

Versuch der Darstellung zentraler Fragestellungen des theol.-dialektischen Denkens bei K. Barth

(Septembervortrag 1922) Auf der Linie des ethischen Idealismus seiner alten akademischen Lehrer einerseits und auf der Linie des ethischen Sozialismus seiner schweizer Freunde (z.B. L. Ragraz, die er gegenüber den deutschen Theologen in Schutz nahm), meint B zu ein und demselben Problem vorstoßen zu müssen. Das Problem der Ethik ist, daß durch die ethische Fragestellung die Existenz des Menschen selber zu einer unbeantwortbaren Frage notwendigerweise werden muß, so daß alle Lösungsversuche von existenziellen Problemen bestenfalls Durchgangsstadien auf einem unabsahbaren endlosen Weg werden. In dieser Endlosigkeit tritt der ständigen Überholbarkeit aller menschl. Antworten auf die Frage, die aus dem menschl. Leben erwachsen, aus dieser Endlosigkeit erwächst die Frage, ob es denn nicht ein solches Fantasy gäbe, welches die Macht hätte, die Endlosigkeit dieses Weges zu bannen, das nicht ein sich ständig überholendes Unendliches ist, sondern welches als ein sich setzendes Unendliches dem Endlosen Einhalt zu gebieten vermag. Das ist die Frage, die gerade in der Qual des endlosen Prozesses herauskommt; eines Prozesses, der offenbar nicht mehr ganz so optimistisch erlebt wird, wie ihn Lessing noch formulieren konnte, in dem Wort, daß, wenn ihm Gott anböte, auf der einen Seite die volle Wahrheit und auf der anderen Seite das unendliche Suchen nach der Wahrheit, er ihm in die Linke fiele und böte, er möge ihm das ewige Suchen geben, den dieses sei Wahrheit für ihn. Das war der Ausdruck eines Zeitgeistes, der offenkundig genau sein Desaster erlebt hatte. (Katastrophe des 1. Weltkrieges). Dies unendliche Streben, das nur auf Wahrheit aus ist, ohne je ihrer gewiss werden zu können, dies Wahrheitsstreben kann unmöglich die tragfähige Basis für die Entwicklung einer humanen Kultur oder auch nur einer humanen Religion sein.

Deshalb bricht gerade hier die Frage auf, ist da ein Unendliches, welches sich selber so setzt, daß es die Endlosigkeit aufhebt. Diese Frage aber, so meint B, ist nichts Geringeres als die Frage nach Gott. Das Problem der Ethik ist durchverfolgt das existentielle und reale Problem der Frage nach Gott!

Auf diesen Punkt hat er den Vortrag 1922 in Wiesbaden geführt und damit auch schon angezeigt, daß offenbar nach seinem Verständnis, der bis dahin geltende Vorrang der Ethik vor der Dogmatik, in der neueren Theologie nicht mehr von der selben Verbindlichkeit sein kann, wie das noch für seinen Lehrer der Fall war. So unverzichtbar das Moment der Ethik im christl. Glauben und der Theologie ist, so wenig christl. Glaube ohne seinen ethischen Bezug, seine ethische Bezeugung, der Bewährung als Glaube seiner selbst gewiß sein kann, so wenig ist Ethik als die Frage nach dem, was von dem Menschen ausgeht, das erste in der Theologie. Sondern wenn tatsächlich am Ende diese zu keinem Ziel führenden Weges, die Frage nach einem solchen Unendlichen aufbricht, welches diesen Fragen die nötige Antwort zu erteilen in der Lage ist, dann muß von diesem Unendlichen, wenn denn überhaupt in diesem menschlichen Leben noch eine Spur von Wahrheit soll angegraten werden können, dann muß von diesem Unendlichen her diese Bewegung nachgedacht werden können.

Deshalb ist für B die Reflexion des ethischen Problems seine Überführung in die Problematik, die in der Tradition unter dem Titel: Dogmatik verhandelt worden ist, wenn andere in der traditionellen Dogmatik das eigentliche und entscheidende Thema war, wie es um Wesen, Willen und Handeln Gottes bestellt sei, was Gott von sich aus will, von sich aus ist, von sich aus tut. Das waren die Fragen der Dogmatik, so wie die Fragen der Ethik eben die waren, was der Mensch von sich selbst, von seinem identischen Sein aus zu tun in der Lage ist, zum Zwecke der Verwirklichung dessen, was das Gute im Einvernehmen zwischen dem Absoluten und dem Endlichen sei. Die Dogmatik als die Frage nach dem absoluten Sein von sich selbst her, wird für B entscheidend und thematisch gerade von der konsequenten Aufnahme des ethischen Problems aus der jüngeren Tradition.

- 1. Das ethische Problem und das dogmatische Problem sind in Wahrheit identisch (erste Auskunft)

- 2. In dieser Identität geht die dogmatische Frage der ethischen notwendig voraus.

Die Frage nach Gott, nach seinem Sein und nach seinem Tun, diese Frage ist, weil sie als das Bestimmend des Menschlichen Tuns in Betracht zu ziehen ist, das Primäre gegenüber dem, was durch dieses Sein und Tun sein Bestimmung allererst empfängt.

Identität und Vorrang der dogmatischen Frage - genau auf diesen Punkt kommt B in dem Aufsatz zu sprechen, den er im Oktober vor der Versammlung der "Freunde der christlichen Welt" auf der Elgeraburg gehalten hat: "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie". Die "Christliche Welt" ist jene Zeitschrift, die Martin Rade in Marburg herausgegeben hat und die das Organ eines liberalen Neuprotestantismus war, aufgeschlossen für soziale Interessen der Gegenwart. (gute Marburger Tradition)!!! ... Dieser Vortrag B's hätte genauso gut auch heißen können: "Das Problem der Dogmatik in der Gegenwart". Gleich zu Anfang hat B diesem Problem der Dogmatik sein klassische Fassung gegeben: drei Sätze, aus deren Erläuterung der ganze Vortrag schließlich nur besteht.

- I. Wir sind Theologen und sollen als solche von Gott reden.
- II. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden.
- III. Wir sollen beides, unser Sollen und nicht - Können wissen und damit Gott die Ehre geben.

Es wird deutlich bei der Formulierung des und Explikation des ersten Hauptsatzes, daß zu B's theologischer Konzeption neben den genannten beiden Stämmen eines ethischen Idealismus und eines ethischen Sozialismus eine 3. Komponente mit bedacht werden muß, die zunehmend zu einem prägenden Faktor seines theolog. Denkens geworden ist, dieser Faktor ist die Tatsache seiner theolog. Existenz. Seine Aufgabe und Pflicht als Pfarrer in Saffenwiel hieß für ihn jeden Sonntagmorgen mit einem Text der Bibel so zu reden, als könnte er von Gott reden, und diese Situation des Pfarrers wird für ihn zu einem enormen Stachel in seiner theologischen Reflexion. Gerade nach der Reflexion all dessen, was er auf der Linie des ethischen Idealismus und des eth. Sozialismus getan hat, ist ihm diese eigentümliche Brüchigkeit, Unzulänglichkeit des Humanums bewußt geworden. Wie kann dann ein Pfarrer, wenn einmal diese Reflexion in seinem theol. Denken Fuß gefaßt hat, wie kann er dann noch diese Sonntagspredigt tun, als könnte er von Gott reden, wo genau diese beiden genannten Wege in die Unmöglichkeit des Redens von Gott geführt haben und in die Aufhebung seiner sich Gott anmaßenden Existenz, seiner religiösen Existenz. Deshalb steht hier für ihn ganz konkret die Aufnahme der ethischen Frage im Vordergrund der Überlegung: was sollen wir tun? Wenn wir dann Theologen sind, dann gibt es darauf die eine Antwort, das ist gewissermaßen die Antwort der Theologen, auf die ethisch Frage, die an sie gestellt ist: "Wir sollen von Gott reden." Es ist jetzt zu prüfen, was das im Einzelnen heißt, wozu das im Einzelnen führt.

Es kommt, und das ist ein Punkt, der theologiegeschichtl. von einiger Bedeutung ist, weil er mit einer Wandlung im Begriff der Theologie unverweigerlich verbunden war, es kommt zu der Erkenntnis, daß von Gott reden eigentlich heißen müßte, daß Gott selbst das Wort ergreift, Denn dies ist eine Eigentümlichkeit menschl. Redens von Gott, dem wir niemals entlaufen können, daß wir allemal in Verlegenheit geraten, wenn wir den Grund unserer Gewissheit dafür benennen sollen, daß wenn wir von Gott reden, wir auch wirklich von Gott reden. Man kann u.U. von Gott reden, ohne ihn selbst damit zur Sprache zu bringen. Gibt es eine Gewähr dafür, daß, indem wir von Gott reden, das Wort "Gott" ~~knx~~ mit alle möglichen Prädikaten von ihm in den Mund nehmen, auch wirklich von ihm rededen bzw. etwas aussagen? Oder reden wir im Grunde nur von einer Fiktion, die wir uns gebildet haben, das hieße von einem Gegengott reden, im Namen des Gottes den man meint.

Von Gott könnte nur geredet werden, wenn er sich von sich aus einer solch zweifelhaften Rede von Gott stellt. Wenn er gewissermaßen sich selbst zum Bürge ~~nix~~ der Wahrheit dieser Rede machen würde; nur unter dieser Voraussetzung! Nur wenn Gott selbst sich zum Grund dieser Wahrheit menschlichen Redens von Gott macht, gemacht hat, kann dieses Reden ein originäres, treffendes Reden von Gott sein. In dieser Situation steht nicht nur die Verkün-

daß wir, gerade wenn wir von Gott reden sollen, ihm alle Kompetenz zum authentischen Reden von Gott zuerkennen müssen. Das aber ist der Umschlag genau zu dem 2. Satz: Wir sind aber Menschen u. können als solche nicht von Gott reden. Aber es wäre zu beachten, daß dieser Satz nicht einfach eine These ist, die dem ersten angeklebt ist oder um einer bestimmten antithetischen Dialektik willen ihm entgegengestellt worden ist. Sondern es handelt sich hier im echten Sinne um einen Satz der aus dem Umschlag des ersten resultiert. Wenn das Bedenken des ersten Satzes wirklich dazu führt, daß es nur eine ursprüngliche Subjektivität gibt, die in der Lage wäre wahrhaftig von Gott zu reden u. diese Subjektivität keine andere Sache sein könnte als Gott, dann ist damit unweigerlich gesetzt, daß wahrhaftig keine anderen Subjekte in Betracht kommen können. Dann ist das "wir" der 1. These zugleich als jenes gekennzeichnet - und zwar nicht nur in einem äußerlichen Sinne, sondern geradezu im Sinne des Bekennens dieses "wir's", das sich auf seine Aufgabe eingelassen hat - gekennzeichnet durch die Unmöglichkeit von Gott selbst das Wort zu ergreifen u. seine Sprache zu führen. Die Folge der These: wir sollen von Gott reden - ist, wenn wirklich bedacht wird, wovon hier geredet werden soll, der Satz: wir können nicht von Gott reden.

B. versucht diese bestürzende Erkenntnis, die doch darauf hinauszulaufen scheint, daß es mit der Kirche u. Theologie grundsätzlich nichts sein könne, wenn nun einmal Menschen es sind, die in der Theologie u. der Kirche ihr Geschäft treiben u. die zwar von Gott reden sollen aber nicht können, -B. versucht dies fatale Ergebnis zu erläutern, indem er einmal die drei klassischen Modelle der Theologie reflektiert, die in der Geschichte aufgekommen sind; die zwar den Anspruch stellen, echte Theologie leisten zu können, die aber, wenn sie auf ihren systemat. Kern hin untersucht werden, von sich selbst eingestehen müssen, daß sie das Geschäft, das sie präntendiert haben, keineswegs erfüllen.

1. Dogmatische Theologie: Jene Th., die - wo es um das Verhältnis zw. Gott u. Mensch geht, alles Gewicht auf die Seite des göttl. Seins u. Tuns legt, um von ihm aus jene Wahrheit zu entwickeln, die dann für die menschl. Seite als unabweisbare u. unabwiesbare in Geltung zu stehen hat. - Daneben macht B. geltend, daß der Mensch bei diesem Verfahren nicht in die Lage u. Freiheit des Fragens hineinkommen kann, weil ihm, noch ehe ihm eine Frage in seinem Geist aufblitzt, schon das Dogma der konstruierten Antwort aus der dogmatischen Th. entgegenschlägt u. er also mit alledem, was u.U. in ihm sich regt, außer Betracht zu bleiben hat. Auferlegt ist ihm das Lehrgesetz des Gl.s: du mußt glauben. B.: um glauben zu können, muß ich nicht glauben, sondern nur die Freiheit zum Gl. haben können, nicht eine Nötigung, als Zwang, sondern aus Freiheit zu glauben! Dann muß auch das Thema des Gl.s nicht als ein Gebotenes, abverlangtes von dem Menschen thematisiert werden, sondern muß als Gestalt u. Weise freien Entsprechens gegenüber dem redenden Gott in Betracht kommen. Damit wird die Notwendigkeit des Beachtens des menschl. Partners gegenüber Gott zu einer unabdingbaren Pflicht für die Theologie u. genau das ist nach B. in einem zweiten, in der Geschichte durch einen bemerkenswerten Typus in Erscheinung getreten, nämlich in der

2. Kritischen Theologie, in jener Theol., die etwas von der Unendlichkeit der Differenz zw. Gott u. Mensch begriffen hat. Verständnis bei Kant: Wenn in einer Relation das eine Element unendlich ist, das andere endl., dann ist das Geheimnis der unendlich. Relation als im Verhältn. des Unendl. zum Endl., daß es das Endl. zum Nichtigen macht. Genau dies kritische, negierende, aufhebende Moment wird wahrgenommen u. beachtet in dieser sog. krit. Theol.(phil. Entsprechung: gr. Idealismus, der immer davon ausgegangen ist, daß alles endliche Dasein die Bestimmung an sich habe zu verschwinden in der der Einwohnung u. Eingliederung in das Unendliche, Ganze u. Allgemeine.) Die Berührung der krit. Th.mit dem gr. klass. Idealismus u. auch mit dem heimlichem Mystizismus, mit der Mystik der Frömmigkeit des MA's(Meister Eckhard:Endwerden des menschl. Seins, weil nur durch das Endwerden das Aufheben des eigenen selbstsüchtig. Seins die Öffnung, die Möglichkeit der Berührung mit Gott gegeben wird.) - B:Hier wird mit einer Illus. gearbeitet; wer gibt mir die Gewähr, daß die Negation des Endl. schon ident. sei mit dem Einleben im unendlichen

Ganzen? Die Negation des Endlichen im Prozess seiner Selbstnegation (Calvin "ab negatione nostri" = Selbstverleugnung) diese Negation ist nicht per se identifizierbar mit jener Aufhebung zu begreifen, welche die Aufhebung des Menschen durch das göttliche Entgegenkommen wäre. Sondern das ist offenkundig ein zweiter Schritt. Die Negation als bloße Negation kann nur erster Grund in einem Verdacht, in einer Meinung verifizierbar werden mit einer solchen Negation, die in sich zugleich enthielte das Moment der begründenden Stiftung eines neuen Lebens. Die Negation eines Subjekts also, das da negiert wird, ist in Ihrer Qualität nicht ohne weiteres identifizierbar mit jener Negation, die zu verstehen wäre als der Akt des Absoluten, als die Tat Gottes im Verhältnis zum Menschen. Auf diese Differenz, meint B., müsse in der Theologie sorgfältigst geachtet werden, wenn die Theologie nicht aufgelöst werden soll in eine eminent fragwürdige Theorie der Negativität, in der auch die eigentümlichen Weisen der Negation nicht mehr gesondert wahrgenommen und begriffen werden, sondern in einem heillosen *Qui vocation* in eins grüht werden.

Das heißt aber, das ist nun der dritte Weg, es müßte die Negation des endlichen Seins des Menschen mit der Setzung des absoluten Seins Gottes, in eine solche Relation gebracht werden, daß das eine streng als Grund, das andere streng als die Folge betrachtet werden kann. Auf diesen Versuch hat die Theologie sich eingelassen, wo sie sich im 3. Typus zu organisieren versuchte, als 3. dialektische Theologie: sie bemüht sich darum, zu zeigen, daß ~~Genz~~ jene Position nicht nur eine abstrakte Position ist, in der Gott nur Gott ist. Wenn Gott bloß Gott wäre, wäre er nicht Gott!!!! sondern könnte auch leicht ein anderes sein. Es gehört zu Gott offenbar, so meint B., der Akt seiner Selbstidentifikation, nicht nur das sture bloße Dasein. Auf der anderen Seite ist diese Negation des Menschen, wenn sie denn tatsächlich als eine in Betracht kommen soll, die nicht an Gott vorbei geschieht, nur so zu begreifen, daß in ihr sich Gottes eigenes Handeln und zwar sein positives Handeln vollzieht; Das positive Handeln als die innere Substanz der Negation des endlichen Seins des Menschen und diese Negation des endlichen Seins als die befreiende Handlung der Position des Seins Gottes, die Sprengung aller endlichen Grenzen dieses Sein. Diese Relationierung ist die Aufgabe theol. Denkens, wenn sie verstanden wird als ~~kannt~~ dialektische Theologie.

Auch diese höchst entwickelte Form von Theologie muß zu dem Ergebnis kommen, "wir können nicht von Gott reden", denn diese Relationierung kann offenbar nicht die Leistung des theolog. reflektierenden Subjekts oder des in der Kirche verkündigenden dienstleistenden Menschen sein. Wenn es überhaupt eine Relation zwischen der göttlichen Setzung und der menschlichen Aufhebung gibt, dann müßte die göttliche Setzung selbst das Werk sein, das diese Relation gestiftet und begründet hat. Wenn die dial. Theol. nun gerade beim Bedenken der Beziehung zwischen Gott und Mensch und nicht entweder Gottes oder nur der Menschen, zu dieser Ansicht gelangt, daß diese Beziehung weder als eine von sich aus bestehende, gewissermaßen als eine ontologische Konstante in Betracht kommen kann, weil dann offenbar diese ontologische Konstante das Dominierende über Gott und Menschen wäre, ein Fatum, ein Schicksal und auch nicht Tat des Menschen sein kann, sondern, wenn diese Beziehung nur als Tat Gottes gedacht werden kann, dann endet auch der Weg der dialektischen Theologie nicht von Gott reden zu können.

Das Dilemma ist nun, daß B sich verschließt, nun auch eine positive Auflösung zu geben. Aber er meint, daß immerhin erreicht wird, daß die Theol. an einem Punkt des Wissens geführt wird, der ihr in der Tat nicht geraubt werden kann: Sowohl die Notwendigkeit, als auch die Unmöglichkeit menschlichen Redens von Gott Gott vermag die Theologie auf ihrem Begriff zu bringen. Das bedeutet schon ein großes Aufräumen gegenüber einer großen 2000 jährigen Traditio. Es bedeutet zum anderen auch, daß die Fragestellung nach Gott, nach Offenbarung, nach Glaube nach Sünde und Gnade nun ganz anders gestellt werden muß. Man kann offenbar jetzt nicht mehr von irgendeiner gegebenen Voraussetzung ausgehen, sondern Theologie gerät in die Notwendigkeit, ihre Wahrheit nur in einer hypothetischen Aussage sagen zu können, in dem genauen Wissen darum, daß, so notwendig Menschen Subjekte theologischer Aussagen zu sein haben, dennoch diese menschl. Subjekte unmöglich Subjekte der Wahrheit dieser theol. Aussagen sein können.

Sondern daß für die Wahrheit ihres Redens einzig und allein der sorgen könnte, wenn er denn sorgen will, von dem diese Aussagen gemacht werden.

Damit hat Barth zweierlei erreicht: 1. Eine Niederschlagung der menschl. Hybris, als seien Menschen solche Wesen, die Gottes Wahrheit verwalten könnten. (davon wurde auch in protestant. Bekenntnissen immerhin gesprochen) Wir sind in diesem endlichen Sein solche, die Gottes Wahrheit und Wirklichkeit in keiner Weise in Regie nehmen können. Wir sind nicht Verfügende. Gott hat diese Wahrheit und Wirklichkeit nicht uns überlassen.

2. Dieses Reden und Zeugnisablegen der Menschen kann in einer ganz ungeahnten neuen Freiheit geschehen, in der Freiheit entlastet ist von der Sorge, für die Wahrheit dieses Redens Beweise herbeizuzerren zu müssen.

Diejenigen, die kirchl. Tätigkeit und theol. Denkarbeit in der Kirchengesch. und Theol.-gesch. geleistet haben, haben oft ihre Tätigkeit verwechselt mit dem Beischaftern der Wahrheitsgründe ihres Tuns, wo es doch nur darauf ankäme, von der in Gott gesetzten Wirklichkeit und Wahrheit Zeugnis abzulegen, in der Erwartung, daß das bezeugte Wahre in der Tat von sich aus nicht dieses Zeugnis verweigert. In sofern heißt göttliche Wahrheit denken, in 1. Linie diese Wahrheit denken als Verheißung des Zeugnisses für diese Wahrheit in der Menschenwelt zu verifizieren, dieses Zeugnis aufzunehmen, dieses Zeugnis in Geltung zu setzen, zur Geltung zu bringen.

Mit dieser Umschreibung der Reflexion als das "Wort Gottes als Aufgabe der Theol." hat B eine in der Tradition für den Protestantismus verhängnisvoll gewordene Identifizierung erheblich aufgelöst, nämlich die Identifizierung von Offenbarung und Schrift und Tradition. Indem B hier die Kategorie des Wortes Gottes noch einmal auf das Selbsthandeln Gottes rückreflektiert, wurde auch die Schrift als nicht identisch mit dem Wort Gottes selbst zur Aufgabe des theol. Begriffs. Was ist dann Schrift, wenn sie nicht einfach identisch ist mit dem W.G.? Was ist kirchl. Tun? Was ist die Prädikation der verbi divini, wenn sie nicht selbst verbum divinum sind? Welchen Begriff hat die Theol. von dieser kirchl. Tätigkeit zu bilden? damit die Kirche nicht in die Illusion ihres Handelns verfällt. Eine Frage, die B erwachsen ist aus der Tätigkeit des Predigers sowohl als auch aus der Tätigkeit des Lehrers, wenn er sich vor die Aufgabe gestellt sah, von Gott zu reden ohne aus der Tradition zureichen darüber belehrt zu sein, wie das auch möglich sein sollen können und wie das auch zu denken sei, daß gewissermaßen die Wahrheit dieses Redens glückt, obwohl Menschen nicht die Garanten der Wahrheit ihres Redens zu sein vermögen.

- Vorträge: a) Not und Verheißung christl. Verkündigung
b) Das W.G. als Aufgabe der Theologie
c) Über die Ethik

In beiden Auflagen des Römerbriefkommentars ist die Bewegung eingegangen, der Übergang von der ethischen Fragestellung in der Theol zur primär dogmatischen.

persönliches nachwort der tipse: struktur und umfang der sätze machten mir einige mühe nicht so sehr ihres inhalts wegen als vielmehr bezüglich ihrer gestaltung durch satzzeichen trotzdem bin ich bei der möglichst wortgetreuen wiedergabe des mündlichen vortrages geblieben besonders eifrige vorlesungsbesucher werden das zu schätzen wissen da der überaus reich wortschatz des verfassers nun schwarz auf weiß der getreuen übernahme zuträglicher wird in diesem sinne viel spaß!!!

Geyer: Einführung in die Theologie Karl Barths I
Die Entstehung der Dialektischen Theologie
Nachschrift der Vorlesung vom 3. Juni 1975

Meine Damen und Herren, wir hatten uns... (Lücke auf dem TB) über die Theologie, über seine Programmatik der Dialektischen Theologie verständig und unterhalten, und ich hatte diesen Vortrag im Anschluß an den Ethikvortrag von Wiebaden besprochen und damit die These verbunden, daß sich in der frühen Phase seines theologischen Denkens bei Barth eine Verschiebung jedenfalls in dem Sinne ereignet hat, daß die aus der Tradition des 19. Jh. geläufige Vorrangstellung des ethischen Problems in dieser dialektischen Periode zu einer Umkehrung gewandelt hat in der Weise, daß die Durchleuchtung des ethischen Problems Barth auf die Vorordnung der dogmatischen Fragestellung geführt hat. Grob geredet, könnte man sagen, war in der ethischen Fragestellung das Problem, was die Aufgabe des Menschen vor Gott, im Verhältnis zu Gott und Welt sei, was der Mensch vor Gott zu tun habe, so führt das Denken in der Aporie in dieser Frage auf die Grundlage, die nun artikuliert wird, als das Problem des Nachdenkens über das was Gott grundstürzend und grundlegend für menschliches Tun und Sein getan hat, was ist die Tat Gottes, die das Sein des Menschen zutiefst betrifft und sein Tun neu ordnet, in dem es die alten Ordnungen zuvor umgestoßen hat. Beide Fragestellungen sind nicht in dem Sinne zu unterscheiden, daß die eine losgelöst von der andern bedacht werden könnte. Hat schon die ethische Fragestellung bei näherer Betrachtung auf das dogmatische Problem geführt, so wird Barth auch in der Folgezeit nicht davon absehen können, daß die Frage nach Gottes Sein und Tun, wenn anders es das Tun Gottes in seiner Offenbarung ist, auch zu einem bestimmten Verstehen menschlichen Seins und Tuns anhalten wird, d.h. so wie in einem gewissen regressiven Verfahren die ethische Frage auf die dogmatische Grundlegung geführt hat, so steht zu erwarten, daß in einem progressiven Verfahren von der dogmatischen Grundlegung aus auch wiederum ein Weg zur ethischen Problemstellung gefunden wird. Wie lange diese Erarbeitung im Detail auch dauern mag, und diese Dauer hat oftmals dazu geführt, Barth bis in die späten 30er, bis in die 40er Jahre hinein zu vermuten als einen Theologen, der in Neoorthodoxie lediglich auf das Wesen Sein und Handeln Gottes reflektiert unter gänzlicher Abstraktion dessen, was Gott in seinem Offenbarungshandeln für den Menschen an relevantem, an Grundlegendem getan hat. Der Vorwurf der Neoorthodoxie resultiert - vermutlich - auf weite Strecken genau daraus, daß dieser Schein entstanden ist, in der Theologie Barths sei Gott das A und das O, und zwar Gott an sich und Gott für sich. Immer wieder wird der Satz von der Assidität Gottes, den in der Tat Barths Theologie enthält, als das Signum und das Stigma der Neoorthodoxie seiner Theologie zitiert. Es wird dabei durchaus unterschlagen, daß Barths Rede von der Assidität Gottes ihren genauesten Ort hat innerhalb des Bedenkens derjenigen Beziehung, die ihn von den 20er Jahren an als das eigentliche Thema der Theologie vor Augen gestanden hat, nämlich die Beziehung Gottes zum Menschen, um die Beziehung zwischen Gott und Mensch sachgemäß, und das heißt offenbarungsgemäß bedenken zu können, meint Barth, den Nachweis führen zu können, daß man dann auch von der Assidität Gottes reden muß. Um dieser Beziehung willen wird von der Assidität Gottes geredet, nicht um der abstrakten Behauptung eines schieren, von allen Realverhältnissen losgelösten Seins Gottes. Und ich darf hier noch einmal erinnern an den Teil

seines Vortrags über das Wort Gottes als der Aufgabe der Theologie, in dem er eine der ausführlichsten Umschreibungen seines Begriffs von Dialektischer Theologie gegeben hat. Sie erinnern sich, ich sagte in der letzten Stunde schon, er hat dort die drei möglichen Wege der Theologie vorgeführt, den orthodoxen, und ihn versteht er in der ^{1. 2. 3.} Reizidiert als den Versuch der Theologie, den Gottesgedanken in all seinen Verästelungen zu entwickeln und zu entfalten. Also, wenn ich so sagen darf, die ganze Tragweite des freien Gottesbegriffs zu bedenken und vorzuführen. Dies ist der orthodoxe Weg der Theologie, die positive Explikation des freien Gedanken Gott. Davon unterscheidet er den kritischen Weg als denjenigen, in dem der negative Begriff des Menschen bedacht wird, gewissermaßen die Negativität des Menschen auf ihren Begriff gebracht. Das Problematische beider Wege sieht er eben genau darin, daß sie nicht miteinander zueinander ins Benehmen gesetzt sind. Es könnte dabei noch immer, wenn es zum positiven Entfaltung des Gottesgedankens kommt, dabei eine reine Metaphysik des theos getrieben werden, die Metaphysik des Absoluten, nicht mehr Gott im Gegenüber, sondern Gott als das reine an und für sich. Wie auf der anderen Seite beim Begriff der Negativität des menschlichen Seins durchaus auch das Moment, wenn Sie so wollen, der Selbstzerstörung des Menschen, das Eigentümliche dieser Negativität sein und bleiben würde. Es würde mißverstanden, daß die Positivität Gottes, wie sie in der christlichen Theologie aufgrund der Offenbarung in der Menschwerdung zu bedenken ist, immer mindestens auch, und zwar notwendigerweise auch Positivität für das menschliche Gegenüber hat. Und es würde auf der anderen Seite mißverstanden, daß die Negativität des Menschen in der Relation zu Gott allemal und nur als die Negativität coram Deo, nicht aber als Negativität an und für sich oder als die Negativität des Menschen, die er sich selbst antut in Betracht kommen kann. Die dialektische Theologie versucht gewissermaßen die Zweideutigkeiten, die auf den beiden erstgenannten Wegen noch bestehen blieben, zu korrigieren, indem die Positivität Gottes und die Negativität des Menschen zueinander relationiert werden, um - und das ist die erklärte Intention der Dialektischen Theologie auf diese Weise das eigentliche Thema der Theologie, welches nicht Gott für sich oder der Mensch für sich ist, sondern genau diese Beziehung als eine Realität, diese Beziehung als das eigentliche Thema der Theologie wird hier von Barth genannt, und man kann seine Theologie durchgängig sehr wohl und gut verstehen als die zunehmende Ausarbeitung eines angemessenen Denkmodus über diese Beziehung zwischen Gott und Mensch. Es ist das Nachdenken über das Geheimnis dieser Beziehung, das -wiewohl Geheimnis - doch kein Rätsel ist, und insofern eine permanente Herausforderung theologischen Nachdenkens. Ich möchte dabei noch drei Punkte herausstellen, die jedenfalls Leitlinien auch für die Zukunft bei Barth geworden sind, beim Bedenken dieser Beziehung sind mindestens drei Momente ganz entscheiden zu beachten. Bei dieser Beziehung ahndet es sich für den theologischen Begriff nicht um eine ableitbare Beziehung, so als könnten höhere Gründe und höhere Begriffe nominiert werden aus denen heraus sich die Beziehung von Gott und Mensch herleiten läßt. Diese Beziehung hat für den theologischen Begriff den Charakter der Ursprünglichkeit, so kann er damals sagen, man könnte auch etwas brutal noch sagen, diese Beziehung hat den Charakter der Faktizität, nicht hinterfragbar ist.

Diese Beziehung ist die ursprüngliche Beziehung, und zwar ursprünglich in Relation zu beiden Momenten der Beziehung. Gott hat sein ursprüngliches Wesen, so ist die Meinung Barths, ganz und gar in diese Beziehung eingebzucht, wiewohl diese Beziehung nicht interpretiert werden kann als eine notwendig aus seinem Wesen hervorgehende Beziehung. Unerachtet dieses Momentes der Unableitbarkeit der Beziehung aus Gottes Wesen ist Gottes ursprüngliches Wesen ganz und gar, sein ursprüngliches Sein ganz und gar in dieser Relation enthalten. Gott enthält sich oder hält sich dem Menschen in dieser Beziehung nicht vor. Es ist kein Vorenthalten, er hat keinen wenn man so sagen darf, keine Reserve in dieser Relation gegenüber dem Menschen als wendet er sich nur einen Teil seines Seins zu, um den Anderen dem Menschen verborgen zu halten, als würde sich Gott in dieser Beziehung aufspalten in einen Deum relevatum und einen Deum absconditum, in einen offenbaren Gott und in einen verborgenen Gott, wobei der letztere immer wieder den Offenbarungscharakter infrage stellt und auch die Frage nicht zur Ruhe kommen läßt, ob denn Gott sich verlässlich in seiner Offenbarung auf den Menschen eingelassen habe. Die Christusoffenbarung, wie die Bibel sie bezeugt, meint Barth, gibt Anlaß, und nötigt auch das theologische Nachdenken zu dem Gedanken, daß Gott vorbehaltlos in diese Beziehung eingetreten ist und diese Vorbehaltlosigkeit seines Seins in Relation zum Menschen in dieser Offenbarung gibt die Gewähr und die Garantie dafür, daß der Mensch sich auf diese Einstellung Gottes verlassen kann. Gott hat sein Sein in die Tat seiner Offenbarung gegeben. Auf der Seite des Menschen entspricht dem, daß in dieser Beziehung das ursprüngliche Sein des Menschen gesetzt wird. Nicht so, daß sich der Mensch sein ursprüngliches Sein wählt, dieses Wesen zuallererst in diese Beziehung bringt, sondern in der Tat der Offenbarung wird das Sein des Menschen grundgelegt. Das ursprüngliche Sein des Menschen ist das Sein dem Menschen in dieser Tat, in dieser Entscheidung Gottes für ihn, sein Tun kann immer nur gedacht werden als die Folge, als der freie Ausgang aus diesem ursprünglichen Sein und Wesen. Ursprünglichkeit meint also Ursprünglichkeit der Beziehung meint mit Bezug auf Gott und den Menschen je ein unterschiedliches. Die - man könnte es formelhaft vielleicht so sagen - auf der Seite Gottes besteht die Ursprünglichkeit der Beziehung darin, daß diese Beziehung Gottes ursprüngliche Tat ist; auf der Seite des Menschen besteht die Ursprünglichkeit der Beziehung darin, daß sie die Ursprünglichkeit seines Seins ist. Zu dieser Ursprünglichkeit als einer ersten Kategorie der infrage stehende Relation wäre hinzuzunehmen als eine zweite mindestens ebenso wesentliche die Kategorie der Einsinnigkeit. Das will sagen, daß die Theologie, wenn sie fragt nach der ursprünglichen - wohl gemerkt: nach der ursprünglichen Beziehung zwischen Gott und Mensch dabei eindeutig stößt auf eine Relation, die von Gott ausgeht und auf den Menschen zugeht, die von Gott herkommt und dem Menschen zukommt; eine Relation, in der unumkehrbar gilt, daß Gott der Terminus a quo dieser Beziehung ist und der Mensch ebenso unzweideutig und unwandelbar der Terminus ad quem dieser Beziehung. Wohl gemerkt, wenn es um die ursprüngliche Beziehung geht; denn Barth läßt auch schon in dieser frühen Zeit keinen Zweifel darüber, daß diese ursprüngliche Beziehung Gottes nach einer folgerichtigen Beziehung des Menschen zu Gott ruft. Je ursprünglicher die Beziehung Gottes zum Menschen ist, umso folgerichtiger

ger kann die darauf antwortende Beziehung des Menschen zu Gott sein. Aber damit Folgerichtigkeit in der in der antwortenden Entsprechung des Menschen stattfinden kann, muß tatsächlich es zu einer klaren Erkenntnis der Ursprünglichkeit der Beziehung Gottes zum Menschen gekommen sein. Das Bedenken dieser ursprünglichen Relation als der ersten und grundlegenden ist eben die Aufgabe der Dogmatik, die insofern notwendigerweise der Aufgabe der Ethik als der Theorie der folgerichtigen Relation vorgeordnet ist, wobei diese nachfolgen muß. Und ein drittes wesentliches Moment die dritte entscheidende Kategorie, die in der Frühzeit fast ausschließlich im Vordergrund des Interesses und der Betrachtung stand, ist die Kategorie der Kontingenz. Bei der Beziehung zwischen Gott und Mensch handelt es sich nicht um eine ontologische Konstanz, so als sei dies ein Verhältnis, das von Ewigkeit her geordnet ist, das der Mensch immer in diesem Verhältnis so sei und dann weil er in seiner Existenz immer schon eingelassen ist in diese Relation, im Grunde nur seinen ontologischen Standort durch Reflexion zu bestimmen bräuchte um dann auch gewahr zu werden der Eigentümlichkeit der Beziehung, die Gott zum endlichen Sein eingegangen ist. Diese Relation hat nicht den Charakter der Invarianz, die zu allen Zeiten und allen Gelegenheiten dieselbe ist, diese Kategorie hat die Momente der Einmaligkeit und der Jeweiligkeit in Verbindung notwendig an sich. Die Kontingenz dieser Beziehung ist gekennzeichnet durch die eigentümliche Einheit und Verbindung von Einmaligkeit und Jeweiligkeit dieser Beziehung. Das will sagen, diese Beziehung ist, wenn anders sie eben nicht eine solche Seins-Struktur im allgemeinen ist, nur rechtens denkbar, wenn sie verstanden wird als eine wesenhafte Tat Gottes, in der Gott sein Wesen selbst ins Werk zwar gesetzt hat, ohne daß aber diese Tat aus seinem Wesen deduziert werden könnte. Als Tat Gottes bleibt ihr das Moment un-ableitbarer Freiheit und Souveränität in allen ihren Momenten unveräußerlich. Und dies muß im theologischen Begriff auch von dieser Beziehung aufs strengste gewahrt und geachtet werden. Es kann also hier keine generelle Theorie geben, sondern von diesem Kontingenzcharakter der Relation her wird sich sogar die Frage stellen müssen, ob überhaupt von dieser Tat in ihrer Einmaligkeit und Jeweiligkeit ein Begriff im allgemeinen Sinn des Wortes gebildet werden kann. Oder ob nicht vielmehr unter der Bedingung der Kontingenz dieser Beziehung alle Begriffe von ihr ihren begreifenden, ihren subsumierenden Charakter verlieren und dafür indikatorischen Charakter annehmen, Hinweisenden, bezeichnenden, zeigenden, sodaß hier die Begriffe im Grunde Anweisungen sind, wie für das Denken, wie dasjenige, was da gemeint ist, zu bedenken sei. Man könnte auch sagen, diese Begriffe geben den Ort an, wo ein Denken angesiedelt sein muß, damit es in der rechten Perspektive von diesem Thema der Theologie reden und sprechen kann. Nicht wer das Thema der Theologie in Begriffe gebracht, in Begriffe gezwängt, sondern im Denken wird die Bahn seines Denkens vorgezeichnet durch diese Begriffe. Das ist die Konsequenz aus dieser eigentümlichen Bestimmtheit der Beziehung als kontingente Beziehung. Und man wird die beiden Momente, die in dieser Kontingenz vereinigt sind, noch ein wenig deutlicher charakterisieren können, dabei vielleicht schon vorleuchten auf die Momente, die dann in seiner ausgeführten Dogmatik zu eindeutigerer dogmatischer Bestimmtheit gelangt sind.

Denn die Einmaligkeit als ein Moment dieser Kontingenz hat den Charakter, daß sie Einmaligkeit meint für alle Zeiten, an allen Orten, für alle Menschen. Einmaligkeit hat den Charakter der Universalität. Wie das andere Moment der Jeweiligkeit in derselben Kontingenz bedeutet, daß diese Kontingenz bezogen ist je auf einen spezifischen Ort und auf eine spezifische Zeit, d.h. sie ist individuell orientiert. Universale Einmaligkeit und individuelle Jeweiligkeit, das sind die beiden Momente in der Kategorie der Kontingenz. Diese beiden Formbestimmungen haben in der Folgezeit bei Barth ihre theologische Umschreibung erfahren darin, daß Barth deutlich macht, die universale Einmaligkeit der Offenbarung Gottes ist ihre Gegenständlichkeit in der Geschichte Jesu Christi. Und die individuelle Jeweiligkeit, diese formale Bestimmung, bedeutet die Aktualität der Offenbarung zum Glauben durch das Wirken des heiligen Geistes, Jesus Christus, die theologische Präzisierung jener ~~individuellen~~ ^{universalen} Einmaligkeit und das Wirken des Geistes als die Präzisierung des formalen Momentes der individuellen Jeweiligkeit. Auch hier meine ich bei Barth die Konstante zu sehen und ich glaube, man kann diese Linie durchaus weiterziehen. Ich sagte, daß sich hier eine Differenzierung andeutet und ankündigt in dieser Frühzeit, die aber in jener Periode selbst noch keineswegs in dieser Schärfe, in der natürlich hier auch etwas übertriebenen Schärfe zu sehen war. In der frühen Periode blieb für Barth vielmehr der Begriff der Kontingenz noch ein ziemlich kompakter und einheitlicher Begriff, und in ihm floß zusammen sowohl das Moment der Wirklichkeit als auch das Moment des bewegten vielfältigen. Und diese Bestimmung der Kontingenz als Bestimmung der Offenbarungsbeziehung Gottes zum Menschen, wird gerade in seinen beiden Römerbriefkommentaren besonders deutlich und sichtbar und zwar in der frühen Auflage in einer charakteristischen Weise, sofern darin noch verbunden sind die Momente, und zwar in einer eigentümlichen Einheit noch verbunden sind, die Momente der dogmatischen und der ethischen Relation der Beziehung Gottes zum Menschen und der Beziehung des Menschen zu Gott. Diese beiden Relationen, die von der zweiten Auflage des Römerbriefes an, also von 1922 an, scharf unterschieden werden mit der geballten Aufmerksamkeit Barths primär für diese dogmatische Relation, diese beiden Relationen liegen ~~in~~ in der ersten Auflage ~~aus~~ 1919 in einem merkwürdigen, vieldeutigen Sinne ineinander. Der erste Römerbrief erschien bekanntlich 1919, Barth hatte mit ihm begonnen während des ersten Weltkriegs und der Eindruck dieses Geschehens läßt sich auch auf sehr vielen Blättern dieses Kommentars deutlich spüren und nachlesen. Es war kein Kommentar im herkömmlichen Sinn und erregte das kopfschüttelnde Erstaunen, vor allem der großen historischen Theologen der Zeit. Jülicher hatte ihm eine vernichtende Kritik gewidmet und die übrigen Theologen, Schlatter war etwas zurückhaltend, freundlich eigentlich, aber ansonsten waren die Kriegserklärungen, die Barth in diesem Römerbriefkommentar von 1919 schon abgegeben hat, deutlich genug. Schon gleich im Vorwort hatte er provokativ bemerkt, wenn er - was glücklicherweise nicht der Fall ist - vor der Alternative stünde zwischen historischer Methode und Inspirationsdogma, so würde er ohne Zögern nach dem letzteren greifen. Und die historische Kritik und Methode fahren lassen.

Nicht etwa, weil er ein Verächter der Kritik wäre, sondern weil er der Meinung ist, schon damals 1919 war, kritischer müßten diese kritischen Theologen sein, so hatte er es dann drei Jahre später formuliert, ^{erst} also hat er es schon 1919 gemeint. Denn auf was es ihm ankam meint er umschreiben zu können in der Wendung es müsse gelingen durch den Vordergrund der paulinischen Meinung in den Hintergrund der theologischen Wirklichkeit zu blicken, der göttlichen Wirklichkeit. Was meint eigentlich Paulus? Er meint in seiner Meinung keineswegs sich selbst. Aber ist nicht dies das Elend der historischen Methode, die sich darauf beschränken muß nur die Meinung jener Autoren aufzunehmen, nicht mehr aber dieser Meinung und ihrer Verweisung folgen zu können? Das mag solange gut gehen, solange man sich dessen bewußt ist, daß hier eine entscheidende Abstraktion geübt worden ist. Nämlich die Abstraktion, daß diese intentionale Ausrichtung der Meinung auf ein jenseits ihrer liegendes vermeintes, daß sie abgeblendet ist. Wo die historische Kritik, das historische Bewußtsein dessen eingedenk bleibt, und das würde ihm immerhin zumuten, in einer enormen Vorläufigkeit und in einer ungeheuren Relativität, in einer Zone äußerer Abstraktion und Zurückhaltung zu existieren, so wie das u.U. auch ein Mann wie Overbeck getan hat, wenn es dabei bleibt, hat es keine Schwierigkeit mit dieser Methode. Aber wo diese Methode und ihr Thema, ihr Gegenstand sich zum Ganzen aufwirft, und damit die transzendente Relation der Meinung nicht nur methodisch abblendet, sondern damit zugleich auch methodisch meint inhibieren zu können. In dem Augenblick spreizt sich die historische Kritik zu einer verhängnisvollen Ideologie des geschichtlichen Immanentismus. ~~MM~~ Und das letzte, was erreicht wird, sind Meinungen, die aus dem Menscheng Geist hervorgebracht sind, von denen jede Meinung im Grunde den gleichen Wahrheitswert hat wie alle übrigen, so daß es am Ende nur gelingen kann, durch die Zusammenfassung, Ordnung, Organisation dieser vielen Ausbildungen und Ausprägungen des menschlichen Geistes eine Ahnung von seinem Wesen zu gewinnen. Aber Barth meint, die Bibel selbst, die Schrift hält nach Anweisung der Väter der reformatorischen Theologie, festgehalten im Inspirationsdogma, die Theologie hält mit Blick auf die Bibel daran fest, daß hier nicht nur Menschen ihre Meinung zur Darstellung bringen, sondern daß sie ihre Meinung in den Dienst einer Wirklichkeit und einer Wahrheit gestellt wissen, die für sie selbst von ungleich höherem Rang ist als die Auffassung, die sie von dieser Wahrheit und Wirklichkeit vortragen. Und ihrem Verweisungssinn, ihrer Tendenz folgend, kann sich nur der Ausleger der Schrift über den Wortlaut, über den Text und die in ihm enthaltene Meinung hinwegführen und hinausführen lassen, um aus der Inaugenscheinnahme, aus der Wahrnehmung der vermeinten Sache, auf den Text zurückzukommen und dort auch unter Umständen notwendig werdende Korrekturen der Darstellung vorzunehmen. Der Weg über den Text hinaus zur Sache, meint Barth, ist für den Leser der biblischen Schriften ein unverzichtbares Moment einer Methode der Auslegung. Und genau um dieser Transzendierung willen ist ihm eben das Inspirationsdogma so wichtig und wertvoll, nicht seinem Sinn nach, seiner Ausführung, seiner Theorie nach, sondern wohl gemerkt um deswillen, weil darin festgehalten ist, daß es in dieser Schrift, die durch und durch menschliches

Gepräge nach außen hat, es um eine Sache geht, die nicht in der menschlichen Relativität und im Relativismus der menschlichen Geschichte aufgelöst werden kann. Was ist nun diese Sache, die ihm (Barth) bei Paulus erstmals aufgestoßen ist, wie er immer wieder in seinen rückblickenden Lebenszeugnissen sagt? Wenn Gogarten bei Luther die Entdeckung der Sache der Theologie gemacht hat (anlässlich der Zusammenstellung einer Anthologie aus Luthers Schriften), so hat Barth diese seine Entdeckung primär und in erster Linie bei Paulus am Römerbrief gemacht, wie er immer wieder sagt. Im Römerbrief, im Zeugnis des Paulus, entdeckt er - um es grob in einer These zunächst zu formulieren - entdeckt er das Zentrum in dem, was er nennt die Kraft der Auferstehung des Christus. Dieser Weisung der Texte des Neuen Testaments auf dieses merkwürdig unanschauliche Ereignis der Auferstehung, diese Tendenz, diese Vermeinung ist so etwas wie die gemeinsame Linie in all den verschiedenen Zeugnissen; diese Zeugnisse, die um ihren Sinn gebracht würden, wenn diese gemeinsame Mitte, wenn dieses Telos der Auferstehung nicht mit in den Blick genommen würde. Es wäre so, wie wenn einem Organismus das Herz aus dem Leib gerissen würde: Das Leben würde aus ihm entweichen. So, wenn der Gedanke der Auferstehung im Verständnis der Schrift nicht gewagt wird, ist die Schrift nichts anderes als eine leere Formel, eine Hülse, die keinerlei Erleben hat. Wo aber der Gedanke in diese Überlegung, in diese Auslegung eingeht, und wo dieser Gedanke gewagt wird, da wird, so meint Barth, die Auferstehung dem menschlichen Nachdenken und Verstehen nicht sichtbar als ein Faktum, sondern als eine Wirklichkeit, die am ehesten noch mit dem Begriff der Kraft umschrieben werden kann. Das ist ein Terminus, den Barth immer wieder benutzt, um die Eigentümlichkeit dieser Realität zu charakterisieren. Es geht ihm nicht um die Faktizität der Auferstehung, sondern es geht ihm um die Kraft der Auferstehung, um die ausstrahlende, sich mitteilende, einströmende, sich ausbreitende Kraft dieser Auferstehung als der ursprünglichen Tat Gottes. Dieses Thema der Auferstehung bedenken heißt die Tat Gottes bedenken, in der Gott selbst in der ursprünglichen Beziehung seines Seins zur Menschheit auf den Plan getreten ist. Näherhin meint Barth, müsse dieser Gedanke in einer charakteristischen Doppelfigur des Denkens gefaßt werden. Denn diese Aufrichtung der Gerechtigkeit Gottes in der Kraft der Auferstehung des Christus (wie er damals, 1919, noch immer sagt, nicht Jesus Christus; der späte Barth hätte niemals wieder von 'dem Christus' gesprochen, das klang noch viel zu sehr nach 'Christus-Prinzip', und in der Tat haftet auch dem frühen Römerbrief etwas von einem solchen prinzipialistischen Verständnis der Christusgeschichte durchaus an, obwohl es nicht einfach damit identisch gesetzt werden kann, Töne dieser Art sind da). Die Denkfigur also, in der diese Kraft der Auferstehung des Christus zu fassen ist, ist von doppelter Art, nämlich insofern dieses Ereignis erstens zu bestimmen ist als die Wiederkehr des Ursprungs, und zum Zweiten als die Einkehr der Vollendung. Beide Momente gehören zum richtigen Verstehen dieser Geschichte. In dem ersten Moment ist enthalten so etwas wie der bekannte, berühmte, berüchtigte spekulative Dreischritt einer ursprünglichen Setzung, einer illegitimen Folge und einer Wiederherstellung des Ursprungs. Am Anfang die Unschuld des geschöpflichen Lebens. In dieser Unschuld geschöpflichen Lebens ist die Kreatur und ihr Schöpfer in einer ungebrochenen Lebensbeziehung miteinander verbunden. Die Schöpfung lebt nicht losgelöst von ihrem Schöpfer, nicht nur de facto nicht, sondern auch ihrem Willen nach nicht, so wenig, wie der Schöpfer sich löst und abhebt von seiner Schöpfung. Der