ja, im Tun des Gehorsams sprechen kann: „Ich bin“, — eine Erkenntnis, auf die Barth durch Calvins Eingang zu seinem Katechismus von 1542 gestoßen zu sein bekennt. 3. hat dies in der Verantwortung vor Gott verstandene menschliche Sein „den Charakter einer Anrufung Gottes“ (S. 222), in einem dem Majestätsakt Gottes entsprechenden Demutsakt des sich selbst Gott darbringenden und anbietenden Menschen. Der Mensch fragt und bittet und unterbreitet sich damit vorbehaltlos dem Urteil des gnädigen Gottes. So respektiert er die *Kreaturgrenze*, an der er wirklich allein auf den gnädigen Gott geworfen ist. Damit im unlöslichen Zusammenhang hat das in der Verantwortung vor Gott verstandene Sein des Menschen 4. „den Charakter der ihm von Gott gegebenen Freiheit“ (S. 229), die sein ihm von Gott gegebenes und gegönntes Selbst-Sein bezeichnet. „Er ist er selbst, indem er selbst sich von Gott gegeben wird“ (S. 231), und das ist die entscheidende Bestimmung seines Subjekt-Seins. — Wohl verstanden: Indem er sich für Gott entscheidet, wählt er „nicht zwischen zwei ihm gegebenen Möglichkeiten, sondern zwischen seiner einen und einzigen Möglichkeit und seiner eigenen Unmöglichkeit: . . .“ (S. 235), „frei wählen heißt: sich selbst in seiner Möglichkeit, sich selbst in seinem Sein, sich selbst in seiner Freiheit

wählen“ (S. 235). Diese Freiheit ist dann gewiß „nicht die Freiheit zu sündigen“. So ist denn „der Satz, daß der Mensch gut sei . . ., wenn er sich auf den wirklichen, von Gott geschaffenen und in der Geschichte seiner Verantwortung vor ihm existierenden Menschen bezieht, richtig“ (ibid.). „Daran kann auch seine Sünde nichts ändern“ (ibid.); denn „daß der Mensch in seiner Untat böse ist, das ändert nichts daran, daß Gott in seiner Tat als Schöpfer gut ist, und darum auch nichts daran, daß auch der Mensch in seiner Geschöpflichkeit . . . gut ist und bleibt“ (S. 236). — Von hier aus können auch die Wahrheitsmomente jener naturwissenschaftlichen und ethischen, existentialphilosophischen und theistischen Anthropologie gesichtet werden.

Auf dem Fundament dieser Erkenntnis des Menschen als Gottes Geschöpf wird nun „der Mensch in seiner Bestimmung zu Gottes Bundesgenossen“ durchdacht. „Daß der wirkliche Mensch von Gott zum Leben in Gott bestimmt ist, hat seine unangreifbare Entsprechung darin, daß sein geschöpfliches Sein sein Sein in der Begegnung ist zwischen Ich und Du, zwischen Mann und Frau. In dieser Begegnung ist es menschlich, und in dieser seiner Menschlichkeit ist es das Gleichnis des Seins seines Schöpfers und ein Sein in der Hoffnung auf ihn“ (Leitsatz zu § 45 S. 242). Um des „Menschen Menschlichkeit“ geht es nunmehr, wo wir den zu Gottes Bundesgenossen erwählten und geschaffenen Menschen in seiner Verschiedenheit von Gott (als geschöpfliches, kosmisches Wesen) zu verstehen haben, so aber, daß diese Verschiedenheit in ihrer Entsprechung zu der Bestimmung des Menschen von Gott her erkannt sein will, — so wahr auch das „wahnsinnige Können der Sünde“ die kraft Gottes guter Schöpfung unverlierbare und unzerstörbare Ähnlichkeit zwar verdecken, aber nicht vernichten kann. Wiederum ist es aber der Mensch Jesus, in dessen Menschlichkeit unsere Menschlichkeit offenbar wird. Wie er der Mensch für Gott ist und darin seine „Divinität“ besteht, so ist er für den Menschen, — und das ist die Bestimmung seiner „Humanität“. Ist denn seine Menschlichkeit eindeutig „Mitmenschlichkeit“, und zwar nicht etwa nur im gesinnungsmäßigen, sondern im ontologischen Sinn — real, radikal, und mit letzter, in Gottes ewigem Sein gründender Notwendigkeit —, so ist er der Mensch „vom Du her“ (dessen Schuldverlorenheit er annimmt, dessen Nachbar er bis zum letzten Opfer seiner selbst wird), und damit in eins der Mensch „zum Du hin“ (dessen Retter er ist), so wahr nicht nur sein Sterben, sondern sein Auferstehen unter dem Vorzeichen des „Für — Uns“ steht. So gerade wird die ewige innertrinitarische Beziehung, die in Gottes ewigem Bund mit dem Menschen wiederholt und nachgebildet wird, in der Menschlichkeit Jesu offenbar und wirksam (S. 261). Wenn aber diese „göttlich wesentliche“ Entsprechung und Ähnlichkeit zwischen dem Sein des Menschen Jesus für Gott und seinem Sein für den Mitmenschen obwaltet, dann ist „die Humanität Jesu“ . . . nicht mehr und nicht weniger als „das Bild Gottes, die imago dei“ (ibid.). Das besagt keine direkte Identität, aber eine ewig begründete — nicht im Schema einer analogia entis, sondern in einer analogia relationis zu erkennende Ähnlichkeit. Sie allein läßt uns nach der „Grundform der Menschlichkeit“ fragen als nach der ontologischen Voraussetzung für die „Bündnisfähigkeit“ des von Gott zum Bundespartner geschaffenen Menschen, für den — als den Gefallenen — Jesus Mensch ist. Es gibt dann zwischen Jesu Menschlichkeit und unserer Menschlichkeit — bei aller durch

sein Person- und Amtsgeheimnis bestimmten Ungleichheit — „Entsprechung und Ähnlichkeit“. Ja, „was mit dieser“ (durch die Mitmenschlichkeit Jesu, als des Menschen, in dem Gott für uns ist, gesetzten) „Gleichheit unverträglich ist, das ist als solches auch nicht menschlich“ (S. 270). Das führt sofort zu der entscheidenden Grundbestimmung, daß (ibid.) der Mensch nur mit dem Menschen, nur in „Mitmenschlichkeit“ Mensch ist! „Unmenschlichkeit ist jede angebliche Menschlichkeit, die nicht schon in der Wurzel und von Haus aus Mitmenschlichkeit ist“ (S. 272).

Das besagt das Anathema über jede im Grundansatz individualistische Anthropologie! Nietzsche — an dem man es sich exemplarisch verdeutlichen mag — hat nur die radikal ehrliche Konsequenz aus einem Grundansatz gezogen, dem sie alle — doch auch Goethe, Hegel und weiter rückwärts Kant und Leibniz (von den Theologen zu schweigen!) — so oder so mitverhaftet waren. „Die Humanität jedes Menschen besteht in der Bestimmtheit seines Seins als Zusammensein mit dem anderen Menschen“ (S. 290). Das Sätzlein „Ich bin“ ist nur in der Du-Bezogenheit in Wahrheit aussprechbar. „Das Wort Du ist dem Wort Ich, obwohl und indem es ein anderes Wort ist, immanent“ (S. 293). Ein absolutes selbstgenügsames Ich ist ontologisch Widersinn und Wahnsinn. „Ich bin in der Begegnung“ (S. 295), „Ich bin, indem Du bist“ (S. 296), „Du bist, indem ich bin“ (S. 297). Das aber kennzeichnet das menschliche Sein nicht als ein ruhendes esse, sondern als geschichtliches existere.

Die nun folgende Durchdenkung des „Seins in der Begegnung“ ist wiederum in ihrer Einfalt und Tiefe nicht referierbar. Das Sein in der Begegnung ist „i. ein solches Sein, in welchem der eine dem anderen in die Augen sieht“ (S. 299), und das ist „der humane Sinn des Auges“ (ibid.). „Großer, feierlicher, unvergleichlicher Augenblick, wo es zwischen Mensch und Mensch zum ‚Augenblick‘, nämlich dazu kommt, daß sie sich in die Augen blicken, sich gegenseitig entdecken!“ (S. 301). „Da wird Zweisamkeit“ in der „Wurzelbildung aller Humanität“ Ereignis! „Das Sein in der Begegnung besteht 2. darin, daß man miteinander *redet*, aufeinander *hört*“ (S. 302), und „das ist der humane Sinn der Sprache“, „der menschliche Gebrauch des Mundes und des Ohres“ in der „Selbstkundgabe des Ich zum Du hin“, im „Vernehmen der Aussprache des anderen“, im „Ansprechen“ des Du und „im Vernehmen des Anspruchs des anderen“, — in dem allen als im „Miteinander reden und Aufeinander hören“ (S. 310). „Das Sein in der Begegnung besteht 3. darin, daß man einander in der Tat seines Seins gegenseitig *Beistand* leistet“ (S. 312), und — das ist der für meine Ohren hier bewegendste Ausdruck dieser Erkenntnis — daß dies „ganze Geschehen... hinüber und herüber *gern* geschieht“ (S. 318). „Dieses anspruchslose Wort „*gerne*“ (S. 319) versucht, das Geheimnis der *conditio sine qua non* der Humanität zu bezeichnen: Der Mensch ist in dem Sinn gern menschlich, daß „ein ‚ungern‘ gar nicht zur Wahl steht“ (S. 321), — von jener ontologischen Grundbestimmung der Mitmenschlichkeit aus gesehen. In diesem „gern“ gehorcht er nur „dem Gesetz seiner eigenen Freiheit“ (S. 323), — ohne sich damit an den anderen zu verlieren, aber auch ohne ihn etwa nur als Mittel zum Zweck seiner selbst zu gebrauchen. „Wenn es darum geht, die menschliche *Natur* als solche, wie sie dem Menschen von Gott anerschaffen und gegeben ist, zu erfassen, dann müssen wir als deren bewegendes Element dieses Entscheidende begreifen: Der Mensch ist in seinem

Wesen dazu bestimmt, gern in der bezeichneten Freiheit des Herzens mit seinem Mitmenschen zusammen zu sein" (S. 328). — Mit dem allen ist noch nicht eigentlich von der Agape geredet, die „das Leben des nach ihrem Fall in die Sünde durch Gottes Gnade wieder Aufgerichteten" ist, sondern nur von der anerschaffenen Natur als der ontologischen Bestimmtheit menschlicher Existenz in Koexistenz. Wenn aber auch Menschlichkeit als Mitmenschlichkeit im aufgewiesenen Sinn noch nicht die allein aus Gottes *Erbarmen* über den Sünder zu verstehende Agape ist, so fällt doch — von jener Bestimmung der Menschlichkeit als Mitmenschlichkeit her — auch auf die Dialektik von Agape und Eros ein Licht, das nicht nur das (bei gewissen Theologen beliebte totale) Gericht über den Eros bedeutet, sondern den Menschen des Eros doch auch (mitten im Gericht) unter eine Verheißung rückt. Von dieser Verheißung her wird denn auch ein Verständnis von Christentum und Griechentum (dessen Humanität so im Zeichen des „Eros" steht) in einem positiven, d. h. eben von der Verheißung her, sich erschließenden Sinne möglich sein.

Wie konkret und „realistisch" diese Grundbestimmung der Humanität als Mitmenschlichkeit gedacht ist, wird vollends in dem großen Abschnitt offenbar, wo die „Menschlichkeit als Gleichnis und Hoffnung" verstanden wird (S. 344 ff.). Der Mensch existiert nämlich in der Zweiheit von *Mann und Frau*, und dies ist „die *einzige* strukturelle Differenzierung, in der er existiert" (S. 344). Dabei geht es in einer theologischen Anthropologie nicht um die Physiologie und Psychologie der Geschlechter, sondern um die Erkenntnis: „Es ist die Frau dem Mann, der Mann der Frau im eminenten Sinn der *andere* Mensch, der *Mitmensch*" (S. 347). Die alttestamentliche Magna Charta der (so verstandenen) Humanität ist die jahvistische „Sage", in der berichtet wird, wie die Erschaffung des Menschen dadurch vollendet wurde, daß Gott dem Mann die Frau zugesellte: Gen. 2, 18 bis 25. Barth basiert in dem Folgenden auf der in der Lehre vom Werk der Schöpfung (III, 1, 329 bis 377) gegebenen ausführlichen Exegese des Textes und sieht ihn in Einheit mit jenem „Lied der Lieder", das er nicht spiritualisierend, sondern wirklich in der mann-weiblichen Beziehung, so aber gerade auf dem Hintergrunde des Bundes zwischen Jahve und Israel versteht, in dem das Urbild für das Verhältnis von Mann und Frau gegeben ist. Schon in diesem Zusammenhange ist er sich der eschatologischen Konsequenz des Grundansatzes bewußt, die ihn Marc. 12, 18—27 so deuten läßt, daß sie, die „je zu ihrer Zeit für Gott, den ‚Gott der Lebenden' gelebt haben und also ewig leben" (S. 357), insofern „wie die Engel des Himmels sein" werden, als ihr (diesseitiges Leben!) in der Auferstehung als das für Gott gelebte Leben von Gott her offenbar werden wird. — Der letzte, entscheidende Schritt biblischer Begründung wird aber erst im Blick auf das Neue Testament getan: „Der Bund zwischen Jesus Christus und seiner Gemeinde" ist „das Urbild des alttestamentlichen Urbilds: Jahve und Israel, und also er, dieser Bund, das Urbild des Verhältnisses von Mann und Frau" (S. 361), — wofür Eph. 5, 22 bis 32 (in seinem Zusammenhang mit allen diesbezüglichen neutestamentlichen Stellen) der „locus classicus" ist (S. 377). Von hier aus gesehen bekommt der Satz vom Sein des Menschen als einem „*Sein in der Begegnung*" qualifiziert dogmatischen Charakter. Man kann in der christlichen Kirche die Humanität nicht anders denn eben als Mitmenschlichkeit interpretieren und „si quis dixerit hominem esse solitarium, anathema sit!" (S. 384). Diese Erkenntnis

gipfelt in der These, daß eben in dem Gegenüber von Mensch und Mensch, in der Mitmenschlichkeit, wie sie in der Zuordnung von Mann und Weib konkretisiert ist, die Gottesebenbildlichkeit des Menschen zu erkennen ist, — in einem wortwörtlichen Ernstnehmen von Gen. 1, 26 f. Kraft der Teilhabe an der Gottesebenbildlichkeit des Menschen Jesus als „des Menschen für den Mitmenschen“, d. h. aber „auf jenen ewigen Grund gesehen, gründet das kreatürliche Gegenüber von Mensch und Mensch (Mann und Frau!) in dem innertrinitarischen Gegenüber von Vater, Sohn und Geist, — versteht sich: nicht in einer Analogie des Seins, wohl aber einer Analogie der Beziehung. Damit ist denn nicht nur der ganze Wirrwarr von widerstreitenden mehr oder minder tiefsinnigen Antworten auf die Frage nach der Gottesebenbildlichkeit im einfältigen Hören auf den Wortlaut der Schrift ad acta gelegt, sondern auch die Frage, ob die Gottesebenbildlichkeit dem Menschen durch die Sünde verlorengegangen sei, „selbstverständlich dahin zu entscheiden“, daß sie „ihm nicht verlorengegangen“ (S. 391) ist, vielmehr „in der Hoffnung auf das Sein und Tun dessen, der eben in diesem Verhältnis sein Urbild ist“, in Kraft und Geltung bleibt.

Von dieser Grundlegung aus kann die Frage nach der „Beschaffenheit“ des menschlichen Seins, das Problem seines „Daseins und Soseins“, und das heißt: nach dem Menschen als Seele und Leib angegangen werden. „Durch Gottes Geist ist der Mensch das Subjekt, die Gestalt und das Leben eines stofflichen Organismus, die Seele seines Leibes — beides ganz und zugleich: in unaufhebbarer Verschiedenheit, in untrennbarer Einheit, in unzerstörbarer Ordnung“ (Leitsatz zu § 46 S. 391). Nur in großer Zurückhaltung sind — angesichts der versuchlichen Nähe biologischer und psychologischer Fragestellung — die hier gebotenen Erkenntnisse zu vollziehen. Gewagt werden dürfen und müssen sie aber im Blick auf Jesus, der ja gerade auch darin wahrer Mensch ist, daß er als „einiger und ganzer Mensch, leibhaftige Seele und beseelter Leib“ existierte (S. 394). . . . „Als derselbe einige und ganze Mensch, als Seele und Leib aufsteht er, wie er gestorben ist, ist er zur Rechten Gottes, wird er wiederkommen“ (ibid.), — so wahr er „sich selbst“ (nach Gal. 1, 4 etc.) für unsere Sünden dahingegeben hat. Das „Einige, Ganze dieses Menschenlebens“ ist aber in seinem „Ineinander von Seele und Leib, Wort und Tat“, ein „aus sich selbst heraus gestaltetes“, „geformtes und geordnetes Ganzes“, ein Kosmos, in dem es ein „Oben und Unten, ein Erstes und ein Zweites, ein Beherrschendes und ein Beherrschtes“ gibt (S. 399). Er ist ja der Mensch, auf dem in einer einzigartigen Weise — als auf dem Messias — der Geist des Herrn ruht, der Mensch, der „den Heiligen Geist dauernd und ganz hat“ (S. 402), und in dem darum „das Leben in derselben Fülle wohnt, in der es der Kreatur von Gott zugewendet ist“ (S. 403). Das alles ist er aber als der, in dem das Wort „Fleisch“ wurde, in dem die Versöhnung des Fleisches und damit seine Überwindung, Verwandlung und Indienstnahme vollzogen wurde. Damit kommt es in ihm nicht zum Gegeneinander von Geist und Fleisch. Demzufolge herrscht hier die gottgewollte Ordnung und Unterordnung: „Die Seele ist das Erste (S. 407), der Leib das Zweite“ in dieser „Friedensordnung“, ohne daß damit der Leib im geringsten entwertet wäre. Eben in der sinnhaft geordneten Einheit von Seele und Leib ist Jesus „auch in dem Sinn wahrer Mensch, daß er ganzer Mensch ist“ (S. 409), und diese Zuordnung wird man in wundersamen Entsprechungen

sehen dürfen: zu dem begründenden Verhältnis, das in ihm zwischen seiner Gottheit und Menschheit obwaltet, aber dann auch zu dem in ihm begründeten Verhältnis, wie es zwischen ihm und seiner Gemeinde statt hat, — von anderen sich hier sinnvoll anbietenden Analogien zu schweigen. Von da her entwickelt nun Barth seine hier nur im Grundriß anzudeutende Lehre von dem Menschen, der „Geist hat“ (*nicht ist!*), und als der durch den Geist (als die ihm zum Leben erweckende und im Leben erhaltende Aktion Gottes) Lebende die Seele seines Leibes und der Leib seiner Seele ist. So verstanden, ist er wahrlich „nicht ohne Gott“ (S. 415). Er ist vielmehr, „indem er von Gott *begründet, konstituiert und erhalten* wird“ (S. 416). Gerade dies ist nicht im Schema einer ihm eignenden Zuständigkeit, sondern nur im Akt des Gottes für uns zu verstehen, so daß der Mensch denn nicht mehr lebt, wenn Gott seinen Geist von ihm zurücknimmt. Der Geist ist also „*die Wirkung Gottes auf sein Geschöpf, und speziell die Bewegung Gottes zum Menschen hin*“ (S. 427) — wobei die Freiheit dieser Bewegung dadurch auf das schärfste unterstrichen wird, daß der Geist dem Menschen nicht nur kraft der Kondeszendenz der Gnade einwohnt, sondern ihm auch im Gericht entzogen wird, ja, daß Gott dem Menschen auch einen bösen, einen pervertierten Geist geben kann. — Von da aus heißt „Geist haben“ denn für den Menschen: „Leben dürfen“ und dies wiederum: „*Seele sein dürfen und dann und daraufhin Seele seines Leibes sein dürfen*“ (S. 435).

Von dieser Grundbestimmung her sind denn Seele und Leib in ihrer *Zusammengehörigkeit*, in ihrer *Besonderheit* und in ihrer *Ordnung* zu sehen, — immer im Blick auf Jesus und immer im Blick auf die von Gott geschaffene Voraussetzung für das Bundespartner-Sein des Menschen. Die Zusammengehörigkeit ist dadurch bestimmt, daß der Mensch „*Seele seines Leibes*“ ist, so aber, daß er „*Seele und Leib*“ ist. „Er ist 1. da, er hat *Existenz*: darin ist er *Seele*, und er ist 2. in bestimmter Weise da, er hat eine *Natur*: darin ist er *Leib*“ (S. 440). „Die *Seele* und der *Leib* des Menschen aber sind der *eine* Mensch, wie Himmel und Erde als Ganzes ein Kosmos sind“ (S. 441). Er ist es allein durch die Gnade seines Schöpfers, und darum kann die letzte abschließende Folge des Wahns, in welchem der Mensch zugleich Schöpfer und Geschöpf sein möchte, nur im Tode als der Sünde Sold enden. Der Gott der Gnade wacht aber noch im Tode über dieser Zusammengehörigkeit und läßt den Menschen als sein Geschöpf nun doch nicht der letzten Konsequenz seines selbstzerstörerischen Wahns verfallen. Und so ist der Mensch weder bloß Seele, noch bloß Leib, „und auch nicht bloß eine Kombination und Verbindung beider, sondern ganz und zugleich Beides ist: *Seele und Leib*, immer und in *jeder* Beziehung *seelisch*, immer und in *jeder* Beziehung *leiblich*“ (S. 446). Es ist evident, daß diese Anthropologie der „abstrakt dualistischen Auffassung“ (der griechischen, die aber leider auch die altkirchliche genannt werden muß) ebenso widerspricht wie dem „abstrakten Monismus“, der uns nicht nur im Materialismus, sondern auch im Spiritualismus begegnet. „Wenn der Materialismus den Menschen mit seiner Leugnung der Seele subjektlos macht, so macht ihn der Spiritualismus mit seiner Leugnung des Leibes objektlos“ (S. 470).

Die so verstandene Zusammengehörigkeit läßt die Besonderheit von Seele und Leib respektieren, die einander schlechterdings nicht entbehren können. „Sie unterscheiden sich wie Subjekt und Objekt, wie Wirkung und Werk“

(S. 477), wie Zentrum und Peripherie. Indem wir so im Menschen „nicht zwei Substanzen, wohl aber zwei Momente in seiner geschöpflichen Wirklichkeit“ als „das Belebende und das Belebte“ unterscheiden (S. 478), werden in der Begegnung des Menschen vor Gott „zwei große Voraussetzungen“ sichtbar: er ist fähig, den sich ihm offenbarenden Gott zu *vernehmen*, und zwar, indem er ein *Anderes* „*wahrnehmen*“ und „*denken*“ kann. Der Mensch ist „als Seele seines *Leibes* zur Funktion der *Wahrnehmung*, als *Seele* seines *Leibes* zur Funktion des *Denkens* befähigt“ (S. 480). Zweitens aber kann er — zu Entscheidungen aufgerufen! — *tätig* sein, und das, indem er „in seinem Zusammensein mit dem Anderen *begehren* und *wollen*“ kann (S. 487). „Daß der Mensch Geist hat und durch den Geist die Seele seines Leibes ist, das bedeutet, daß er in dieser besonderen Art *vernehmen* und *tätig* sein kann. Er ist die *vernehmende* und *tätige* Seele seines *sein Vernehmen* und *Tun* ins Werk setzenden Leibes. Wir haben das nicht aus einer abstrakten Betrachtung und Beurteilung des Menschen abgeleitet. Wir haben das weder naturwissenschaftlich noch geisteswissenschaftlich, sondern theologisch begründet. Wir sind davon ausgegangen, daß der Mensch vor *Gott* steht, der sein Schöpfer ist. Wir haben die Voraussetzungen sichtbar gemacht, die sich daraus im Blick auf seine Geschöpflichkeit ergeben. Wir haben nach dem gefragt, was dem Menschen damit zugetraut und zugemutet ist“ (S. 500).

Ist der Mensch nun so als Seele seines Leibes, so als Seele und Leib zu verstehen, so waltet eine Ordnung, in der „regiert“ wird, und diese „sinnhafte Ordnung“, dieser Logos bestimmt den Menschen als „Vernunftwesen“. Als das von Gott *angeredete* Wesen ist er gerufen, sich als „Vernunftwesen“, d. h. im Logos dieser Ordnung und Unterordnung zu verstehen und zu verhalten. Er kann sich dann keinesfalls bloß als Seele oder bloß als Leib, oder in der bloßen Koexistenz zweier kooperierender Faktoren verstehen. Weder die Theorie vom Parallelismus noch die von der Wechselwirkung noch deren beider Vermittlung treffen das eigentliche Geheimnis, das sich eben nur in dem offenbarten Gotteswort erschließt. Dabei kann nicht übersehen werden, daß dem „Realismus“ der Bibel das Menschenbild des primitiven Menschen jedenfalls sehr viel näher ist als „Plato und alle seine Deszendenten“ (S. 521). —

Wer die Fragestellung des Gedankenweges in seiner Tragweite mitbedacht hat, wird schon darauf warten, daß von der so entscheidungsschweren Bestimmung des menschlichen Seins als seiner *Geschichte* her die *Zeit*, in der der Mensch Mensch sein darf, der Anthropologie noch als besonderes Problem gestellt sein wird. Der letzte Teil des Werkes, in dem „*der Mensch in seiner Zeit*“ das Erkenntnisproblem bildet, ist denn die Gipfelung, in der das Vorzeichen des Ganzen als in seinen Konsequenzen am schärfsten sichtbar wird. Hören wir den dieses Kapitel (der Paragraph 47 ist ein Buch für sich!) umfassenden Leitsatz: „*Der Mensch ist in der ihm gegebenen Frist seines vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Lebens. Der vor ihm war und nach ihm sein wird und also sein Sein begrenzt, ist der ewige Gott, sein Schöpfer und Bundesgenosse. Er ist die Hoffnung, in der der Mensch in seiner Zeit leben darf*“ (S. 524). Wiederum ist es der Mensch *Jesus*, in dessen Zeitgeheimnis allein offenbar wird, was es um die uns „gegebene“, „befristete“, „anfangende“ und „endende“ Zeit kraft der Teilhabe an seiner Zeit ist. Er ist „*der Herr der Zeit*“. Die ewige Voraussetzung alles hier zu Erkennenden ist die Wahrheit, daß „auch der ewige

Gott nicht zeitlos lebt, sondern höchst zeitlich, sofern eben seine Ewigkeit die eigentliche Zeitlichkeit und so der Ursprung aller Zeit ist.“ (S. 525, vgl. Barths Lehre von Gottes Ewigkeit in II, 1 § 31). Während aber an dieser seiner „ungeschaffenen Zeit“ „das Damals, das Jetzt und das Dereinst, das Gestern, das Heute und das Morgen ineinander, nicht nacheinander“ sind, ist die geschaffene Zeit, die der Kreatur „mitgeschaffene“ Zeit durch das Nacheinander der drei Modi der Zeit, und zwar als einer befristeten Zeit gekennzeichnet. — „Auch der Mensch Jesus ist in seiner Zeit, seiner Lebenszeit, in der Zeit, die er wie alle Menschen braucht, um als Mensch leben zu können. Aber nun lebt er in dieser seiner Zeit als der, der er kraft seiner Einheit mit Gott ist, nämlich nicht nur mit Gott, sondern für Gott, d. h. nicht nur als sein Erwählter und Berufener in der Verantwortung vor ihm, sondern als sein Stellvertreter vor den Menschen — und nicht nur mit den Menschen, sondern für sie, d. h. nicht nur als ihresgleichen in der Begegnung mit ihnen, sondern als ihr Stellvertreter vor Gott. Nun lebt er in seiner Zeit als der Richter, durch dessen Wort und Werk Gottes Recht vor den Menschen und eben damit auch das Recht der Menschen vor Gott und untereinander hergestellt und zu Ehren gebracht, durch welchen also das Reich Gottes unter den Menschen aufgerichtet, der Bund Gottes unter den Menschen zu seinem Ziel geführt wird.. So — in dieser doppelten Stellvertretung und in dieser doppelten Rechtsbegründung — lebt der Mensch Jesus in seiner Zeit. Und nun ist es eben der Inhalt seines Lebens, der die Schranke seiner Zeit nach allen Seiten zum Tor macht“ (S. 527). In Kraft der Stellvertretung „wird seine Zeit zur Zeit für Gott und damit zur Zeit für alle Menschen“ (ibid.). Darin gründet denn das Geheimnis seiner Gleichzeitigkeit mit der vergangenen, der gegenwärtigen und der zukünftigen Zeit. Das Zentrum dieser Erkenntnis ist die Ostergeschichte, schärfer noch gesagt, die Zeit der vierzig Tage als der Offenbarungszeit *sensu strictissimo*. „Man könnte sich — zugespitzt gesagt — zur Not ein Neues Testament denken, das überhaupt nur die Ostergeschichte und Osterbotschaft enthielte, aber niemals ein solches, das sie nicht enthielte“ (S. 531). Das „wirkliche Osterereignis“ ist in dem ganzen Geheimnis *seiner* Geschichtlichkeit (contra Bultmann) gegen das in der Fragestellung so fragwürdige Entmythologisierungsunternehmen geltend zu machen. Die Osterzeit ist ja: „die Zeit der Offenbarung des Geheimnisses der ihr vorangehenden Zeit des Lebens und Sterbens des Menschen Jesus“ (S. 546), und zwar so, daß sie nichts Neues hinzubringt, sondern nur das dort Geschehene und Getane, ihn als den, der er ist, offenbar macht! — Darin, daß der ewige Gott sich hier und jetzt schon von seiner ewigen Zeit Zeit für den Menschen genommen und damit den Menschen aller Zeiten Zeit geschenkt hat, wird (im Gegensatz gegen alle diesbezüglichen philosophischen Theoreme) offenbar, daß die Zeit kein bloßer Schein ist, daß es aber auch „keinen Gott Chronos gibt“ (S. 547). Das Vorbild dieser Offenbarungszeit im eminenten Sinne sind das Sabbathjahr und das Halljahr, vor allem aber der Sabbath selbst, von dem aus der Blick auf das Geheimnis der „Erfüllung der Zeit“ sich richtet, wie sie das Neue Testament kundtut.

Wenn nun wirklich ernst gemacht werden muß mit der Erkenntnis, daß in diesem Menschen Jesus der ewige Gott sich für uns Zeit, befristete Zeit, nahm, in der doch die Erfüllung der Zeit als der von Gottes Zeit erfüllten offenbar wird, dann sind „auch hier beim Verständnis der Zeit Jesu als der

Zeit Gottes“ . . . „die bekannten drei Dimensionen jedes Zeitbegriffs im Auge zu behalten“ (S. 556), und das stellt sich dann hinsichtlich der Zeit, deren Herr Jesus ist, folgendermaßen dar: „1. Auch das Leben *beginnt* freilich einmal; auch seine Zeit ist einmal *künftige* Zeit gewesen“ (wie unsere Zeit). „Das besagt aber *nicht*, daß sie damals *noch nicht* war“. „2. Auch das Leben Jesu hat seine *Dauer*. Auch seine Zeit war einmal „*gegenwärtig*“ (wie unsere Zeit). „Das besagt aber *nicht*, daß sie *nur* in dieser seiner Dauer und *nur* vom Standpunkt der gleichzeitig dauernden anderen lebenden Wesen her gesehen gegenwärtig war“. „3. Auch das Leben Jesu *endet* einmal. Auch seine Zeit wurde einmal *Vergangenheit*“ (wie unsere Zeit). „Das besagt aber nicht, daß er einmal nicht mehr war“ (ibid.). Das heißt: „Was für alle Zeiten — die Zeiten aller anderen lebenden Wesen — schlechterdings *Schranke* ist, das ist für ihn in seiner Zeit *Tor*“ (S. 557). „So ist also seine Zeit — auf die drei Dimensionen jedes Zeitbegriffes gesehen — als die Zeit eines *Menschen* zugleich *Gottes* Zeit, ewige Zeit“ (ibid.), und so ist er „*der Herr der Zeit*“. „Ich bin . . . der da *ist*, der da *war* und der da *kommt*“. „Er ist in seiner Gegenwart, er ist in seiner Vergangenheit, er ist auch in seiner Zukunft“ (S. 558), — Er, derselbe gestern und heute und in Ewigkeit, der Allherrscher. Das wird in Bezug auf die drei Modi der Zeit, als der von seiner Zeit erfüllten, auf der ganzen Breite des Schriftzeugnisses entfaltet, so daß sein Sein in der Gegenwart, in der Vergangenheit (bis in die Tiefen der Ewigkeit Gottes!) und in der Zukunft seine Gleichzeitigkeit mit unserer Zeit in dem Nacheinander ihrer Modi besagt, — nicht aber etwa als „Zeitlosigkeit“, sondern vielmehr kraft des Geheimnisses seiner „Zeitlichkeit“. Es ist klar, von welcher Relevanz das für das Verständnis der „Vorgeschichte“ (in der Zeit des Alten Bundes), aber auch für das der „Nachgeschichte“ in ihrer Ausrichtung auf die Parusie in der Herrlichkeit sein muß und ist. Das Zentrum bildet dabei immer die Auferstehung des Gekreuzigten, auf die hin diese Vorgeschichte, von der her jene Nachgeschichte bestimmt ist, und die „ebenso die *Vorwegnahme* seiner Parusie“ ist „wie seine *Parusie* der *Vollzug* und die *Erfüllung* seiner Auferstehung“ (S. 588).

Wenn es hier gerade ebenso geboten wäre, wie es unmöglich ist, die ganze Breite und Fülle der exegetischen Begründungen (ich verweise nur auf Auslegungen wie die zu Matth. 10, 23 und Marc. 13, 30 oder Matth. 25!) und der mannigfachsten Ausblicke und Folgerungen im einzelnen zu referieren, so mag doch wenigstens der christologische Grund deutlich geworden sein, von dem aus die nun folgenden Entscheidungen hinsichtlich der dem Menschen *gegebenen* Zeit verstanden sein wollen. Der ganze Gegensatz zwischen unserem Selbstverständnis und dem Gehörten mag uns gleich zu Beginn erschüttern, wenn wir etwa „Hyperions Schicksalslied“ vernehmen. „Das sind *wir*“ . . . „Ich bin, der da ist, der da war, der da kommt, der Allherrscher. Das ist der Mensch *Jesus*. So ist er in der Zeit“ (S. 621). Aber dieser Gegensatz (der in seiner eigentlichen Tiefe dem menschlichen Selbstverständnis obendrein verdeckt bleibt!) ist nicht das letzte Wort. So wahr Jesus sein *Herr-Sein* „für sich behält“ (S. 625), so wahr dürfen wir mit ihm und in ihm, der der „Garant der Kontinuität“ des Geschöpfes ebenso wie der Treue des Schöpfers ist (S. 627), als die Erhaltenen und Bewahrten Zeit haben, *wirkliche* Zeit, die wir wirklich *haben* dürfen, und ohne die wir nicht unser Sein als Sein in der Begegnung haben könnten, weder vor Gott noch mit den Menschen. Die uns von Gott gegebene

Zeit ist also „die wirkliche Existenzform“ unserer anerschaffenen Natur (S. 632). Sie ist *Gabe*. Sie ist *nicht Ewigkeit*. Sie ist aber gerade so die Voraussetzung für die zwischen Gott und dem Partner seines Bundes in Gottes ewigem Rat-schluß gründende, in Jesus zentrierte und offenbarte Geschichte.

Dann sind also die drei Modi unserer Zeit *real* zu nehmen, eben als unser Jetzt, das durch Gottes Jetzt gesetzt und bestimmt ist. „Ich bin jetzt... wirklich, weil Gott ist, und zwar zuerst ist, und nicht nur für sich, sondern auch für mich ist“ (S. 640). Das bedeutet „je und je das Angebot, den Aufruf, die Einladung, mit Gott jetzt, mit Gott gegenwärtig zu sein, mit Gott den Übergang zu vollziehen“ (S. 641), — den Übergang, an dem die faustische Sehnsucht des Menschen so eklatant scheitert. — Dann darf ich aber auch den so tief beunruhigenden Satz „Ich bin gewesen“ getrost dadurch bestimmt sein lassen, daß ich mit Gott gewesen bin, der „schon damals“ mein „Schöpfer, Erretter und Erhalter“ war. Mag die gewesene Zeit für uns zur vergangenen Zeit geworden sein, vergangen ist sie aber nicht für Gott, der sie gab und mit seiner Gnade und Treue trug. Ja, „alle meine Tage“ (Ps. 139, 16) ... „waren ... in Gottes Buch, Plan und Absicht, schon bevor sie waren! Und da sollten sie, nachdem sie waren, nicht mehr sein? Es gibt ein Sein auch im Modus des Gewesenseins, ein vergangenes und nun doch auch ein wirkliches Sein“ (S. 649). — Darum hat denn sowohl das Erinnern wie das Vergessen — ungeachtet unseres verzweifelt-trotzigen Selbstverständnisses — seine begrenzte Möglichkeit. Quod vixi tege, und wir werden in der Erörterung des dritten Modus noch die Fortsetzung vernehmen, quod vivam rege! — „Ich werde sein“, mit wem anders denn als mit demselben Gott, durch dieselbe Gnade, die mich trägt und die mich trug? Ich, der ich in meinem Selbstverständnis nie zu einer Gewißheit darüber komme, ob ich bin, der ich war, und ob ich wirklich bin, der ich sein werde, darf mich der Selbsthilfe in den beiden Gestalten der „Unbedenklichkeit“ und der „Bedenklichkeit“ ent schlagen, um die Zukunft allein daraufhin zu wagen, daß Gott — derselbe und kein anderer! — auch dann mein Gott sein wird! Wir dürfen wirklich beten: „Gib uns heute unser Brot für morgen!“ (S. 663). Und so kommt denn sogar das Wahrheitsmoment der Unbedenklichen wie der Bedenklichen zu seinem Gnadenrecht. — In dem allen ist Gott in seiner Zeit, der Ewigkeit, Jesus aber als der verstanden, in dem Gott ewig für uns ist, der Mensch, der wir sind, aber als der, „der unter Gott und mit Gott in seiner Zeit ist, kein zweiter Jesus, aber der mit dem einen Jesus (als Empfänger der in dem einen Jesus ausgesprochenen göttlichen Verheißung) in der von Gott geschaffenen und ihm gegebenen Zeit existierende Mensch“ (S. 670).

In den durchdachten Erkenntnissen sind gewisse, außerordentlich folgenreiche Entscheidungen gefallen, die in dem letzten großen Anlauf, den das Werk nimmt, in ihrer ganzen Schärfe aufgedeckt werden. Die so verstandene Zeit des Menschen ist *befristete Zeit*. Wohl verlangt dies Geschöpf nach *Dauer* und darf auch danach verlangen, sofern es ja „(vertikal gesehen) von Gott und für Gott und andererseits (horizontal gesehen) in der Beziehung zum Mitmenschen geschaffen ist“ (S. 673). Allein Gottes Zeit aber ist die Zeit „ohne Ränder“, ohne irgendein anderes Maß, als das ist, das er sich selber setzt. Sie ist — mit dem von Barth in der Wesenslehre gebrauchten Ausdruck zu reden — die „reine Dauer“, die mit Zeitlosigkeit nicht verwechselt sein will. Würde der Mensch nun unbefristet leben, so wäre der „Ur-Gegensatz“ zwischen Schöpfer

und Geschöpf aufgehoben, so würde der Mensch zu Gott, und so wäre in Verleugnung der guten Gabe Gottes, die das befristete Leben des Geschöpfes ist, verkannt, daß „deine Gnade besser ist als Leben“ (Ps. 63, 4, S. 680). — Was ist denn der Sinn der ihm gegebenen Zeit? Sie ist der Raum der „*Gelegenheiten*“, seiner Bestimmung Genüge zu tun“ (S. 681). Wenn er nicht doch dem Wahn seiner Selbsterlösung verfallen ist, wird der Mensch sich an Gottes Gnade genügen lassen, das heißt an der ihm gnädig gegönnten Frist, deren versäumte Gelegenheiten allein durch Gottes Gnade gedeckt werden. Ja, recht bedacht, wird der Mensch es als „positiv gut und heilsam“ verstehen, daß er in der befristeten Zeit leben darf. Er, der sich in einer ausweglosen Schlucht zwischen zwei Felswänden wähnt, darf ja gerade als der Mensch der befristeten Zeit *Gott*, Gott allein sein *Jenseits* sein lassen! (S. 685). Wäre seine Zeit nicht befristet, so würde er, ständig von der Versuchung seiner Selbstvergötterung bedroht, nicht wirklich dem *gnädigen* Gott konfrontiert sein, so würde er nicht radikal zur *Dankbarkeit* gerufen sein. „Daß unsere Zeit befristet ist, und zwar durch Gott befristet, das bedeutet also schlicht die *natürliche Nähe* seiner *freien Gnade* in dieser ihrer *Klarheit*“ (S. 691). Wir werden noch hören, was das in Bezug auf das Verständnis unseres Todes in sich beschließt!

Zunächst besagt die Befristung unserer Zeit, daß sie *anfangende Zeit* ist und also eine Zeit war, wo wir nicht waren. Die tradierten Theologumena des Präexistenzianismus, des Traduzianismus und des Kreatianismus verkennen doch — ungeachtet ihrer Unterschiede — alle die Fragestellung als solche; jedenfalls kommen wir — das Individuum und das ganze Geschlecht — aus einem *Nichtsein*, so freilich, daß *Gott* auch schon dort steht, wo wir noch nicht waren, der Gott, der uns unser Sein und unsere Zeit gab. — Viel bedrängender als die Frage nach dem Nichtsein, aus dem wir herkommen, erhebt sich aber die Frage nach dem Nichtsein, dem wir entgegengehen! „Ich komme und weiß nicht, woher“ . . . Antwort: Von der Gnade meines Schöpfers her! Nun aber: „Ich gehe und weiß nicht, wohin . . .“ — es stockt uns der Atem, wenn wir noch einmal hören: In ein Nichtsein! Die Frage ist ja sofort die, „ob unser *Nichtsein* in der Zeit nicht unser *Nichts*“ . . . (S. 715) bringen möchte? Daß der Mensch auch nach vornhin eine befristete Zeit hat, das wird uns im Alten Testament unüberhörbar zugerufen, und das wird auch im Neuen Testament nur bestätigt. Aber wie denn: Ist denn auch der *Tod* . . . „als eine Bestimmung der von *Gott* geschaffenen und also guten *Natur* des Menschen zu verstehen“? (S. 722). Der Tod wird ja doch durch die ganze Schrift hin immer wieder schlechthin unter negativem Vorzeichen als fremd, bedrohend und feindlich, als „der Sünde Sold“ gesehen! Ja, wenn unser Leben schuldverfallenes, im Rückstand hoffnungslos verbliebenes Leben ist, sind wir dann nicht wirklich vom *Nichts* bedroht? „Was hat es an seinem Ende zu erwarten als die göttliche Unterschrift: „*Nichtig!*“ (S. 725). Der Absturz in das Nichts würde aber besagen, daß wir — „wenn man es so sagen darf — mit unserem Sein im Nichts, in der äußersten Finsternis, in der ewigen Qual einer verpaßten und nicht wiederkommenden Gelegenheit zu bezahlen haben“ würden (S. 726). Barth führt das Schriftzeugnis für den Tod als den Henkersknecht der Sünde in seiner ganzen Breite an, bis dahin, daß es — im Blick auf die *Gottverlassenheit Jesu!* — schrecklich ist, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen. Aber eben hier wird der so gerichtete

Mensch ja von dorthier gesehen, von woher ihm geholfen ist. So wahr gerade in dem von Jesus Christus stellvertretend erlittenen Todesgericht der Fluch unseres Todes offenbar wird, so wahr ist der Mensch in Jesus Christus „*davor bewahrt*, daß das Gericht in derselben Strenge, in der es dort vollzogen ist, an ihm vollzogen werde“ (S. 737). Ihm ist die Möglichkeit eröffnet, „nach Golgatha zu fliehen“ (ibid.). Die Kirche, die *dorthin* flieht, wird es sein, die zur — *Mission* getrieben wird, zu denen, die *das*, diese Zufluchtsmöglichkeit, noch nicht wissen.

Was besagt das für unsere Frage nach dem Menschen, der seinem Nichtsein entgegengeht? Was für die Frage nach dem durch die Schrift uns in Jesus Christus verheißenen ewigen Leben? — Eins ist gewiß: auch und gerade im Tode, in dem wir von diesem so „*peinlichen*“, „*qualifizierten*“ Nichts unserer Nichtigkeit vor *Gott* bedroht sind, sind wir mit *Gott*, und zwar mit dem in Christus *gnädigen* *Gott*, konfrontiert! „Was ist schon der *Tod neben Gott!*“ (S. 740). Noch in der Hölle jenes Nichts müßten „wir in seinen Händen“ und „bei ihm geborgen“ sein (S. 741). „Unser *Tod* ist unsere Grenze. Unser *Gott* aber ist die Grenze auch unseres *Todes*, indem er nicht mit uns vergeht, stirbt und verwest, sondern als unser *Gott* bleibt, der er ist.“ (S. 743). „Laut seines eigenen Wortes ist er . . . unser *Helfer* und *Erretter* und als solcher unsere *Hoffnung*.“ (S. 744). „Der *Tod* bringt es fertig, daß wir nicht mehr sind, weil wir keine Zeit mehr haben. Er bringt es aber auch nicht fertig, daß *Gott* nicht *Gott*, unser *Gott*, unser *Helfer* und *Retter* und als solcher unsere *Hoffnung* ist“ (ibid.). *Dieses* Licht ist „unvergleichlich viel heller als alle Unsterblichkeitslichter“ (ibid.). „Ist der Jubel der Auferstehung nicht doch schon hörbar über allen Särgen und Urnen und gänzlich verklungenen Erinnerungen, wo immer das Wort, von dem dieses Licht ausgeht, das Wort unseres Gottes, laut und vernommen wird?“ (ibid.). Wieder wird von Barth eine breite exegetische (alttestamentliche wie neutestamentliche) Fundierung dieser Erkenntnisse unternommen, wobei ihm dann die „*Hoffnung* des N. T. sachlich keine andere“ (S. 754) ist, sondern kraft der hier eintretenden „*radikalen Standortsveränderung*“ die *Antwort* auf die Frage unverkennbar und zwingend macht. Hier erst wird ja das „Jesus ist Sieger“ laut über und bei denen, die zu ihm gehören und „ihren *Tod*“ darum „nicht mehr vor sich, sondern nur noch hinter sich“ sehen können (S. 756). Die Mitverherrlichung mit Jesus, *das* ist es ja, was sie zu erwarten haben, sie, deren eine und ganze *Hoffnung* im Tode ER, Jesus Christus ist. — Ist nun damit aber nicht faktisch die Erkenntnis widerrufen, daß wir als die aus dem Nichtsein Kommenden und dem Nichtsein Entgegengehenden einmal nur noch gewesen sein und dann also nicht mehr sein werden? Barth versteht es anders: „Nicht ein in irgendeine unendliche Zukunft hinein fortgesetztes und in dieser Zukunft irgendwie verändertes Leben ist das, was die neutestamentliche *Hoffnung* jenseits des menschlichen Sterbens erwartet, sondern die ‚*Verewigung*‘ gerade dieses unseres *endenden* Lebens: daß es, dieses verwesliche und sterbliche Leben *als solches*, seines Charakters als ‚*Fleisch und Blut*‘ . . . entkleidet werde (1. Kor. 15, 50); Unverweslichkeit und Unsterblichkeit ‚*anziehe*‘ . . .“ (S. 760). Es geht um dieses unser *gewesenes*, wirkliches und einziges Leben. „In der Gemeinschaft mit *Gott*, der als der Ewige war, ist und sein wird, hat ja auch jedes Menschen *gewesenes Leben* in seiner beschränkten Zeit Raum.

Es kann nur darum gehen, daß es als dieses *gewesene Leben* in seiner beschränkten Zeit des *Übergangs* und der *Verwandlung* (1. Kor. 15, 51) der Gemeinschaft mit Gottes ewigem Leben teilhaftig werde. Dieser Übergang, diese Verwandlung ist — die Aufdeckung und Verherrlichung des in Christus *gewesenen Lebens* des Menschen in seiner Zeit — die *Auferstehung der Toten*, die laut der in der Auferstehung Jesu erfolgten Anzeige unsere Beteiligung an seiner künftigen Offenbarung und also in der Zeit, die wir noch haben, unsere *Hoffnung* ist“ (S. 760). — Muß — von daher! — nun etwa doch alles, was wir sagten, einer „Revision“ unterzogen werden?! Barth stellt sich die naheliegende Frage selbst, um aber in einem letzten prüfenden Anlauf von der christologischen Begründung her zu folgenden Ergebnissen zu kommen: Was geschah in Jesu Kreuzestod? Es geschah dort, daß Jesus den Tod als Sühne, nicht für seine, sondern für unsere Sünde und Schuld erlitten hat (S. 765). „So traf an seinem Ende sein *Sterben* mit seinem Tode in diesem *negativen* Sinn des Begriffes faktisch zusammen“ (ibid.). „Er wäre, wenn sein Ende nicht das Erleiden dieses Gerichtes gewesen wäre, nicht weniger wahrer, natürlicher Mensch gewesen. Die Endlichkeit seines Lebens stand, da er *kein* Sünder und Schuldner war, *nicht* zum vornherein und als solche in jenem Schatten. Sein menschliches Leben konnte auch ganz anders *endigen*. Und es ist ein schwerstes Paradox, daß gerade sein Leben nicht ganz anders geendigt hat. So wird gerade in seiner menschlichen Person ein menschliches Sein sichtbar, dessen Endlichkeit auf keinen Fall an sich und als solche mit dem Verfallensein an jenen *anderen* Tod identisch ist.“ (S. 766). „Er mußte aber *sterben können*, sein Sein in der Zeit mußte ein endliches sein, damit er dieses Ende auf sich nehmen könne. Ein unendliches, ein unsterbliches Sein, wenn das seine menschliche Natur gewesen wäre, würde ihn offenbar dazu unfähig gemacht haben, das für uns zu tun.“ (S. 767). . . . „Und ist sein Sterben — vermöge dessen, was es als das *seinige* war! — der Inbegriff des Guten, das Gott der Welt erwiesen hat, wie darf man es dann eigentlich wagen, des Menschen Sterblichkeit an sich und als solche als ein reines Negativum und Übel zu verstehen?“ (ibid.). „Wir haben rein christologisch-soteriologisch argumentiert, um zu beweisen, was zu beweisen war“ . . . (S. 769) und das führt uns zur „*Unterscheidung* zwischen Ende und Fluch, Sterben und Strafe, Tod und Todesgericht“ (ibid.) als einer nicht nur erlaubten, sondern gebotenen Unterscheidung! „Das bedeutet: Es gehört *auch* zu des Menschen Natur, es ist auch Gottes Offenbarung, . . . daß der Mensch *sterblich* ist“ (S. 770). „Der Tod ist nicht an sich das Gericht und auch nicht an sich und als solcher das Zeichen des Gerichtes Gottes; er ist es doch nur *faktisch*“ (ibid.). „Er hat im Verborgenen . . . die gewiß ernste, aber nun doch nicht an sich drohende Gestalt der *Grenze*, auf der der Mensch endlich und zuletzt, sei es im Guten oder im Bösen, seinem Gott zu begegnen hat“ (ibid.). In dieser seiner verborgenen und eigentlichen Gestalt gehört er zu des Menschen Natur, ist er das „neutral“ dem Anfang der Geburt „entsprechende Ende“ (ibid.). In Jesus Christus weiß sich der Mensch „gerade in der Totalität seiner eigenen *diesseitigen* Existenz, neben der und nach der er keine andere hat, jetzt und hier schon dem Gott gehörig und verbunden, dem Gott dankbar und von dem Gott in Anspruch genommen, der als sein gnädiger Richter und als sein Erretter vom Tode selber sein wahres Jenseits

ist“ (S. 771). Barth ist sich bewußt, daß sich der biblische Nachweis „bei dieser letzten Wendung“ . . . mit einer schmalen Linie begnügen muß, um ihn als doch nicht nur im Alten Testament mit seinen Grenzfällen am Rande (Mose, Henoch, Elia), sondern auch im Neuen Testament (sonderlich im Blick auf das aktual verstandene „Entschlafen“) gegeben durchzuführen. Gerade von Christus her gibt es für ihn „eine Befreiung zum natürlichen Sterben“ (S. 779), die denn die Befreiung vom unnatürlichen Sterben, von jenem „zweiten“, als Absturz in das Nichts interpretierten Tode besagt. So lautet der Beschluß dieser Anthropologie denn dahin: „Der neutestamentliche Christ erwartet den Tod ohne Furcht, aber hofft nicht auf ihn, sondern auf den, der ihn vom Tode errettet hat. Weil er auf ihn hofft, weil er in seinem Ende mit ihm zu sein erwartet, darum ist er auch willig zu sterben, darum stirbt er, wenn es so weit ist, mit Jakob ‚gerne‘, darum begehrt er wohl danach als nach dem Besseren, daß es schon so weit sein möchte; er will aber nicht seinen Tod, sondern sein durch seinen Tod begrenztes Leben *als* den Raum der Entscheidungen, in welchem er Christus als seinem Richter entgegenggeht; er will sein Leben als die Gelegenheit zum Dienste dessen, der in seinem Ende seine einzige Hoffnung sein wird“. — „Darum freut er sich auf diese vollkommene Gestalt seiner Herrschaft, freut er sich darauf, definitiv mit ihm zu sein . . .“ „Er bejaht *Jesus Christus* als sein *Jenseits*. Und eben darum versteht er sein *Diesseits* als bejaht von seinem *Jenseits* her“ (S. 780). Dies ist das letzte Wort dieser christologisch begründeten, theologischen Anthropologie.

II.

Ich habe versucht, das gewaltige Gedankenmassiv dieser Anthropologie in einem Grundriß nachzuzeichnen. Dabei war es nicht nur mein Bemühen, die Erkenntnisse Barths in ihrer Substanz möglichst getreu zu übermitteln, indem ich ihn, soweit es die Abbeviatur irgend gestattete, selbst zu Worte kommen ließ, sondern auch in etwa die Proportionen innerhalb der Architektur des Ganzen beizubehalten. Was aber die im Verhältnis 1:50 vorgenommene kartographische Aufnahme einer solchen Gebirgslandschaft nicht leisten kann, ist eine unmittelbare Wiedergabe des Reichtums ihrer Täler und — im Bilde zu bleiben — auch des Glanzes ihrer Gipfel. Es war nicht möglich, auch nur von fern die exegetische Fülle eines Buches, in dem ca. 1500 Schriftstellen nicht nur zitiert, sondern bedacht sind, wiederzugeben. Es war auch nicht möglich, die mannigfachen Verzweigungen in der Aufspaltung der Probleme, sowie die vielfältigen theologischen und auch philosophischen Beziehungen dieser Anthropologie in ihrer Auseinandersetzung mit dem ihr Nahen und Fremden so konkret und plastisch werden zu lassen, wie es den Erkenntnisgang Barths auszeichnet. Dennoch wage ich fast zu hoffen, daß selbst ein solcher referierender Grundriß (dem, der *ihn* wenigstens liest!) es unmöglich macht, ihm mit jenen Parolen antworten zu können, die die Theologie Karl Barths entweder (wie einst) im Schema der „Diastase“ oder (wie heute) im Schema der „Synthese“ meinen erledigen zu können! Für den, der damals schon (zur Zeit des Römerbriefkommentars in der 2. Auflage) die Botschaft von der freien Gnade Gottes in Jesus Christus als das *eine* Thema des theologischen Denkens Karl Barths erkannte, handelte es sich damals schon nicht um Theologie der Diastase. Für den, der die spätere Wendung seiner Theologie durch ihre

lifizierten Fluchtod im Sinne jenes anderen Todes der Verdammnis, sondern er unterscheidet — sei es auch nur in der von dem Faktischen abstrahierenden Erwägung — zwischen einem Jesus an sich und einem Jesus für uns. Eben diese Unterscheidung, die ja nicht nur in dieser Beziehung, sondern durch das Gesamtgefüge der hier vorgetragenen Christologie hindurchgeht, ist es, der ich widersprechen muß. Es gibt keinen Christus für sich! Wenn das Karl Barth wahrhaftig auch in seinem Zusammenhang sagt und weiß, so ist es mir aber schlechterdings unverständlich, wie er in der Frage nach der Mortalität des Menschen Jesus das seine Existenz in ihrem Ursprung und Wesen total und ausschließlich bestimmende „Für-uns“ nun doch so verkennen kann, wie es in dem Augenblick geschieht, wo er meint, in einer geschöpflich-natürlichen Mortalität die Ermöglichung für das Erleiden des Gerichtstodes erschließen zu können. Diesen Schluß muß ich für einen Trugschluß halten. Wenn bereits die incarnatio schlechterdings im Geheimnis der Stellvertretung beruht, wenn es darin nicht einfach um *enanthropesis*, sondern um *ensarkosis* geht, wenn in diesem Menschen Gottes Sohn unserer vom Todesfluch unserer Sünde geschlagenen und gezeichneten Existenz wirklich inexistent wurde, — dann ist doch nicht nur der *faktische* Tod, sondern auch das Sterben-Können *dieses* Menschen allein von dem Geheimnis der *Stellvertretung* her und das heißt: allein von der Barmherzigkeit des allmächtigen Gottes her zu verstehen. Dann ist aber dieser Mensch, wie er in der Auferstehung von seinem (ihm nicht wesenseigenen, sondern stellvertretend uns abgenommenen) Tode offenbar wird, *nicht der sterbliche*, sondern *der lebendige Mensch Gottes*, des Gottes, der wirklich nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist! Dann ist die These von der sterblich geschaffenen Natur des Bundespartners Gottes an der entscheidenden Stelle *nicht begründet*, und dann fragen wir, ob sie nicht in Wirklichkeit doch — entgegen dem, was Barth will und meint — begründet ist in jenem Urgegensatz von Schöpfer und Geschöpf, den er meint im Blick auf eine drohende Vergöttlichung des Geschöpfes wie einen Kanon für das Verständnis des Geschöpfes immer wieder geltend machen zu müssen. Wenn nun zweifellos gerade in der Respektierung des Gottesgeheimnisses, wie es in diesem Menschen Jesus als der vom Sohn Gottes angenommenen Menschheit offenbar wird, unsere Erlösung durch den Gottmenschen als den Mittler zwischen Gott und Mensch *nicht* im Sinne einer *Verwandlung* des Menschen in Gott verstanden werden darf, so ist *das* doch eben die Frage, ob nicht die uns in Jesus Christus widerfahrende Gnade Gottes auf eine *ganz andere* Weise den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf in ihrer göttlichen Überlegenheit zu wahren weiß, als es Barth in seiner Lehre von der Ewigkeit als der Zeit Gottes und unserer uns durch Gott befristeten Zeit tut. Gerade der Fleischgewordene, der der Gekreuzigte wurde, wird uns doch als der „für uns“ *Erstandene* verkündet. Wenn denn sein *Sein* in jenem radikalen und totalen Sinne in seinem *Für-uns-Sein* verstanden werden muß, sind wir dann nicht wirklich mit ihm zu einem *neuen Sein* in einer *neuen Existenz* auferweckt? Besagt die Auferweckung des Gekreuzigten wirklich *nur* die Offenbarung des bis dahin Verborgenen? Gewiß ist sein Heilandswerk vollbracht und bedarf keiner Ergänzung und Überhöhung. Der in eben dem Geheimnis der Stellvertretung gründenden *Realität* seiner Selbstentäußerung und -erniedrigung entspricht aber doch die *reale* Erhöhung und In-Macht-

Setzung, und damit in eins die „Verwandlung“ und „Verklärung“ seines unserem Tod verfallenen Seins in das neue Sein einer Leiblichkeit, die von keinem Tode weiß! Und das gilt doch *nicht nur für ihn*, diesen Menschen, der zu der Vollbringung des göttlichen Heilswerkes erwählt und angenommen wurde, sondern *durch ihn und mit ihm und in ihm für uns*, dem wir zugehören, weil er uns gehören wollte und gehört! Wie kann Barth gerade im Blick auf den von ihm so eindrücklich in seiner zentralen Bedeutung unterstrichenen Ereignischarakter der Auferstehung des Gekreuzigten verkennen, daß durch unser Mit-ihm-Auferstanden-Sein — wie es *jetzt* unser mit ihm in Gott verborgenes Leben ist und *dann* in seiner Herrlichkeitsparusie offenbar sein wird — das *neue Sein* und die *neue Existenz* der in Christus neuen Kreatur gesetzt und verheißen ist?!

Ehe wir das im Blick auf die eschatologische Zuspitzung der Barth'schen Anthropologie noch verdeutlichen, gilt es nun aber, die Frage auf sein Verständnis des Todes (und dahinter das der Sünde) zu richten. Von jenem Verständnis der Mortalität Jesu Christi hier, das ich für im theologischen Sinne nicht schlüssig ansehen kann, unterscheidet Barth in Bezug auf uns zwischen einem naturhaften Sterben, zu dem wir (durch Jesus Christus!) befreit sind, und dem Fluchtod, dem wir als unserer Sünde Sold verfallen sind, von dem wir denn durch den stellvertretenden Fluchtod Jesu Christi erlöst sind, so daß unser Sterben nur noch das Zeichen des Todes ist, den er uns abgenommen hat. Diese Unterscheidung geht in seiner Dialektik von der uns gegebenen, befristeten Zeit in eins mit der Unterscheidung zwischen dem „Nicht-Sein“, dem wir entgegengehen, und dem Nichts, von dem wir bedroht sind. Das Nichts wird gleichgesetzt mit der ewigen Verdammnis als dem Gericht des ewigen Gottes über das von ihm gefallene Geschöpf. — Auf die Gefahr hin, nun doch trotz aller, auf ein getreues Referat verwandten Mühe sich als einen zu decouvrieren, der die hier obwaltende Dialektik von Nicht-Sein und Nichts nicht verstanden hat, muß ich gestehen, daß es mir gerade von einer theologischen, christologischen Dialektik her unstatthaft und unmöglich erscheint, mit diesem Unterschied zu arbeiten! Mögen die Existentialphilosophen über Nichtsein und Nichts debattieren, und mag denn also Heidegger ein nichtsendes Nichts kennen, — den Begriff des „Nichts“ aber für das zu verwenden, was die Schrift mit der ewigen Verdammnis und jenem anderen Tod meint, erscheint mir nicht nur als eine Entqualifizierung dieses Gerichts, sondern im ontischen Sinne unmöglich. Barth redet zwar nicht von einem Nichtsein des Nichts; wie will er aber die neutestamentlichen Aussagen etwa von dem Wurm, der nicht stirbt, und dem Feuer, das nicht verlöscht, durch die Vokabel „nichts“ interpretieren, wenn er diesem Nichts *nicht doch* so etwas wie eine potentielle Geladenheit inkludiert sein läßt. Läßt er das Nichts wirklich ein nihil negativum sein in dem echten theologischen Gegensatz gegen alle antike Gnosis und moderne Existential-Philosophie, dann ist der Begriff für das Gericht, von dem das abgefallene Geschöpf, der Sünder, durch den lebendigen heiligen Gott bedroht ist, *unbrauchbar*. Ich verkenne nicht, daß Barth *faktisch* sowohl in seinen Aussagen von dem Gericht wie denn auch von unserer Teilhabe an dem ewigen Leben des Auferstandenen *mehr* sagt, als die Begrifflichkeit dieser seiner Dialektik hergibt; aber eben auf die begriffliche Gestalt seiner Aussagen richtet sich meine Frage, und zwar nun

auch auf die These, daß der aus dem Nicht-Sein kommende Mensch dem Nichtsein entgegengeht. Ich höre wohl, daß Barth eben den Modus des Gewesenseins auch — in seinem von Gott her und mit Gott Gewesensein — als ein *Sein* interpretiert. Ich glaube auch wohl zu verstehen, wie diese Lehre von dem Sein des Gewesenseins in Barths Verständnis des ewigen Gottes als des für uns ewigen Gottes gründet, in dessen Gotteszeit jene drei Modi der Zeit eben nicht nacheinander, sondern ineinander sind. Wenn sich aber gerade hier sofort die Frage ergibt, was die Rede von den „für jeden Zeitbegriff“ konstitutiven drei Modi der Zeit soll, so ist zu bestreiten, daß im Neuen Testament das *neue Sein*, zu dem wir in Christus als in dem von Gott mit uns gemachten *Anfang* wiedergeboren sind, und in dem wir durch eine *Neuschöpfung* in und mit seiner letzten Herrlichkeitserscheinung offenbar werden sollen als die vom Scheitel bis zur Sohle, seelisch und leiblich, *neugeschaffenen Menschen Gottes*, — im Modus des *Gewesenseins* verkündigt wird! Hier steht das Neue Testament — und zwar auf der ganzen Linie — *gegen Barths These*. Der Satz des Paulus, daß dies Verwesliche das Unverwesliche anziehen soll, besagt zwar in seiner Paradoxie eine unerhörte und unbegreifliche, allein von Gott her ermöglichte Identifizierung zwischen dem alten und dem neuen Menschen, blickt aber wirklich *nach vorn*, auf ein *neues Sein und Wesen in einer neuen Existenz*. Der Satz Barths, daß der Mensch nach seinem Sein und seiner zeitlichen Existenz kein Sein und keine Existenz zu erwarten hat, ist zu bestreiten. So wahr die Ewigkeit, an der wir durch, in und mit Jesus Christus teilhaben sollen, nicht im Schema unendlicher Zeitverlängerung zu verstehen ist, — in seinem Kampf gegen die Unsterblichkeitslehre der Philosophie und Religionsphilosophie wird man Barth nur zustimmen können! — folgt doch aus der Erkenntnis, daß jenes neue Sein nicht die unendliche Fortsetzung unseres gegenwärtigen Seins ist, *keineswegs* der Satz, daß wir nicht mehr sein werden! Ich höre wohl jenes: *Gott ist mein Jenseits*, und zwar der Gott und Vater Jesu Christi!, muß aber gestehen, daß gerade in dem, was Barth hier sagt, — und was zu dem im tiefsten Sinn Erbauenden dieses Werkes gehört! — mit Notwendigkeit die Frage sich aufdrängt, welche Bedeutung denn in dem Sätzlein „Gott ist mein Jenseits“ das Wort „mein“ behält, — wenn ich doch nicht mehr sein werde?! Entweder wird der Satz „Ich werde nicht mehr sein“ buchstäblich ernst genommen, dann erscheint das Wort „mein“ aus dem Satz „Gott ist mein Jenseits“ gestrichen; oder aber er wird nicht buchstäblich genommen, dann verstehe ich nicht, wie man ihn als echte theologische Aussage hören soll. Seine Interpretation mit dem Hinweis auf das Gewesensein als Modus des Seins usw. ist angesichts dessen, worum es *hier* geht, *keine* Antwort. Die überschwenglich große, in dem stellvertretenden Sterben und Auferstehen Jesu Christi gegründete Verheißung des Neuen Testaments von unserem neuen Sein in der Teilhabe an Gottes Ewigkeit, die uns als den mit unserem Bruder und Heiland Verherrlichten durch Gnade und nichts als Gnade widerfahren soll, macht es nach meinem Verständnis unmöglich, sie im Schema eines Gewesenseins wiederzugeben, das in seinem von Gott her Geschenkt-, Erlöst und Gerechtfertigtsein als ein Modus des Seins offenbar, *nur* offenbar werden soll. Auch hier glaube ich auf gewissen Seiten des Barth'schen Werkes, etwa in dem Beschluß des Ganzen, faktisch *mehr* zu hören, als die Dialektik von Ewigkeit und Zeit in ihren Modis hergibt und hergeben

kann. Wenn ich aber buchstäblich ernst nehme, daß ich meinem Nicht-mehr-Sein entgegengehe, dann kann ich das Offenbarwerden meines Gewesenseins in der Mitverherrlichung mit Jesus Christus als meines bei Gott und in Gott Aufgenommen- und Aufgehobenseins eben nicht als wirkliches Sein verstehen. In meinem Gehör klingt es so, als ob das, was Barth sagen will, ständig das, was sein Denkschema im systematischen Gesamtzusammenhang sagen kann und darf, sprengt. Versuche ich, diese Begrifflichkeit wörtlich beim Wort zu nehmen, so stoße ich an der entscheidenden Stelle auf ein *Werturteil*, wo die Schrift eine *Seins-Schöpfung* verkündigt. „*Siehe, ich mache alles neu*“! Das umfaßt den neuen Himmel und die neue Erde, ist ebenso ontisch wie zukünftig gemeint und ist nicht auf das Schema eines bloßen Offenbarwerdens des Gewesenen als des von Gott Bejahten zu bringen. Selbst wenn ich bedenke, daß das göttliche Subjekt das Werturteil gänzlich anders qualifiziert, als es im philosophischen Denken je möglich ist, so zwingt mich gerade der Blick auf das *Subjekt* der Rechtfertigung des Gottlosen, dessen Heiligung im ontischen Sinne als *Neuschöpfung* zu verstehen, und macht also die These, daß wir in unserem Gewesensein *als* in unserem Mit-Gott-Gewesensein offenbar sein und nur insofern ein „Sein“ haben werden, unmöglich! So wahr wir Sünder *jetzt* allein in Christus, und das heißt: *verborgen*, heilig *sind*, sollen wir es in einem *neuen Sein*, in der Mitverherrlichung mit Ihm, werden. Anderfalls würde aus der Rechtfertigung des Gottlosen die Rechtfertigung der Gottlosigkeit!

Gerade die eschatologische Konsequenz der Barth'schen Anthropologie ist es, die meiner christologisch begründeten Gegenfrage diese Zuspitzung gibt. Ich kann nicht verschweigen, daß mir — von daher gesehen — in der Tat jene von Barth selbst gesichtete, aber von ihm nun doch nicht für geboten gehaltene Revision des Ganzen in das Blickfeld rückt, ohne damit sagen zu wollen, daß ich, sie Zug um Zug zu vollziehen, mich in der Lage sähe. Um es nicht zu verschweigen, will ich nur bemerken, daß ich auch in der Lehre von der Gottes-ebenbildlichkeit ihm nicht beipflichten kann, deren *analogia relationis* in bedenklicher Weise von der Verwechselbarkeit — trotz allem! — mit einer *analogia entis* bedroht erscheint. So wahr hier nämlich die „Kategorie“ des *Nächsten* in ihrem, in der Tat jedes solitäre Verständnis ausschließenden Gegensatz zum Individualismus ernst genommen ist, scheint mir die Kategorie „*der Einzelne*“ und die der „*Gemeinschaft*“ im Grundansatz jedenfalls nicht zu ihrem Recht gekommen zu sein. Gerade der in Jesus Christus als der *anthropos logicos* — als das von dem fleischgewordenen Wort her bestimmte Wortwesen — zu verstehende Mensch will ebenso als *der Einzelne* (in seinem von Gott her zu Gott hin Sein) wie in seinem Wir-Geheimnis verstanden sein, das in der Kirche als dem Leibe Jesu Christi offenbar wird. Ich darf hier auf die am Schluß meiner Lehre von der Menschheit Jesu Christi dargelegte Erkenntnis von der dreifachen Versiegelung der Existenz des Menschen als des Einzelnen zum Nächsten in der Gemeinde verweisen, um nicht in der gebotenen Kürze mißverstanden zu werden. — Im Zusammenhang damit darf ich auch nicht verschweigen, daß mir die Lehre von dem Geist, durch den der Mensch als Seele seines Leibes existiert, im engsten Zusammenhang mit dem zu dem Verständnis der befristeten Zeit Gesagten den neutestamentlichen Aussagen von dem uns als Unterpfand unserer künftigen Herrlichkeit gegebenen Geist nicht gerecht zu werden scheint. Der Geist, der uns mit unaussprechlichem Seufzen vertritt,

ist, wenn anders gerade durch ihn als den vom Vater und vom Sohn gesandten Geist der Vater und der Sohn in uns Wohnung nehmen, nicht ein gleichsam nur interimistisch verweilender Gast. Er konstituiert als der uns gegebene Geist das uns unbekannte, aber vor Gott offenbare Persongeheimnis unseres Seins durch Jesus Christus, mit Jesus Christus und in Jesus Christus. Auch hier, meine ich, müßten die anthropologischen Aussagen wirklich *vom Neuen Testament her* verstanden werden, während die Lehre Barths — gerade auch in dem Kapitel über die Zeit trotz ihrer zentralen Bezogenheit auf das Geheimnis der vierzig Tage — faktisch ein unverkennbar alttestamentliches Gefälle hat.

Es ist nur eine *Gegenfrage* und (trotz der letzten Hinweise) nur *eine* Gegenfrage; die ich glaube, gerade da nicht unterdrücken zu dürfen, wo es darum geht, das, was Barth sagt und meint, selbst zu hören und zu Gehör zu bringen. Wenn es so scheint, als ob das letzte Wort hier nun doch ein (obendrein gar nicht peripherischer) Dissens wäre, so muß ich die an dieser Gegenfrage auf Barths Lehre Beteiligten doch bitten, sich nicht zu verhören! Der Konsens in der *Fragestellung* kann tiefer greifen als die Übereinstimmung in den *Antworten*, und ist, wenn er in dem Geheimnis der Stellvertretung, wie sie uns in Jesus Christus verkündigt wird, begründet ist, stark genug, um einen Dissens in der Erkenntnis zu tragen. Ohne die mich in ihrem Gewicht bedrängende Gegenfrage abschwächen zu wollen oder zu dürfen, kann ich doch nicht schließen, ohne nun darauf hinzuweisen, daß ich mich mit dieser Anthropologie hinsichtlich ihrer kerygmatischen Ausrichtung tiefer und weiter im Konsens befinden kann als im Blick auf die Gestalt ihrer Dialektik. Das wurde mir unterstrichen durch jenes Predigtbuch Karl Barths, auf das ich den Leser nicht nur seiner Anthropologie, sondern auch dieses Referates mit seiner Gegenfrage zuletzt noch dringlich hinweisen möchte, insbesondere etwa auf die Predigt, die dem Ganzen den Titel gegeben hat: „Fürchte dich nicht!“

128A 5084

ZUR LEHRE VOM HEILIGEN GEIST

Von Werner Krusche

Otto Henning Nebe, *Deus Spiritus Sanctus. Untersuchungen zur Lehre vom Heiligen Geist*. 120 S. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 40. Bd. Heft 5. „Der Rufer“, Evang. Verlag, Gütersloh 1939.) — Theodor Haug, *Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes* — heute! 182 S. (Vita Nuova-Verlag Stuttgart-Degerloch, 2. Aufl. 1948). DM 3.—. — Karl Merz, *Vom Wesen und Wirken des Heiligen Geistes*. 61 S. (Anker-Verlag München 1949.) DM 1.80. — Théo Preiß, *Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes*. 39 S. (Theol. Studien, herausg. von Karl Barth, Heft 21. Evang. Verlag AG. Zollikon-Zürich 1947. Aus dem Französischen übersetzt von Georges Kaibel.) DM 2.50.

Für die Eigenart der Situation, in der heute das Reden vom Wesen und Wirken des Heiligen Geistes geschieht, sind die Bücher von Nebe und Haug kennzeichnend: Beide sind aus der Erkenntnis der Not der Kirche gegenüber der Frage des Hl. Geistes heraus geschrieben und beide unternehmen es, je nach ihrer Sicht diesem Notstand abzuweichen. Nebe sieht ihn darin, „daß die wahre Lehre vom Hl. Geist... in Kirche und Gemeinde kein Heimatrecht mehr hat“, und nimmt diesen Tatbestand zum Anlaß einer systematisch-theologischen Untersuchung, die in Verfolg des Programms einer „Theologie Heute“ aufzudecken versucht, an welchen Stellen gegenwärtiger evangelischer Theologie die die Kirche ständig als Gefahr umlauende pneumatomachische Häresie eingebrochen ist, um durch diesen Aufweis die rechte Lehre vom Hl. Geist in der Kirche wieder heimisch machen zu helfen. Für Haug hingegen ist „die tiefste Not der Kirche... der Mangel an Hl. Geist“ (10): sein als „pia desideria“ an die Kirche“ gemeintes Buch will daher die der Gruppenbewegung zuteil gewordene Erfahrung der Wirklichkeit des Hl. Geistes für die Kirche fruchtbar machen.

Dieses beziehungslose Nebeneinander eines theologisch-„lehrhaften“ und eines praktisch-„lebensmäßigen“ Standortes macht nun aber recht erst die eigentliche Not sichtbar, in der sich die Kirche der Geistfrage gegenüber befindet: sie besteht in der Verlegenheit gegenüber der Frage der Geisteswirkungen in die menschlichen Erfahrungsbereiche hinein. In dieser Frage der Erfahrbarkeit des Geistes ist die Theologie aus der antischwärmerischen Frontstellung heraus zweifellos hinter den Aussagen des NT zurückgeblieben und hat diesen Fragenkreis weithin den kirchlichen und theologischen Randsiedlern überlassen; diese wiederum wittern hinter dieser verständlichen Zurückhaltung den Versuch, die Geistesarmut der Kirche nun auch noch zu legalisieren. Es ist daher Théo Preiß zu danken, daß er als neutestamentlicher Theologe in seiner Schrift diesen Fragenkomplex angeleuchtet hat.

Nebes Buch¹⁾ ist ein polemisches Buch: es will die pneumatomachische Gefahr bekämpfen, indem es die Einbruchstellen dieser Häresie in heutiger

¹⁾ Otto Henning Nebe ist in diesem Kriege gefallen. Die Besprechung seines Buches so viele Jahre nach seinem Erscheinen möchte zugleich eine Dankespflicht erfüllen.

Verkündigung und Forschung
Theologischer Jahresbericht 1949/50
Lieferung 1/2
München 1951

H. Vopel, Ecce Homo, zur Anthropologie
Karl Barthes
S. 102-128