

die Bedeutung von "im Interesse von" hat, sondern mit dieser Präposition wird auch schon der Gedanke der Stellvertretung aufgenommen. Wenn von Jesus gesagt wird, er sei der Mensch für Gott, dann heißt das im Sinne Barths, wenn der Begriff des Interesses zu seiner letzten Konsequenz durchreflektiert wird, führt er unweigerlich auf den Gedanken, daß Jesus das Interesse Gottes nur in dem Maße wahrnehmen kann, in dem Jesus vollmächtig, legitim an der Stelle Gottes steht und ihm gegenüber den Menschen vertritt. Das Sein für den Menschen ist die Stellvertretung Gottes durch Jesus gegenüber den Menschen wie umgekehrt die Humanität Jesu, sein Sein im Interesse der Menschen die Stellvertretung bedeutet, die er übernimmt vor Gott für die Menschen. Die Bestimmungen aber, sowohl die Göttlichkeit als auch die Menschlichkeit, sind nicht als Teile zu verstehen, aus denen sich so etwas die Ganzheit des Seins Jesu Christi zusammensetzt, sondern beide Bestimmungen sind Totalbestimmungen derselben Existenz und beide haben den Charakter einer Kolozidenz, sodaß die begriffliche Unterscheidung zwischen beiden eine Aufgabe ist, die nicht zu trennen ist von der notwendig in ihr selbst schon beschlossenen anderen Aufgabe, nämlich den Unterschied davor stets zu bewahren, in eine Zertrennung und Zerreißung der Einheit auszuarten; es muß mit dem Unterschied des Divinum und Humanum stets auch der innere Verbund der beiden gedacht werden in seiner spezifischen, charakteristischen Ordnung. Und diese Ordnung besagt, daß, indem Jesus der Mensch für Gott ist, er daraufhin und Infolge dessen auch der Mensch für den Menschen sein muß, wenn anders Gott nicht ein Abstraktum ist und Gott nicht in verschlossener Selbstbezüglichkeit vorgestellt werden soll, sondern wenn es gerade zu der vor aller Schöpfung liegenden Absicht des göttlichen Willens gehört, mit dem Menschen im letzten der Schöpfung eine Verbindung, einen Verbund einzugehen und zu schließen. Dann bedeutet nämlich der Einsatz und das Sein Jesu den Einsatz für denjenigen Gott, der keinen Zweifel darüber gelassen hat, daß sein Wille nicht lebensfeindlich und nicht menschenfeindlich ist, sondern ein Wille zum Wohl und zum Heil des Menschen ist, sodaß für Gott sich zu entscheiden gleichbedeutend ist, daß damit die Entscheidung, und zwar eine prinzipielle und umgreifende Entscheidung für den Menschen fällt. In der Menschlichkeit Jesu setzt sich

der göttliche Wille zur Kooperation mit den Menschen so durch, daß die Menschlichkeit nicht mehr anders sinnvoll vorgestellt und gedacht werden kann denn als eine konkrete, konsequente Mitmenschlichkeit des einzelnen mit dem anderen. Mitmenschlichkeit ist demzufolge die göttlich begründete Grund- und Urform von Menschlichkeit selbst und zwar in der besonderen Weise des Seins Jesu Christi als eines stellvertretenden Seins vor Gott und der gesamten Gestalt der Mitmenschlichkeit, wie sie gilt, wenn Menschlichkeit interpretiert werden muß als Konsequenz der Mitmenschlichkeit der übrigen im Verhältnis zu Jesus. Dann bedeutet nämlich Menschlichkeit nicht, daß jeder einzelne die Rolle der Stellvertretung im universalen Sinne zu übernehmen hat oder auch nur übernehmen könnte, sondern es bedeutet nur, daß jeder einzelne in seinem Einzelsein schon den Bezug auf den anderen als Konstitutivum seiner Existenz enthält und impliziert. In der Mitmenschlichkeit des Menschen allgemein kommt die Verflochtenheit der Menschheit zum Ausdruck, die die Konsequenz und Folge daraus ist, daß es keinen Menschen gibt, der nicht durch die Existenz des Einen in den Umkreis seiner Mitmenschlichkeit hineingezogen ist. In den Umkreis dieser Mitmenschlichkeit aber wird jeder hineingezogen, wenn anders in der Gestalt und Geschichte Jesu Christi das göttliche Immanuel sich durchgesetzt hat. Gottes Sein für den Menschen, dargestellt in der Gestalt Jesu Christi — das besagt aber, daß in der Humanität Jesu Gott sein eigenes Bild zur Darstellung gebracht hat. Daß Gott für den Menschen ist, findet seinen Ausdruck, seinen Niederschlag, seine Erscheinung, seine Darstellung in dem Sein Jesu für den Menschen. Insofern ist diese Humanität rechtens aufzufassen als ein Nachbild des göttlichen Willens und Handelns selbst; mehr noch: in diesem Handeln kommt nichts Geringeres zum Vorschein und wird nichts Geringeres konkretisiert als Gottes eigenes Wesen, sein innergöttliches Sein, sodaß nicht nur von einer Nachbildung des göttlichen Willens in der Geschichte Jesu gesprochen werden kann, sondern es muß sogar noch darüber hinausgreifend von einer Repräsentation, von einer vollgültigen Darstellung des göttlichen Willens in dieser Humanität Jesu geredet werden. In diesem Sinne ist dann die Menschlichkeit des Menschen Jesus das vollendete Ebenbild Gottes selbst, seines Wesens — Jesus Christus, und zwar der Mensch Jesus Christus, die absolute, unüberbietbare imago Dei

selbst, und zwar gerade in seinem universalen Sein für alle Menschen. Diese universale imago Dei in der Individualität des Menschen Jesus findet ihre Abschattung dann auch noch im Kreis derer, für die Jesus seine Menschlichkeit aufgeben und in die Waagschale geworfen hat. Diese, wenn ich so sagen darf, kleine imago Dei, die kleine Gestalt der Menschlichkeit des Menschen möchte ich Ihnen — ich bin leider nicht, wie ich wollte, zu Ende gekommen — dann noch in der nächsten Stunde vortragen: das Sein eines Menschen für einen anderen Menschen, diese Passagen, in denen Barth die Mitmenschlichkeit des einzelnen als das Grundverhältnis von Mann und Frau interpretiert. Und dabei werden sich erstaunliche Parallelen zeigen zu schon früher angedeuteten Gedanken, mit der Maßgabe jedenfalls, daß dieses Verhältnis offenbar im ganzen menschlichen Geschlecht das einzige Strukturverhältnis ist, welches den Anspruch erheben kann, als eine geschöpflich-reale Basis und Grundlage weiteren Nachdenkens über menschliches Sein und Wesen zu bilden. Diesen Teil möchte ich Ihnen dann in der nächsten Stunde vortragen.

Vorlesung "Anthropologie" vom 12.12.78  
Meine Damen und Herren! Wir sind dabei, uns die theol. Anthropologie, wie sie von K. Barth in seiner Dogmatik vorgebracht wird, wenigstens in ihren hauptsächlichsten Entscheidungen zu vergegenwärtigen, weil auf diesen Entscheidungen auch der anschließende Versuch einer gewissen Variation theol. Anthropologie vorgenommen und vorgebracht werden soll.

Die Konzeption K. Barths beruht auf der These und ist gekennzeichnet durch eine konsequente Anwendung eines bestimmten erkenntnistheoretischen Prinzips, von dem man sagen kann, daß es nicht eine eigentümliche Erläuterung K. Barths ist, sondern schon Luther konnte die Rechtfertigung durch den Glauben als die theol. Def. des Menschen herausstellen. In seiner Disputation von 1536 hat er diese These aufgestellt, daß die theol. Def. des Menschen im Unterschied zur philosophischen darin bestehe, daß die Erkenntnis Platz greift, der Mensch werde allein durch den Glauben gerechtfertigt.

In der Tat könnte man sagen: damit hat Luther eine Position angedeutet, die es wert ist, systematisch expliziert und entfaltet zu werden und man könnte wahrscheinlich den geistvollen Versuch unternehmen, die Anthropologie, wie sie von K. Barth versucht worden ist, als eine Art "nachträglicher konsequenter Ausführung und Explikation des lutherischen Versuchs" darzustellen. Weniger um eine solche Kontinuitätsnachweisung kann es hier gehen, als vielmehr darum, die wenigstens von dem Grund her verstanden und begriffen wird, daß <sup>K</sup>Barth mit der bisher jedenfalls größtmöglichen Konsequenz der Versuch unternommen worden ist, mit dem Gedanken ernst zu machen, daß die Christologie für das theol. Nachdenken über das Sein des Menschen die unumgängliche Begründung, das unverzichtbare Fundament oder Prinzip sei.

Die christologische Begründung der Anthropologie ist im Horizont christlicher Theologie der allein letzte Weg einer theologischen Anthropologie.

Das ist die Behauptung, die von Barth aufgestellt wird. Ihre Erläuterung, so sehen wir, gründet sich auf sein Verständnis der Intension und imitigen Verklaerung von Schöpfung und Bund, so daß man sagen könnte: die Schöpfung ist die Umwelt des Bundes und der Bund



Die ontologische Relevanz der christologischen Grundfrage wird nämlich in dem Augenblick als zu thematisierendes Problem virulent, wenn mit der Explikation ernstgemacht wird, die K.Barth unternimmt, indem er nämlich als Synonym un Äquivalent versteht die Frage nach dem Wesen des Menschen und die Frage nach der Geschichte des Menschen Jesus Christus. D.h. seine These lautet: Um das Wesen des Menschen Jesus Christus zu erkennen, muß in concreto nach der Geschichte Jesu Christi gefragt werden. Denn diese Geschichte ist die Ausführung und die Ausfaltung, ist die Realität seines Wesens, welches außerhalb der Geschichte nicht bedacht und angetroffen werden kann. Noch etwas pointierter könnte man sagen: Die Frage nach der menschlichen Natur Jesu Christi ist die Frage nach seiner Geschichte. Denn die endgültige Geschichte Jesu Christi impliziert die ursprüngliche Natur seines menschlichen Seins, so daß in der Person, in der Wirklichkeit Jesu Christi eine Einheit, eine endgültige Einheit von Natur und Geschichte des Menschen die Voraussetzung möglichen Nachdenkens über das Sein des Menschen bildet und darstellt. Die Verklammerung von Natur und Geschichte, die Barth hier unternimmt, ist die Absage an eine traditionale Entgegensetzung von Natur und Geschichte, als sei Natur eine Bestimmtheit, die jenseits geschichtlichen Wandels und geschichtlicher Veränderung zu Hause ist und als sei Geschichte entweder nur das Epiphänomen der Veränderlichkeit an einer invarianten Grundstruktur oder es sei denn unter Verzicht auf so etwas wie den Gedanken der Natur, Geschichte das abwechselungsreiche Spiel von je neuen Formen und Gestalten, ohne daß in diesem Formwandel eine Kontinuität, eine Bestimmtheit und Festigkeit sich nachweisen lassen. Barth versucht, diese beiden Extreme der invarianten Natur und der variantenreichen Geschichte, miteinander so zu verketten, daß sie sich gegenseitig interpretieren und präzisieren. Natur als Natur des Menschen in Jesus Christus ist nur denkbar als eine im Vollzug in Geschichte sich ereignende Natur, die die Geschichte

-9-

nicht als eine unauflösbare, widernatürliche Wechselhaftigkeit denkt, sondern als die Konsequenz, die folgenreichste Anbahnung dessen, was die Natur des Menschen ausmacht. Die Frage nach der Geschichte Jesu Christi ist deshalb für Barth die praktische Klärung der Frage nach dem Wesen oder nach der Natur des menschlichen Seins Jesu Christi. Und als diese Frage überschreitet er das, was er auch als die Geschichte des einen Menschen Jesus umschreiben kann, wenn diese Geschichte nämlich die Geschichte seiner Identität ist, wobei diese Identität sowohl der Auftrag der Geschichte wie auch die Grundlage dieser Geschichte bildet, also die Einheit von Person und Werk in der Geschichte Jesu Christi.

Denn dies leistet, so meint Barth, die Kategorie der Geschichte gegenüber der herkömmlichen Denkweise, gegenüber der herkömmlichen Ontologie mit ihrer Unterscheidung von Person und Werk, daß nicht mehr, wie das in der traditionellen Christologie der Fall ist, in der Person Jesu Christi die Lehre von 2 statischen Naturen abgehandelt wird als eine für sich mögliche und denkbare Voraussetzung, auf der dann aufbaut etwas wie die Lehre vom Werk Jesu Christi als einer zusätzlichen und erweiternden Betätigung dieser Person. Mit dem Begriff von Geschichte möchte Barth diese abstrakte Unterscheidung von Person und Werk aufgehoben wissen, um deutlich zu machen, daß die Naturen Jesu Christi ihre Realität als die untrennbare Einheit von Person und Werk im Vorgang, im Prozeß, in der Abfolge seiner Geschichte haben.

Deshalb kann nun für Barth die Frage, die präzise und scharf gestellte Frage nach der Anthropologie: Worin besteht das Menschsein Jesu Christi in der Geschichte seiner Identität? nun ihre Antwort erfahren, indem man sagen kann, sie bildet für Barth so etwas wie die christologische Basis seiner theologischen Anthropologie im Ganzen. Es ist die Aserbio, die Behauptung, von der alle weiteren Anknüpfungen in dieser Aufgabe herkommen und diese Auskunft lautet lapidar:

Jesus Christus oder der Mensch Jesus, wie Barth liebt zu sagen, ist der Mensch für Gott und der Mensch für den Menschen.

Dies ist der Bartsatz der theologischen Anthropologie Karl Barths. Und so kann eigentlich die Christologie die Anthropologie nur protedieren in der Weise einer sukzessiven Auslegung dieses Haupt-erzses und Grundsatzes und die ganze theologische Anthropologie ist die Exegese dieser Basisaussage, indem nämlich die Frage nun doppelt wach werden muß: Was ist eigentlich mit dem "sein für" in dieser Auskunft gemeint, wenn gefragt wird: das Menschsein Jesu Christi ist das Sein Jesu Christi für Gott und das Sein Jesu Christi für den Menschen. Was ist mit diesem "sein für" gemeint? Und die 2. Frage, die in diesem Prozess anzubringen ist, ist die Frage nach der Beziehung zwischen Jesus Christus 'sein für Gott und Jesus Christus 'sein für den Menschen.

Zunächst also die Frage: Was heißt "sein für" an dieser Bestimmung des Menschseins in Jesus Christus? Dabei wird für Barth es wichtig, daß jedenfalls von vorneherein ein doppelter Gegensatz in dieser Auskunft enthalten ist: indem Jesu Christi Sein als ein solches "Sein für Gott und des Menschen" bestimmt wird, ist damit ausgeschlossen die Möglichkeit des Gedankens, dieses Sein Jesu Christi als eine gegen Gott oder gegen den Menschen gerichtete Bestimmtheit zu verstehen. Sowie hier das Moment des Widerspruchs und des Gegensatzes, sei es gegen Gott, sei es gegen den Menschen, im Sein Jesu Christi angesiedelt werden kann, so wenig kann dieses "sein für" in einem neutralistischen Sinne verstanden werden als sei das Sein für Gott, das Sein für den Menschen, als sei das Sein Bestimmungen, in denen je noch ein hinzukommendes Element zur Sprache gebracht wird. Entweder dieses Sein für den Menschen, als könnte der Mensch, für den Jesus Christus ist, auch im Jesus Christus in seinem Sein enthalten, oder als könnte Gott gedacht werden abgesehen von dem Sein Jesu Christi für Gott. Als hätte dieser Begriff "sein für" die Bedeutung eines Seins "außerdem", als hätte der Mensch ein Sein für sich und außerdem noch dies, daß Jesus Christus für ihn ist und als hätte Gott ein Sein an und für sich, das zu erkennen und zu verstehen und zu begreifen wäre und zusätzlich, occidentell, beiläufig, käme noch

hinzunehmen ein Sein Jesu Christi für diesen Gott.

Weder dieser Gegensatz noch diese Indifferenz vertragen sich mit dem originären Sinne des "sein für" den Menschen! Positiv aber hat dieser Begriff des "sein für" sowohl was die Relation zu Gott als auch was die Relation zum Menschen anlangt, die doppelte und ineinander übergehende Bedeutung, daß zum ersten es heißt: indem Jesus Christus für Gott ist, setzt er sich für das Interesse Gottes ein, existiert er im Interesse Gottes und indem Jesus Christus für den Menschen ist, ist seine Existenz im Interesse und zum Nutzen des Menschen. Und indem dieses "im Interesse der Menschen existieren" den Charakter der Vollständigkeit, der Reallosigkeit hat, bedeutet dies, daß Jesus Christus in diesem, seinem doppelten Sein eine doppelte Stellvertretung wahrnimmt; für Gott im Interesse Gottes existierend, steht Jesus Christus an der Stelle Gottes und vertritt Gott gegenüber den Menschen. Und im Interesse des Menschen existierend, steht er an der Stelle des Menschen, ihn stellvertretend gegenüber Gott vor Gott. Dieses doppelte Moment, im Interesse von und stellvertretend für, diese beiden Momente sind in Barths Formalkategorie des "sein für" als dem eigentlichen Sein Jesu Christi im Verhältnis zu Gott und den Menschen als notwendige Elemente zu denken und darin enthalten.

Und sie sind zugrunde zu legen, wenn die Frage gestellt wird nach dem Verhältnis zwischen dem Sein für Gott und dem Sein für den Menschen in der Geschichte Jesu Christi. Und auch hier ist festzuhalten, daß diese Beziehung, wenn nach ihr gefragt wird, auf Grund ihrer zuvor ausgemachten Bedeutung des "sein für" nicht im Sinne einer Antithetik interpretiert werden kann, daß es durchaus denkbar ist und wäre, indem nämlich "für Gott sein", im Interesse Gottes existieren, bedeutet, gegen die Interessen des Menschen existieren. Diese Existenzform, diese Existenzweise könnte dann so etwas wie die Manifestation des wahren Götter-

netdes sein, der aus der griechischen Mythologie bekannt ist, wo die Götter den Menschen ihr eigentliches Sein weiden, wofür Niobe den klassischen Beweis wäre. Und umgekehrt im Interesse des Menschen existieren, kann nur bedeuten, gegen die Interessen der Götter oder Gottes zu existieren, so wie Prometheus im Interesse der Menschen existierend gegen Zeus Stellung nehmen mußte und seine Existenz gegen Zeus ins Spiel bringen mußte.

Diese Antithetik scheidet aus, wenn Ernst gemacht wird mit der Bestimmung, daß das Sein Jesu Christi das Sein für Gott und den Menschen ist- und dieses "und" nur als implikatives und nicht als beläufiges Nennendes verstanden wird; dann aber wird nach dem Verständnis Barths die Einsicht denknotwendig, daß das Sein Jesu Christi für den Menschen seinen Grund hat in dem Sein Jesu Christi für Gott. Denn Jesus Christus ist nicht aus eigenem Willen, aus eigenem Sinn für den Menschen, ist nicht im Widerspruch zu Gottes Willen am Interesse für den Menschen beteiligt, sondern er ist deshalb für den Menschen, weil er existiert im Interesse Gottes und Gottes Interesse das Grundlegende und ursprüngliche Sein für den Menschen ist. Weil Jesus Christus für Gott existiert, kann er nicht anders, als für den Menschen zu existieren, sofern Gott nicht ohne den Menschen, sondern mit ihm zusammenleben will.

Wie das Zusammensein Gottes mit dem Menschen die ursprünglichste Intention göttlichen Handelns nach außen ist, so ist Jesus Christus Sein für Gott der Grund und sein Sein für den Menschen die notwendige Folge in der Geschichte seiner Existenz, sofern der ursprüngliche Grund seiner Existenz Gottes Sein zum Heil der Menschen ist.

Diese Realisation gibt nun auch in ihrer Einseitigkeit den Boden ab für den Fortschritt in der Theol. Anthropologie über die spezielle Grundfrage nach dem Menschsein Jesu Christi hinaus. In Barths Terminologie kann die Vereinfachung vorgenommen werden, daß mit dem Sein Jesu Christi für Gott die Divinität Jesu Christi oder die Divinität des Menschen Jesus um-

geschrieben ist, so wie mit dem Sein des Menschen die Humanität Jesu Christi umgeschrieben ist und beide eben in diesem Geordneten Verhältnis, daß die Humanität Jesu Christi ihren Realgrund hat in seiner Divinität und diese Humanität der konsequente, beherrschende Ausdruck und Ausruf seiner Divinität ist. Die Divinität des Menschen Jesus besteht gleichfalls darin, daß in und mit ihm, direkt und unmittelbar, auch Gott der Schöpfer existiert, d.h. daß hier eine Konformität des Daseins Ereignis wird, die Konformität des Daseins Gottes und des Daseins dieses Menschen Jesus, beide interessiert am Leben, an der Existenz, an der Gerechtigkeit des Menschen. Er ist der göttliche Vertreter in Person, damit kommt Gottes Ehre zum Ziel und er ist dieses Sein für den Menschen, sofern Gott seinen Willen und seine Gnade ins Werk gesetzt hat in ihm. Das Sein Jesu Christi für den Menschen gründet in der Tat Gottes für den Menschen. Es ist Sein in der Tat Gottes und so, als gegündet im Tun Gottes. So ist Jesus Christus der Mensch für die Menschen und entsprechendes gilt für die Humanität Jesu Christi, daß er nämlich mit Gott eins ist, selber Gott ist; d.h. nicht, daß er in abstracto die Gottheit Gottes repräsentiert, sondern daß er das konkrete Wesen Gottes zum Vorschein in dieser Welt bringt und zwar zum überwältigenden Vorschein in dieser Welt und zum Heil dieser Welt und damit sichtbar macht, daß der Welt des Menschen dem Sein des Menschen in ihr von Gott jedenfalls keine Bedrohung widerfährt, keine Infragestellung, keine Problematisierung, sondern eine gediegene Fundierung und Grundlegung menschlichen Seins. Die Welt wird, und das ist die Intention, die doch Barth damit verfolgt, die Welt und das Sein des Menschen wird dadurch aus der Pradwürdigkeit, der Problematisierung, der Skepsis und der Dämonisierung herausgeholt. In einem letzten Sinn, in einem absoluten Sinn und ist das Sein des Menschen. Ein solches bringt die Erfüllung, die nicht nur in eine ferne

Zukunft versprochen ist, sondern den die Verheißung der Erfüllung seines Lebens in dieser Welt zuteil geworden ist, durch die Existenz dieses einen Menschen Jesus Christus, indem der Schöpfer dieser Welt sich selbst-wenn ich so sagen darf- zum Heil der Menschen verpfändet hat. Diese Humanität Jesu Christi ist, so könnte man sagen, die große Anschauung für den Menschen, die es ihm erlaubt, gewissermaßen durch den Vordergrund der menschlichen Erscheinung hindurchzublicken auf den innersten Ursprung dieser Wirklichkeit in dem Sein und Wesen Gottes selbst.

Der Einsatz Jesu Christi für den Menschen ist die Erscheinung der Willensentscheidung Gottes zum Heil des Menschen und insofern kann die Humanität Jesu von Barth auch als die in vollem Sinne so zu verstehende "Imago Dei" bezeichnet werden. Die Humanität Jesu, also sein Sein im Reale zum Menschen ist die Erscheinung des Bild Gottes schlechthin und in Vollkommenheit. Denn im Verhältnis Jesu Christi zum Menschen kommt zur Darstellung, und das ist das überbietende Moment, was hier von Barth ins Spiel gebracht wird, kommt nicht nur zur Darstellung das ursprüngliche Verhältnis Gottes zum Menschen, so wie Gott sich zur Menschheit einstellt, sondern über dieses Verhältnis hinaus nach außen tritt in der Humanität Jesu das innere Verhältnis Gottes zu sich selbst in Erscheinung; so wie Jesus sich zur Menschheit verhält, so verhält sich Gott zur Menschheit und dieses Verhältnis ist entsprechend dem Verhältnis, welches waltet im innergöttlichen Sein zwischen Vater und Sohn. Und wenn dieses innertrinitarische Sein Gottes seine Einzigkeit und Festigkeit hat in der Selbstweise des ewigen Geistes, dann bedeutet dies eine Zusammenordnung von Gott und Mensch, die durch nichts aus dem Reiche der geschöpflichen Wirklichkeit oder der Gegenwärtigkeit in Frage gestellt werden kann; es ist dies der letzte Grund für die Ermöglichung des Menschen zu einem auf Erfüllung abzielenden und auf Erfüllung sich nicht

- 12 -

versagenden Lebens. Eine wirklich wesentliche Entsprechung waltet hier zwischen dem Extrem der Humanität Jesu und der inneren Differenziertheit des göttlichen Seins, so daß Barth von einer Stufung in der Dignität in der Gottebenbildlichkeit Jesu Christi sprechen kann. Es ist zunächst die Konstatierung von so etwas wie einer faktischen Gottebenbildlichkeit in dem Einsatz, in der Existenz Jesu Christi für die Menschheit, dem Einsatz im Namen Gottes im Interesse der Menschen ist nur legitim und sinnvoll, sofern und soweit eine Konformität besteht zwischen dieser Existenzrichtung Jesu Christi und der Willensrichtung Gottes. Und diese faktisch zu erkennende und faktisch wahrzunehmende Gottebenbildlichkeit hat den Charakter der Notwendigkeit in dem Sinne, daß die Existenzrichtung Jesu Christi belanglos, eine Nullität wäre, hätte sie nicht zu ihrem Grund dasjenige, was in ihr zur Darstellung gelangt.

Aber diese sachlich notwendige Gottebenbildlichkeit der Humanität Jesu wird, so meint Barth, in einem letzten Sinne noch überboten und vertieft durch so etwas wie eine göttlich wesentliche Entsprechung, sofern nämlich das Sein des Menschen Jesus seinen letzten Grund in dem Sein des Sohnes im Verhältnis zum Vater hat. Und diese göttlich wesentliche Entsprechung ist die tiefste Vergewisserung der Relevanz, der Tragweite und der Gründlichkeit des Seins Jesu Christi im Vollzug seiner Humanität.

Die Relationen, die hier ins Spiel kommen, sind keineswegs in ihrer Natur untereinander gleichzusetzen, es waltet hier in diesen ein dreifaches Entsprechungsverhältnis: Jesus-Mensch; Gott-Mensch; Gott-Gott. Es handelt sich um eigentümliche, um unverwechselbare Relationen und dennoch kann die Ähnlichkeit dieser Relationen nicht übersehen werden. Es ist hier eine Entsprechungsgegenwart, die von dem ersten Ursprung bis in die letzte Weltgeschichtliche eschatologische Konsequenz reicht und die so etwas wie den Analogiefaden im Ganzen zur Darstellung bringt.

Die Ähnlichkeit im Ganzen, die durchgezogen ist und geleitet von dieser Analogie göttlichen und geschöpflichen Seins, wobei Barth auch hier wiederum, wie das

bei ihm an früherer Stelle schon gesehen ist, nachdrücklich betont und unterstreicht, daß es sich hier nicht um eine Analogie Entis handelt, also nicht um substantiale qualitative beschaffenheitsmäßige Ähnlichkeiten, sondern um Entsprechungsverhältnisse, die auf bestimmte Beziehungen abgestellt werden und die dann auch gemäß diesem Beziehungsgefüge eine bestimmte einsinnige Erkenntnisordnung an den Tag legen.

Denn die Realtion Jesus Christus-Mensch ist so etwas wie der Erkenntnisgrund jeder weiteren Bestimmung, die noch statfinden kann. Und zwar sowohl in Richtung des menschlichen Seins wie auch in Richtung des göttlichen Seins. Doch auch diese Realtion, die Jesus Christus zum Menschen einnimmt, erfährt noch einmal in Richtung der Humanität eine Prolongierung, eine Verlängerung und Erweiterung, sofern natürlich hier als die Entsprechung in Betracht zu ziehen ist das Verhältnis der Menschen untereinander. In ihrer Verschiedenheit gegenüber dem Menschsein Jesu Christi, so daß, -wenn Bieso wollen- hier eine Kette sichtbar wird von zumindest 4 Relationsgliedern, die alle in diesem Element der Analogie zueinander sich verhalten, so wie sich Jesus Christus zum Menschen verhält, so Gott zum Menschen und Gott in sich selbst zu sich selbst, aber auch am entgegengesetzten Extrem der Kette der Mensch zum Menschen, wenn es im Leben der Menschen menschlich zugehen soll.

Von dieser Bestimmtheit der Humanität Jesu Christi als der vollständigen, als der totalen Gottesebenbildlichkeit vollzieht Barth den Übergang zur anthropologischen Bestimmung im Allgemeinen, zieht er die generelle Konsequenz aus dem speziellen Ansatz dieser Anthropologie, indem er die Frage aufwirft, was eigentlich die allgemeinen Implikationen der speziellen Geschichte Jesu Christi sind und die Auskünfte, die hier von ihm gegeben werden, orientieren sich genau an diesem doppelt relationalen Sein Jesu Christi. ~~Für~~ ~~den~~ ~~Bezug~~ ~~als~~ ~~eine~~ ~~prinzipielle~~ ~~und~~ ~~generelle~~ ~~Konsequenz~~ ~~entwickelt~~ ~~der~~ ~~Gedanke~~, daß das Menschsein des Menschen prinzipiell ein Zusammensein mit Gott sein muß, wenn

das Menschsein Jesu Christi ein Sein für Gott soll sein können. Das Zusammensein des Menschen mit Gott ist eine ontologische Prämisse für die ontologische Bestimmung des Seins Jesu Christi als eines Seins für Gott.

Und zum weiteren ist aus der nächsten Bestimmung: "Jesus Christi Menschsein ist ein Sein für die Menschen"

auch dies zu folgern, daß, wenn diese Bestimmung keine Utopie, keine Irrealität sein soll, dann jedenfalls das Zusammensein der Menschen eine ontologische Prämisse ist und als solche zu begreifen ist. Im Grunde ist die Generalisierung, die hier von Barth vorgenommen wird, ein Zurückfragen in so etwas wie die Prämisse, wie die Voraussetzung für die reale Sinnhaftigkeit der getroffenen Aussagen über Jesus Christus.

Entweder man hat Makulatur geredet in der Christologie oder man findet sich zu dieser Konsequenz bereit. Das ist die Intention, die Barth hier verfolgt. Es sind entweder reale Aussagen oder imaginaire Phantasiegebilde. Wenn es reale Aussagen sind, dann hat das Konsequenzen für die Bestimmung dessen, was das Sein des Menschen im Allgemeinen ausmacht. Und hier ist die erste entscheidende Auskunft, die von Barth gegeben wird, die, daß, als das Zusammensein des Menschen mit Gott und mit den anderen Menschen qua ontologischer Basis, daß dies impliziert, daß das Menschsein des Menschen objektiv ein Sein von Gott her ist und ein Sein mit den anderen Menschen bedeuten muß.

Das Sein des Menschen ist ursprüngliches Sein von Gott her und mit den anderen Menschen. Das ist gesagt in überster Generalisierung, in hoher Formalklärung. Aber jedenfalls wird mit dieser Auskunft schon eine entscheidende Bestimmung getroffen, die einen weiteren Bruch zum traditionellen Denken beinhaltet.

Denn in diesen Bestimmungen das Sein des Menschen verstehen, heißt, dieses menschliche Sein als durch Relationalität primär und in erster Linie charakterisiert und interpretiert zu verstehen. Und das ist die Absage an so etwas wie die Herrschaft der Kategorie der Substanz in der Anthropologie und in der Ethik. Können. Hier wird mit der Priorität der Relation.

menschlichen Seins vor der Beschaffenheit menschlichen Seins Ernst gemacht. Es kann nicht mehr die Frage nach der qualitativen Bestimmtheit, nach Attributen, die einer Substanz anhängen oder in einer Substanz einen gewissermaßen notwendigen Kernverbund darstellen, offeriert werden, sondern es muß damit gerechnet werden, daß der Mensch, wo er menschlich ist, dies nur sein kann in Beziehung, und zwar in bestimmten, ausgezeichneten Beziehungen, an denen sich die Frage des menschlichen Wesens als eines Traums oder als einer Wirklichkeit entscheidet. Und hier ist die zusammenfassende Formel, die dann nur ihre Auslegung zu erfahren hat in einer generellen Anthropologie, daß das objektive Wesen des menschlichen Seins die relationale Einheit Gott-Mensch und die Beziehung des Menschen zum Menschen ist. Und wiederum, wie in dem christologischen Basissatz geht es auch hier in diesem anthropologischen Hauptsatz in der Folge nur um dessen Impliktion und Entfaltung.

Was hier die verhältnismäßige Einheit der Beziehung Gott-Mensch und der Beziehung des Menschen zum Menschen, wenn dabei wiederum Ernst genommen wird die Auskunft, hier handele es sich um eine objektive Bestimmung des menschlichen Wesens unter bewußter Ausklammerung, unter bewußtem Verzicht auf die Erfassung des Menschen in seiner Subjektivität, so muß man das sehr wohl beachten, denn das macht dann den Unterschied zwischen der Gottebenbildlichkeit Jesu Christi und der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Allgemeinen aus. Für die Imago Dei, welche in der Humanität Jesu Christi besteht, ist es entscheidend, daß es sich dabei um eine totale Entsprechung des menschlichen Seins zu Gott handelt; und zwar um eine totale Entsprechung, welche sowohl umfaßt die Bestimmung des menschlichen Seins Jesu Christi in seiner Objektivität als in seiner Gegenständlichkeit und Bestimmtheit, die nicht durch menschliches Tun in irgendeiner Weise noch verändert oder erweitert oder gar verhindert werden kann und dem menschlichen Sein Jesu Christi in seiner Subjektivität.

Damit will Barth sagen: so gewiß das menschliche Sein Jesu Christi ein Sein von Gott aus und von Gott her ist, so gewiß ist dieses Sein Jesu Christi auch ein solches, das sich ganz und gar entwirrt auf Gott hin. Und so wie das die Dimension des Herkommens von, des Sein von Gott her, die Objektivität menschlichen Seins ausmacht, so macht das Sein auf Gott hin seine Subjektivität, sein Tun aus im Unterschied zum Sein. Und wenn für die Gottebenbildlichkeit Jesu Christi gilt, daß es in seinem Sein wie in seinem Tun in der Objektivität wie in der Subjektivität seines menschlichen Seins Gottes Sein und Willen zur Darstellung bringt, so ist die Proprietät abgesetzt gegenüber der Gottebenbildlichkeit des Menschen, sofern für sie nur in Betracht gezogen werden kann das menschliche Sein in seiner Objektivität.

Deshalb reflektiert Barth in diesen Zusammenhängen entscheidend auf das Zusammensein des Menschen mit Gott, sofern es in diesem Zusammensein geht um die Herkunft des Menschen aus Gott, um das Geschöpfsein des Menschen, um das Sein von Gott her.

Nicht aber wird in die Betrachtung mit aufgenommen, wiewohl sie ein Element ist, was nicht vergessen werden kann, das Element seiner Subjektivität. Dagegen gilt für das Sein des Menschen mit dem Menschen dies, daß die Mitmenschlichkeit des Menschen eine objektive Bestimmung des menschlichen Seins ist, wiederum aber nicht als eine subjektive interpretiert werden kann, so als könnte diese Mitmenschlichkeit wie ein noch hinzugefügtes Bestimmungsglied in der Gesamtheit der Merkmale des Menschen angesehen werden.

Sondern diese beiden Momente, das Sein des Menschen von Gott her und das Sein des Menschen mit dem Menschen, also die Mitmenschlichkeit des Menschen, dieses beides sind die Elementarbestimmungen des objektiven menschlichen Wesens, wie sie von Barth herausgestellt werden. Zunächst noch in seiner Formalität.

Er bemüht sich nun in der Folge, diese Formalität des Höheren zu bestimmen und zu erläutern in der Richtung, daß die Gegenständlichkeit des mitmenschlichen Seins des Menschen in ihrer Objektivität von ihm ausgemacht

wird in dem Verhältnis von Mann und Frau. Das ist diese gegenständliche Mitmenschlichkeit und d.h. eine Mitmenschlichkeit, die zwar durch menschliches Tun nach dieser oder jener Seite mißbraucht, verkannt, verdorben werden kann, ohne daß aber sie in dieser Grundbestimmung aufgelöst oder aufgehoben werden kann. Diese Strukturdifferenz ist für Barth mindestens ein exemplarisches Moment für die Gegenständlichkeit des menschlichen Seins in seiner Mitmenschlichkeit, und ich will nur hinzufügen, weil dies für unseren eigenen Versuch von Wichtigkeit sein wird, daß nach der Konzeption Barths die Erörterung menschlichen Seins in ihrer Objektivität nicht alles sein kann. Sondern daß gerade der christologische Vorbehalt in Jesu Christus es erforderlich macht, nun auch im Menschsein des Menschen im Allgemeinen die Komponente des Subjektiven nicht außer Betracht zu lassen.

Deshalb muß zu dem gegenständlichen Sein auch noch das subjektive Tun des Menschen in dieser Lehre zum Ausdruck gebracht werden, d.h. es kann nicht nur eine Dogmatik geben in der theologischen Anthropologie, sondern es muß mit Notwendigkeit, wenn ich als Ausföhrung über die Subjektivität des Menschen auf eine Ethik der theologischen Anthropologie ziele, nie nur eine bloße Dogmatik der theol. Anthropologie geben, sondern immer dieses Element der Ethik.

Und dies ist das subjektive Komplement zu der objektiven Explikation, die Barth als erstes und zunächst vorgebrachten hat-wobei wichtig mir zu sein scheint, daß Barth, ohne auf von der Subjektivität des Menschen einen Abstrich zu machen oder auf ihre Notwendigkeit zu verzichten, dennoch mit der Vorgängigkeit des objektiven Seins des Menschen vor seiner Subjektivität rechnet. Hier waltet, wenn Sie so wollen, das anti-idealistische Element der Prirrität des Objektiven vor dem Subjektiven, auch in seiner Anthropologie.

Und dies mit der Maßgabe, daß der Mensch Objekt ist nur für seinen Schöpfer, für seinen Retter und Erlöser. Der Mensch ist Objekt nur für Gott.

Und es ist die Annahme eigentlich der Götlichkeit, wo Menschen den Menschen zum Objekt, sei es ihres Denkens, sei es ihres Handelns, machen. Denn die Ehre und Würde des Menschen ist darin begründet, daß er als Objekt Gottes das Subjekt inmitten der Objektivität der Schöpfung ist und als solches im freien Gegenüber zu Gott sich bestimmt. D.h. zur Lehre vom Sein gehört die Lehre vom Tun und ich möchte bei diesem letzten Punkt einsetzen für den Versuch einer Explikation der theologischen Anthropologie in einer veränderten Perspektive, ohne daß dabei, wie ich meine, die Barthsche Basis aufgehoben wird.

## Teil 3: Der Austrag = theol. Anthropologie =

In diesem 3. Teil nun möchte ich die Frage nach dem Austrag einer theologischen Anthropologie stellen, nicht nach deren Voraussetzung, nicht nach den Gründen, auf die sich die theologische Anthropologie stützen kann, von denen sie sich leiten lassen muß, sondern die Frage nach dem Inhalt, nach dem, was mit einer theologischen Anthropologie erwirkt werden kann und soll, wozu also theologische Anthropologie nützlich sei. In der Frage des Ansatzes konnte es nur darum gehen, inwiefern eine theologische Anthropologie notwendig und inwiefern sie möglich sei. Die Notwendigkeit, so war die Auskunft, ergibt sich daraus, daß die Theologie nachdenkend zu reflektieren hat den Grund und Gegenstand christlichen Glaubens und der Inbegriff des Grundes und Gegenstandes christlichen Glaubens wird bezeichnet mit dem Namen Jesus Christus im Kontext des NT und der heiligen Schrift im Ganzen. In diesem Thema aber ist das Element des menschlichen Seins als ein Unabdingbares enthalten, wenn anders die Geschichte Jesu Christi die Geschichte Gottes mit den Menschen ist, so daß der Mensch zum notwendigen Gegenstand und Inhalt theologischen Nachdenkens gehört. Und wenn diese Geschichte die Geschichte der Offenbarung Gottes ist, dann impliziert das ebenfalls, daß darin die Wahrheit offener wird über Gott und den Menschen, so daß damit auch die Möglichkeit einer theologischen Anthropologie Grundgelegt ist, so wie die Notwendigkeit der Gegenständlichkeit, so die Möglichkeit in der Modalität der Offenbarung.

Nun die Frage nach dem Austrag, wozu eigentlich theol. Anthropologie dienen soll, wozu sie nütze sei. Man kann die Frage aufwerfen, ob das nun für die Theologie als solche und in sich selbst genügende Theorie notwendige Unternehmung sei. Ist die theologische Anthropologie notwendig um der Theologie willen? Diese Frage kann aufgeworfen werden und sie kann auch bejaht werden aus guten Gründen. Barth selbst hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Theologie, wenn sie anthropologische Implikate ausfaltet und entwickelt, daß sie dabei dem einen Irrweg der Theologie aus dem

Weg geht, nämlich dem, irgendwoher einen Begriff vom Menschen aufzuheben und von diesem aufzulehnen irgendwoher gewählten Begriff des Menschen aus die Interpretation und Auslegung dessen anzugehen, was die Geschichte Jesu Christi in ihren bewußten menschlichen Aspekten sei, so daß die Theologie mit der Figur operiert, eine in sich begründete Anthropologie sei die Interpretationsbasis für ein angemessenes Verständnis Jesu Christi, also für eine angemessene Explikation der Christologie als der Ausmittlung der Denkhaltung hin auf den Gegenstand, den zentralen Gegenstand theologischen Nachdenkens. Um diesen Grundlegung einer Christologie, in einer irgendwie gebildeten Anthropologie, um diesen Weg auszuschnitten, muß in der Tat nun die theologische Anthropologie diese Unternehmung leisten, die im Grunde auf so etwas wie die genuine Umkehrung dieses eben angedeuteten Verfahrens hinausläuft.

Deshalb hat Barth von Anfang an in seiner theologischen Anthropologie diesen Epizentrat aufgestellt, daß eine theologische Anthropologie, die er sich nicht leisten will und die es nicht vermag, Anthropologie als Christologie zu begründen, das die im Grunde sich selbst außerhalb des Kreises und außerhalb des Begriffes von Theologie stellt, theologische Anthropologie operiert mit diesem Begründungsverhältnis von Christologie zur Anthropologie unter Ausschließung der möglichen Umkehrung dieses Weges. Inwiefern wird man wirklich sagen können, liegt die Nützlichkeit, der Zweck, die Leistungsfähigkeit auch innerhalb des Kreises der Theologie. Theologische Anthropologie um der Präzision, um der Genauigkeit der theol. Urteilsbildung selbst willen. Und ähnlich kann es sich verhalten, wenn die Frage in der Richtung gewendet und beantwortet wird, ob theol. Anthropologie als "christentumsstimmante" Bestimmung eine nützliche Unternehmung innerhalb der Theologie sei; sofern sicherlich eine theol. Anthropologie auch sicherlich bis zu einem gewissen Grade dies wird leisten können, nämlich eine Art von Ableitung des Selbstverständnisses der Menschen, die sich zum christlichen Glauben und zu seinem Gegen-

stund bekommen. Insofern wird auch hier eine bestimmte Zweckmäßigkeit, Nützlichkeit nicht in Abrede zu stellen sein. Und dennoch meine ich, daß dieser Kreis eine lediglich theologie- und christentumsimmanente Erwägung des sinnvollen Ausbreitens einer theol. Anthropologie, daß diese Restriktion dem eigentlichen Absinnen und der eigentlichen Intention dieser theologischen Überlegung nicht gerecht **wird**. Wenn anders wirklich diese Grundlegung und diese Ausgangsbestimmung zu Recht getroffen wurde, dann wird auch die theol. Anthropologie etwas von der Bewegungsrichtung ihres Themas und ihrer Sache zum Ausdruck bringen müssen.

Die theol. Anthropologie wird sich dann selbst vorzubringen haben als im Zug und auf dem Weg der Botschaft der Transzendenz selbst begriffen, d.h. jener eigentümlichen Bewegung des Überstiegs, der mit der Kategorie der Sendung für die christliche Gemeinde unabdingbar verbunden ist. Wenn die Botschaft gleichsam die Mauern der Kirche je transzendiert in Richtung auf Welt, in Richtung auf den Umkreis zeitgenössischen menschlichen gesellschaftlichen Lebens, dann wird auch theol. Anthropologie, wenn sie dem dieser Kirche und dem in ihr geübten Nachdenken gerecht werden will, dann wird sie ebenfalls in diese Bewegung sich einlassen müssen und ihre Nützlichkeit, ihre Zweckmäßigkeit, ihre Brauchbarkeit bewähren müssen in dem Nachvollzug dieses Überstiegs der Transzendenz, in der sie nur dem Überstieg und dem Überschnitt der Botschaft Jesu Christi selber folgt. Insofern ist eine theol. Anthropologie, die nicht in diese Bewegung des Überschreitens eintritt, stets in der Gefahr zumindest begleitet, eine rein akademische, eine rein dogmatische Konstruktion zu bleiben und sich sozusagen dem Element der Auseinandersetzung und der Kontroverse nicht mehr sich zu stellenden Unternehmung; also eine introvertierte Maßnahme und Aktion theologischen Selbstverständnisses, nicht aber eine Unternehmung, die auf den Grund dieses Selbstverständnisses setzt, sich einzulassen bereit ist.

Was bedeutet das aber konkret, wenn theol. Anthropologie sich in diesem Prozeß des Übergangs sich einstellt und damit es auf sich nimmt, einzutreten in den Konflikt, in die Auseinandersetzung, in die Prüfung dessen, was um die Christenheit herum als Selbstverständnis des Menschen, als Grundverständnis des Menschlichen erscheint, praktiziert wird und gedacht wird? Diese Frage wird nicht aufgeworfen werden können lediglich in einem theoretischen Horizont. Es geht also nicht nur darum, daß theol. Anthropologie in Auseinandersetzung getreten ist mit anderweitigen, eel es philosophischen, sei es wissenschaftlichen Konzeptionen dessen, was das Sein der Menschen koncret. Sondern die Auseinandersetzung spielt sich viel weniger im rein theoretischen Gelände als vielmehr in der Praxis menschlichen Lebens selbst, in der Praxis, die vor der Alternative steht, entweder ein Leben der Menschlichkeit zu sein oder eine Existenz im Schatten der Unmenschlichkeit, so daß die Frage der Austragung der theol. Anthropologie gar nicht vom Vorher ihr eigentümlichen praktischen Komponente absehen kann. Insofern ist die Frage nach dem Beitrag einer theol. Anthropologie die Frage nach dem praktischen Interesse, das in der, in dieser theol. Anthropologie seinen Ausdruck, seinen Niederschlag findet. Und auf diese Linie möchte ich im 3. Abschnitt dieses Kollegs hinzielen.

Ich möchte mit einer kurzen Erinnerung an das beginnen, was auch für diesen Teil grundlegend sein soll. Ich möchte ausgehen in der Tat von der Intention und Bemühung, die K. Barth in seiner KD formuliert hat, und nur an einem bestimmten Punkt möchte ich eine Vertiefung einführen, von der ich hoffe, daß sie nicht im Widerspruch zur Barthschen Intention steht.

"Wir fragen noch einmal", so heißt es bei Barth, "was ist der Mensch", und in diesem Zitat, was jetzt folgt, formuliert er eigentlich noch einmal grundsätzlich die Hauptthese seiner theol. Anthropologie: "Was ist der Mensch? Ist das Wesen, dessen Artgenese, Nachbar- und Bruder dieser eine Mensch dazwischen ist, in dessen Raum, in dessen einzelnen Raum die Geschichte der

Existenz Jesu Christi gesehen ist, Der Mensch ist darin mit Gott zusammen, er hat darin sein göttliches Gegenüber und Vorher, er ist darin Gottes Erwählter und Aufgehabener, daß in seinem eigensten Raum, in seinem eigensten Lebensraum die Geschichte Jesu Christi gesehen ist und geschieht. Die, diese Geschichte ist das Unübersehbare, das unvergessliche Faktum, mit dem wir bei der Interpretation des menschlichen Seins zu rechnen haben, von dem wir dabei unter gar keinen Umständen abstrahieren können." Soweit Barth in KD III.2, S.191.

Und an dieser Stelle bezieht er sich zustimmend auf eine Einleitungsbeobachtung A.v. Harracks zurück in seiner großen Vorlesung im Winter 1900 über das Wesen des Christentums, worin Harrack daran erinnert, daß der englische Philosoph John Stewart Mill bemerkt habe, die Menschheit könne nicht oft genug daran erinnert werden, daß einer aus dem Geschlecht dieser Menschheit Sokrates gewesen sei, daß inmitten dieser Menschheit ein Mann namens Sokrates existiert habe, das sei für die Menschlichkeit dieses Menschengeschlechts eine unvergessliche Erinnerung und sie könne nicht oft genug in diese Erinnerung eingetüft werden. Harrack fügt noch hinzu, daß dies sein Richtigkeit habe, darin könne er nur voll zustimmen, aber, so setzt er hinzu, wichtiger sei es, daß die Menschheit immer wieder daran erinnert werde, daß ~~es~~ in ihrer Mitte ein Mann namens Jesus gelebt habe und daß diese Erinnerung für das Verständnis der Menschlichkeit des Menschengeschlechts in einem weit höheren Maße unverzichtbar ist als es für die ehrwürdige Gestalt des Sokrates sicherlich zu Recht gilt. Barth sagt, hier kann eigentlich auch ein Theologe, der durch die Zone der dialektischen Theologie hindurchgegangen ist, nur zustimmen. Mag sonst mancherlei, was die nähere Auslegung anlangt, kontrovers bleiben, an diesem Punkt ist eine prinzipielle Übereinstimmung und ~~sch~~ was wie ein elementarer theol. Konsens gar nicht zu bestreuen. Man kann sich an das Faktum dieses Menschseins gar nicht genug erinnern. Und Theologie ist das Wachen halten genau dieser Erinnerung, so Barth, in ihrer theol. Anthropologie.

Es handelt sich in diesem Faktum um das menschliche Zentralfaktum und das will sagen: menschliches Sein ist in der Betrachtung der Theologie, wenn Theologie wirklich bei ihrer Sache bleibt, menschliches Sein ist und bleibt bestimmt, und zwar nicht hier in einem zufällig empirischen historischen Sinne, sondern in einem grundsätzlichen Sinne bestimmt als Zusammensein mit Jesus Christus. Dies ist so etwas wie die erste, die ontologische grundlegende Bestimmung.

Deshalb kann er ja auch sagen: die ontologische Bestimmung des Menschen ist darin begründet, daß in der Mitte aller übrigen Menschen einer der Mensch Jesus ist. Und dieses Zusammensein, hat Barth dann noch etwas näher erläutert durch den Gedankengang, daß in diesem Zusammensein mit Jesus Christus die konkrete Gestalt der Existenz des Menschen im Verhältnis zu Gott Ereignis wird und daß dieses Zusammensein mit Jesus Christus als begründet im Zusammensein mit Gott, daß darin die nähere materiale Präzisierung zu lauten hat: der Mensch ist in dem Sinne mit Gott zusammen in der Geschichte Jesu Christi, daß inmitten dieser Geschichte zur Realität dieser Welt gelangt der unzeitliche Erwählungswille Gottes und das endzeitliche Berufungswort Gottes.

Erwählung und Gottes Wort sind die Wesen, in denen der allgemeine und formale Begriff des Zusammenseins der Menschen mit Gott seine nähere Bestimmung erfährt und empfängt, damit aber auch eine ganz eindeutige Ausrichtung dessen, was mit diesem Zusammensein gesagt wird, nämlich nicht eine beliebige, unveranschbare Ge-meinschaftlichkeit, sondern damit wird umschrieben das Höher des Menschen in seiner menschlichen Wesenhaftigkeit. Der Mensch ist aufgrund der göttlichen Erwählung in dieses, sein Wesen eingesetzt und durch das Wort Gottes in der Geschichte Jesu Christi zu dieser seiner Bestimmung berufen. Diese Komponente des menschlichen Seins wird von Barth als das Wesen, die Natur des wirklichen Menschen umschrieben. Es ist ja, wie er an anderer Stelle sagen kann, die objektive Seite menschlichen Seins, seine Objektivität die Beantwortung der Frage, wer ist der Mensch.

An dieser Frage: was ist der Mensch? hält er fest und entwickelt diese Frage als eine Frage nach der Struktur des menschlichen Seins, wobei mit Struktur gemeint ist eine Einheit differierender Relationen. Struktur als ein bestimmter und bestimmbarer Relationszusammenhang, so daß damit der Gedanke der Struktur menschlichen Seins, auf das die theol. Anthropologie nach Barth zunächst abzuheben hat, damit unabweisbar die alte in der Metaphysik herrschende vorrangige Kategorie der Substantia, der *Usia* abgelöst wird durch die Kategorie der Relation, also thetisch das *fi/ris* *re* des "im Verhältnis zu" als dem eigentlich definierenden in Unterscheidung von einem so oder so qualifizierten und in sich genugsam bestimmten Seienden.

An die Stelle der Substanz wird hier in dieser Anthr. jedenfalls wie ich meine zu Recht mit dem größten Nachdruck konsequent diese Priorität der Beziehung und des Verhältnisses vor der Kategorie der Substanz herausgestellt.

Hierhin wird man sagen können, daß Barth hier, wo er auf die objektive Seite des menschlichen Seins abstellt, eine Einheit von 2 qualitativem verschiedenen Beziehungen ins Auge gefaßt hat. Eine Einheit, die nach seinem Verständnis so etwas wie die Kernstruktur des menschlichen Seins ausmacht. Diese kohärenten Beziehungen sind zum einen das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, zum anderen zwischen Mensch und Mensch, beider Relationen Gedacht in ihrer Kohärenz, d.h. beide nicht als sich gegenseitig ausschließende oder als gegeneinander gleichgültige indifferent, sondern als miteinander verbunden und zusammengehörig in ihrer inneren sachlichen Bestimmtheit, so daß nun auch, wie ich das in der letzten Stunde im Blick auf die Divinität und Humanität Jesu Christi geten habe, auch hier für diese Kernstruktur des menschlichen Seins zu bestimmen ist näherhin die Relation zwischen diesen beiden Beziehungen, die Relationen in ihrer Zusammengehörigkeit. Und man wird hier nicht fehlgehen, wenn man die etwas abstrakte Bestimmung vornimmt, daß nämlich die Relation Gott-Mensch und die zwischenmenschlichen Beziehungen in einem Verhältnis der *x* Einheit und Zusammengehörigkeit einverleitet Gedacht

sind und zum anderen Gedacht werden müssen in einem Verhältnis, worin der Gottesbeziehung des Menschen einbegleitende Irrealität gegenüber dem existenzmenschlichen Relationszusammenhang zukommt.

Das Gottesverhältnis wird hier Gedacht als die umfassende Grundbeziehung menschlichen Seins selber, als umfassende Grundbeziehung eignet aber diesem Verhältnis der Charakter, daß es nicht beliebig addierbar ist, d.h. wo dieses Verhältnis in seiner umfassenden grundlegenden Bedeutung bedacht wird, ist es erhoben der Möglichkeit, ein bloßes Attribut zu sein, das einer bereits gefundenen Definition des Menschen frei hinzugefügt werden kann. Es wird also damit für die Theologie als ein gangbarer Weg ausgeschlossen, sich von Wissenschaft oder Philosophie über das, was der Mensch objektiv sei belehren zu lassen und dann noch zusätzlich eine theologische Eigentümlichkeit dieser Definition anzuhängen. Eine wissenschaftl. oder philosophische Konzeption des Menschen hat es an sich, in sich selbst genugsam zu sein, so daß eine theologische Hinzufügung nie den Charakter eines Überflüssigen loswirft, es ist ein entbehrlicher Appendix, mehr noch, er ist nur lästig, störend und hinderlich. In diesem Verhältnis aber zwischen Gott und Mensch als dem umfassenden und grundlegenden Verhältnis wird man sehr sorgfältig darauf zu achten haben, daß diese Bezeichnung nicht einfach als eine symmetrische Relation mißverstanden wird.

Das will sagen, das Verhältnis Gottes zum Menschen ist eines und das Verhältnis des Menschen zu Gott ist etwas davon fundamental verschiedenes. Mit dem Begriff des Gottesverhältnisses werden in der Tat zu Recht die reale Koinzidenz dieser beiden Beziehungen zum Ausdruck gebracht. Aber es handelt sich dabei um in sich unterschiedliche Relationen, die auch in dieser Unterschiedlichkeit gewahrt und eingehalten werden müssen und sollen. Das Verhältnis Gottes zum Menschen in Jesus Christus macht diesen Jesus Christus zu dem Einen und Einzigen Imitten der Menschheit, macht dem Menschen zum Vielheit und zur Gesamtheit aller übrigen Menschen.

D.h., wo Jesus Christus gedacht in der Relation Gottes zum Menschen erscheint er als der Eine, der nicht wiederholt werden kann, der in seiner Einzigkeit seine Wirklichkeit erschöpft. Und der Mensch in dieser Relation Gottes zum Menschen erscheint unter dem Aspekt Jesu Christi als die Vielheit aller Menschen, als die Gesamtheit der Menschen. Anders stellt sich offenbar diese Relation dar, wenn ihre gegenläufige Bewegung in Rechnung gestellt wird, wenn es also um das Verhältnis des Menschen zu Gott unter der Bedingung der Wirklichkeit Jesu Christi geht. Dann erscheint Gott in der Wirklichkeit Jesu Christi als der eine Herr und die Menschen in ihrer Relation zu Gott unter dieser Bedingung als die Gemeinde. Die Partikularität tritt hier auf, und zwar die Partikularität, die nicht eine selbstgewählte Offenbarkeit ist, sondern die unter der Bedingung dieser Herrschaft Jesu Christi, d.h. der Herrschaft Gottes *ip* Jesus Christus steht.

Zwei Relationen also, die je unterschiedlichen Sinn haben und die in ihrer Vermittlung, in ihrer Vermitteltheit in einer Theol. Anthropologie beachtet werden müssen, sofern nämlich diese beiden unterschiedlichen Relationen zusammenfallen mit einer Differenz innerhalb des menschlichen Seins, die nun den eigentlichen Ansatzpunkt abgibt für den Versuch, die Barthsche Anthropologie in einem bestimmten Sinn nach einer bestimmten Richtung zu wenden.

Diese unterschiedlichen Relationen nämlich gehören in den Problembereich des Unterschiedes zwischen Subjektivität und Objektivität menschlichen Seins. Diese Differenz bricht für Barth genau dort auf, wo er die Frage nach dem Wesen des Menschen, nach seiner Natur überseht und hinüberführt in die Frage nach der Natur des Menschen konstituierenden Geschichte menschlichen Seins. Wo mit anderen Worten die Frage, was der Mensch sei, überseht und überführt in die Frage, wer der Mensch sei. Und diese Frage, wer der Mensch sei, kann auf dem Wege ihrer Beantwortung nur gedacht werden, wenn die andere Frage in Angriff genommen wird, was der Mensch sei.

230

-9-

Das Sein des Menschen und das Tun der Menschen sind in der *Wer*-Frage auf das Engste miteinander verknüpft und die Geschichte ist das Zusammenwirken der Zusammenwirken dieser Elemente von Sein und Tun des Menschen, von Objektivität und Subjektivität menschlichen Seins. In seinem Sein von Gott her eignet dem Menschen eine Bestimmtheit, die schlechterdings jedem seiner eigenen Versuchung und Willensentwerfung überlegen ist. Insofern kann zu Recht gesagt werden, daß das Sein des Menschen von Gott her die Objektivität dieser Seins ausmacht, die Entzogenheit gegenüber menschlichen Versuchungen und Anstrengungen, wo hingegen das Sein des Menschen zu Gott hin, in Richtung auf Gott, genau die ursprüngliche Subjektivität menschlichen Seins ausmacht. Eine Subjektivität, die gar nicht konzipiert werden kann, wenn sie nicht als eine Subjektivität in Aktion verstanden wird. Das Sein des Menschen ist nicht ein ruhendes Substantiales, wenn denn die Kategorie der Beziehung dominiert, sondern dieses Sein ist ein solches, das nur real ist in dem Akt, welches die Beziehung selber stiftet, zu dem, worauf dieses Sein ausgerichtet ist. Dabei wird die von Barth getroffene Bestimmung sicherlich nicht zu überhören sein, daß die Subjektivität menschlichen Seins ihre Bedingung und ihre Voraussetzung in der Objektivität menschlichen Seins hat. Der Mensch vermag zu Gott hin zu sein, in dem Maße, wie in der er von Gott her ist. An dieser Bedingung und damit an dieser Vorordnung der Objektivität vor der Subjektivität wird sich nichts abmarkieren lassen.

Dennoch ist die Frage, ob mit der Benennung dieser Objektivität schon eine genügend deutliche und klare Umschreibung seiner Subjektivität automatisch gesetzt und gegeben ist. Und hier, so meine ich, daß eine veränderte Ausrichtung der theol. Anthropologie auf den Irrtümern der Barthschen Dogmatik möglich ist. Eine theol. Anthropologie, die nicht, wie das bei Barth der Fall ist, primär an der Objektivität menschlichen Seins interessiert ist, ohne die Subjektivität gänzlich zu verschweigen, aber doch so, daß diese Subjektivität gleichsam wie eine legitime notwendige Gegenrichtung zu den getroffenen ontologischen

231

-9-

Bestimmungen zum Vorschein kommt, so daß Subjektivität in einer Subjektivität menschlichen Seins so zur Sprache gebracht werden kann, daß darin auch die materialen Bestimmungen dieses subjektiven Seins zur Aussage, zum Begriff gebracht werden können.

Barth selbst hat genügend Hinweise in seiner Anthropologie gegeben, um auf dieses Problem des subjektiven Seins des Menschen aufmerksam zu machen. Ich nenne 3 Hauptpunkte dabei, wo er expressis verbis darauf zu sprechen kommt: das ist zum einen der Abschnitt in KD III.2 über den wirklichen Menschen, dort S. 207ff, wo er die Frage menschlichen Seins zu Gott hin als dem Komplement zu der zuvor erörterten Frage seines Seins von Gott her entwickelt und damit das Problem des subjektiven Verhaltens, des subjektiven Tuns des Menschen ausdrücklich zur Sprache bringt. Er formuliert dort, daß dieses "zu Gott hin", wenn es denn als Komplement des Seins von Gott her gedacht wird, und dieses Sein von Gott her als Gnade verstanden wird, dieses zu Gott hin nicht anders als Dank interpretiert werden kann. Es wird im Begriff des Dankes als des Komplements der Gnade Gottes deutlich, daß das menschliche Sein wie von Gott her so auch auf Gott hin ist. Indem es Dank ist, kehrt es zurück zu Gottes Gnade, in der es seinen Ursprung hat. Als von Gott her ist es Objekt in reiner Rezeptivität. Es kann aber Gerade als Objekt der Gnade Gottes nicht anders sein, als daß es wirklich zu Gott zurückkehrt in Wirklichkeit, d.h. begründet durch das erwählende und begründende Wort Gottes wird das menschliche Sein zum Akt des Dankes, zur Bestimmtheit der Dankbarkeit, nicht zur Befindlichkeit, von der dann u.U. eine Anthropologie des dankbaren Seins als einer möglichen Gegenständlichen Gegebenheit geliefert werden kann, sondern der Dank geschieht in der Tat, im Akt des Dankens und nicht in einer Stimmung der Dankbarkeit. Durch Gottes Gnadewort begründet, wird das menschliche Sein zum Akt des Dankens, erschließt es sich zu Gott hin wie Gott es sich zuvor von sich her erschlossen hat.

Und mit dieser Umschreibung nimmt Barth noch einmal seine eigentümliche Interpretation des menschlichen Wesens durch die Geschichte des Menschen auf. Denn

diese Interpretation stützt sich gegen auf die von ihm getroffene Unterscheidung der beiden Kategorien, die im Gottesverhältnis des Menschen vorkommen: die Geschichte als eine Geschichte, die dem menschlichen Sein zu seiner Wesenheit hin widerfährt, ist eine Bewegung, die von Gott her in das Sein des Menschen zielt, nicht um in diesem Sein zu enden und darin zur Ruhe zu kommen, sondern um diese Hilfe menschlichen Seins zu bewegen in einer gegenläufigen Transzendenz, die Zuständlichkeit, in der er sich befindet, zu überschreiten. Geschichte im Barthschen Sinne ist dieser doppelte Akt der Transzendenz: von außen über die Grenzen und Schranken des menschlichen Seins in das Zentrum, das damit befreit wird, seinerseits diese Schranken als Grenzen zu überschreiten und auf neue Horizonte hin zu eröffnen.

Und diese Bewegung ist die eigentümlich Bewegung, die dem Menschen als Subjekt eigentümlich ist. Eine Bewegung, von der gesagt werden muß, daß in ihr jedenfalls sich zur Realität bewegt, was die eschatologische Bestimmung des Menschen ausmacht. Wenn nämlich der Mensch als von Gott Geschaffener dem geschaffenen Sein, als Gottes Bundesgenosse zu existieren, also zum Bund mit Gott. Also insofern ist diese Bewegung des Menschen als Akt der Dankens die anfängliche, die anhebende, nicht in Vollkommenheit sich darstellende, aber dennoch in Wirklichkeit sich vollziehende Überschreitung des Menschen als eines bloßen Geschöpfes in Richtung der Bundesgenossenschaft dieses Geschöpfes mit Gott. Es wird, wenn man so sagen darf, der kreatürliche Status transzendiert in diesem Ereignis, in diesem Geschehen. Und damit erst gelangt das, was Barth als das menschliche Sein in seiner Besonderheit hervorgehoben hat, zu seiner anhebenden geschichtlichen Realisierung und Erfüllung.

Dieses Subjekt des menschlichen Seins ist von Barth zusammengefaßt worden im Begriff der Verantwortung und an der genannten Stelle in KD III.2 entfaltet er diesen Begriff der Verantwortung. In 4 Skizzen, die ich hier nicht im Einzelnen ansprechen will. Aber ich möchte Sie ihnen bezeichnen und nennen, um vor allen Dingen den Endpunkt sichtbar zu machen, auf den Barth

es ankommen lassen will. Dieses Sein des Menschen zu Gott hin als die Transzendenz seines nur kreatürlichen Status in Wahrnehmung der Verantwortung gegenüber Gott ist in einem ersten Sinne zu beschreiben als Erkenntnis Gottes. Dieser Überstieg kann nur in dem Maße erfolgen, in dem gleiche, das Voraufhin der Transzendenz mit Gewißheit zur Wahrnehmung, zur Erkenntnis gelangt. Die 2. Bestimmung ist die, daß diese Transzendenz nicht in Eigenmächtigkeit und Eigensinnigkeit erfolgt, sondern in genauer Korrelation zu der grundlegenden Grenzüberschreitung Gottes in Richtung auf den Menschen hin, insofern in strenger Anmessung an diese vorgängige göttliche schranken-überwindende Tat und also im Gehorsam gegen Gott. Der Gehorsam als das Kriterium dieser Verantwortlichkeit. Und zum dritten meint er, indem das menschliche Sein ein Sein in der Verantwortung vor Gott ist, hat es den Charakter der Annufung Gottes. Erkenntnis und Gehorsam bündeln sich gewissermaßen im Akt der Annufung Gottes, Annufung als ein Tun des Menschen in Entsprechung zum Tun Gottes, wobei hier die Entsprechung auch auf den charakteristischen Wortcharakter und die Wortnatur des göttlichen Überschreitens aufmerksam macht. Denn Gott überschreitet die Grenze zum Menschen hin dadurch, daß er den Menschen aufruft und herausruft aus seinem begrenzten Umfeld des Lebens und diesem Ruf Gottes entspricht offenbar der Mensch durch die Annufung Gottes am ehesten und am nächsten. Und zum vierten, und dies ist die zusammenfassende grundlegendste Bestimmung des Menschen, auf die es Barth hier ankommt, indem das menschliche Sein verantwortlich existiert, hat es den Charakter der von Gott gegebenen Freiheit. Die Kategorie der Freiheit ist der Zielpunkt der Barthschen Ausführung zu dem Sein des Menschen als dem Geschöpf, das über sein geschöpfliches Sein hinaus zur freien Entsprechung zum freien Gegenüber zu Gott bestimmt ist. Der Begriff der Freiheit ist die entscheidende Beschreibung dessen, sagt Barth, was wir meinen, wenn wir den Menschen als Subjekt bezeichnen. So in KD III. 2, S. 251 ff.

Der Mensch ist auch Objekt, fragt er hinein, in Objekt nämlich ist ein in seinem eigenen Sein, so definiert er, "durch ein anderes Gesetzbar". Der Mensch ist Gottes Geschöpf und also durch Gott gesetzt, von Gott erfaßt und unter Gottes Gesetz gestellt, also ist der Mensch auch Objekt, Objekt aber für göttliches Handeln, für göttliches Setzen und Tun. Dieser Mensch in der Letztanz Gottes ist aber auch Subjekt. "Ein Subjekt", so definiert Barth, "ist ein in seinem eigenen Sein sich selber setzendes." Der Mensch ist, indem er sich selbst vor Gott verantwortet, selbst ihn erkennt, nach ihm fragt, einer, der sich in diesem erkennt und in diesem nach Gott fragt und als er selber setzt. Insofern ist er Subjekt, giltiges in seinem eigenen Sein, indem er nach Gott fragt von Gott Angeredeter ist er Subjekt. Und diese beiden Bestimmungen des Subjektsein und des Objektseins des Menschen fallen eben nicht auseinander, sind nicht disparat, sondern der Mensch ist genau darin und dadurch, daß er Gottes Objekt ist, Subjekt seines menschlichen Seins, d. h. Subjekt eines Seins, das er vor Gott und gegenüber Gott und den Werken Gottes zu verantworten hat. Diese Subjektivität bedeutet mithin so etwas wie die Begrenzung der möglichen Objektivität des Menschen. Nur dort wird der Mensch angemessen als Objekt gedacht, wo diese Objektivität die Bedingung der Möglichkeit seines Subjektseins enthält; wo die Objektbestimmung des Menschen zu einer totalen wird, ist die dem Menschen eigentümliche Objektivität genau verfehlt und er ist zu einem Objekt von Irgendetwas, jedenfalls nicht als Objekt Gottes übriggelassen, sondern er ist zum Objekt anderer Manipulationen geworden. Die Subjektivität ist das Kriterium der rechtsverstandenen Objektivität des Menschen. So gewiß die Objektivität die Bedingung des Subjektseins des Menschen ist; und in diesen Zshg möchte ich aufgreifen und den Versuch machen, so wie Barth die Objektivität als die Bedingung des Subjektseins des Menschen entwickelt und entfaltet hat, möchte ich hier den Versuch machen, gewissermaßen von der anderen Seite des darzulegen, indem die Subjektivität als Kriterium der rechtsverstandenen Objektivität des Menschen ausgelegt wird.

Zu Beginn der Überlegung zum dritten Hauptabschnitt des Kollegs kamen wir auf die Problematik der in-  
neren Differenzierung menschlichen Seins in der  
theologischen Anthropologie, wie sie von Karl  
Barth vorgetragen worden ist und wie sie in den  
Händen seiner Schöpfungstheorie sich abzeichnet. Die  
Differenzierung, die nicht eigentlich thematisiert  
ist in einem besonderen Paragraphen oder in einem  
bestimmten Kapitel, sondern die sich vielmehr ei-  
gentümlich durch die Anthropologie Barths von dem  
Anfang bis zum angeführten Ende hindurchzieht,  
nämlich die Unterscheidung zwischen so etwas wie  
einer objektiven Komponente und einer subjektiven  
Komponente im menschlichen Sein, wenn darunter nur  
nicht sofort verstanden wird eine Zusammensetzung  
menschlichen Seins aus zwei Teilmomenten. Wenn von  
subjektiver oder objektiver Komponente gesprochen  
wird, so werden damit eher Richtungen, Verlaufs-  
richtungen des Existierens bezeichnet als Teil ei-  
ner irgendwie gearteten Komposition von Leben oder  
Sein.

Die Frage, die sich für uns oder für mich jeden-  
falls gestellt hat, ob sie dem folgen können,  
das muß sich herausstellen, daß Barth den Versuch  
unternimmt, zunächst und zuerst so etwas wie die  
objektive Bestimmtheit menschlichen Seins auszu-  
mitteln, um im Anschluß daran gewissermaßen das  
Thema der Subjektivität menschlichen Seins zur Spra-  
che zu bringen; in der herkömmlichen Unterscheiden-  
den Terminologie könnte man sagen, indem Barth auf  
das gegenständliche Wesen des menschlichen Seins  
abhebt, entwickelt er die dogmatische Komponente  
in der theologischen Anthropologie, um dort dann  
zu dem ethischen Teil dieser Anthropologie überzu-  
gehen, wo er auf das subjektive Element des mensch-  
lichen Seins abhebt. Dogmatik und Ethik der theo-  
logischen Anthropologie unterscheiden sich nach den  
Hinsichten der Objektivität und Subjektivität  
menschlichen Seins.

Und insofern steckt in der Tat bereits bei Karl  
Barth und in seiner theologischen Anthropologie na-  
türlich auch diese Komponente der Subjektivität  
drin, die nun nicht nur in KD III.4, wo er aus-  
drücklich die spezielle Ethik der Schöpfungstheorie  
vorträgt und entwickelt, behandelt wird, sondern  
die bereits in den Kapiteln, die den 1. Teil der  
Schöpfungstheorie umfassen, zur Verhandlung kommt,  
nämlich in KD III.2, ich hatte da auch die Haupt-  
stellen genannt; in dem Abschnitt über den wirkli-  
chen Menschen ebenso wie in dem Abschnitt über das  
Verhältnis von Leib und Seele. Und die Intention,  
die hier verfolgt wird, ist, nun eine theologi-  
sche Anthropologie zu versuchen, die nicht ihren  
Ausgangs- und Ansatzpunkt nimmt bei der objektiven  
Bestimmtheit des menschlichen Seins, sondern die  
versucht, von der subjektiven Bestimmtheit aus,  
nun gewisse Problemfelder dieser Subjektivität zu  
thematisieren.

Der erste Punkt, über den man sich dabei zu ver-  
ständigen hat, ist die Frage, mit welchem Recht  
eigentlich eine solche Umkehrung vorgenommen werden  
darf und kann, ob nicht vielmehr die theologische  
Anthropologie gehalten ist, sich mindestens primär  
auf die gegenständliche Wesenhaftigkeit des mensch-  
lichen Seins zu konzentrieren, um vielleicht da-  
nach auch noch die Möglichkeit einer Ethik des ge-  
schöpflichen Seins des Menschen zu entwickeln.

Diese Forderung der Beschränkung auf die Ausmitt-  
lung der konstanten Verfassung des kreatürlichen  
Menschen, diese Forderung hat durchaus ihre eigene  
Plausibilität und es bedarf für den Vorzug, der  
dann für die Subjektivität getroffen wird, sehr  
wohl einer eigenen Begründung, die aber - wie ich  
meine - sich geradezu aufdrängt, wenn mit dem  
christologischen Grundatz der theologischen An-  
thropologie Karl Barths wirklich ernst gemacht wird.  
Wenn die Frage gestellt wird, inwiefern die Sub-  
jektivität menschlichen Lebens ein originäres Thema,  
gar auch ein vorrangig zu behandelndes Thema der

theologischen Anthropologie sei und inwiefern der begründete Begriff vom objektiven Wesen des Menschen, also von der objektiven Struktur seines Seins für eine theologische Betrachtung menschlichen Mensens und Lebens nicht ausreichend und unzufizient sei, dann kann als der gemeinsame Grund dieser beiden Fragen, wie auch als der Grund, von dem aus ihre Beantwortung in Angriff zu nehmen ist, jener Grundsatz genannt werden, der von Barth in das Zentrum jeder theologischen Bestimmung über menschliches Leben und Wesen gestellt worden ist; der Grundsatz, der in seiner elementaren Form gefaßt werden kann in den Sätzen: Jesus Christus ist der eine Mensch aller anderen Menschen. Sie erinnern sich an das Zitat, das Barth in einem ontologisch zu verstehenden Sinne und also nicht nur in einem hin-zukommenden sagt: Der Mensch ist das Wesen, dessen Artgenosse, dessen Nachbar und Bruder Jesus Christus ist. Durch diesen Bezug ist der Mensch qua Mensch definiert, man könnte auch sagen, die Existenz des Menschen ist durch und aus der Koexistenz mit Jesus Christus qualifiziert. Die Koexistenz aller Menschen mit Jesus Christus ist die ontologische, und zwar die primäre und fundamentale ontologische Bestimmung der Existenz jedes Menschen.

Das bedeutet aber die Reflexion auf eben diese Existenz Jesus Christi - in Barth'scher Terminologie: auf die Humanität Jesus Christi als den Maßstab und als das Kriterium jeder anthropologischen Urteils- und Begriffsbildung im Rahmen der Theologie. Und hier muß nun zur genaueren Bezeichnung dessen, was mit der Menschlichkeit Jesus Christi gemeint ist, die Aussage getroffen werden, daß die Humanität Jesus Christi nicht anders angemessen gedacht werden kann als indem sie verstanden wird im Sinne der realen und konkreten Totalität der objektiven und der subjektiven Bestimmung des menschlichen Seins.

Denn gerade für den Menschen Jesus, so hat es Barth überzeugend dargelegt, muß festgehalten werden, daß seine Natur oder sein allgemeines Wesen nicht im generellen Begriff erhoben werden kann, sondern seine Realität und seinen Sinn nur hat in der Geschichte des Menschen Jesus. Wo aber von Geschichte die Rede ist, ist immer auch schon Subjektivität im Spiel. In der Geschichte Jesus Christi ereignet sich die Konkretion der Einheit und Ganzheit des Seins des Menschen von Gott her, seine objektive Bestimmung, und des Seins des Menschen zu Gott hin, seine subjektive Bestimmung.

Eine Totalität, die in diesem Kanon der Humanität, welche Jesus Christus selbst ist, beschlossenen liegt, so daß von diesem Grund und von diesem Zielpunkt anthropologischen Nachdenkens her es sich geradezu verbietet, einen anthropologischen Begriff auf seine nur objektive Komponente zu reduzieren und dabei zu beharren. Die spezifische Humanität Jesus Christi schließt es für den generellen Begriff des menschlichen Seins aus, ihn auf seine objektiven Strukturen zu restringieren. Gefordert ist vielmehr die explizite Ausarbeitung der Frage nach der eigentlichen Subjektivität des menschlichen Seins und gefordert ist die Ausarbeitung eines Leitfadens zur Entwicklung eines - Ich möchte sagen - Tendenzbegriffs von der bestimmten Subjektivität des Menschen. Die Objektivität, so sagten wir, ist das Sein von Gott her; von Gott her als die geschöpfliche Bestimmung des Menschen bedeutet das Sein des Menschen in dem Verhältnis Gottes zu ihm. Für dieses Sein des Menschen von Gott her als dem Realverhältnis Gottes zum Menschen gilt, daß angemessen dieses Verhältnis nur vorgestellt werden darf und kann, wenn Gott der Ursprung dieser Beziehung ist und von Anfang bis Ende bleibt. Gottes Verhältnis zum Menschen ist Gottes Verhalten zum Menschen und nicht der Eintritt in ein irgendwie zuvor gespieltes, ontologisch fixiertes Verhältnis. Insofern ist diese Beziehung streng zu denken als Tat und Werk Gottes und insofern muß Gott, wenn er denn überhaupt hier als für das menschliche Wesen und Sein konstitutiv in Be-

tracht gezogen wird, deshalb muß Gott als das ursprüngliche Subjekt seiner Beziehung zum Menschen verstanden werden. Und damit wird von ihm behauptet, daß er auch das grundlegende und maßgebende Subjekt im Verhältnis zur Objektivität des menschlichen Seins ist. Gott allein ist das authentische und kompetente Subjekt. Wo die Gegenständigkeit menschlichen Seins im Rede steht und wo von der Gegenständigkeit des menschlichen Seins gesprochen wird, ohne daß Gott als das allein authentische und kompetente Subjekt in Betracht kommt, so wird an diesem Punkt theologische Anthropologie sofort ihr größtes Mißtrauen anmelden müssen und mit Kritik nicht zögern können, denn Objektivität als eine Bestimmtheit des Menschen kann es im Verständnis dieses theologischen Horizontes nur unter der Bedingung geben, daß darunter nichts anderes kann verstanden werden als dasjenige, was Geschöpflichkeit, und d.h. die Bezogenheit des Menschen auf Gott, ausmacht. Als Objekt kann der Mensch nur in Betracht kommen, wenn und sofern Gott allein als das konstitutive und normative Subjekt zu diesem Objekt in Betracht kommt und in Betracht bleibt.

Insofern ist alle Vergegenständlichung menschlichen Lebens, alle Vergegenständlichung menschlichen Wesens von einer grundsätzlichen, tiefen Fragwürdigkeit von Anfang an umgeben und es muß jede Objektivität menschlichen Lebens im Ganzen oder in einem seiner Teilbereiche mit der äußersten Behutsamkeit vollzogen werden in der Einhaltung und Wahrnehmung einer letztlich nicht in diesen Prozeß zu verrechnenden Realität menschlichen Seins, die, wenn der Vorbehalt nicht gemacht wird, für das menschliche Leben und Wesen eine katastrophale Unterbestimmung unausweichlich zur Folge haben und nach sich ziehen muß.

Dieses Moment der Restriktion, der Eingegrenztheit des objektiven Seins des Menschen, der Dinge - grenztheit auf exklusiv die Beziehung Gottes zu ihm, und d.h. die Ausschließung der Möglichkeit der Ob-

240

ektivität des Menschen dadurch inne zu werden, daß er etwa in das Kontinuum des übrigen natürlichen kreatürlichen Seins eingeordnet wird und nach dem Maß dieses ihm umgebenden kreatürlichen Seins vor-gegenständiglich wird, die Unmöglichkeit, diese Ausschließung wird sogar von der Bestimmtheit menschlichen Seins her zu einem Horizont der übrigen geschöpflichen Welt. Wo der Mensch in seiner eigentümlichen Geschöpflichkeit verstanden wird, ist allererst auch so etwas wie der Zugang erschlossen, damit anderes, abermenschliches Sein in seiner Kreativität in Urwissen wenigstens gedacht werden kann, wobei gerade da ebenfalls nicht außer Betracht bleiben darf und kann, daß es sich in der Gegenständigkeit dieser Welt um die erschaffene Wirklichkeit handelt und nicht um die reflexiv nur ermittelte und besetzte innerhalb eines Erkenntnisprozesses oder innerhalb eines Verwandelungs- und Verwertungsprozesses.

Auf der anderen Seite, so gewiß diese Einschränkung für die objektive Bestimmung des Menschen gilt, so gewiß gilt auch, daß diese Objektivität eine unerlässliche Voraussetzung für die Möglichkeit des Menschen ist, in der Weise seiner Subjektivität zu existieren. Denn nur sofern und weil der Mensch von Gott her ist, also objektiv existiert, kann er zu Gott hin und also in der Weise der Subjektivität existieren. Die Objektivität ist so etwas wie die faktische Bedingung der menschlichen Subjektivität und umgekehrt ist diese Subjektivität des menschlichen Seins die kritische Begrenzung seiner Objektivität; so etwas wie die Grenzlinie, die eine Erweiterung des objektiven Seins des Menschen über die Relation Gottes zu ihm hinaus ausschließt und vorbleibt, weil damit genau die Dimension betreten wird, die dem Subjektsein des Menschen vorbehalten ist. In der Terminologie Barthes gesprochen: die Geschöpflichkeit des Menschen ist lediglich so etwas wie die Umwelt, so etwas wie die Bühne, auf der das eigentlich intendierte, die heilsgeschichtliche Geschichte ihren Verlauf, ihren Fortgang und ihren Abschluß finden kann, nämlich die Bundes-

schließung Gottes mit dem Menschen.

In der Bundesgenossenschaft des Menschen kommt die Ganzheit des menschlichen Seins, in der auch seine Subjektivität integriert ist, zum Ausdrück und damit so etwas wie die gottgemüde und Gottes Willen entsprechende Erweiterung und Fortsetzung, Erhöhung und Vollendung des geschöpflichen Seins des Menschen. Geschöpflichkeit und Bundesgenossenschaft des Menschen verhalten sich - in der Terminologie Darths - zueinander wie die grundlegende Objektivität und die vollendende Subjektivität des menschlichen Seins. Man könnte vielleicht auch das etwas mildlich klingende ... gebrauchen, daß man sagt, die Objektivität menschlichen Seins hat Priorität vor seiner Subjektivität, aber diese Subjektivität hat den Primat gegenüber der Objektivität und es gibt keine legitime Restriktion des konkreten menschlichen Seins auf seine bloße Kreatürlichkeit. Wo dies geschehe, würde gerade die finale, die teleologische Bestimmung des menschlichen Seins ausgeblendet werden und damit der innerste Sinn der besonderen Kreatürlichkeit des Menschen eliminiert. Wenn das aber einigermassen zutreffend ist, daß also zwar die Geschöpflichkeit eine unwirgänglichste, notwendige, faktische Voraussetzung, Bedingung und Prämisse für das tätige subjektive Sein des Menschen ist, dieses tätige subjektive Sein aber die notwendige Fortsetzung, die notwendige Überbietung des geschöpflichen Seins, wenn anders der Mensch zum Bundesgenossen Gottes bestimmt ist, dann kann um dieses Primats der Subjektivität Willen, glaube ich, in der Tat der Versuch unternommen werden, hier, in der theologischen Anthropologie, den Versuch zu machen, mit dieser Subjektivität einmal zu beginnen und ihre Problematik eigens zu thematisieren.

Ich glaube, daß sich dabei vor allem zwei Problemkreise abzeichnen, wenn die Frage nach der spezifischen Subjektivität des Menschen gestellt wird.

Zum einen der Problemkreis, der mit den beiden Stichworten Sein und Tun umschrieben werden kann und zum anderen der Problemkreis, der umschrieben werden müßte mit den beiden Pronomina: Ich und Wir. Ich möchte mit diesem ersten Problemkreis beginnen. Die Frage nach dem Subjektsein des Menschen ist die Frage nach dem bestimmten Verhältnis zwischen Sein und Tun im menschlichen Leben. Für dieses Verhältnis, für dieses Begriffspaar könnten durchaus auch andere Bezeichnungen gebraucht werden - weniger um eine exakte begriffliche Bezeichnung und Beschreibung ging es, als vielmehr um die Benennung einer gewissen Hinsicht des Nachdenkens über das anstehende Problem - es könnte dafür auch stehen der Ausdruck: Struktur und Tätigkeit, Schema und Aktion auch das Begriffspaar Verhältnis und Verhalten, Verhaltensform und Verhaltensakt wären dafür tauglich.

Das Problem von Sein und Tun im menschlichen Leben ist die Frage, wie diese beiden Größen in Ihrem Verhältnis zueinander zu präzisieren und zu bestimmen sind. Hier kann durchaus und wird auch immer wieder und ist gestellt worden die Frage, ob das Tun des Menschen die Ursache seines menschlichen Seins ist, ist das Tun die Ursache, der Grund, der Ursprung des Seins des Menschen oder ist das Tun des Menschen nur die Funktion des Seins, nur der Ausdrück eines Programms von Ereignissen, die im Sein enthalten sind und nun im Tun ihre Ausgliederung erfahren. Menschliches Leben erscheint und darf gedacht werden als die tätige Einheit von Sein und Tun, von Struktur und Tätigkeit, aber genau um die Eigentümlichkeit dieser tätigen Einheit geht es, wenn die Frage seiner Subjektivität aufgeworfen wird. Die Frage nämlich ist noch nicht damit entschieden, daß von einer solchen tätigen Einheit gesprochen wird; in welcher Form sie sich realisiert, denn offenbar ist das Verhältnis dieser beiden Größen zueinander durchaus vielschichtig und verträgt die unterschiedlichsten Interpretationen. Ich möchte hier in einem ersten Vorgriff nur darauf

aufmerksam machen, daran erinnern, daß im Blick auf die wissenschaftliche und philosophische Anthropologie in dem 1. Teil des Kollegs diese beiden Momente ja ebenfalls in charakteristischer Ausprägung zum Vorschein gekommen sind und im Marxismus einerseits und im Darwinismus andererseits gewisse idealtypische Konkretisierungen erfahren haben.

Für den historischen Materialismus ist in der Tat die Aktivität des Menschen der zureichende Grund, kann der zureichende Grund sein für die Gewinnung des für den Menschen eigentümlichen Seins, wie auf der anderen Seite in einem konsequenten Darwinismus alles Tun und Verhalten des Menschen letztlich nur eine Funktion seines elementaren Seins ist, welches kein anderes ist, als die Eigentümlichkeit des irdischen Lebens in der Kontinuität der verschiedenen Formen von den primitiven Einzellern bis zu dem entwickeltesten homo sapiens. Im einen Fall das Tun die Ursache des Seins, im anderen Falle das Tun die Funktion des Seins. Im ersten Fall das Sein als Resultat der Aktivität, im anderen Falle das Sein als Programm der Tätigkeit. Und die Frage, die damit für die theologische Anthropologie unausweichlich aufgeworfen ist, ist die, wie in ihrer Perspektive auf die Problematik der Form tätiger Einheit von Struktur und Aktivität des Menschen, wie von ihrer Seite darauf geantwortet werden muß und kann. Und hier scheint mir, daß, nimmt man die konsequente christologische Zentrierung in dieser Anthropologie an, man in der Tat nicht umhin kann zu sagen, daß jede Form einer Bedaktionstheorie zur Bestimmung des Verhältnisses der beiden Größen zueinander unmöglich ist. Weder läßt sich das Sein auf das Tun reduzieren oder aus dem Tun deduzieren, noch läßt sich das Tun des Menschen aus seinem Sein deduzieren und also darauf reduzieren.

Wenn anders diese Auskunft ihr Recht hat, daß des Menschen integrales Sein von Gott her und zu Gott hin ist, ein Sein das in seiner Herkunftsrichtung die Objektivität und die ontologische Bestimmung an sich trägt und in seiner Zukunftsdimension zu Gott

241

hin die Struktur, die Form der Subjektivität und der Aktivität an sich hat. So wenig diese Richtung von der Herkunft von Gott her und zu Gott hin aufeinander reduziert oder auseinander deduziert werden können, so wenig lassen sich Sein und Tun des menschlichen Lebens auf einen Einheitspunkt, der im einen oder anderen Feld liegt, reduzieren.

Insofern steckt in der theologischen Anthropologie von Anfang an ein Widerstand gegen jede Form von Reduktionismus, verlaufe nun diese Reduktion in aktionistischer oder funktionalistischer Richtung.

Das zweite Moment, das in der theologischen Anthropologie zur Geltung kommen muß, ist so etwas wie die Prävalenz, die Vorgängigkeit des Seins vor dem Tun. Das Sein des Menschen als sein Erschaffensein von Gott geht seinem Tun als der Bestimmung in den Willen Gottes zum Bund mit ihm unüberholbar voraus. Darin liegt enthalten eine Unvollständigkeit, die in der traditionellen Theologie immer schon zum Ausdruck gebracht worden ist, nämlich die Unvollständigkeit der Kreativität nicht nur des menschlichen Seins durch den Menschen, d.h. um das Kreatursein des Menschen oder des aubermenschlichen Daseins zu verstehen, vermag der Mensch in keinem Falle jenen Punkt zu erschwingen, von dem her diese Kreativität voll und ganz transparent würde. Soweit das kreatürliche Sein dem Menschen transparent ist, ist es allemal nur ein Rand und ein Teil des kreatürlichen Wesens, der umlagert ist von jenem vom menschlichen Geist und menschlichen Wahrnehmen 'Nicht - Einholbar - Sein' in seiner Bestimmtheit durch den göttlichen Schöpfer. In der herkömmlichen Terminologie vielerorts wird das unschriebenen am greifbarsten und vielfältigsten mit der Doppelung, mit der in der christlichen Theologie das Universum, das All umschrieben worden ist nach biblischem Vorbild, in dem von Himmel und Erde gesprochen ist. Himmel und Erde als Dimension der kreatürlichen Wirklichkeit im Ganzen, die bedeuten, daß die irdische Dimension dieser geschöpflichen

242

Wirklichkeit gleichsam das Feld der Wahrnehmbarkeit und der Bearbeitbarkeit für den Menschen darstellt, wohlgegen mit dem Himmel jene Dimension des geschöpflichen Seins bezeichnet wird, die der Mensch sowenig für sich als Objektivität realisieren kann, als er den Standpunkt des Schöpfers zu imitieren, zu wiederholen vermag. Das geschöpfliche Sein in seiner Totalität ist sowenig für den Menschen einholbar, wie vom Menschen wiederholbar ist die Stellung Gottes als des Schöpfers der Welt im Ganzen. Die Unwiederholbarkeit des Schöpferturns Gottes impliziert die Uneinholbarkeit der Kreatürlichkeit durch den menschlichen Geist und durch das menschliche Tun. Insofern ist darin objektiv wie subjektiv die Priorität, der Vorrang des Seins vor dem Tun zum Ausdruck gebracht. Aber diese zweite Bestimmung, diese zweite Verhältnissbestimmung zu dem Problem von Sein und Tun wäre unvollständig und wäre, wenn dann die Bestimmung abbräche, eine Korruption, sofern nämlich sie ergänzt werden muß durch die andere Bestimmung, daß das Tun des Menschen ein Tun in und über sein Sein ist. Erich Przywara hatte diese zur Charakterisierung von so etwas wie analogia entis die Formulierung von ihm übergeprägt: Gott in über Welt zur Bezeichnung des Ausdrucks, daß Gott dasjenige ist, dasjenige Wesen, welches das Sein dieser Welt im Ganzen erfüllt und dennoch nicht im Sein dieser Welt im Ganzen aufgeht. Gott ist in der Welt und er ist über der Welt und keine dieser Bestimmungen darf isoliert und für sich absolut genommen werden. Diese Bestimmung möchte ich also hier nicht in diesem *Przywara*-Sinne, also diese 'In - Über - Beziehung' gebrauchen, sondern streng bezogen halten auf das anthropologische Problem des Verhältnisses von Sein und Tun des Menschen. Das Tun des Menschen ist ein Tun, das in seinem Sein qua Geschöpf anhebt, aber über dieses Sein qua Geschöpf hinausführt, wenn anders

216

menschliches Leben die Richtung auf die Bundengenossenschaft mit Gott einschließt. Das Tun des Menschen ist also nicht eingebunden in den Raum seines geschöpflichen Seins, die Grenze seiner Geschöpflichkeit ist nicht die Schranke seines Tuns, sondern der umgrenzte Bereich seines kreatürlichen Seins ist die Dimension des Ausgangs seines tätigen Lebens, nicht aber ist diese Grenze auch die Ferminderung dieses tätigen Lebens, sondern diese Grenze ist die zu überschreiten gebotene Grenze. Aus dem geschöpflichen Sein heraus ereignet sich Transzendenz des menschlichen Lebens, indem sie in den Bundeskreise hinein stattfindet - in Überbietung, in Übersteigerung seiner geschöpflichen Schranken und Grenzen. Dabei ist diese Transzendenz menschlichen Seins in seinem Tun nach außen eine Bestimmung, die nur gedacht und verstanden werden kann, wenn sie in Korrespondenz zu einer ihr vorausgehenden Bewegung aufgefaßt und verstanden wird. Denn bisher war, wenn es um das Sein des Menschen ging, mit einer gewissen Unbekümmertheit die Rede vom Sein des Menschen als einem solchen, das von Gott her gesehe. Von Gott her kann der Mensch aber, wenn das Verhältnis zu Gott einigermaßen begrifflich gedacht werden soll, von Gott her kann der Mensch nur sein, wenn und sofern Gott auf den Menschen zugeht, wenn Gott dem Menschen entgegenkommt, also ein Sein zu ihm praktiziert und tätigt. Nur wenn Gott zum Menschen hin ist, vermag der Mensch von Gott her zu sein. Und auf dieser letzten Bedingung basiert dann, daß er in Überbietung dieser geschöpflichen Dimension auch zu Gott hin sein kann, ja mit der inneren Notwendigkeit der Konstitution seines Seins sein muß. Insofern ist diese Subjektivität und das Tun ein dem Menschen unerlässliches.

Die Frage, die sich nun für die theologische Anthropologie stellt, ist die, in welcher Art von Tätigkeit eigentlich diese Strukturmomente der Beziehung von Sein und Tun gewahrt bleiben. In

247

welcher Art von Tätigkeit, sofern es sich nämlich bei Sein und Tun um eine tätige Einheit, nicht um eine erlittene, sondern eine vom Menschen in Selbstverantwortung zu vollziehende Einheit es sich handelt, in welcher Art von Tätigkeit gewahrt bleibt, daß Sein und Tun Bestimmungen sui generis sind, die nicht aufeinander reduziert werden können? - Nr.1. In welcher Tätigkeit bleibt zunastzich gewahrt, daß das Sein einen unverhauerlichen Vorrang, eine unverhauerliche Priorität vor dem Tun hat? Und zum dritten: in welcher Art von Tätigkeit ist das Tun gegenüber dem Sein charakterisiert als ein Transzendenzereignis, welches im Sein anhebt, um über das Sein hinauszugehen? Diese Frage führt die theologische Anthropologie - wie ich meine fast -zwangsläufig wäre zuviel gesagt - aber kleimlich überzeugend zu der Einsicht, daß die Tätigkeit, die diesen Bedingungen genügt, unter allein menschlichen Tätigkeiten am ehesten erfüllt ist in der besonderen Tätigkeit, in der besonderen Aktion des Gebets und in der Anrufung Gottes. Und zwar des Gebets, wenn darunter verstanden wird die Anrufung Gottes, wenn darunter verstanden wird die antwortende Katsprechung zu der Anrufung, die in der Beziehung Gottes zum Menschen dem Menschen widerfuhrt. Die betende Anrufung Gottes ist die Antwort auf die appellierende Anrufung des Menschen durch Gott. Und wie der Mensch in der Anrufung durch Gott steht, so ist er in der betenden Anrufung Gottes in dem Grundakt seiner menschlichen Subjektivität begriffen. Sein und Tun des Menschen in der tätigen Einheit des Gebets sind so verschiedene wie die Anrufung Gottes, wenn der Genetiv zum ersten als Genetivus subjektivus und zum zweiten daraufhin auch als Genetivus objektivus ge- dacht und verstanden wird.

Und zum zweiten: Das Gebet ist auch insofern die tätige Einheit von Sein und Tun, in der die Vorrangigkeit des Seins vor dem Tun gewahrt bleibt, als das Gebet seinem innersten Sinn und Wesen nach die absolut anspruchsllose Bitte des Menschen ge-

2118

genüber Gott ist.

In der Bitte des Gebets bringt der Mensch nichts vor Gott mit, sondern ist derjenige, der bereit ist, von Gott alles zu empfangen. Das Gebet in seinem innersten Sinn als Bitte ist die Bereitschaft zum eigenen Tun ohne sich zu gründen auf ein eigenes Sein. So gewiß dieses Tun vom Menschen ausgeht, so gewiß ist dieses Tun ein absolut nicht konstitutives für das Sein des Menschen, sondern gerade dieses Sein erwartet der Betende von demjenigen, an den sich das Gebet wendet, den er im Gebet anruft; und zwar als Bittender anruft, also sich nicht beruft auf ein schon geschicktes und schon bestehendes Sein, sondern ganz und gar in der Situation des noch nicht habenden und in Erwartung des Empfangens Stehenden. Insofern kommt in dem Gebet als Bitte dieses Vorgingigsein des Seins vor dem Tun zum Ausdruck.

Und zum dritten ist zu sagen: Darin ist das Gebet als tätige Einheit die Wahrnehmung eines Tuns, welches in dem geschöpflichen Sein anhebt, um über dieses hinauszugehen, sofern in dem Gebet die Grenzen der bloßen Kreativitatlichkeit in einem unbedingten Sinne überstiegen werden:

Dem im Gebet findet ein Ansprechen Gottes statt in einer Artikulation, die im Kreis und Kranz des geschöpflichen Seins von Einzigartigkeit ist. Das Gebet ist Rede zu Gott, und zwar wortsprachliche Rede zu Gott, außerhalb dieses Mediums ist das Gebet schlechterdings irreal, es gibt außerhalb dieses Mediums der Wortsprache sicherlich Mediation, Versenkung und auch allerlei Erleuchtung, aber das, so tief es auch sein mag, hat mit dem Gebet schlechterdings nichts zu tun. Das Gebet weist sich und weiß sich auch angewiesen auf die wortsprachliche Artikulation und deshalb gehört dann auch zu diesem Gebet, das unbedingte Wissen dessen, der betet um das, was er eigentlich damit tut, an wen er sich wendet, es gehört dazu

2119

die Erkenntnis des angesprochenen Gottes in der Absicht keinen anderen Gott anzusprechen als denjenigen, der den Betenden als Subjekt herausgerufen, hervorgehoben hat. Insofern ist das Gebet die Befolgung der Aufrufung des Menschen durch Gott aus dem Kreise der übrigen Geschöpfe heraus zu besonderer Intimität mit Gott selbst, zur Beteiligung am Sein Gottes, am Willen Gottes im wort-sprachlichen Gebet, einer Formulierung menschlichen Bittens im Medium von Sprache, welches in einer exklusiven Weise gerade dem menschlichen Seinskreis innerhalb der geschöpflichen Welt eigentümlich ist. Mit dem Vorrecht der Wortsprache hängt das Gebet als das charakteristische Tätigsein des Menschen in einem primären Sinne untörichtlich zusammen. Deshalb könne es jetzt darauf an, in Aufnahme dieser Überlegung, daß also das Gebet diejenige Aktion des Menschen ist, in der das eigentümliche Verhältnis von Einheit und Unterschiedenheit, von Sein und Tun im menschlichen Leben seine Realisierung in einem primären und maßgeblichen Sinne findet, es könne jetzt darauf an im Blick auf das, was nach der christlichen Überlieferung, nach der biblischen Überlieferung als Gebet präzisiert ist, zu ermitteln, wie es mit dem zweiten Problemkreis der Subjektivität menschlichen Seins steht, mit der Frage, wie sich Ich und Wir in der Subjektivität des menschlichen Seins zueinander verhalten. Und hier - meine ich - sei ein Punkt - Ich möchte in der nächsten Woche noch darauf zu sprechen kommen - hier sei ein Punkt, wo eine gewisse Befragung der theologischen Anthropologie Karl Barths stattfinden müßte, denn der Blick fällt einerseits auf das, was in den Evangelien als das prototypische Gebet der Christen herausgestellt wird, nämlich das Vater Unser, worin als Subjekt des Betens unüberstündlich ein Wir angemeldet ist und Barth hat, jedenfalls in seiner Dogmatik der Anthropologie, in KD III. 2, den Begriff der Subjektivität menschlichen Seins, wo er ihn analysiert, in einer charakteristischen Weise auf die Individualität des menschlichen Seins

gezielt. Dies vor allem in dem Paragraphen, in dem er über Leib und Seele des Menschen handelt und diesen Paragraphen geradezu als die Explikation dessen darstellt, was es mit der Subjektivität des Menschen auf sich haben könnte: Der Einzelne, der die Seele seines Leibes ist, sofern er den Geist hat. Wie verhält sich diese Individualität, die Barth hier ins Auge faßt, zu der von der biblischen Tradition nahegelegten pluralen Subjektivität des Gebets? Was das an Konsequenzen impliziert, dazu in der nächsten Stunde mehr.