

3.7. Wir hatten uns in der letzten Sitzung dem zweiten Teil der Dogmatik zugewandt, der unter dem Titel der Versöhnung steht. Ich darf noch einmal kurz daran erinnern, daß Barth ursprünglich nach der Abhandlung über die Prolegomena zur Dogmatik für die folgende eigentliche Dogmatik angekündigt hatte, daß er nach einer ersten Abhandlung über die beiden einander gegenüberstehenden Größen "Gott" und "Mensch" zu einer zweiteiligen materiellen Dogmatik überzugehen gedächte, in deren ersten Teil hineinfallen müsse die Gabe und Tat von Seiten Gottes und in deren zweitem Teil abzuhandeln sei die Art und Weise, wie die Menschen an dieser Tat und Gabe Gottes beteiligt werden. Das hätte bedeutet, daß für ihn zunächst einmal nach der Erörterung der Relation gewissermaßen zwischen "Gott an sich" und "dem Menschen an sich" die Frage zu entscheiden gewesen wäre, wie von Seiten Gottes diese Differenz als überwunden zu denken sei. Das wäre für ihn damals, am Anfang seiner Dogmatikvorlesung, noch unter dem Titel "Versöhnung" zu fassen gewesen. In einem zweiten Teil wäre dieselbe Frage nach der Vermittlung zwischen dem Sein Gottes und dem Sein des Menschen von Seiten des Menschen eigens zu verhandeln gewesen. Und dies gedachte er zunächst noch als Erlösung zu bezeichnen und abzuheben von dem, was als Ausklang und Abschluß der Dogmatik projektiert war, nämlich die Eschatologie. Es ergab sich mithin am Anfang für ihn die Vorstellung eines umfassenden Prologs zur Dogmatik in der Lehre vom Wort Gottes, den Prolegomena, und hernach eine dreigliedrige inhaltliche Dogmatik: im 1. Teil das Verhältnis Gott-Mensch, im 2. Teil die Einheit zwischen Gott und Mensch ~~(Versöhnung)~~ von Seiten Gottes (Versöhnung), im 3. Teil die Einheit von Gott und Mensch von Seiten des versöhnten Menschen (Erlösung). Der 4., der letzte Teil im ganzen Aufbau der Dogmatik wäre die Eschatologie gewesen, der große Epilog, wie die Prolegomena den Prolog dargestellt hätten.

An diese letzteren Bestimmung hielt Barth fest, auch in seinem Kolleg über die Dogmatik. Er veränderte aber charakteristischerweise den Hauptteil, also die dreigliedrige Dogmatik in eine zweigliedrige, indem er nämlich die Problematik des Einsseins von Gott und Mensch nicht mehr in zwei separate Größen auseinanderlegte, sondern sowohl die Einheit von Seiten Gottes als auch die Einheit von Seiten des Menschen unter den ein und selben Titel der Versöhnung stellte und die zuvor als Epilog

2

3.7. angekündigte Eschatologie mit dem Titel der Erlösung an: Schluß  
abgehandelt hat, dh. in dem ersten Semester, das er dann in  
Münster verbracht hat. Unachtet dieser Zusammenziehung hat  
Barth doch <sup>nehalt</sup> in der Versöhnungslehre deutlich noch einmal die Zä-  
sur aufscheinen lassen, die in seiner ursprünglichen Planung  
vorgesehen war. Sowenig es selbstverständlich ist, so führt er  
aus, daß die Differenz zwischen Gott und Mensch, die sich infolge  
des Falls des Menschen zu einem Gegensatz verschärft und radi-  
kalisiert hat, sowenig es selbstverständlich ist, daß auf diesen  
Gegensatz die Versöhnung, die Überwindung dieses Gegensatzes von  
Seiten Gottes folgt, sowenig selbstverständlich ist der Übergang  
von der objektiv von Gott vollzogenen zu der subjektiv dem Mens-  
chen zugeeigneten Versöhnung. Deshalb ist <sup>für d. Dogmatik</sup> für ihn nach der  
Christologie noch einmal eine Denkaufgabe gestellt von eigener  
Bedeutung. So gewiß nach den ersten Überlegungen es sich als  
vernünftig und logischerweisen läßt, daß Gott in Treue zu seiner  
ursprünglichen Entscheidung für das Sein außer ihm, zentriert  
im Sein des Menschen, festgehalten hat, und das heißt, daß er  
seine Liebe in Treue bewährt hat und es zur objektiven Versöh-  
nungstat hat kommen lassen, so gewiß ist nun die Frage noch  
einmal aufzuwerfen, inwiefern die durch Gott vollzogene Versöh-  
nung auch eine im Menschen zur Wirklichkeit gelangende Versöhnung  
sei. Die Frage am Anfang der Versöhnungslehre hieß: Inwiefern  
hat Gott die Welt, die von ihm abgefallen ~~war~~ ist, mit sich ver-  
söhnt? Auf Grund welcher Bedingungen kann der Gedanke an die Ver-  
söhnung der Welt mit ihm ohne Widerspruch gegen die Erkenntnis  
Gottes gedacht werden? Das ist die Eingangsfrage der Versöhnungs-  
lehre, und die Frage, die im Mittelteil der Versöhnungslehre auf-  
bricht, ist die: Inwiefern vermag im Menschen selbst, im Men-  
schen des Widerspruchs gegen Gott, die von Gott her erfolgende  
Versöhnung zu einer seine Existenz bestimmenden Wirklichkeit zu  
werden? Die Zäsur innerhalb der Versöhnungslehre erfolgt nach der  
Christologie. Die Christologie ist für ihn hier schon die Dar-  
stellung der objektiven Versöhnungstat Gottes. Und im Anschluß  
daran erfolgt die Erörterung dieser Problematik der subjektiven  
Anteilnahme an diesem Versöhnungsgeschehen. Charakteristischer-  
weise tut das Barth wiederum in Annahme eines Gedankenganges,  
der für ihn schon in der Römerbrief-Auslegung von zentraler Wich-  
tigkeit gewesen ist, nämlich in Auslegung des eigentümlichen Zei-  
chens der Taufe. Er stellt sich die Frage: Wie kann eigentlich  
der Mensch, der in Wahrnehmung der Offenbarung Gottes zu der  
Einsicht seines Gegensatzes gegen Gott gekommen ist, für sich  
das Selbstbewußtsein des erwählten Sünders zu entwickeln?

3

3.7. Wie vermag der Mensch des Gegensatzes gegen Gott zum Bewußtsein seiner selbst als eines Erwählten zu kommen? Er weist dabei ausdrücklich zurück die in der Neuzeit angebotenen Möglichkeiten des Rekurses auf so etwas wie Selbsterfahrung, um aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein auf die Wahrheit dieses Gedankens vor Menschen als einem versöhnten oder erwählten Sünder zu kommen. Vielmehr, so ist nun die These, und darin leuchtet für ihn die Würde der Sakramente auf eine neue Weise auf, kein Mensch vermöchte von sich aus, nur auf seine Erfahrung gestützt, diesen Gedanken seiner Identität mit dem neuen Menschen der Gnade ernsthaft und mit Gewißheit zu artikulieren oder zu bekennen, wenn ihm nicht ein Zeichen gesetzt wäre, das ihn zu dieser Erkenntnis anhielte und nötigte. Und dieses Zeichen ist für ihn in einem grundlegenden Sinne die christliche Taufe. Das Wesen des Sakraments, wie es vorzüglich in der Taufe zu Tage tritt, besteht in dem noetischen Effekt, das Selbstbewußtsein des neuen Menschen inmitten der Existenz des alten Menschen zu wecken. Das Ich des alten Menschen wagt es auf Grund dieses Zeichens hin, sich mit dem neuen Menschen, dem verheißenen der Versöhnung, zu identifizieren. Noch einmal führt Barth ganz in Parallele zu seinen Ausführungen in der Auslegung des VI. Kapitels des Römerbriefes die dialektische Identität der christlichen Existenz hier vor, und zwar die Dialektik der christlichen Existenz in Wahrnehmung der zeichenhaften Bedeutung der Taufe. Die Taufe verweist ihrem innersten Sinn nach primär und entscheidend auf die Wirklichkeit Jesu Christi, aber auf die Wirklichkeit Jesu Christi nicht als eine exkludierende Wirklichkeit, sondern als eine solche Wirklichkeit, die das Subjekt des Erkennenden als in sich enthalten im Erkennenden noch einmal vor Augen stellt. In der Wahrnehmung des Gekreuzigten und Auferstandenen wird das wahrnehmende Subjekt der Gleichförmigkeit seines Seins mit dem Gekreuzigten inne und der Verheißung des Seins des Auferstandenen als eines ihm in der Zukunft der Wiederkunft Jesu Christi bevorstehenden Seins. In einer späteren Terminologie könnte man sagen: In der Wahrnehmung der bezeichnenden Bedeutung der Taufe wird der Mensch inne der Geschichte Jesu Christi in Kreuz und Auferstehung, so daß er mitten inne zu stehen kommt zwischen Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, daß ihm das Kreuz zu seiner Herkunft und die Auferstehung zu seiner Zukunft wird. Und genau in dieser Situation hält sich das, was Barth die dialektische Identität der christlichen Existenz nennt. Denn in der Wahrnehmung des Gekreuzigten

als der Herkunft des eigenen Seins wird der Sünder im Widerspruch gegen Gott der Unmöglichkeit seines Seins im Widerspruch gegen Gott gewiß und inne. Kreuzigung bedeutet die göttliche Negation der Möglichkeit eines sinnvollen Gegensatzes gegen Gott. Der Mensch wird der Unmöglichkeit dieses Widerspruchs gewahr und auch der Möglichkeit, sich mit diesem Widerspruch noch weiterhin zu identifizieren, sich selbst noch zu bestimmen als der willentlich Gott widersprechen Könnende. Und zugleich wird er als derjenige bestimmt, dem die Auferstehung in der Konformität mit Gottes Sein, Leben und Willen als bevorstehend verheißen ist, und als ein solcher, der die Chance erhält, sich mit dieser Zukunft neu zu verbinden in der Weise, daß er, auf diese Zukunft trauend, in einer neuen Weise die Aufgabe, die ihm als Geschöpf gesetzt ist, in der Gegenwart wahrnimmt. Es bedeutet insofern diese neue Zukunft die Entbindung seiner Bestimmung als Geschöpf, und zwar als besonderes Geschöpf in der allgemeinen geschöpflichen Welt. ~~NH~~ Auf diesen §§30 unter dem Titel "Die Berufung und die Taufe" hat Barth sehr ausführlich sowohl das Problem der Struktur christlicher Existenz erörtert als auch die Unerläßlichkeit des Sakraments als eines vergewissernden Zeichens. Das Sakrament hat nicht, so führt er aus, eine glaubenstiftende Bedeutung, sondern die glaubenstiftende Bedeutung kommt ausdrücklich, wie er betont, und exklusiv dem Wort der Verkündigung zu. Dem Sakrament fällt hingegen gegenüber diesem glaubenstiftenden Wort nur die Bedeutung des den Glauben stärkenden Zeichens zu. Es wird dadurch dieser anfechtbare und immer noch in der Anfechtung existierende Glauben der Wahrheit, auf die er sich gründet, vergewissert. Es ist eine Zertifikation, die erfolgt, nicht eine Konstitution des christlichen Glaubens durch das Sakrament. Als das Elend des Protestantismus stellt Barth heraus, daß die in der Reformation vollzogene Vorordnung des Wortes vor dem Sakrament in der folgenden Zeit zu einer Eliminierung des Sakraments geführt hat, was unweigerlich auch, so meint er, die nächste Konsequenz zeitigen mußte, daß das Wort um seinen Glauben gründenden Charakter betrogen worden ist in der Geschichte des Protestantismus. Deshalb ist seine These, daß er hier sehr energisch vorträgt, daß auf eine ganz neue Weise das Sakrament innerhalb der protestantischen Kirchen wieder zur Geltung gebracht werden müsse. Er betont damals noch durchaus eine qualitative Differenz zwischen Wortverkündigung und Sakramentsdarreichung, so wie er auch damals noch durchaus den noetischen Charakter des Sakraments von dem durchaus mit ontischen Qualitäten versehenen

Charakter des Wortes zu unterscheiden wußte. Das Sakrament: exklusiv noetisch. Von dem Wort der Verkündigung muß gesagt werden, daß es nur auch-inklusiv also-noetisch ist, im Wesentlichen aber durchaus ontische ( seinsmäßige ) Kraft und Bedeutung hat. Diese Hochschätzung des Sakraments als eines erkenntnisvergewissernden Zeichens äußert sich damals noch charakteristischerweise darin, daß er die These aufstellt; alle Taufe ist Kindertau- fe. Diesen Satz hat er damals noch als Kampfthese aufgestellt, und sein Widerspruch und Zorn galt nicht der Ordnung der Kinderk- taufe, sondern der Irrlehre der Konfirmation. Das ist für ihn die notorische Häresie des Protestantismus, in der sich präzise die Mißachtung und das Mißverständnis der Taufe widerspiegelt, als bedürfe die Taufe einer zusätzlichen Stabilisierung durch eine spätere Unterweisung und bekenntnishafte Beglaubigung. Und Barth schrieb bereits damals in einer erstaunlichen Hellsicht: Wenn es je der Kirche um der Konfirmation willen Schwierigkeiten ge- ben sollte, wenn jemals die Kirche mit der Kulturwelt um sie her um der Konfirmation willen in Spannung und Kollision gera- ten sollte, dann hat sie sich das selbst zuzuschreiben, und es geschieht ihr recht. So schrieb er damals wörtlich, und es ist merkwürdig, wenn man diese Sätze heute liest, nachdem die gan- zen Diskussionen nun doch geführt worden sind, auch über das Verhältnis von Konfirmation und Jugendweihe, und man die Jugend- weihe als das Konkurrenzunternehmen zur Konfirmation in der protestantischen Kirche aufgefaßt hat. Wenn man dieses jetzt von damals liest, wird einem deutlich, daß man schon die Kon- firmation offenbar längst zur Jugendweihe degradiert hatte, damit sie überhaupt konkurrenzfähig werden konnte für so etwas wie Jugendweihe von Seiten eines anderen Kulturgebildes. Sie werden wissen, daß sich die Position bei Barth inzwischen dahingehend gewandelt hat, daß der Zorn über die Konfirmation geblieben ist, aber mittlerweile auch als eine Veundentlichung dessen, was die Taufe sei, und die Kindertaufe einer erheblichen Kritik unter- zogen worden ist. Damals aber war für ihn ~~aber~~ die Taufe deshalb noch so wesentlich als ein Punkt, der gerade auch in der Praxis der Kindertaufe seine Geltung behalten muß, weil der.....

- Bandwechsel -

...symbolischen Weise aber doch sehr deutlich und sprechend die Gnade Gottes als eine gratia praeveniens- um es mit der katholi- schen Sprache auszudrücken- als eine dem menschlichen Handeln wirklich vorausgehende Gnade, die in keiner Weise einholbar und in menschliche Verwaltung übernehmbar ist. Mit dieser Eröffnung

3.7.

6

in der die Bedingtheit und Begründetheit, die Begrenztheit, aber auch die Bestimmtheit der christlichen Existenz durch das vorgängige Handeln Gottes einerseits und die unerläßliche und für die christliche Existenz unverzichtbare Bedeutung des Sakraments herausgestellt worden ist, entwickelt Barth diejenigen Bestimmungen, die nun in der an die Christologie anschließenden Soteriologie von wesentlicher Bedeutung werden als die Kategorien, in denen die *participatio hominis*, die Teilhabe des Menschen an Gnade, zur Darstellung kommt. Er führt diese Gedanken aus zu dem Zweck, deutlich dabei werden zu lassen, daß dieser ganze Komplex der Versöhnung, der reicht von der Lehre von Christus über die Lehre von der Rettung des Menschen bis hin zur Lehre von der Kirche, im Ganzen des göttlichen Handelns nur als von durchgängiger Bedeutung erachtet werden kann. Die transitorische Wirklichkeit der Versöhnung muß auf das Genaueste beachtet und eingehalten werden. Der versöhnte Mensch, der in der Tat ein Hauptthema der Dogmatik darstellt, ist der Mensch im Scheitelpunkt einer bestimmten Bewegung, in der sich unterscheiden und trennen ein "nicht mehr" seines Seins und ein "noch nicht" seines Seins. Der versöhnte Mensch ist der nicht mehr in Übereinstimmung mit seinem Schöpfer existierende und zugleich der noch nicht in der Gemeinschaft des ewigen Lebens mit seinem Schöpfer existierende Mensch. Und genau als diesen Durchgangspunkt gibt es, die versöhnte Welt und den versöhnten Menschen in der christlichen Lehre von der Versöhnung zur Darstellung zu bringen. Das bedeutet, wenn es in dieser Versöhnung um wie es Barth formulieren kann eine Synthese von Gott und Mensch geht, - diesen Ausdruck gebraucht er durchaus und auch gern, aber vor allem in kritischer Absicht - wenn es in der Versöhnung um die Synthese göttlichen und menschlichen Seins geht, dann um eine Synthese, die keineswegs von der Endgültigkeit der Synthesis Hegelscher Philosophie ist. Das ist der Antipode, gegen den er sein Verständnis christlicher Synthese im Sinn der *καταλλαγῆς*, der Versöhnung, formuliert. Denn Versöhnung meint wohl, daß Gott sein Verhältnis zur Menschheit und zur Welt in ihr als das Verhältnis des Friedens und des Lebens gesetzt hat. Es bedeutet aber eben noch nicht, das wird von ihm sehr energisch betont, daß der Mensch selbst, auf den diese Versöhnung gezielt ist, in die volle Übereinstimmung, in die volle Konformität seines Lebens mit dem Willen Gottes eingetreten sei, so daß - so könnte man sagen - der Wille Gottes zum innersten Lebenswillen des Menschen geworden wäre, daß die Göttlichkeit seines Daseins zur Selbstverständlichkeit seines Lebens geworden wäre.

3.7.

An dem ist es noch längst nicht, sondern es ist dieses Eigentümliche der Versöhnung, der Synthesis von Gott und Mensch, daß gerade in dieser Synthesis allererst richtig entbrennt der Widerspruch und Widerstreit zwischen dem Menschen, der der Sünde sich verschrieben hatte, und dem Menschen, der sich ihr nicht mehr verschreiben kann. Der innere Konflikt ist eine Signatur des versöhnten Menschen, der mit Gott seinen Frieden hat, aber noch keineswegs mit sich zu einem diesem göttlichen entsprechend den Frieden hat kommen können. Dies ist ~~das~~ das vorzügliche Gut der Hoffnung, das aufgerichtet ist für ihn auf Grund der Versöhnung, aber nicht als identisch mit ihr. Die Wiedergeburt der Versöhnung ist deshalb eine Wiedergeburt zur lebendigen Hoffnung. Auf diesen Vers <sup>a</sup>us dem 1. Petr. legt Barth in diesen Zusammenhängen immer wieder den größten Wert und das größte Gewicht. Die Erlösung als das eigentliche Ziel göttlichen Handelns mit dem Menschen, dem nun auch ein entsprechendes Handeln des Menschen <sup>a</sup>ntwortet, dieses Ziel liegt für den Menschen noch durchaus in der Zukunft, und nur die ~~die~~ Gegenwart Gottes, die in der historischen Gegenwart des Menschen eine andere ist als in der künftigen Erfüllung und Vollendung menschlichen Seins, nur diese Gegenwart vermag durch die Vermittlung der Offenbarung in Jesus Christus wie Zeugnis in Schrift und Kirche zu einem Grund zu werden, auf dem die Hoffnung künftiger Erlösung sinnvoll aufruhen kann. Diese Struktur ist in der Vorlesung Barths das leitende Element, und immer wieder kommt er auf diese eigentümliche Situation des Menschen zwischen Schöpfung, die nicht mehr sein ~~Sein~~ <sup>und Erlösung, die noch nicht an sich ist,</sup> zu sprechen, um die Bewegung, die dem Versöhnungsgeschehen eigentümlich ist, zu charakterisieren und zu präzisieren. Versöhnung ist kein Zustand, immer wieder diese ~~die~~ Einschränkung. Bewegung ist das Eigentümliche, ist die innere Substanz der Versöhnung. Bewegung in einem Übergang, der es nicht einmal gestattet, für sich ins Auge zu fassen das Woher der Bewegung und das Woraufhin. Es gibt nicht so etwas wie ein treffendes Bild der Schöpfung, von der diese Bewegung ausgeht, sowenig wie es es ein treffendes Bild von der Erlösung gibt auf die diese Bewegung hinzielt, sondern es kann nur dies Eine gelingen, und das eben nur auf indirekte Weise, daß diese ~~die~~ göttliche Krisis, welt-hafte und menschliche Existenz im Umschlag, in der Peripetie aus dem Stand der Sünde in den Stand der Erlösung, daß diese Peripetie indirekt gekennzeichnet wird mit Begriffen, die über ihrem Gegenstand notwendig den Charakter des Begriffs einbüßen müssen, denn nur wenn das Objekt- bildhaft geredet- stillhielt

3.7

vermöchte ein Begriff von ihm Begriff zu bleiben. Sofern aber das Objekt gerade kein stillhaltendes, sich dem Begriff fügendes Objekt ist, sondern ein in einem Umschlag befindliches, in dem seine Positivität zugleich auch das Moment der Negativität an sich hat, muß der Begriff von ihm notwendigerweise zu einem bloßen Zeichen für diesen Gegenstand werden. So unerläßlich begriffliche Arbeit in der Theologie ist, so ~~unmöglich~~ falsch beraten wäre Theologie, wenn sie die begriffliche Arbeit, die sie zu leisten hat, als Begriff ihres Gegenstandes in Anspruch nähme und nicht darauf achten würde, daß diese Begriffe bestenfalls Wegzeichen ihres eigenen Denkens sein können, die hinweisen auf dasjenige, was niemals zur Verfügung theologischen Denkens stehen kann. Diese innere Bewegtheit des Gegenstands der Theologie ist das eigentliche erkenntnistheoretische Problem in der Versöhnungslehre und als solches von Barth bereits hier deutlich angesprochen. Ein weiteres, worauf aufmerksam zu machen wäre, ist dies, daß er schon hier größten Wert darauf legt, die Zügigkeit, wenn ich so sagen darf, des göttlichen Handelns darzulegen und zwar eine Zügigkeit, die aus dem innersten Wesen Gottes entspringt. In reformierter Lehrtradition stehend, ist es für ihn schon damals kein fremder Gedanke, daß die Aufrichtung des Gnadenbundes in der Weltgeschichte, d.h. des Gnadenbundes Gottes mit Israel, und erst recht die völlige Durchsetzung und Vollstreckung dieses Gnadenbundes in Christus, daß dies nichts <sup>anderes</sup> sei als die zeitliche Konkretion des ewigen Heilsratschlusses Gottes. Der Bundesschluß in der Zeit ist nichts anderes als die Erwählung in Ewigkeit ihrer Substanz nach. Nur die Modalität mag unterschiedlich sein. Aber Barth verfolgt nun schon hier, offenbar in der Tat angeleitet <sup>von scholastischen</sup> von Spekulationen eines Thomas, der ihm damals ~~die~~ eine der wichtigsten Lektüren überhaupt war, -erstmal hat er hier in Göttingen die "summa theologica" des Thomas vor Augen bekommen und hat sie mit einer enthusiastischen Neugierde geradezu gelesen- so ein Freund in der Schweiz- unter Anregung aus dieser scholastisch-spekulativen Theologie hat er den reformierten Gedanken der wesenhaften Identität von Prädestination und Bundesschließung zurückverfolgt in das innere Leben der Trinität selbst. Schon hier, 1925, der Gedanke, daß die Bundesschließung zwischen Gott und Mensch ihren ursprünglichen Grund und Ort hat in dem inneren Verkehr Gottes mit sich selbst, des Vaters mit dem Sohn. Indem dieser Bundesschluß auch die Versöhnung ihren letzten Grund hat, und zwar schaden muß, daß weder der Vater den Sohn gewaltsam zur Hingabe für die Welt nötigt, noch der



3.7.

Sohn eigenmächtig gegen den Willen des Vaters diese Hingabe zum Heil und Wohl der Welt von sich aus unternimmt. Wenn dieses Geschäft der Versöhnung und der Bundesschließung ein Geschäft sein soll, in dem Gott mit sich selbst einig bleibt und nicht in eine heillose Zerspalteneheit mit sich selbst gerät, dann muß im ewigen Leben Gottes - so sind die Folgerungen Barths - ein ewiges pactum, ein ewiger Vertrag gegenseitiger Art zwischen dem Sohn und dem Vater geschlossen sein, der die unerschütterliche Basis, das fundamentum inconcussum, für die Geschichte Gottes nach außen hin bis zum letzten Tag ist. Und das heißt: auf Grund dieses inneren Einvernehmens Gottes mit sich selbst, des Vaters mit dem Sohne, kann der Weg zur Bundesschließung erfolgen, auch dann und unter den Bedingungen, daß der menschliche Bundespartner sich nicht in diesen Bund fügt, sondern gegen diesen Bund opponiert. Die Gediegenheit des Bundeswillens Gottes in seinem ewigen Leben ist offenbar groß genug, um auch diesen Widerspruch und Widerstand durchzustehen bis hin zur Erfüllung des Bundes in der objektiven Leistung des Versöhnungswerks in Christus und darüber hinaus in der mit Gewisheit zu erhoffenden subjektiven Versöhnungsleistung oder - nun Erlösung zu nennen - am Ende der Zeit. Von der Ewigkeit bis zum Ende der Zeit reicht ein einziger durchgängiger Wille Gottes zum gemeinsamen Leben auch mit dem, was er nicht selbst ist. In dieser Perspektive a) des transitorischen Charakters des Versöhnungsgeschehens und b) der durchgängigen ~~Einheitsheit~~ Einheit des in Erwählung und Versöhnung und Erlösung sich Vollstreckenden Willens Gottes, in dieser Ausrichtung entwickelt Barth dann in Münster in vier Kapiteln seine Eschatologie. Die Kapitel, die er dabei vorträgt, sind von der Art, daß er an den Anfang stellt - augustinisch geredet - jene Tugend der Christenheit, die unter seinem Aspekt nun zur wichtigsten überhaupt wird: die Hoffnung. Die Hoffnung gewinnt bei ihm eine vorzügliche Bedeutung, weil Versöhnung, so wie er es versteht, d.h. Versöhnung in diesem transitorischen und zugleich in diesem konstanten Richtungsverhältnis, weil Versöhnung nichts anderes sein kann als dies, daß der Mensch dazu ermächtigt und berechtigt wird, auf die Erlösung warten zu können. Das Warten auf Erlösung ist der eigentliche Effekt, der durch die Versöhnung zustande gebracht wird, d.h. aber die Stiftung von Hoffnung auf eine Zukunft, in der das Elend menschlichen Daseins und weltlichen Daseins, nämlich das Elend der Zerrissenheit und Zerspalteneheit, ein für alle Mal und endgültig überwunden ist, daß nicht nur das Faktum der Sünde

3.7

getilgt ist, sondern auch mit dem Faktum der Sünde die Möglichkeit ihrer. Er greift hier durchaus wiederum augustinische Gedanken auf, die ihn zeitlebens nicht unerheblich mitbestimmt haben. Das "non posse peccare" des Augustin wird von ihm hier zu einer treffenden Beschreibung der Erlösung herangezogen. Um nun deutlich zu machen, worum es ihm bei dieser Erlösung als realer Überwindung der Zerspalteneheit und Zerrissenheit menschlichen Lebens geht, greift er zurück auf den alten Gedanken der europäischen Geistesgeschichte vom Tod des Menschen als dem Zerfall der Einheit des Menschen in Leib und Seele. Erlösung ist die Überwindung des Zwiespalts, der in das geschöpfliche Leben eingebrochen ist, das zur Harmonie und Synthese bestimmt war, zur großen Synthese menschlichen Lebens mit dem Willen Gottes und zur - wenn man so sagen darf - kleinen Synthese des menschlichen Existenzwesens als Seele und des menschlichen Seins als Leib. Diese beiden Größen sind durch den Fall in einer hoffnungslosen Dilemmation zerrissen worden. Die Hoffnungslosigkeit dieser Dilemmation äußert sich in der Sterblichkeit des Leibes und in der Unsterblichkeit der Seele. Daß die Seele unsterblich sei, meinte Barth, hat Platon durchaus zu Recht gelehrt. Worin er freilich geirrt hat, war die Wertung dieser Unsterblichkeit. Denn die ist nicht der Himmel, sondern sie ist die Hölle. Unsterblichkeit heißt: nicht sterben können, so wie Sterblichkeit heißt: sterben müssen. Der Mensch ist das Wesen, das zwischen diese beiden Absolute gespannt und zwischen ihnen zerrieben wird: zwischen das Absolute des Sterbens und das Absolute des Nicht-Sterbens-Könnens. Das ist das eigentliche Elend des sterblich-unsterblich gewordenen Menschen in der Konsequenz des Falls. Die Versöhnung, die hier dem Menschen nur Klarheit über sein Verhältnis gebracht hat, ist, indem sie diese Klarheit gibt und sonst nicht über sein Verhältnis gebracht hat, zugleich, sofern sie sich auf Christus gründet, das Vorweisende auf die Überwindung dessen, was jetzt ins Helle, ins unerträglich helle Licht getreten ist, die Überwindung nämlich sowohl der Notwendigkeit des Sterbens als auch der Unmöglichkeit des Sterbens, denn diese beiden Größen sind miteinander verbunden. Der Mensch: derjenige, der sterben muß und nicht sterben kann. Die Negation der Notwendigkeit und die Negation der Unmöglichkeit treffen sich in dem Identischen des möglichen Sterbens: Die Negation des Sterbensmüssens heißt: der Mensch muß nicht sterben; er kann sterben. Das wäre die Umschreibung seiner Freiheit zum Sterben. Und "der Mensch kann nicht sterben" wird negiert durch den Gedanken: er kann sterben. Er kann durchaus dem Tod sich aussetzen, ohne diesen Tod erleben und erfahren zu müssen als die

Zerstörung der Nähe zwischen ihm und Gott. Der Tod wird diese  
 Nacht der Trennung von Gott verloren haben, wie er jetzt noch  
 wie eine Versuchung und Anfechtung auch für den versöhnten Men-  
 schen an sich hat. Der Tod ist die große Herausforderung ge-  
 rade auch an den Glauben, weil der Glaube nichts anderes als  
 die Klarheit über die Sterblichkeit und Unsterblichkeit mens-  
 chlichen Lebens ist. Nicht aber schon das Überwundenhaben dieses  
 Zwiespalts, sondern nur die gewisse, feste Hoffnung, daß dieser  
 Zwiespalt, so widerlich er sein mag, nicht das Letzte im  
 Schicksal menschlichen Daseins und Lebens sein wird. Und diese  
 große Aussicht auf die Auferstehung der Toten als Implikat der  
 neuen Gegenwart des auferstandenen Gekreuzigten ründet im letzten  
 Paragraphen der Eschatologie bei Barth aus in den Gedanken,  
 daß diese Befreiung des Menschen von seinem inneren Zwiespalt  
 nicht schon das ganze *Ziel* des göttlichen Erlösungswerkes  
 ist und sein kann. Sondern wenn es richtig war, daß am Anfang  
 der innerenerspaltung des Menschen sein Widerspruch und sein  
 Zwiespalt mit Gott bestanden hat, so kann auch am Ende nicht  
 die Heilung des inneren Zwiespalts menschlichen Daseins das  
 Letzte sein, sondern das unüberbietbar Letzte gegenüber diesem  
 Vorletzten kann nur sein, daß auch der Zwiespalt des Menschen ge-  
 genüber Gott zu seiner endgültigen Erledigung kommt. Daß der  
 Mensch nicht mehr nicht nur im Widerspruch gegen Gott lebt,  
 gewissermaßen in einem relativen Zustand als einer, der mit  
 sich einig geworden, nun auch nicht mehr im Gegensatz gegen  
 Gott lebt, sondern hier muß das Positive Platz greifen, und hier  
 wird natürlich Barth seiner reformierten Tradition wieder inne  
 und erinnert sich des calvinischen "soli Deo gloria". Auch  
 dieser innere Zwiespalt, der hier überwunden ist, wird, also  
 dieses erlöste Leben, ist nicht ein sich selbst genügendes Leben,  
 sondern dieses erlöste Leben wird nur als ein solches theologisch  
 angedacht werden können als dieses Hoffnungsgut, das darin seine  
 Begründung und seine Bedeutung hat, daß es in der vollendetsten  
 Selbstlosigkeit der Anschauung Gottes sich konkretisiert und  
 realisiert. Die Ehre Gottes, der Ruhm Gottes ist der Sinn des  
 erlösten Lebens, nicht aber der Konsum der inneren Harmonie.  
 Dieses Gnade verbrauchende Denken ist Barth von früh an zutiefst  
 zuwider. Gnade ist Ausstattung, Zurüstung, Kräftigung des Menschen  
 zu einem Zweck, der nicht mit ihm selbst einfach identisch ist.  
 Das ist diese eigentümliche Pflichteinstellung, die durchaus  
 wiederum ein Gut der reformierten Theologie von früh an gewesen  
 ist. Ein Mensch, der den Zweck seines Lebens in ihm selber sieht,  
 findet oder auch nur sucht, wird notwendigerweise derjenige sein,

3.7. der sich selbst die Endlichkeit seines Seins zu seinem ewigen Schicksal machen muß, obwohl ihm ein ganz anderes Geschick beschieden ist dort, wo er dessen inne wird. Sowenig das Begrenzte des Unbegrenzten fähig ist, so sehr ist durch die Offenbarung Gottes der Begrenzte deutlich geworden, daß das Unbegrenzte sehr wohl des Begrenzten fähig ist. Zum reformierten "finitum non capax infinitum" gehört eben ganz entscheidend und wesentlich die Position dazu: "infinitum est capax finiti". Und das ist die Wahrheit der Christologie, die sich eben auch dort vollenden wird, wo über den Durchgang der Versöhnung die Vollendung in der Erlösung erreicht ist. Und die Anerkennung dieser Wahrheit ist die "gloria Dei", die der erlöste Mensch seinem Schöpfer, Versöhner und Erlöser schuldig ist in Ewigkeit, in der Gemeinschaft also dieses unvergänglichen, vom Tod nicht mehr bedrohten und von Schuld nicht zerstörten und zerrissenen Lebens.

Dies ist der Gedankengang bei Barth in der Eschatologie, ausgehend von der Erwägung, daß es im christlichen Glauben entscheidend auf die Hoffnung ankommt, die auf der Basis der erkannten Versöhnung sich ausstreckt nach jener endgültigen Erlösung, die mit der Gegenwart des Hoffenden zusammengehalten ist durch die eine und selbe Gegenwart Jesu Christi (2. Paragraph der Eschatologie), und diese Gegenwart Jesu Christi ist ihrerseits nicht nur der Garant der Gewissheit der Hoffnung, sondern zugleich der Wirklichkeit des Hoffnungsgutes. Und das Hoffnungsgut heißt: Auferstehung der Toten (§ 23 der Eschatologie), und diese Auferstehung der Toten hat ihren Sinn nicht einfach in Leben der Auferweckten selbst und für sie selber, sondern diese Auferstehung hat ihren Skopus, ihr Ziel und ihren Sinn, darin, daß demjenigen, der dieses Leben erwirkt hat, die Ehre des Subjekts gewährt wird.

Und da kommt zum Schluß noch einmal das Grundmotiv der irischen Dogmatik Barths voll und ganz zum Durchschlag und zum Ausdruck, das Grundmotiv, das für ihn darin bestanden hat, daß er mit den Gedanken radikal ernst machen wollte, daß an Gott zu denken, notwendigerweise bedeutet die Aufgabe, an ihn zu denken als ein handelndes Subjekt und niemals an ihn zu denken als ein vorfindliches Objekt. Nur wo die Subjektivität Gottes in allen Gedanken <sup>an Gott</sup> in aller Radikalität durchgehalten ist, ist die Aufgabe der Dogmatik in eigentlichen Sinn erfüllt.