

Anthropologia Gloriae

Versuch einer Antwort auf Hendrik van Oyens Bedenken gegen KD III/2¹

VON BERT TER SCHEGGET

1. DAS SEIN DES MENSCHEN

»Wir kennen Gott nicht, sondern Gott kennt uns!« So hat 1926 der holländische Theologe, Dr. O. Noordmans, die *Barthsche* Wende der Theologie einfach und sachgerecht umschrieben. Das ist, sagt er, die eigentliche und positive Bedeutung des unbekanntes Gottes. In dieser Theologie wird unser Leben in demselben Licht, wie das Leben Jesu, gesehen. Unser Leben wird nicht als Subjekt der Gotteserkenntnis betrachtet, sondern als Objekt vom Wissen Gottes. Dies nennt Noordmans, mit einem für ihn charakteristischen Ausdruck, »die Zusammenziehung des Lebensbildes«. Er schreibt, daß er ein Gedicht gelesen habe, welches dies erleuchtet. Es handelt von einem Bauernhof, dessen Bewohner denken, daß sie das Haus bewohnen, aber nein!

Nicht Ihr,

Leugnung haust hier, Geburt und Tod.

Das ist dieselbe Sicht des Lebens, sagt Noordmans, Leugnung des Eintagslebens zwischen Geburt und Tod. Das Haus ist voll einer gemeinnisvollen Präsenz, durch die das eine Geschlecht nach dem andern umwohnt wird. Nicht die Zeit geht durch die Türen dieses Hauses, sondern die Ewigkeit wohnt da in dem Zweitakt von Geburt und Tod. Sie stellen die Atmung zwischen Himmel und Erde dar. Es ist Gott, dessen Atem durch die Nasenlöcher ein- und ausgeht. Von dem ganzen Leben, vom Atmen bis zum Beten, gilt: nicht Ihr²!

Diese Wende ist durchgehalten und wird bestätigt in KD III/2, denn die entscheidende These heißt dort: die ontologische Bestimmung des Menschen ist darin gegründet, daß in der Mitte der übrigen Menschen einer der Mensch Jesus ist³. In ihm spricht Gott sein Urteil über den Menschen aus; in seiner Geschichte wird dieses Urteil über den Menschen aufgedeckt. In ihm sind wir erkannt —, und so wie wir erkannt sind in ihm, so sind wir auch wirklich! Wenn Gott spricht, gilt nicht nur sein Wort, sondern es *ist* auch so. Hier muß in den synthetischen Kategorien der Rechtfertigungslehre gedacht werden!

So bekommt die Lehre der Schöpfung ihren freudigen Glanz und den Klang des Sieges, die sie kennzeichnen: Triumph der Gnade^{3a}! Jedoch hat Barth diese Charakterisierung seines Denkens abgewiesen, weil sie eine metaphysische Harmonie suggeriert, und er möchte sich von einer spekulativen Systematik freihalten⁴. Wir haben hier ja mit einer Geschichte, einer Erzählung, mit einem Geschehen zu tun⁵! In Jesus Christus, in der Geschichte seines Todes und seiner Auferstehung wird *nachträglich* an den Tag gebracht, was er durch seinen Tod überwunden hat. Das ist aber kein metaphysischer Seinszusammenhang, in dem die Sünde systematisch eingeklammert wird. Zwischen dem Tode des alten und der Auferstehung des neuen Menschen liegt kein Kontinuum: es gibt also keine Harmonie, sondern einen Bruch, eine Kluft — einen von Gott geheilten Bruch, eine von ihm überbrückte Kluft, nichtdestoweniger aber einen wirklichen Bruch und eine wirkliche Kluft. Die Versöhnung bedeutet: der alte Mensch ist begraben, es ist mit ihm aus in dem Tode Jesu Christi. Gott kann mit der Sünde nicht in Harmonie gebracht werden. Gott kann nicht anders mit ihr zusammengedacht werden als in dem Tatgegensatz, in welchem er sie meistert, bestreitet, besiegt. Gott selber hat in dem Menschensohn den Tod eines Sünders gelitten. Die Sünde ist keine Unvollkommenheit, die von dem Kausalitätsgott aus der Ferne angesehen wird; er tritt selber auf den Plan. So wird von ihm das Gewicht der Sünde angegeben. Er selbst ist beleidigt und getroffen! Die Sünde kann nicht relativiert werden, indem man behauptet, Gott sei der Immune, der »erhaben« sein sollte über die menschliche »Kleinheit und Schwäche«. Die Sünde ist nur kompensiert, relativiert und eingeschränkt durch Gottes eignen Triumph: Jesus ist Sieger! Auch nicht durch den Triumph der Gnade, denn los von Gott, als Hypostase, könnte die Gnade als eine allgemeine Kausalität aufgefaßt werden, die dann doch wieder eine metaphysische

Harmonie bedeuten würde. Durch Gottes eignen Triumph in Christus und durch nichts anderes, ist die Sünde relativiert; diese freie Gnade bleibt die freimächtige Tat Gottes und kann und darf nicht zu einem Moment in einem Seinszusammenhang gemacht werden. Wir können und dürfen aus der Disqualifikation als Sünder nicht fliehen, wir können und dürfen aus der Beschämung nicht weglaufen, wir können und dürfen unser Heil nicht suchen unter dem Dach einer metaphysischen Harmonie.

Das Triumphale liegt also nicht in einer Metaphysik. Ganz anders: in der Geschichte Jesu wird dem Menschen gesagt, was er ist und was er nicht ist. Klar muß aber auf jeden Fall sein, daß der wirkliche Mensch, das heißt der Mensch, so wie er ontologisch ist, nicht das Kontinuum zwischen dem alten und neuen Menschen ist. Solch ein Kontinuum gibt es nicht, es sei denn im Urteil Gottes, das ewig Ja und nur für einen Augenblick Nein ist. Der Mensch, der durch Jesus beschämt ist, steht auf zu dem neuen Leben. Er anerkennt das Urteil Gottes und wird, was er ist. Erst von diesem Gesichtspunkt aus, können wir zu einer rechten Wertung der KD III/2 kommen: das Mißverständnis ist jetzt ausgeschlossen, in dieser Anthropologie eine metaphysische Spekulation zu sehen, die entweder den Menschen, so wie er faktisch ist, aus dem Auge verliert, oder ihn optimalisiert zu einem Idealbild, in dem er sich nicht mehr wiedererkennen läßt.

Ontologisch: das Wort deutet bei Barth an, wer die Kreatur Mensch ist in der Meinung des heiligen Geistes! Von unserer Selbsterkenntnis aus würden wir niemals zu solch einer triumphalen Sicht auf das Menschsein kommen können. Das Kontinuum zwischen dem alten und neuen Menschen liegt in der Wirklichkeit des Menschen, so wie er von Gott her angesehen wird. Wo wir kein Kontinuum vorfinden oder entdecken können, ist es doch da in Gott, der uns verurteilt und freispricht und der für uns da ist als der freimächtige Liebhaber. Wir können uns selber noch nicht kennen, wie wir erkannt sind (1 Kor 13, 12): wir können das nur errötend erwarten. Der triumphale Glanz der Barthschen Anthropologie hat eine eschatologische Farbe! Wie könnte es anders sein? Denn die eschatologische Bestimmung des Menschen ist, daß er mit Gott zusammen ist; Gott ist seine Zukunft, von Gott kommt er, zu Gott geht er⁶. Die biblische Botschaft rechnet mit einem Menschsein, das als solches in diesem Zusammenhang und in dieser Beziehung mit Jesus steht und also mit einem Menschen, dem zugemutet werden kann, daß er sich zur Ordnung, zu seiner eigenen Ordnung rufen läßt.

Wenn dieses negativ formuliert wird: »Gottlosigkeit ist demnach keine Möglichkeit, sondern die ontologische Unmöglichkeit des Menschseins«, so ist dies keine Leugnung der Realität der Sünde; die Sünde, das Ohne-Gott-sein-Wollen, ist aber die unmögliche Möglichkeit. *Unmöglich*, insofern in der theologischen Anthropologie nicht die Rede von einer kreatürlichen, innewohnenden Potentialität der Sünde sein kann⁷. Der Mensch befindet sich nicht im Dilemma, zwischen den beiden Möglichkeiten, Sünde oder Gnade, wählen, gegen oder für Gott, sich entscheiden zu können: er ist ontologisch mit Gott. Jedoch *möglich*, insofern damit nicht geleugnet wird, daß der Mensch kraft seines Kreaturseins der Anfechtung durch das Chaos nicht enthoben ist. Für den wirklichen Menschen ist diese Möglichkeit aber unmöglich: er würde aus seiner Wirklichkeit fallen, aus seinem Menschsein ins Nichtige fallen. Gottes Gnade wählend, wählt er sein Menschsein; er wird, was er kreatürlich ist; die Sünde wählt er niemals positiv – es ist nicht der Gebrauch einer geschaffenen Potentialität, sondern Mißbrauch, ja: der Begriff der Potentialität ist hier eine Abstraktion von der Wirklichkeit des Menschseins vor Gott –, die Sünde wählt er immer negativ, indem er den Gott der Gnade abweisend, sich auf die Weise unmöglich macht. Er versucht machtlos zu werden, was er nicht sein kann.

Hierbei soll ausdrücklich bedacht werden, daß Barth *kirchliche* Dogmatik schreiben will, das heißt die kritische Frage nach den Voraussetzungen einer sinnvollen, christlichen Predigt stellen will⁸. Die Frage heißt in diesem Fall: welchen Menschen hat der Prediger vor sich? worauf spricht er ihn an? wie wird der Mensch von Gott her gesehen? In dieser Verbindung darf sogar das ominöse Wort Anknüpfungspunkt fallen⁹! Die entscheidende Voraussetzung in der biblischen Botschaft heißt einfach, daß jeder, der Mensch ist, im Namen Jesu Christi angesprochen werden kann und also mit ihm in einem nicht-diskutablen, als Anknüpfungspunkt völlig hinreichenden Zusammenhang steht. Dies ist der ontologische Unterton in der Bibel. Von hier aus will der Versuch, den Menschen, der das

Wort hören kann, dogmatisch-hermeneutisch zu beschreiben, verstanden sein. So macht KD III/2 kritisch den Weg frei für die Lehre der Versöhnung. Die Anthropologie ist kein selbständiges Thema; sie ist ein Moment in dem Duktus eines trinitarischen Denkens. Erst in der Lehre der Versöhnung wird über die Sünde gehandelt, unter Voraussetzung aber des Menschen, wie er in III/2 geschildert wird, denn nur so kann in sinnvoller Weise von Sünde und Gnade gesprochen werden. Nur von diesem wirklichen Menschen kann gesagt werden, daß er ein Sünder ist. Vorher soll über den Menschen so geredet sein, daß nachher klar ist, nicht nur, daß »man« Jesus nicht angenommen hat, sondern, daß die *Seinen* ihn nicht aufgenommen haben. Daß die ihn verwerfen, die *Seinen sind* (ontologisch!), macht die Sünde ernsthaft. Der Mensch wird so umschrieben, daß ihm alle Unschuld abgesprochen werden kann und muß. Dieselbe Ordnung, in der er in seiner Menschlichkeit gerechtfertigt war, wird zu seinem Gericht¹⁰. Gerade von den wirklichen Menschen kann unmöglich gesagt werden, daß die Sünde sein Schicksal ist; sie ist Tat des Unglaubens dem Herrn gegenüber, der zu seinem Eigentum kam, eine Tat durch welche der Mensch aus seinem Sein in das Nichtigte fallen würde, wenn Gott nicht schon vorgebeugt hätte.

Dies möge reichen den Terminus Ontologie in seiner funktionalen Bedeutung innerhalb des Kraftfeldes der Barthschen Anthropologie zu bestimmen. An dem Wort an sich ist m. E. wenig gelegen; hier gilt, was Barth im Frühjahr 1935 in Utrecht gesagt hat: auf dem Wege, von der beherrschenden Sache zu der dienenden Form, muß die wahre theologische Begriffsbildung Ereignis werden¹¹. Mehr, aber auch nicht weniger Bedeutung, soll dem Terminus Ontologie in KD III/2 beigemessen werden. Barth wünscht, sich auch an dieses Wort nicht allzu lang und allzu prinzipiell zu binden.

2. DER MENSCH IST SEINE GESCHICHTE

Das Sein des Menschen, als Zusammensein mit Gott, ist eine Geschichte¹². Diese Zusammenfassung des Seins des Menschen darf nicht einfach als eine Deduktion angesehen werden aus der Erwählung, die der Grund des Menschseins ist, und aus dem Hören des göttlichen Wortes, das die Äußerung des Menschseins ist. Die Existenz Jesus unterrichtet uns darüber, daß der Mensch Geschichte ist. In Jesus nimmt Gott seine Kreatur an, indem er selber Kreatur wird. Nur von dort her kann verstanden werden, daß der Mensch seine Geschichte ist. Konstitutiv für den Begriff Geschichte ist, daß dem Menschen etwas widerfährt, das seine Natur überragt, etwas Neues, etwas anderes!

Geschichtlich kann der Mensch nur heißen, wenn er sich selber transzendiert. Dies setzt voraus, daß sein Zustand von außen her durchbrochen wird. Diese Bewegung zu ihm hin, stellt ihn in die Bewegung der Selbsttranszendierung. Deutlich muß dann sein, daß der Mensch solch eine Geschichte nicht hat, sondern *ist*. Er *ist* dann, sofern dieses Transzendent-Andere ihm begegnet und den geschlossenen Kreis seines Zustandes durchbricht. Darin aber ist der Mensch Subjekt; er kommt in eine Bewegung zu diesem anderen, diesem Neuen hin. Auch dann ist der Mensch in einem Zustand; darin aber liegt nicht sein Sein: sein Sein liegt gerade in dieser Bewegung zum Neu-Begegnenden hin. Sein Zustand ist nur das Ganze der Attribute und Modalitäten seiner Geschichte. Das menschliche Wesen aber ist in dieser Geschichte. Die Möglichkeiten und Verwirklichungen des Zustandes sind nur das Wie seines eigentlichen, geschichtlichen Seins.

Damit ist die Frage nach der menschlichen Existenz gestellt. Die ethische Frage steht sofort auf dem Hintergrund dieser Überlegungen. Man kann nicht erwarten, daß Barth den Terminus Existenz konsequent im Sinne der Existenzphilosophie gebrauchte. Wir finden aber in bezug auf die Frage nach der Existenz des Menschen dieselbe Struktur des Denkens, die wir schon in bezug auf die Ontologie gefunden haben. Gegenstand der Dogmatik ist und bleibt das Wort Gottes und nichts anderes¹³. Die menschliche Existenz kann also kein davon abstrahiertes Thema der Dogmatik werden. Weil aber die menschliche Existenz, sein Leben, Wollen, Handeln, Gegenstand des Wortes Gottes ist, bekommt die menschliche Existenz doch theologische Relevanz. Die Theologie läßt sich in dieser Hinsicht aber von der Philosophie nichts vorschreiben. Die Dogmatik muß in ihrer Haltung und Dialektik existentiell sein, weil das Wort Gottes, als Wort des lebendigen

Gottes, der den Menschen erwählt, schon immer auf die menschliche Existenz bezogen ist. Das erste und eigentliche Objekt der Theologie bleibt das Wort Gottes: nur so kann die Dogmatik sich verwahren gegen eine existenzialphilosophische Verflüchtigung.

Die Beziehung zu Gott kann der Mensch sich selber nicht schenken. Das kann nur Gott und er hat es auch wirklich getan. Das menschliche Zentralfaktum ist, daß in der Mitte der Menschheit einmal ein Mensch gelebt hat mit dem Namen Jesus Christus¹⁴. Nur in dem Lichte Jesu Christi bekommt der Begriff Geschichte, als Merkmal des menschlichen Seins, einen unvermeidlichen Charakter. In diesem Lichte aber stehen alle andere nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich, ja, in diesem Lichte *sind* sie (ontologisch). Dies ist der Grund der Möglichkeit der Ethik. Das Wort Gottes hat einen Anspruch auf den Menschen; es darf und kann nicht als ein dem Menschen fremder Dienst verkündigt werden und der Mensch darf anthropologisch nicht so beschrieben werden, daß seine in der Konfrontation mit dem Worte Gottes sich zeigende Entfremdung »ontologisch« festgelegt wird. So würde die Sünde Schicksal und keine Schuld sein!

Jesus darf von den Seinen nicht isoliert werden. Und die Seinen sind: alle anderen! Dieses innerliche Licht des Wortes Gottes in Christus *in uns* verbietet es, das Sein des Menschen als einen bloßen Zustand zu beschreiben. Wohl gibt es nur eine Urgeschichte: das Handeln Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Erlösung, das Handeln Gottes in Jesus Christus. Die anderen Menschen sind, was sie sind, ausschließlich in Konfrontation und Beziehung zum Faktum dieses einen Menschen. Darum kann der Mensch nicht als ein Etwas, als eine Maschine oder ein Hund, behandelt werden. Er ist nicht erst etwas, um dann auch noch eine Geschichte zu haben; er muß gerade auf seine Geschichtlichkeit angesprochen werden, weil er darin wirklich, das heißt von dem Worte Gottes her, *ist*. Weil ihm geholfen ist, ist er ein Helfer; weil er im Lichte steht, ist er ein Licht¹⁵. Nur *diesem* geschichtlichen, nicht dem nur *formal* geschichtlichen Menschen, der in seinem Zustand gefangen bleibt, kann die Botschaft von Sünde und Gnade gebracht werden. Sähen wir den Menschen anders als so, so legten wir ihn fest auf seinen Zustand, sein Schicksal, seinen Charakter, auf die Phänomene des Menschlichen, die von sich aus das Sein des Menschen nicht leuchten lassen können.

Wir finden dies alles bestätigt in KD III/4; in der Ethik der Schöpfungslehre. Dort erscheint der handelnde Mensch, der existierende Mensch, als Kreatur, Sünder und Kind des Vaters –, Gottes Kreatur und Bundesgenosse, der begnadigte Sünder und das Gotteskind, das sich schon jetzt seiner ewigen Zukunft gewiß ist¹⁶. Dieses Wesen ist der handelnde Mensch; er ist kein bloßes Faktum. Wir haben hier vielmehr mit den Umrissen einer Gestalt zu tun. Diese dreifache Gestalt wird sichtbar in dem Lichte des den Menschen angehenden, göttlichen Wortes. Daß die Begriffe der Ontologie und der Geschichte philosophisch nicht überbewertet werden dürfen, zeigt sich darin, daß Barth die dreifache Sichtbarwerdung des Menschen mehr die Erzählung einer Geschichte, die Beschreibung eines Weges nennen möchte, als eine *Wesensbestimmung* des Menschen. Die Aufgabe der Ethik ist nun, diese Geschichte Gottes mit dem Menschen zu begleiten.

Die ethische Frage hat nur Sinn und Zweck, ist nur fruchtbar, wenn sie gestellt wird innerhalb der Situation, die bestimmt wird durch die Epiphanie von Jesus Christus¹⁷. Gottes Aktion im nahegekommenen Reich ruft zu einer Reaktion auf. Die Frage, was sollen wir tun?, wäre rhetorisch, wenn der Frager nur ein Echo als Antwort erwarten würde. Diese Frage kann nicht die Frage eines sich selbst überlassenen Menschen sein. Hier fragt der Mensch, weil er gefragt worden ist: er weiß aber selber keine Antwort. So ist die Frage schon Ansatz zur Reaktion; mit dieser Frage ist der Mensch schon auf dem Wege des Gehorsams. Dieser Mensch in Gemeinschaft mit Gott kann sich nicht mehr einfach seinem Schicksal ergeben oder sich fügen in die Eigengesetzlichkeit des menschlichen Handelns. Der Grund des wahrhaft ethischen Fragens ist die neue, andere Bestimmung seiner Existenz. Dieser Mensch hört nicht auf zu fragen; er geht den Weg des *dokimazein ti to thelèma tou theou*^{17a}; er schreitet von Weisung zu Weisung. So stellt sich heraus, daß auch hier das Heilshandeln Gottes Grund ist der menschlichen Geschichtlichkeit. Wie auch immer: es geht in der Begegnung und im Zusammensein Gottes mit dem Menschen immer und auch hier in seinem ethischen Charakter nicht um ein statisches Gegenüber, von dem man Form und Art ein für allemal festlegen könnte, sondern – weil der freie

Gott und der freie Mensch sich hier begegnen und zusammen sind – immer schon um je ein Stück ihrer gemeinsamen Geschichte. Ethik ist denn auch nicht Weisung (die gibt der lebendige Gott selber!), sondern Unterricht in der Kunst des rechten Fragens (dokimazein). Das Gebot Gottes überfällt den Menschen nicht als das Diktat einer dem Menschen fremden oder sogar feindlichen Gottheit, sondern als die Weisung dessen, der den Menschen von Ewigkeit geliebt hat und ihn besser versteht, als er sich selber versteht. So kommt das Prädestinativ-Befreiende zum glänzenden Ausdruck!

Das Wort Ontologie fällt nicht mehr; die Erwählung aber, die den Menschen befreit zur wahrhaften Geschichtlichkeit und ihn losmacht von seinen Bindungen an seinen Zustand, sein Schicksal und sich selbst, zeigt sich auch hier als das Geheimnis des theologischen Denkens, wie dies auch in der Anthropologie der Fall ist. Nur so ist die menschliche Geschichtlichkeit wirklich offen, ist sie keine formale Struktur, sondern aktuell und inhaltlich. Es wäre ein heillos Irrtum, den Ausspruch, der Mensch ist seine Geschichte, der die Ethik begründen will und welcher in der Lehre der Erwählung ruht, in dem Sinne auszulegen, daß die Prädestination und demnach die Geschichtlichkeit des Menschen deterministische Farbe bekommen. Von diesem Mißverständnis her stammt der Vorwurf, bei Barth würde die Ethik durch die dogmatische Dialektik straguliert werden. Hier herrscht aber nicht der Kausalitätsgott, diese Schlacke der orthodoxen Prädestinationslehre, sondern hier spricht Gott in dem Messias Jesus –, und dieses erwählende Wort Gottes wird zurückprojiziert in das ewige Dekret¹⁸, damit von da aus der Mensch ontologisch in das rechte Licht kommt und er, durch Jesus mitbezogen in die Geschichte Gottes mit Israel, zum Kind Gottes befreit wird. Der Mensch wird darum in III/2 in seiner wirklichen Geschichte beschrieben und wesentlich als Geschichte charakterisiert, damit er sich nicht in einem falschen Verständnis seiner selbst der Botschaft des versöhnenden Handelns Gottes entziehen könnte.

3. KRITIK AN VAN OYENS BEDENKEN

a) *Recognitio*. Van Oyen meint mit *Recognitio*, die Erforschung, die das Gewissen ausübt über das Handeln und die den Menschen zur Besinnung ruft. *Recognitio* ist die existenzielle, ethische Form der *Cognitio*. Die Spannung zwischen Ich und Handlung, zwischen Sein und Existenz kommt darin zum Ausdruck. Das Gemeinte wird erleuchtet an Hand einer Geschichte, in der ein zum Tode Verurteilter sagt: wenn ich auch verraten habe, ich bin doch kein Verräter! In der *Cognitio* der Tat findet eine *Recognitio* des Selbst statt, des Ich, das sich von allem und jedem zu befreien sucht, womit die Tat das Selbst für alle Ewigkeit qualifiziert hat. Van Oyen ist der Meinung, daß die pastorale Tätigkeit an diesem Gefangenen von der Barthschen Dogmatik aus darum scheitern muß, weil Barth Sein und Existenz identifiziert hat. Dies wird mit Zitaten aus der KD belegt, die beweisen sollten, daß die Spannung zwischen Sein und Existenz hier aufgehoben ist¹⁹.

Seelsorge bedeutet Gespräch und kann niemals deklamieren einer Dogmatik sein. Jedoch kann uns die Dogmatik auch hier eine Hilfe sein. Man denke sich das pastorale Gespräch als einen Weg zum Ziel, das wir hier dogmatisch stellen. Zwei Aspekte möchte ich dann ins Auge fassen. Erstens, die Frage nach dem Menschen: wer ist dieser gefangene Mensch (ontologisch), den ich anspreche? Zweitens, die Frage nach der Botschaft: was darf ich diesem Menschen verkündigen?

Die erste Frage sehen wir uns im Licht der Barthschen Anthropologie an. So wie Gott den Menschen sieht, so ist er! Konkret bedeutet dies: auch diese Gefangene ist ein Mensch aus der Menschheit, in deren Mitte Jesus Christus ist. Was ich mir verboten sein lassen soll, ist, diesen Mann »festzunageln« auf ein Sein, das nicht sein wirkliches Sein ist. Ich darf also bestimmt nicht in einer deterministischen Weise über die Erbsünde in Adam zu sprechen anfangen: solch ein determiniertes Sein ist kein wirkliches Sein. Ich würde den Mann damit festlegen auf die Unmenschlichkeit²⁰. Vielleicht meint er gerade dies, wenn er sagt, daß er kein Verräter ist! Zwischen *diesem* »Sein« und der Tat gibt es in der Tat einen Raum; hier kann und soll *Recognitio* stattfinden. Die Tat des Verrats legt den Menschen nicht fest auf ein deterministisch verstandenes Menschsein. Legte ich ihn

darauf fest, so würde ich eine Abstraktion vollziehen, die die aktuelle Geschichte, in der auch dieser Mensch, bewußt oder nicht, steht, eskamotierte. Komme ich zu ihm mit solch einer Abstraktion, so würde ich ihn in das endlose Hin- und Her-Gespräch mit sich selbst stoßen. Ich würde ihn zu einem X werden lassen zwischen dem Subjekt des Verrats und dem Subjekt, das ausruft: aber das bin ich nicht! Ich habe dies zu bestätigen: das bist du nicht, das bist du *wirklich* nicht! Du bist ein Mensch, der ontologisch bestimmt ist durch Jesus Christus; darum bist du ein Mensch, der die Verkündigung hören kann, zu dem ich sinnvoll und erwartungsvoll sagen kann, wer Gott für ihn ist. Du brauchst nicht länger hin- und hergeschleudert zu werden zwischen diesen beiden Ich (Subjekten). Denn das ist die Tragik der *Recognitio*, daß sie nicht aus dem Zustand führt; nach dem Satz: Ich bin kein Verräter!, kommt immer wieder die Gegenstimme: Und doch habe ich verraten! Die ontologische, triumphale Anthropologie Barths weist uns den Weg, diesen *circulus vitiosus* zu durchbrechen. Dieser Mensch darf angesprochen werden auf sein wirkliches Menschsein.

Die zweite Frage hieß: was darf ich diesem Menschen verkündigen? Was kann ich diesem Menschen, den ich in Christus ansehe, weil Gott ihn so kennt und der darum so *ist* ... was darf ich diesem Menschen nun sagen? Daß niemand, auch er nicht, sich der Beschämung entziehen kann, die von der Existenz Jesu und der Weisung des Geistes ausgeht²¹. Daß die Nicht-Anerkennung dieser objektiven Beschämung eine furchtbare Selbsttäuschung ist. Daß die Geister sich scheiden, nicht an der Grenze des Gefängnisgeländes, sondern am Akutwerden oder Laténtbleiben dieser Beschämung. Daß so etwas Überwältigendes nur geschieht in der Begegnung mit diesem Mann, dessen Existenz uns nie genug in Erinnerung gebracht werden kann. Daß nur diese beschämende Konfrontation das verzweifelte Selbstgespräch durchbricht. Die Sünde läßt sich nun einmal nicht von einem neutralen Ort aus, wäre es auch der eines neutralen Menschseins, relativieren.

In KD IV/1 spricht Barth von der großen Gefahr, Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis mit Erkenntnis der Sünde zu verwirren²². Dies würde eine Verwirrung der Schattenseite der Schöpfung mit dem Nichtigen bedeuten. Der Mensch verliert sich an ein Selbstgespräch, in dem er stecken bleiben wird. Indem ein Mensch Sünder ist, sieht und denkt er auch verkehrt in bezug auf seine Verkehrtheit! Dieses Selbstgespräch kann auch noch dramatisiert und mythologisiert werden; die Bibel dient dann zur Illustration dieser Selbsterkenntnis. Nur er, der uns objektiv beschämt, kann uns aus diesem *circulus vitiosus*, in dem sich das *cor incurvatum in se* befindet, befreien. Erst dann ist es aus mit der verkehrtverstandenen Lust und dem Selbstvertrauen selber mit der Sünde zu unterscheiden, läßt ein vermeint neutrales Ich entstehen und die Sünde scheint so eine Außerlichkeit und Zufälligkeit zu werden.

In KD IV/2 hat Barth diese Sache nochmal breit erörtert²³. Dort stellt er explizite die Frage, ob es nicht zu viel gesagt ist, daß die Sünde als eine Bestimmung des *Seins* verstanden wird. Darüber können wir uns doch einig sein, daß die Sünde nicht eine Funktion unserer kreatürlichen Natur ist; sie steht damit ja doch im Gegensatz. Die sündige Tat entfremdet den Menschen von sich selber. Er bleibt aber dennoch was er ist; ein gut geschaffener Mensch! So, nämlich von diesem Sein her, soll und muß er auch angesprochen werden. Dann aber wird der Mensch gerade anerkennen, daß die Sünde ihn von seinem wirklichen Menschsein entfremdet. Gerade dann kann der Mensch sich nicht mehr auf ein neutrales Ich zurückziehen. Dann hat er nur Grund sich zu schämen. Denn gerade der Ort, von dem aus er sich selber zu beurteilen gedenkt, ist schon besetzt. Dort steht der Mensch Jesus! Darum kann der Mensch nur dieses Sein als das seinige anerkennen; die Entscheidung ist über sein Sein gefallen: die Barmherzigkeit Gottes steht hinter dieser Entscheidung über seine Existenz und macht sie unwidersprechlich und unwiderruflich. Diese Entscheidung ist eine Bewegung, in die die menschliche Existenz gebracht wird, die Bewegung zur Versöhnung. So weiß der Mensch, woher er kommt und wohin er geht. Sein wirkliches Sein ist bestimmt durch diese Bewegung, diese Geschichte. In dem Maß, in dem der Mensch seine Disqualifizierung als Sünder zu bestreiten oder mit Vorbehalt zu umgeben versucht, in dem Maß stellt er seine wirkliche Qualifizierung als Kind und Heiliger Gottes in Frage. Es könnte das Alibi das er sich verschaffen möchte, gerade nur die Hölle sein²⁴.

In diesem Sinne soll auch das Zitat aus KD 1/2, S. 887, verstanden werden: »Wie wir wollen, so sind wir und was wir tun, das sind wir; es ist nicht so, daß der Mensch existiert und dann u. a. auch noch handelt, nein, aber er existiert in seinem Handeln.« So will Barth die Verwirrung vom Selbstgespräch mit dem *dokimazein ti to thelëma tou theou* abschneiden²⁵, damit der Weg der theologischen Ethik, als Kunst des rechten Fragens, offenbleibt. Gemeint ist nicht, den Menschen festzulegen auf dieses Sein; gemeint ist, der Flucht in das Alibi vorzubeugen, damit die menschliche Situation aufgebrochen werden kann. Van Oyen will mit dem Begriff der *Recognitio* versuchen, Raum für die Ethik, für das Ethisch-Existenzielle zu gewinnen, damit die Ethik nicht durch die dogmatische Dialektik erstickt wird. Ist aber der Raum, den er so freimacht, nicht gerade der Ort, wo das Selbstgespräch stattfindet? Will nicht der Mensch in dieser so verstandenen Ethik sich selber – eventuell dramatisiert und mythologisiert – Weisung geben? Gerade diese Form der Ethik will Barth nicht, weil sie dem rechten Fragen nach dem Willen des lebendigen Gottes in dem Wege steht.

Van Oyen sagt, daß der Eindruck ihn nicht losläßt, daß wir in dem Lichtschein »aus-Gott, durch-Gott und zu-Gott« ausschließlich die Christusgestalt entdecken²⁶. Nur in ihm fallen Sein und Existenz zusammen; bei ihm ist nur *Cognitio*, keine *Recognitio*. Hierauf muß geantwortet werden, daß der wirkliche Mensch nicht eben oder in der Nähe von Jesus Christus entdeckt wird, sondern *in* ihm. Der Mensch steht in seinem Lichte. Die Methode ist hier vielmehr imputativ als spekulativ. Jedes Entkommen, jedes Entfliehen aus dieser Begegnung mit Jesus wird ihm unmöglich gemacht, ob er nun fliehen möchte in ein vermeintes Menschsein hinter der Tat oder in sein Schicksal oder in welches Phänomen des Menschseins auch immer. In der Lehre der Versöhnung wird der glaubende Mensch nicht neben, sondern in Begegnung mit Christus gesehen: dann steht er beschämt vor ihm. Das Beschämende ist dann gerade daß er nicht in derselben Lichtbahn entdeckt worden ist, sondern dahin zurückgebracht werden mußte als zu dem Lichte seines Ursprungs. Er wird sich seiner Selbstentfremdung bewußt durch ihn; er findet in ihm sich selber, so wie er wirklich ist, zurück. Das wahrhaft ethische Fragen wird in ihm entbunden: Herr, was soll ich tun?

b) *Die Phänomene des Menschseins*. Barth wird von van Oyen ein Dilemma vorgehalten. Entweder erklärt man, sagt er, daß erst vom Glauben her die Schöpfungsanlage offenbar werde, wobei dann diese Kontingenz verbietet, eine *allgemein* anzuerkennende Struktur anzunehmen, oder man nimmt eine allgemein erkennbare Anlage an, also ein formales *Humanus*, wobei dann implizite Linien offenbleiben zur Annahme oder Nichtannahme einer besonderen Offenbarung, die uns Gelegenheit gibt, aus dem gebrochenen Geschöpfsein erlöst zu werden²⁷. Es ist deutlich, was es mit diesem Dilemma auf sich hat. In dem ersten Fall wird das Tischtuch zwischen Theologie und Philosophie radikal zerrissen: die Theologie erklärt, daß außerhalb des Glaubens finstere Nacht herrscht. In dem zweiten Fall darf die Philosophie das Vorfeld behalten: sie kann und darf sich mit dem allgemeinen Formal-Menschlichen beschäftigen; die Theologie hat aber als Objekt die besondere Offenbarung, die eine heilbringende Möglichkeit innerhalb des allgemeinen Feldes ist. In beiden Fällen können wir mit gutem Recht kein fruchtbares Gespräch zwischen Theologie und Philosophie erwarten. Van Oyen ist der Meinung, daß Barth es vor III/2 immer mit der zweiten Weise gehalten hat. Ich glaube, daß dies nicht zutrifft; Barth geht einen dritten Weg, der aber in van Oyens Sicht unmöglich ist und demnach zu reduzieren wäre auf einen der beiden Fälle des Dilemmas. Nach III/2 würde Barth heimlich auch ein bißchen das zweite betreiben? Macht das Dilemma die Sache klarer? Gibt es nicht doch vielleicht eine andere Möglichkeit?

In III/2 wimmelt es von Begriffen, die philosophisch in der Atmosphäre sind, so wie: Geschichte, Existenz, Offenheit, Zeit (um nur einige zu nennen). Implizit finden in diesem Buch ein Gespräch mit den Philosophen statt, das an mancher Stelle explizit wird, namentlich in dem uns jetzt beschäftigenden Abschnitt. Barth hat es sich selber nicht verboten, etwas von den Philosophen zu lernen. Nicht nur gebraucht er ihr Begriffsmaterial (auch das), sondern er tritt ihnen mit einer gewissen Erwartung entgegen. Er anerkennt *expressis verbis*, daß in den naturalistischen, ethischen, existenzialistischen und theisti-

hm L m

hm Lt

schen Philosophien Phänomene des Menschseins aufgedeckt sind, die sich in dem Lichte der christologischen Kriterien als Symptome des wirklichen Menschseins herausstellen. Was man aber bestimmt nicht erwarten darf, ist, bei den Philosophen zu hören, wie der Mensch in dem Auge Gottes, Abrahams, Isaaks und Jakobs *ist*, mit anderen Worten, von ihnen zu lernen, wie der Prediger des Evangeliums den Menschen anzuschauen hätte. Hier soll also bedacht werden, was ontologisch bei Barth heißt: der Mensch, wie er in Jesus Christus offenbar ist, wird ontologisch als Mensch gesehen. Diese Begriffsbestimmung der Ontologie liegt im Charakter der dogmatischen Aufgabe. In Beziehung auf diesen von Gott gekannten, wirklichen Menschen sind die Phänomene als solche neutral, relativ und zweideutig²⁸. Sie können Symptome des wirklichen Menschseins sein oder auch nicht. Sie sprechen von menschlichen Eigenschaften, die indifferent sind gegenüber dem Wesen des wirklichen Menschen. Solange der Mensch sich selber zu sehen und verstehen versucht, bleiben wir im *circulus vitiosus* gefangen. Das Licht, in dem die Phänomene Symptome des wirklichen Menschseins werden, fällt von außen her ein. Konkret sind es in der Dogmatik die sechs, an Jesus Christus abgelesenen, materialen Kriterien, die uns befähigen die Phänomene zu beurteilen.

Heißt dies, daß ein formales Humanum, das allgemein zu erkennen wäre, anerkannt wird? Wird hier wider alles Erwarten doch eine Form der natürlichen Theologie eingeführt²⁹? Diese Fragen müssen beantwortet werden, um so mehr weil Barth Brunner gegenüber das Wort fallen läßt: »Beides zugleich und nebeneinander scheint mir nicht durchführbar und haltbar zu sein: der Begriff des durch das Wort Gottes konstituierten Menschen *und* der Begriff eines bloßen neutralen Könnens dieses Menschen³⁰.«

Der Mensch, der sich selbst erkennen will, wird in der Summe der gefundenen Phänomene vielleicht meinen, den wirklichen Menschen vor sich zu haben³¹. Das aber ist ein Irrtum, ja Selbstbetrug. In den Phänomenen hat der Mensch allein objektiv die Symptome des Menschseins vor sich. Wenn der Mensch außerhalb des Lichtes von Jesus Christus diese Phänomene systematisiert zu einem Bilde des vermeint-wirklichen Menschen, so deckt er damit den echt-wirklichen Menschen zu und wird die Phänomene nicht mehr als Symptome deuten können: er sucht nicht mehr, weil er sich vormacht, gefunden zu haben. So entgehen ihm die Phänomene als Symptome, obwohl er diese objektiv vor sich hatte. Wer den wirklichen Menschen nicht schon gesehen hat, läßt sich durch die Phänomene, gerade weil sie objektiv in die Richtung des wirklichen Menschseins zeigen, auf einen Irrweg führen. Der Irrtum und der Selbstbetrug liegen in der voreiligen Identifikation der Phänomene mit dem wirklichen Menschsein selber. Mit andern Worten, hier ist nur in gewissem Sinne die Rede von *theologia naturalis*, nämlich von deren objektiver Möglichkeit. Die hat Barth aber nie geleugnet. Es ging ihm immer darum, die natürliche Theologie als *praeambula fidei* abzuweisen³². Der Theologe ist ohne weiteres bereit, einzugestehen, daß das Wort Gottes auch in der Natur, in der Geschichte, in dem menschlichen Herzen, Gewissen oder Verstand gehört werden könnte. Daß er es dort aber de facto niemals gehört hat und daß er es dort auch niemals hören kann oder wird, hat er zu seiner eignen Schande anzuerkennen. Und dies wird er dann nicht sagen, zum Beispiel auf Grund einer kritischen Erkenntnistheorie, sondern durch die Erkenntnis von Jesus Christus als Wort Gottes, das Fleisch geworden ist³³. So liegt es auch in dem Problem, das uns beschäftigt. Objektiv hat der Schattenmensch in den Phänomenen Symptome vor sich, die hinweisen auf das wirkliche Menschsein, das heißt, hinweisen auf Jesus Christus; subjektiv aber läßt sich nur der umgekehrte Weg begehen: von dem Gekanntsein in ihm her erst leuchtet das Symptomatische der Phänomene! Auch hier die Dynamik des ursprünglichen Ausgangspunktes Barths. Wenn wir dies nicht festhalten, fixieren wir uns auf philosophische Begriffe, die von anderswoher als von dem funktionalen Zusammenhang geladen werden. So soll auch der Satz, den van Oyen zitiert, gelesen werden: »Der Erweis seiner Fähigkeit zu solchem Sein (in Verantwortung) aber ist, ob als solcher verstanden oder nicht, ein allgemein erkennbares und erkanntes Faktum³⁴!« Das Verstehen der Richtung, in die das Phänomen zeigt, bleibt nur möglich von der Erkenntnis des wirklichen Menschen in Jesus Christus her. Nicht die, in diesem Sinne, intentionale Potentialität, sondern nur die neutrale, zweideutige Potentialität kann ohne die Offenbarung in Jesus Christus erkannt werden. An der letzteren aber macht der Schatten-

menschlich zuschanden: er verdeckt das wirkliche Menschsein durch eine voreilige Identifikation des einen mit dem andern. Ein formales Humanum ist nur zu erkennen in einer nachträglichen Abstraktion von dem Menschen in Verantwortung; in dieser rückwärtsgehenden Abstraktion werden die Phänomene zu Symptomen; die symptomatisierten Phänomene stellen die Phänomene an sich als neutral, relativ und zweideutig ins Licht; diese Phänomene an sich sind nicht mehr als ein formales (In-)Humanum. Van Oyen simplifiziert das Bild dergestalt, daß es hinausläuft auf das im Anfang dieses Abschnittes formulierte, nicht akzeptable Dilemma. Das Barthsche Wort gegenüber Brunner streitet in der Tat mit der Simplifikation, die van Oyen unterläuft, nicht aber mit dem, was Barth wirklich sagt. Abgesehen von der Frage, ob Barth Brunner recht tut, muß gesagt werden, daß auf alle Fälle bei Barth diese beiden Begriffe des Menschseins nicht zugleich nebeneinander stehen, sie sind nicht mit einem »und« (die Sperrung des Wortes im Zitat ist von Barth selber!) verbunden. Nur von den sechs materialen Kriterien aus, können die Phänomene aus ihrer Relativität, Neutralität und Zweideutigkeit erlöst werden: es stehen nicht zwei Formen des Menschseins nebeneinander, es *ist* nur ein Mensch und das ist er, der vor Gottes Angesicht lebt, an dem Gott handelt, dem es um Gottes Ehre geht in seiner Existenz, der unter der Herrschaft Gottes leben will, der die Freiheit hat, sich für Gott zu entscheiden und der in seiner Existenz Gottesdienst darbringt. »Sind wir nicht in der Lage, uns im Phänomen *wieder* zu erkennen, weil wir uns schon *zuvor* erkannt haben, dann gibt es überhaupt keine Erkenntnis unserer menschlichen Wirklichkeit³⁵.« Man kann dem Phänomen nur *nachträglich* gerecht werden. Dieses Wort »nachträglich« repräsentiert in diesem Gedankengang die Umkehrung, die Barth schon immer befürwortet hat. Wahrhafte Geschichtlichkeit ist nur da, wo wirkliche Transzendenz uns begegnet. Der Kommentar der Phänomene weist auf einen Text hin, der erst bekannt sein muß, soll nachträglich der Kommentar deutlich werden. Die Beziehung der Phänomene auf die Wirklichkeit ist nicht feststellbar für das autonome Selbstverständnis³⁶. Hinter dieser noetischen liegt die ontische Sache: der Mensch ist nun einmal nicht ohne Gott. So stehen nicht zwei Begriffe des Menschseins einander gegenüber, sondern ein leerer Begriff der bloßen Möglichkeit wird, rückwärts von dem gefüllten Begriff der Wirklichkeit des Menschseins vor Gott aus, deneutralisiert zum Symptom, das hinweist auf die Wirklichkeit. Der Philosoph wird nicht in die Finsternis versetzt, er bekommt auch nicht die *praeambula fidei* zugewiesen, sondern wird herausgefordert zum Gespräch. Ob er auch sprechen will mit einem Zeugen der Wahrheit?

c) *Das Geschick*^{36a}. Wir haben gesehen, daß van Oyen der Ethik willen zwischen Ich und Handlung, zwischen Sein und Existenz Raum sehen will³⁷. Am Ende des van Oyenschen Artikels zeigt sich, daß er das eigentliche Menschsein in einer tieferen Ordnung verankert sieht, die gegeben ist in der auf höheren Befehl bestimmte Schicksalsverbundenheit. In seiner letzten Rechenschaftsablegung darf der Mensch darauf, auf die tiefere Ordnung dieses Menschseins als Schicksal, sich berufen, weil es eine gemeinschaftliche Schicksalsverbundenheit ist. Diese Verbundenheit ist tiefer als die menschliche Tat, die nicht überschätzt werden darf. Von der Tat gibt der Mensch sich Rechenschaft in der Selbsterkenntnis. Ontologisch, in Vokabeln von seienden Verhältnissen, will van Oyen aber nicht reden in Beziehung auf die Lebenstat (Existenz), sondern in Beziehung auf das Schicksal, theologisch geredet, so sagt van Oyen: die Prädestination.

Wir wollen hier nicht wiederholen, was wir schon gesagt haben, daß van Oyen die Gleichsetzung von Sein und Tat bei Barth verkehrt interpretiert, wenn auch dieses sofort mit der Frage nach dem Geschick zu tun hat, sondern eingehen auf die von van Oyen vollzogene Gleichsetzung des Seins (Geschickes) mit der Prädestination. Die Verbindung der Prädestination mit dem Sein gibt es bei Barth auch; die Übereinkunft aber in der Terminologie darf uns nicht dazu verführen, eine Übereinkunft in der Sache zu sehen, die einfach nicht da ist. Es ist undeutlich, inwieweit sich van Oyen über diese Unterschiede im klaren ist: er hält es für gefährlich, die ganze Frage nach dem Menschen und seinem Handeln von dem Begriff der Prädestination und der Ontologie her zu bestimmen³⁸. Das ist in der Tat so, und es bedeutete eine Verflüchtigung der realen Gestalt des Menschen, wenn das Schicksal theologisch der Prädestination gleichgestellt würde. Dann schleicht

sich leicht der Determinismus ein. Das aber ist das letzte, was Barth mit der Begründung des Menschseins in der Erwählung gemeint haben kann. Der Widerstand Barths gegen diese Verwirrung ist, so glaube ich, von Anfang bis Ende klar und deutlich. Die göttliche Erwählung jagt den Menschen gerade aus der (Un-)Geborgenheit seines Seins im Schicksal. Der Mensch ist nicht ein Substrat, das von seiner Geschichte sich unterscheiden läßt. Daß er in bestimmten Zuständen ist, ist nun gerade nicht sein Sein. Das Sein des wirklichen Menschen, ist das Sein des erwählten Menschen: ihm widerfährt es, erwählt zu werden, damit er seinerseits zu Gott erwähle. Die Existenz des Menschen Jesus geht in diese Geschichte auf. Jesus *ist*, und in ihm *ist* der Mensch, indem Gott mit der Schöpfung die Geschichte des Bundes, wider das Schicksal!, wider den Zustand!, wider die Determination!, inauguriert³⁸. Das Menschsein wird gefunden in Gottes Geschichte mit Israel: das ist das Skandalon dieser Ontologie. Das Feste unserer Erwählung darf nicht verlegt werden in das Seiende der schicksalhaften Tatsächlichkeit; das Selbst liegt nicht in dieser Gebundenheit! Die Erwählung jagt uns aus dem Diensthause der sogenannten Vorsehung in die Freiheit zu Gott. Maximal ist die seiende Tatsächlichkeit als das Wie dieser Geschichte, zu der wir erwählt sind, zu werten.

Der Wille des Schöpfers wird in der Geschichte des Bundes offenbar. Jesus ist der erwählte Mensch, der ist, indem diese Geschichte geschieht⁴⁰. In ihm ist die Spitze des Willens Gottes in die Menschengeschichte eingetrieben. Dies legt einen eschatologischen Glanz auf das Menschsein, das in diesem Licht in seinem Sein aufleuchtet. Der Inhalt des Willens Gottes ist sein Ja zur Kreatur. Dies bedeutet bei weitem nicht, daß das Bestehende, das Faktische, das Schicksal sakrifiziert wird, in heidnischer Weise, im Gegenteil: dieses Ja bedeutet Bewahrung in der Bedrohung durch das Chaos. Der faktische Mensch, das heißt der Mensch, dessen Selbst in der durch höhere Hand bestimmten Schicksalsverbundenheit liegt, ist ohne Schutz dem Nichtigen ausgeliefert —, Gott sei Dank aber, ist dieser Mensch eine Abstraktion⁴⁰. Der *messianische* Mensch ist wirklich. Der ruht nicht in der dubiosen Festigkeit des Bestehenden, sondern hörend und rufend, gehorchend und betend, trägt und verträgt er das Schicksal (*hypomone*) und wehrt sich dagegen. Dazu ist er ja erwählt worden: sein Sein liegt irgendwo sonst.

Die Welt kann nicht aufhören, Gottes Welt zu sein. Gott bleibt der Schöpfer. Darum kann die Welt niemals eine dem Schicksal preisgegebene Welt werden. Eine üble Lehre der Vorsehung, verbunden mit einer deterministischen Prädestinationslehre, hat die schlimmsten Folgen gehabt für die Theologie; Gelassenheit und Verbissenheit werden, auf heidnische Weise, sublimiert zu einer sogenannten Ergebung, die mit der aktiven, christlichen *hypomone* nicht das geringste zu tun hat. Das Sein des wirklichen Menschen ist nicht in der Tiefe verankert, sondern im Himmel, wo der Messias ist; von der Erkenntnis des Namens Gottes aus ruft er aus der Tiefe zum Himmel: dein Reich komme! So ist der wirkliche Mensch, der aus dem Hause des Zustandes weggezogen ist, durch Gottes erwählende Liebe. Um in der rechten Weise beten lernen zu können, müssen wir endlich aufhören, Frieden zu haben und im reinen zu sein mit dem Status quo! Der betende Mensch ist der Mensch, der an der Weltherrschaft Gottes teilnimmt; er birgt sich bei ihm, mit dem er einen Bund wider das Schicksal hat.

Diese Andeutungen mögen genügen, um klarzumachen, wie sehr van Oyens Barth-Interpretation in Mißverständnissen hängenbleibt. Das Selbst, das bewahrt bleibt durch das Feuer des Gerichtes über unsere veränderlichen Handlungen hindurch, liegt nicht in einer mysteriösen Faktizität, hinter der Tat im Seienden des menschlichen, gemeinschaftlichen Schicksals —, das Selbst, das bewahrt wird, ist das eschatologische, messianische Sein, wozu uns der Herr Gott bestimmt hat seit der Grundlegung der Welt; das hat er uns bezeugt in der Geschichte Israels, und daran gibt er uns Anteil in Jesus, der ist, indem diese Geschichte geschieht.

Die Zielrichtung jedes alttestamentlichen, messianischen Denkens ist, daran zu glauben und, wider alle Anfechtungen, festzuhalten, daß der Schöpfer der Welt in der von ihm bestimmten, wahren Wirklichkeit, der Herr, der Überlegene, der Sieger ist über die absurden, teuflischen, die unmöglichen Möglichkeiten⁴¹. Dies theologisch immer wieder neu zu durchdenken und neu zu sagen, ist die Aufgabe, die Barth sich gestellt und der er Treue gehalten hat.

Wir möchten ihm zum Schluß dafür danken, daß er uns ein Exempel gegeben hat, auch und gerade in der Theologie so einfach, so simpel zu sein, wie es Kindern Gottes geziemt.

P. Drs. Bert ter Schegget

Horstlaan 8, Driebergen (Holland)

1. *H. van Oyen*: De categorie der recognitio en de theologische anthropologie (in: Pro egno et sanctuario, 1950, S. 333–350). Zitiert als Recognitio.
Eine deutsche Übersetzung erschien in der Zeitschrift für Evangelische Ethik, 1963, S. 291 ff., unter dem Titel: Bemerkungen zu Karl Barths Anthropologie; Fragen zu Karl Barths Kirchliche Dogmatik III/2. Zitiert als Bemerkungen.
2. *O. Noordmans*: Geestelijke perspectieven, 1939, S. 41–44.
3. KD III/2, S. 158.
- 3a. Titel des Buches von *G. C. Berkhouwer* über Barths Theologie.
4. KD IV/3, S. 198 ff.
5. Vgl. für das Folgende: KD IV/2, S. 425–452.
6. Vgl. für das Folgende: KD III/2, S. 160–162.
7. KD IV/2, S. 446 f.
8. KD I/I, S. 1 ff., 47 ff.
9. KD III/2, S. 160.
10. Gottesdienst und Gotteserkenntnis, S. 80.
11. Grundfragen, S. 23.
12. KD III/2, S. 188.
13. KD I/2, S. 886 ff.
14. KD III/2, S. 191.
15. KD III/2, S. 189 ff.
16. KD III/4, S. 26 ff.
17. *K. Barth*, in: Woord en Wereld, opgedragen aan K. H. Miskotte, Amsterdam 1961 (auch für das Folgende), S. 280 ff.
- 17a. Röm 12, 2.
18. Gottesdienst und Gotteserkenntnis, S. 15, 94 ff.
19. Recognitio, S. 333–335. – Bemerkungen, S. 291–293. – Van Oyen zitiert als Belegstelle KD 1/2, S. 887.
20. Man vergleiche: Den Gefangenen Befreiung, 1959, S. 80 ff.
21. KD IV/2, S. 430 ff.
22. KD IV/1, S. 395 ff.
23. KD IV/2, S. 441 ff.
24. KD IV/2, S. 445.
25. Röm 12, 2.
26. Recognitio, S. 338. – Bemerkungen, S. 295.
27. Recognitio, S. 347. – Bemerkungen, S. 302.
28. KD III/2, S. 88.
29. Recognitio, S. 340. – Bemerkungen, S. 297.
30. KD III/2, S. 156. – Recognitio, S. 342. – Bemerkungen, S. 298.
31. KD III/2, S. 87; für das Folgende: KD III/2, S. 82–157.
32. KD I/I, S. 200.
33. Vgl. KD III/3, S. 308.
34. Recognitio, S. 340. – Bemerkungen, S. 296.
35. KD III/2, S. 113.
36. KD III/2, S. 144 f.
- 36a. Obwohl der Übersetzer, *Bruno Loets*, das nirgendwo bezeichnet, hat er oder, wahrscheinlicher, *Hendrik van Oyen* selbst im letzten Paragraphen beträchtliche Änderungen vorgenommen. So heißt es im ersten Satz der holländischen Fassung, daß unser Menschsein in einer tieferen Ordnung verankert sei, die wir in ihrer auf höheren Befehl bestimmte Schicksalsverbundenheit zu akzeptieren haben. Diese Ordnung impliziere ein gemeinschaftliches miteinander im Geschehe Verbundensein. In der deutschen Fassung aber finden wir die Worte »auf höhern Befehl bestimmt« (van hoger Hand bepaald) nicht und wird das im Geschehe Verbundensein übersetzt durch die Worte: die Gemeinschaftlichkeit des geschichtlichen Inkarniertseins. Dies sind deutliche Akzentverlagerungen.
Die Formulierung des letzten Absatzes ist in vielen Hinsichten neu in der deutschen Fassung. Namentlich der Gegensatz zwischen dem früheren Schein der Unentrinnbarkeit des Geschehes und der eschatologischen Wirklichkeit der Geborgenheit in Christo findet sich nicht in der holländischen Fassung. Es ist klar, daß *Hendrik van Oyen* zwischen 1950 und 1963 der Barthschen Position nähergekommen ist. Es geht ja aus unseren Betrachtungen hervor, daß *Barth* eine »Ontologie« des menschlichen Seins zu entwerfen versucht, die folgerichtig von der eschatologischen Wirklichkeit her gedacht wird. Der Unterschied aber bleibt, daß *van Oyen*, wie er in der holländischen Fassung sagt, in ontologischen Worten sich nur ausdrücken wolle auf dem Gebiete des Geschehes und der Prädestination. Es ist namentlich diese Parallelisierung, die ich in diesem letzten Abschnitt meines Artikels in Frage stelle. Ich folge der, von *Hendrik van Oyen* nicht zurückgenommenen, holländischen Originalfassung, zumal er die Verbesserungen des deutschen Textes nicht als so wichtig erachtet hat, daß er sie als solche erwähnt hätte.
Man vergleiche, um die *van Oyenschen* Ansichten in dieser Sache besser zu verstehen: *Hendrik van Oyen*: Theologische Erkenntnislehre. Versuch dogmatischer Prolegomena, 1955; im Vorwort dieses Buches definiert *van Oyen* Recognitio als die erkennende Dankbarkeit des Glaubenden, die durch die Sinnesänderung (metanoia) zustande kommt, indem der Mensch in eine Begegnung mit Jesus Christus geleitet wird (vgl. S. 199 ff.). Namentlich das Bild der Boje (S. 102) gibt die *van Oyensche* Position klar und deutlich wieder. Das Bedenken, das ich in meinem letzten Abschnitt erhebe, aber wird durch diese

näheren und mehr ausgegorenen Betrachtungen leider nicht aufgehoben.

37. *Recognitio*, S. 349. — Bemerkungen, S. 303.
38. KD III/2, S. 190 f.
39. *Ibidem*, S. 191.
40. KD III/2, S. 170–176.
41. *K. Barth*: *De apostolische Geloofsbelijdenis*, 1935, S. 52, 248.