

Rechtfertigung und Erwählung

|| Zur Israellehre Karl Barths

VON JOHANNA RAHNER

„Protestanten und Katholiken einigen sich [in der GER] konsequent am Judentum vorbei. Sie einigen sich auf Kosten der Wahrheit des AT und des Judentums.“¹ Mit dieser ebenso markanten wie provokanten Formel eröffnete Friedrich-Wilhelm Marquardt in seiner bekannt aufrüttelnden Weise im Jahr 2001 einen Diskurs um die Frage nach der verschenkten Möglichkeit einer Israel-sensiblen Formulierung der Rechtfertigungslehre in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Das Kernproblem dabei ist nach Marquardt, daß die Kirchen noch immer „die Tradition der Rechtfertigungslehre gegen Mose und das ‚Gesetz‘ setzen, ja mehr noch ein anthropologisch-soteriologisches Mißtrauen gegen das Tun schüren: gegen ein ‚Sein des Menschen in der Tat‘ als seiner theologischen Wesensbestimmung“². Damit ist die Frage nach einer angemessenen Anthropologie und ihrer Begründung als das eigentliche Reizthema bestimmt. Marquardt selbst versucht die Problematik im Rekurs auf Karl Barths Israellehre neu zu verorten. Daher sei im folgenden einem seiner Hinweise nachgegangen und der Stellenwert Israels in der Rechtfertigungs- bzw. Erwählungslehre Karl Barths näher bedacht.

1. Entweder – oder? Zwiespältiges zum Verhältnis von Gesetz und Evangelium

Allzu lange und allzu apodiktisch hat man sich – ausgehend von einem einseitigen Verständnis paulinischer Theologie und der damit verbundenen Wirkungsgeschichte der Begriffe ‚Gesetz‘ und ‚Evangelium‘ – an eine strikte Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium und damit an einen univoken Gesetzesbegriff gewöhnt, wie er weder für Paulus noch für Martin Luther wirklich zutreffend ist.³ Nicht nur durch die Präzisierung des Gegensatzes in einem *secundum usus legis*, sondern auch dessen theologische Funktiona-

¹ F.-W. Marquardt, Vom Rechtfertigungsgeschehen zu einer Evangelischen Halacha, in: Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen im kulturellen Kontext der Gegenwart. Beiträge im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, Stuttgart 2002, 43–75, hier 43.

² Ebd. 46.

³ Zu Nähe und Differenz der Aussagen Luthers und Pauli vgl. bes. V. Stolle, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers, Leipzig 2002; ders., Luther und Paulus. Das eine Evangelium in unterschiedlicher geschichtlicher Gestalt, LuThK 28 (2004) 1–23; zum Verhältnis von Luther und Barth vgl. bes. W. Joest, Karl Barth und das lutherische Verständnis von Gesetz und Evangelium, KuD 24 (1978) 86–103.

lisierung stehen in Spannung zu einer strikten Entgegensetzung. Sie findet ihren angemessenen Ort allein in der im Zeitalter der Reformation in einer ganz anderen Weise als bei Paulus zu stellenden Frage nach der Rechtfertigung des Menschen aus den Werken des Gesetzes.⁴

Dagegen sind die paulinische Einstellung zum Gesetz, die Anerkennung ihrer Mehrdeutigkeit durch die Entwicklung eines analogen Gesetzesverständnisses sowie die Exklusivität der Situation Luthers wahrzunehmen. Ebenso ist die jüdische Einstellung zum Gesetz und seine Begründung als Kennzeichen der Erwählung, als Freude an der Tora, als Lobpreis Gottes etc. angemessen zur Geltung zu bringen. All das führt zu einer Relativierung der Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium. Manchmal liegt die theologische Kunst der Unterscheidung beider im Sinne Luthers auch in der Suche nach der Einheit beider Elemente. Ein solcher Versuch findet sich in Karl Barths ‚Evangelium und Gesetz.‘⁵ Seine schon aus dem Titel ablesbare, provokante Umstellung der traditionellen Formel⁶ verbindet sich für ihn zugleich mit dem Versuch, den Gedanken einer bleibenden Erwählung Israels theologisch zur Geltung zu bringen.

„Die traditionelle Reihenfolge ‚Gesetz und Evangelium‘ hat“ – so Barth – „an ihrem Ort [...] ihr gutes Recht.“⁷ Dennoch gilt – so Barth weiter: das „Gesetz wäre nicht das Gesetz, wenn es nicht geborgen und verschlossen wäre in der Lade des Bundes. Und auch das Evangelium ist nur dann das Evangelium, wenn das Gesetz [...] in der Bundeslade geborgen und verschlossen ist“⁸. Beides ist zwar auf keinen Fall identisch zu setzen. Doch verstehbar ist das Gesetz nur vom Evangelium her und auf das Evangelium hin. Bereits in dieser frühen Schrift versucht Barth in einer die traditionellen Bedeutungen umgreifenden Ausdrucksform, Evangelium und Gesetz unter der Gottes umfassende Gnadenwahl ausdrückenden Formel des Bundes Gottes mit den Menschen zusammenzubinden: Gottes Gnade ist Evangelium und Gesetz dem Inhalt nach; der Form nach ist es aber Evangelium – Gnade schlechthin.⁹

⁴ *Stolle*, Luther und Paulus, 170–196; 415–434; *ders.*, Das eine Evangelium, 10f.; 17–21.

⁵ *K. Barth*, Evangelium und Gesetz, Theologische Existenz heute 32, München 1935 (im folgenden EuG).

⁶ Auch darin erweist sich Barth als Schüler Calvins. Zu Calvins Entwurf vgl. *H. H. Eßer*, ‚Gesetz und Evangelium‘ bei Calvin und seine Lehre vom tertius usus legis, in: Verbindliches Zeugnis III, Schriftverständnis und Schriftgebrauch, Freiburg/Göttingen 1998, 181–191. Zum Verhältnis von Barth und Calvin vgl. *U. H. J. Körtner*, Noch einmal: Evangelium und Gesetz. Zur Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium bei Karl Barth und Calvin, TZ 49 (1993) 248–266. Zum Verhältnis von Luther und Barth vgl. *B. Klappert*, Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth, Göttingen 1976; *G. Ebeling*, Karl Barths Ringen mit Luther, in: *Ders.*, Lutherstudien III, Göttingen 1985, 428–573.

⁷ EuG, 3

⁸ Ebd.

⁹ Zu den offenbarungstheologischen Konsequenzen dieses ‚erweiterten‘ Evangeliumsbegriffs vgl. *O. Bayer*, Theologie, Gütersloh 1994, 356–373. Barth „beantwortet das Problem der natürlichen Theologie, indem er das Evangelium, ihm auch die Funktion des Gesetzes zuschreibend, verallgemeinert“ (ebd. 357). Näheres dazu s. u.

Zwar kann sich das Tun des Gesetzes auch (in nachgeordneter Weise!) ins Gegenteil der Gnade verkehren, zur Sünde werden. Dort nämlich, wo die Sünde die Rechtfertigung durch Gott ausschlägt und das Gesetz zur Selbstrechtfertigung pervertiert. „Ganz mit uns selbst beschäftigt, haben wir aus dem göttlichen Du wirst! das Gesetz des menschlich-allzumenschlichen Du sollst! gemacht.“¹⁰ Das ist die Entstellung des Gesetzes, ihm einen zum eigenen Zweck brauchbaren und erwünschten Inhalt zu geben, und so Gott in seinem Gesetz nicht mehr Gott sein zu lassen. Das Gesetz Gottes bleibt auch hier zwar Gottes Gesetz, freilich unter der Preisgabe seiner positiven Funktion, denn Gott läßt sich seiner nicht spotten: „Es ist das durch den Betrug der Sünde entehrte und entleerte Gesetz, das mit der Kraft des Zornes Gottes dennoch sein Gesetz ist und bleibt. Dienen wir diesem Gesetz, dann gibt es vor Gottes Gericht kein Entlaufen und in der Anfechtung, in der dieses Gericht offenbar wird, keinen Rat, keinen Trost, keine Hilfe.“¹¹ Doch selbst hierin bleibt es im letzten ‚Evangelium‘: „Gerade in unsere sündigen unreinen Hände gelegt und nachdem sich alles ausgewirkt hat, was es bedeutet, gerade jetzt wirkt auch das Evangelium sich erst recht aus, zeigt auch es sich erst völlig als das, was es ist, die wirklich frohe Botschaft für wirkliche Sünder.“¹² So erweist sich das Evangelium als Tod des Gesetzes – Tod des mißbrauchten, des pervertierten Gesetzes. Nur hier stimmt die traditionelle Reihenfolge.

Freilich ist dieses Geschehen nicht das Ende des Gesetzes, sondern dessen Restitution, die selbst noch einmal zum Heil, zur Form des Evangeliums wird: „Siegt das Evangelium, dann stellt es nicht nur sich selbst wieder her als die überströmende Gnade [...] nein, dann wird auch das Gesetz, die Form des Evangeliums wiederhergestellt aus den Buchstaben zur Ganzheit seiner Worte, seines einzigen Wortes, aus der Forderung: Du sollst! zu der Verheißung: Du wirst sein! Aus dem Anspruch auf unser Vollbringen zum Anspruch auf unser Vertrauen.“¹³ Das Gesetz ist nicht mehr Organ des Betrugs, der Sünde und Organ des Zornes Gottes, sondern im ursprünglichen Sinn wieder Zeugnis, Offenbarung dessen, der alles wohl gemacht hat und alles wohl machen wird.

Diese Option für eine Einheit von Evangelium und Gesetz ist nun unübersehbar mit einer exklusiven offenbarungstheologischen Positionierung Barths verbunden, die sich in einer strikten Ablehnung jeglicher natürlich-theologischen Füllung des Gesetzesverständnisses Ausdruck verschafft. Mag dies nun – so Barth – das „Naturrecht, mag eine ‚abstrakte‘ Vernunft, mag die Geschichte, mögen in diesen letzten betrübten Zeiten die so unglücklich erfundenen ‚Volksnomoi‘ das Wort ergreifen, um dem Gesetz

¹⁰ EuG, 18.

¹¹ EuG, 25.

¹² EuG, 26.

¹³ EuG, 29.

Gottes den zu diesem Zweck fruchtbaren und erwünschten Inhalt zu geben“¹⁴. Die strikte Formulierung erklärt sich nicht nur theologisch, sondern auch und gerade mit Blick auf die Zeitgeschichte. In den entscheidenden Jahren nach 1933 kann und muß Barth zugunsten der theologischen Wahrnehmung der Erwählung Israels und der Erhaltung der Verbindung von Altem und Neuem Testament wie der Einheit der Offenbarungsgeschichte zu einer strikten Gegenüberstellung zur natürlichen Theologie kommen.¹⁵ Eine Option für die natürliche Theologie droht konsequent zu einer Abwertung der theologischen Wertigkeit Israels zu führen. Barth kann dies sogar so weit polemisch zuspitzen, als er behauptet, die deutschen Christen hätten den Protestantismus ‚romreif‘ gemacht. Dieser zeitgeschichtliche Horizont drängt Barth förmlich zu einer Verschärfung seiner offenbarungstheologischen Option.¹⁶

Theologisch fruchtbar wird diese Grundthese in der 1941/42 formulierten Israellehre im Rahmen der Erwählungslehre in KD II,2.¹⁷

2. In den Spuren Karl Barths:

Zur Israellehre Barths im Rahmen seiner Erwählungslehre (KD II,2)

2.1 Die offenbarungstheologische Grundoption

Barth formuliert im Rahmen seiner Erwählungslehre die in der Gotteserwählung konstituierte Verbundenheit von Synagoge und Kirche in einer kaum mehr zu überbietenden Radikalität: Die „Gemeinde ist als Israel und als Kirche unauflösbar Eine. Auch ist sie als die Eine unaufhebbar Beides: Israel und Kirche. Eben als Kirche ist sie Israel und eben als Israel ist sie Kirche.“¹⁸ Darum bricht Barth zugleich mit der traditionellen Gegenüberstellung von verworfener Synagoge und erwählter Ecclesia: „In Jesus Christus erwählt [...] ist die Gemeinde, die die doppelte Gestalt Israels und der Kirche hat. Die Ehre der Erwählung, die Liebe Gottes zum Menschen als Grund der Erwählung, der Bogen des Bundes, den Gott in seiner Liebe zum Menschen von Ewigkeit her beschlossen und geschlossen hat.“¹⁹ Israel und Kirche sind wohl zu unterscheiden, aber nicht zu trennen, denn die übergeordnete Einheit des Bundes verbindet sie.²⁰ Dieser verbindende Bogen des Bundes ist „kein neutraler Ort und Beobachtungspunkt zwischen den bei-

¹⁴ EuG, 22.

¹⁵ Vgl. dazu auch J. W. Hart, *Karl Barth vs. Emil Brunner. The Formation and Dissolution of a Theological Alliance 1916–1936*, New York 2003, bes. 141–157.

¹⁶ Vgl. K. Beckmann, *Christus ‚nicht von jedem her‘. Karl Barths Entdeckung der biblischen Offenbarungskontinuität und seine Kritik an Schleiermacher*, *EvTh* 58 [1998] 119–140, hier 138.

¹⁷ Zu den Entwicklungslinien innerhalb der Israellehre Barths vgl. F. W. Marquardt, *Wendungen im Verständnis Israels*, in: *Parrhesia*, Festschrift K. Barth, herausgegeben von E. Busch [u. a.], Zürich 1966, 617–638.

¹⁸ KD II, 2, 218f.

¹⁹ Ebd. 220.

²⁰ Vgl. ebd.

den, sondern die zwischen Israel und der Kirche geschehende Geschichte“²¹. So macht gerade die Erkenntnis Jesu Christi das Bekenntnis zur Erwählung Israels unaufgebbar und heilsgeschichtlich wie Offenbarungstheologisch unersetzlich. In der Erkenntnis der eigenen Erwählung ist Israel sich einig mit der Kirche, denn darin geht Israel der Kirche voran.²² Daher kann nur der Unglaube Jesus Christus gegenüber hier „scheiden wollen, was Gott zusammengefügt hat. Nur wo die auf Erwählung beruhende Berufung nicht stattgefunden hätte, könnte die besondere Gestalt der Kirche innerhalb der einen Gemeinde gegen diese Einheit mit dem Volk der Juden ausgespielt, ja könnte die Einheit von Israel und Kirche vergessen und gelehnet werden. Die Kirche wäre gar nicht Kirche, wo dies geschehen würde!“²³ Die Sprengkraft dieses Ansatzes ist nur auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund angemessen zu verstehen: „Eine antisemitisch oder asemitisch gewordene Kirche würde ihres Glaubens früher oder später dadurch verlustig gehen, daß er gegenstandslos würde. Sie würde der Welt – im selben Maß, als sie sich selbst sagen wollte, daß sie und was sie zu glauben hat – nichts mehr zu sagen haben.“²⁴

Hier wird nochmals der unmittelbare Konnex der Option für die theologische Wahrnehmung Israels und die Ablehnung jeglicher ‚natürlicher Theologie‘ deutlich: „Die Erwählung Israels ist der Garant gegen eine gegenstandslose ‚christliche‘ Frömmigkeit, weil das konkrete, distinktive Ja der Offenbarung Gottes und das Nein zu einer ‚applanierenden‘ *revelatio generalis* einander bedingen [...]. Gottes Gottsein, seine Gerechtigkeit zeigt sich [...] im Geschick des jüdischen Volkes, also nicht indifferent in ‚der‘ Geschichte, aber in der höchst besonderen Geschichte der Erwählten. Die Unterscheidung der Geschichte des Bundesvolkes von allem, was sonst in der Welt Geschichte zu machen und zu haben beansprucht, bedeutet erst den wirklichen Abschied von ‚natürlicher Theologie‘.“²⁵

2.2 Die Konturen der Israellehre

Trotz dieses vehement zeitkritischen Ansatzes verbleibt Barth innerhalb der unter dem Titel ‚Israel und die Kirche‘ vorgetragenen Konkretisierung seiner Israellehre im Rahmen der Erwählungslehre in recht traditionellen

²¹ Ebd. 221.

²² Vgl. ebd.

²³ Ebd. 221 f.

²⁴ KD II, 2, 257.

²⁵ *Beckmann*, 132 f. „In der Erwählungslehre, in der seine Christozentrik als Umkehrung des Denkwegs natürlicher Theologie gründet, verankert Barth auch die Israelbindung der Kirche. [...] Beinhaltet demgegenüber der Verstoß der Natürlichen Theologie [...] auch eine Leugnung der Israelbindung der Kirche? Wenn natürliche Theologie im Widerspruch gegen die in der Erwählung Israels manifest gewordene Gnade gründet, fungiert sie dann als ‚Surrogat für die verlorene Verbindung der Kirche mit Israel?‘“ (C. Kock, *Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff*, Neukirchen-Vluyn 2001, 101).

Bahnen.²⁶ Unverkennbar ist die Israellehre in Barths Exegese von Röm 9–11²⁷ zunächst von einer spezifisch ekklesiologischen und anthropologischen Zuspitzung geprägt²⁸: Die Teleologie des schismatischen Erwählungshandelns Gottes in und an Israel in Röm 9–11 zielt in der Auslegung Barths formal auf die Kirche. Der besondere Dienst Israels besteht darin, „Spiegel des Gerichts zu sein, dem Gott den Menschen entrissen hat und das er in der Person des einen Jesus von Nazareth selber erleiden will“²⁹. Es ist das Wissen „um den menschlichen Grund dieses göttlichen Leidens und also die Erkenntnis der menschlichen Unfähigkeit, Unwilligkeit und Unwürdigkeit dem in Jesus Christus beschlossenen göttlichen Erbarmen gegenüber“³⁰. Gerade die ‚israelitische Gestalt der Gemeinde Gottes‘ „macht sichtbar, was Gott für sich erwählt [...]. Er wählt kein gehorsames, sondern ein widerspenstiges Volk. Er wählt kein Volk, das ihm etwas zu geben hätte, sondern ein solches, das Alles von ihm zu empfangen hat.“³¹ Diese mögliche ‚negative Seite‘ der Botschaft bleibt aktuell bis ans Ende der Welt.³² Hat auch das gehorsame Israel eine besondere Funktion³³, nämlich Mahnung und Tröstung zugleich zu sein, so erfüllt sich gerade im Ungehorsam, ja in der Halsstarrigkeit, sein eigentlicher Dienst. Israel wird darin zum ‚einzigem Gottesbeweis‘, den Barth in Geltung beläßt.³⁴ Und die Kirche bedarf dieses Dienstes. „Die Kirche ohne Israel, ohne die Erinnerung an des Menschen Vergänglichkeit, Vergehen und Vergangenheit, ohne die Erkenntnis und das Bekenntnis zu der Gnade des über den Menschen ergehenden Todesgerichtes könnte von dem ihm verheißenen ewigen Leben nur beziehungslos und also kraftlos reden. [...] Sie könnte ohne das Salz jener Erkenntnis als Kirche keinen Augenblick existieren. Ihr muß Alles daran liegen, daß ihr dieser Satz erhalten bleibt, daß Israels Dienst weitergeht in ihrer Mitte.“³⁵

Israel und Kirche, Kirche und Israel, sind in einer einander unververtretbaren gegenseitigen Partizipation oder sie sind nicht. Kirche ist nur im An-

²⁶ Vgl. 34; KD II, 2. Ein Ersatz Israels durch die Kirche oder die Degradierung Israels zu einem Vorabbild derselben lehnt Barth aufgrund der offenbarungstheologischen Option, die sich notwendig mit einer Wahrnehmung der Eigenständigkeit der Offenbarungsgeschichte Israels verbindet, ab; ein Illustrations- oder Subsumtionsmodell kommt aufgrund der Gegenübersetzung von Offenbarungsgeschehen und allgemeinem Geschichts- und Selbstverständnis gleichfalls nicht in Frage. Kritisch dazu E. W. Stegemann, *Israel in Barths Erwählungslehre. Zur Auslegung von Röm 9–11 in KD II, 2* 34, KuI 20 (2005) 19–42, hier 34f.

²⁷ Vgl. KD II, 2, 222–336. Zum Verhältnis der Barthschen Auslegung zu Röm 9–11 vgl. bes. Stegemann, *passim*.

²⁸ Vgl. Stegemann, 30.

²⁹ KD II, 2, 227.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd. 227f. Zur inkarnatorischen Dimension vgl. KD II, 2, 258.

³² Vgl. ebd. 228.

³³ Vgl. ebd. 229.

³⁴ Vgl. ebd. 230.

³⁵ Ebd. 287. Demgegenüber ist der Dienst der Kirche kein besonderer Dienst. Als Typus der seiner Erwählung gehorsamen Gemeinde ‚praexistiert‘ die Kirche in Israel (vgl. ebd. 234f.), ohne die Besonderheit des Dienstes Israels zu beeinflussen.

schluß an Israel Kirche und Israel nur im Anschluß an die Kirche. Letzteres darf nun aber nicht als Vereinnahmung Israels durch die Kirche gedeutet werden; denn es geht Barth um die „Erkenntnis, daß Israel in seinem von Gott begründeten und noch weiter zu ordnenden Verhältnis zur Kirche das Israel Gottes ist und bleibt“³⁶. Spricht Barth auch vom Eingehen Israels in die Kirche,³⁷ so kann dies ebensowenig als ekklesiale Vereinnahmung gewertet werden, sondern ist angesichts des eschatologischen Horizonts als jene letzte gegenseitige Aufhebung der Asymmetrie im Verhältnis von Israel und Kirche zu verstehen, in der beide gleichermaßen ihr gegenseitiges Nicht-ohne-Einander erkennen und bekennen.

Diese Konsequenz zieht die Israellehre als Ganze: Seinem eigenen christologischen Ansatz zufolge, der in der Geschichte Jesu Christi als der Geschichte des erfüllten Bundes die Einbeziehung der Völkerwelt in den Bereich des Handelns Gottes mit dem Volk Israel sieht,³⁸ könnte Barth das Verhältnis von Israel und Kirche nun in den Kategorien des christologischen Partizipationsmodells beschreiben. Dennoch handelt er in KD II,2 das Verhältnis von Israel und Kirche primär nicht unter dem systematisch grundlegenden Gesichtspunkt des in Kreuz und Auferstehung erfüllten Bundes mit Israel ab, sondern wesentlich unter dem Nacheinander von Kreuz- und Auferstehung-orientierten, traditionellen Verhältnis von Gericht und Gnade, ‚Gesetz und Evangelium‘. Das ist nun aber kein Rückschritt hinter das in ‚Evangelium und Gesetz‘ Erreichte.³⁹ Denn mit der Betonung des notwendigen Zeugeseins beider gewinnt Barth eine in der Bundestheologie festzumachende Kategorie jenseits der formalen Differenzierung von Israel und Kirche. Freilich bezeugen sie beide den einen Bund auf je unterschiedliche Weise, so daß jedes Zeugnis für das je andere unerläßlich ist. Gerade darum ist die Kirche ohne Israel nicht denkbar, ihr Dienst ohne den Dienst Israels hinfällig.⁴⁰ Israel bleibt der notwendige Zeuge des Gerichts, und zwar jenes Gerichts, das Gott selbst bereits auf sich genommen hat. Es ist ‚Spiegel dieses Gerichts‘, weil es „um den menschlichen Grund dieses göttlichen Leides“ weiß.⁴¹ Gerade darin ist sein Zeugnis durch die Kirche nicht substituierbar und damit nicht nur heilsgeschichtlich, sondern offenbarungstheologisch unentbehrlich.⁴² Und daher trägt die Kirche die bleibende Verantwortung für diese Funktion Israels. So formuliert Barth im Rekurs auf Röm 11,31: „Es ist (wer Ohren hat, zu hören, der höre!) das Abschieben der Judenfrage in die Eschatologie, das dem christlichen Anti-

³⁶ KD II,2, 323.

³⁷ Vgl. z. B. ebd. 309.

³⁸ Vgl. KD IV,1.

³⁹ Vgl. *B. Klappert*, Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths, München 1980, 50f.

⁴⁰ Vgl. KD II,2, 257.

⁴¹ KD II,2, 227.

⁴² Vgl. *E. Busch*, Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945, Neukirchen-Vluyn 1996, bes. 457.

semitismus gerade durch dieses auffallende zweite ‚vuv‘ unmöglich gemacht wird. Daß Israels Hoffnung wirklich seine und der Kirche Hoffnung und also Zukunft ist, ändert nichts daran, daß die Verantwortung der selben von Gottes Erbarmen lebenden Kirche Israel gegenüber schon volle Gegenwart ist.“⁴³

Die genannten Vorzüge der Israellehre Barths dürfen nun aber den Blick auf ihre dennoch einseitig bleibende Wahrnehmung Israels nicht verschleiern. Weite Teile seiner Sicht Israels beschränken sich auf die Kennzeichnung Israels als Zeuge des Gerichts.⁴⁴ Es scheint, als bliebe Barth hier formal, trotz inhaltlich veränderter Ausrichtung, einer gewissen „negativen Geschichtstheologie der antijudaistischen Tradition der Kirche“ verhaftet.⁴⁵ Daher taucht der Gedanke an eine positive Sendung Israels als Zeichen in der Völkerwelt zwar am Rande auf, wird aber nicht weiter fruchtbar gemacht.⁴⁶ Das ändert sich aber mit Blick auf die christologische Zentrierung. Daher ist also ein nächster Schritt erforderlich.

3. ‚Daß Jesus ein geborener Jude sei‘ – Christologische Impulse aus der Versöhnungslehre

Barths Versöhnungslehre ist letztlich nur im Spannungsfeld verschiedener Abgrenzungsversuche angemessen zu verorten. Ihr stets vorhandenes Gegenüber bildet, nach Barths eigener Auskunft, die These Bultmanns vom Scheitern der Geschichte Israels,⁴⁷ die dieser mit einer von der realen Geschichte Israels völlig abstrahierten Bundestheologie verbindet. Barths Israeldiskurs im Rahmen der Versöhnungslehre ist von diesem Gegenüber geprägt und rekurriert daher gleich zu Beginn und erkenntnisleitend auf Luthers provozierende These: ‚Daß Jesus ein geborener Jude sei‘. Dabei ist die Grundthese der Barthschen Versöhnungslehre prägend: Der Bund ist die Voraussetzung der Versöhnung, und die Versöhnung ist die Erfüllung des gebrochenen Bundes. Die ‚alte‘ Gestalt des Israelbundes kommt an ein Ende in der Gestalt des neuen Bundes mit Israel. Wohlgemerkt: Es endet nur dessen alte Gestalt, nicht der Bund selbst! Die Jeremiaverheißung des

⁴³ KD II, 2, 335. Noch deutlicher wird Barth in seiner ‚Dogmatik im Grundriß‘: „Wenn man als Christ meint, die Kirche und die Synagoge gingen sich nichts mehr an, so wäre geradezu Alles verloren. Und wo diese Trennung zwischen Gemeinde und Judentum gezogen worden ist, da hat sich das gerade an der christlichen Gemeinde gerächt“ (*K. Barth, Dogmatik im Grundriß*, Zürich 1947, 87).

⁴⁴ Zur Kritik vgl. auch *B. Klappert*, Daß Jesus ein geborener Jude sei. Das Judesein Jesu und die Israelwerdung Gottes nach Karl Barth, in: ‚Wie gut sind deine Zelte, Jaakow...‘, Festschrift R. Mayer, herausgegeben von *E. L. Ehrlich* [u. a.], Gerlingen 1986, 221–252, bes. 243 f.; *Stegemann*, 30–35 (mit Beispielen).

⁴⁵ Vgl. *Klappert*, Jesus, 249; *Stegemann*, 37.

⁴⁶ Vgl. dagegen KD IV, 1, 28–30.

⁴⁷ Vgl. *R. Bultmann*, Weissagung und Erfüllung, in: *Ders.*, Glauben und Verstehen II, 162–186, bes. 183–185. Ob dieser Bezug die Intention Bultmanns wirklich trifft, ist indes eine offene Frage. Zu Recht kritisch gegenüber einer solchen Bewertung *K. Hammann*, Rudolf Bultmanns Begegnung mit dem Judentum, *ZThK* 102 (2005) 35–72.

neuen Bundes „überholt den Bundesbruch von seiten des Volkes [...], aber nicht diese Voraussetzung (die Gültigkeit des Israelbundes) als solche [...]. Gott negiert laut dieser Weissagung Israels Untreue, nicht seine eigene Treue, nicht seinen Bundeswillen diesem Volk gegenüber.“⁴⁸

In enger Beziehung mit dieser Verheißung steht nun die Versöhnung in Gestalt der Aufnahme der Jeremia-Verheißung im Zweiten Korintherbrief. Versöhnung ist – so Barths Titel – die Vollendung des gebrochenen Bundes, d. h., Versöhnung „darf nicht abstrakt als die Versöhnung der Menschheit verstanden werden, in welcher dann das Besondere der Erwählung Israels und des Bundes Gottes mit Israel verschwindet. Vielmehr wird die Versöhnung darin konkret zu verstehen sein, daß sie als Versöhnung aller Menschen aus der Völkerwelt zugleich und zuvor die Bestätigung der Erwählung und das Zum-Ziel-Kommen des Bundes Gottes mit Israel darstellt.“⁴⁹ Auch die weltweite Versöhnung im Kreuz Christi bleibt ein Bundes- d. h. Treueereignis des Gottes Israels mit seinem Volk.⁵⁰ Beides steht für Barth zwar in einem unmittelbaren Zusammenhang. Bereits 1936(!) hatte Barth formuliert: „Die Geschichte Jesu geschah zuerst und vor allem Israel zu Gute. Die Geschichte des Bundes Gottes mit ihm war es ja, die in ihr zu ihrem Ziele kam. Und so war und ist das in der Geschichte Jesu Christi Fleisch gewordene Wort Gottes [...] zuerst und vor allem sein abschließendes Wort an Israel“⁵¹, das zugleich auch Anrede an alle Völker aller Zeiten geworden ist.⁵² Es ist „das partikular in dem einen Christus Israels Fleisch gewordene und eben in ihm als dem Heiland der Welt universal an alle Menschen gerichtete Wort“⁵³.

Im Rahmen der Versöhnungslehre der KD werden die Grundthesen von 1936 letztlich nur noch einmal durchgespielt: „Das Wort wurde Fleisch, nicht ‚Fleisch‘, Mensch, erniedrigter leidender Mensch in irgendeiner Allgemeinheit, sondern jüdisches Fleisch. Die ganze kirchliche Inkarnations- und Versöhnungslehre wurde abstrakt, billig und bedeutungslos in dem Maß, als man das für eine beiläufige und zufällige Bestimmung zu halten begann. Das neutestamentliche Zeugnis von Jesus dem Christus, dem Gottessohn, steht auf dem Boden des Alten Testaments und ist von diesem nicht zu lösen. [...] Die] Aussagen der neutestamentlichen Christologie [...] beziehen sich jedenfalls auf einen Menschen, der in ihrer Sicht nicht allgemein und neutral Mensch ist, sondern als der Abschluß und als das Kompendium der Geschichte Gottes mit dem Volk Israel, als der Erfüller des von Gott mit diesem Volk geschlossenen Bundes.“⁵⁴ Diese Bindung ist zentral und unauf-

⁴⁸ KD IV, 1, 3 4.

⁴⁹ Klappert, Jesus, 227.

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ K. Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich ²1962, 31.

⁵² Vgl. ebd.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ KD IV, 1, 181 f.

gebbar⁵⁵. Damit wird Gottes Versöhnungshandeln an der Welt konsequent in das Heilshandeln an seinem Volk einbezogen.⁵⁶ Eine solche Einordnung stört bewußt „die Abrundung des Bildes Jesu in irgendein Idealbild menschlicher Existenz, der ein freihändig, d. h. unter Absehen von der israelitischen Komponente des Neuen Testaments entworfenes Bild des Menschen, der Sohn Gottes war und ist, notwendig verfallen muß“⁵⁷. Nicht von der Allgemeinheit, sondern von dieser Partikularität her muß die Universalität des Heilshandelns Gottes verstanden werden. Das Eingehen Gottes in diese Partikularität des jüdischen Menschen Jesus steht dabei in Kontinuität zum Gott Israels, „der sich selbst schon zuvor nicht zu gut und dem es nicht zu gering war, sich dem Abraham und seinem Geschlecht zu verbünden [...] und in dieser Besonderung und Beschränkung – Ich will euer Gott sein – Gott zu sein“⁵⁸. Das bedeutet aber, daß das Christusgeschehen „in seiner ganzen Originalität und Einzigartigkeit kein Zufall [...], kein Willkürhandeln eines Deus ex machina, sondern eben Erfüllung war und ist – überschwengliche Erfüllung des von jeher offenbaren Willens eben des Gottes, der von jeher eben der war, als der er sich in diesem einen Menschen Jesus von Nazareth erwies: der gnädige Gott, der als solcher fähig, willig und bereit ist, sich zu den Niedrigen herabzulassen, sich ihrer Sache auf seine Kosten selbst anzunehmen“⁵⁹. Menschwerdung ist Besonderung, Herablassung Gottes. Darum wird auch klar, wieso Christologie im Sinne Barths nicht mehr im Rahmen einer allgemeinen Ontologie oder eines allgemeinen menschlichen Selbstverständnisses verortet werden kann.⁶⁰

Das gilt gerade für das ‚Eingehen Gottes in die Fremde‘, d. h. das Eingehen in die Geschichte der sündigen Menschheit, die primär und konkret die Geschichte des bundesbrüchigen Israels ist.⁶¹ Auch die Novität der Schuldübernahme Gottes steht für Barth in der Kontinuität zum Bund mit Israel, nämlich der „Selbstkompromittierung Gottes im Gegenüber zu seinem erwählten und geliebten, der Tora aber ungehorsamen Volk“⁶². Freilich auch hier handelt Gott nicht als ein ‚deus ex machina‘, sondern „in Kontinuität mit seiner von jeher erwiesenen und offenbarten Gnade. Sie war immer Gnade für Sünder – Gnade, die er seinen Feinden zugewendet hat – Gnade, in deren Licht der Mensch als Übertreter und also als ihrer unwürdig dastehen und sich bekennen mußte. [...] Auch zur Erkenntnis dieser Kontinuität des Seins und Tuns Gottes, seiner Herablassung ist das Alte Testament als Voraussetzung des Neuen unentbehrlich.“⁶³ Diese Kontinuität kennzeich-

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ Vgl. ebd. 182f.

⁵⁷ Ebd. 183.

⁵⁸ Ebd. 184.

⁵⁹ Ebd. 186.

⁶⁰ Vgl. ebd. 187.

⁶¹ Vgl. ebd.

⁶² Vgl. ebd. 188.

⁶³ Ebd. 188.

net auch die ‚andere Seite‘ der Menschwerdung Gottes. Sie ist die Menschwerdung in das konkret von Gott negierte Menschsein hinein: „Dieser eine israelitische Mensch Jesus [...] existiert ja eben in Solidarität mit der unter der gewaltigen Hand ihres Gottes leidenden Menschheit Israels. Er existiert als einer von diesen alttestamentlichen Menschen. Er leidet nicht irgendein, sondern ihr Leid: das Leid dieser von ihrem Vater gezüchtigten Söhne. Er stirbt den Tod, dem die Geschichte Israels unaufhaltsam entgegen läuft.“⁶⁴ Menschwerdung Gottes ist der Weg Gottes in die furchtbarste Fremde, d. h. mit ihm tritt Gott hinein in „jenen circulus vitiosus des menschlichen Elends, mit des Menschen Schuld auch des Menschen Verwerfung und Verdammnis sich zu eigen machte, sich selbst dazu hergab, die göttliche gerechte Folge der menschlichen Sünde zu ertragen, das göttliche Urteil über den Menschen an sich vollstrecken zu lassen“⁶⁵.

Barth betont hier zwar auch den Differenzgedanken zwischen dem alttestamentlich Verheißenen und dem sich neutestamentlich Ereignenden, doch der Gedanke einer Kontinuität ist dominierend: „Gott war immer der, dessen Herablassung sich im Leiden und Sterben des Menschen Jesus als grenzenlos erwiesen hat, Er ist derselbe Gott, der Israel gerade in der Verborgenheit seiner Liebe in der Gestalt seines gerechten Zornes wahrhaft gnädig war.“⁶⁶ Ja, im Kreuz geht Gott den selbstgewählten Weg in der Treue zu seinem Bund mit Israel konsequent zu Ende. Die Verheißung zeigt (und darum gehört sie mit der Erfüllung unmittelbar zusammen): „daß Gott von jeher der war, als der er wirkte, und indirekt auch immer als der offenbar war, als der er sich jetzt, im Geheimnis der Existenz des Menschen Jesus von Nazareth, direkt offenbart als der gerade in seiner Demut hohe Gott“⁶⁷. Daher ist „der Spiegel, in dem es erkennbar und erkannt wird, daß [Jesus] Gott und göttlicher Art ist, [...] gerade seine Fleischwerdung und seine Existenz im Fleische“⁶⁸. Damit läßt sich aber jegliche Christologie angemessen „einzig und allein im Raum der Erwählungskontinuität des Volkes Israel darstellen“⁶⁹. „In der Inkarnation Jesu Christi gründet die nicht auflösbare Funktion Israels für die Christen, und in der Zugehörigkeit Jesu Christi zum alttestamentlichen Bundesvolk und der Gründung des neutestamentlichen Gottesvolkes in Christus treffen sich nicht nur Israel und Kirche, sondern grundsätzlich Gott und Mensch und Mensch und Mensch, d. h. ‚alter‘ und ‚neuer‘ Mensch, so daß in Christus auch das Volk Israel einen anthropologisch bedeutsamen, ja: ontologischen Rang erhält – einen für das Sein

⁶⁴ Ebd. 192.

⁶⁵ Ebd. Auf die Konsequenzen dieses Gedankens zur Einheit von Erwählungs- und Versöhnungslehre samt ihrer Konsequenzen für eine nur mehr einseitige Prädestinationslehre mit einer starken Tendenz zur Apokatastasis kann ich hier nicht eingehen. Zur Verbindung dieses Elements mit Barths Ausführungen zu Evangelium und Gesetz vgl. aber: *Körtner*, bes. 260f.

⁶⁶ KD IV, 1, 192.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd. 193.

⁶⁹ *Klappert*, Jesus, 237.

aller Menschen coram Deo grundlegenden Sinn.⁷⁰ In dieser christologischen Pointe kulminiert letztlich die sich bereits in ‚Evangelium und Gesetz‘ grundlegende Neuorientierung. Hier ist in der Tat „Jesus Christus als Tora zu denken, als Täter und Erfüller des Gesetzes, nicht als dessen ‚Ende‘, sondern als dessen ‚Aktualität‘ für die nichtjüdische Menschheit“⁷¹. Die Konsequenzen daraus werden nirgendwo anders deutlicher als in Barths Theologie des Bundes.

4. Mit Barth über Barth hinaus: Anthropologische Konsequenzen

4.1 Schöpfung als Gnadenbund

Da im Zentrum der Theologie des Bundes gerade die offenbarungstheologische Option Barths sehr stark zum Tragen kommt, seien an dieser Stelle einige sachkritische Vorbemerkungen gestattet.⁷²

Gerade die betonte Option, Gott nur als sich selbst offenbarenden Gott erkennbar sein zu lassen, und die strenge Bindung aller theologischen Aussagen an diese offenbarungstheologische Grundoption, hat Barths Theologie reichlich Kritik und Ablehnung eingetragen. In einer solchen Theologie werde der Mensch der ‚Selbstexplikation des allgemeinen und absoluten Subjekts‘, die Gott allein als Willkür- oder kalter Herrschergott denken läßt, ‚gleichgeschaltet‘.⁷³ Er werde als besondere Wirklichkeit außerhalb Gottes regelrecht ausgeschaltet und zum bloßen Schein degradiert. Barth erweise sich darin als ein besonders nachdrücklicher Vertreter des neuzeitlichen Prinzips der Autonomie und der absoluten Selbstbestimmung der Subjektivität. Nur daß er dieses Prinzip nicht als Grundprinzip einer Anthropologie geltend mache, sondern allein als Gottesprinzip zulasse. Gott wäre als allein absolutes Subjekt zu denken, das so handle, wie der Mensch es eigentlich wolle und so alles andere dazu zwingt, ihm gleich zu wer-

⁷⁰ Marquardt, Wendungen, 631. Insofern erweist sich Barths Erwählungs- und Versöhnungslehre als ‚Kind‘ der Neuzeit, da sie am neuzeitlichen Subjektbegriff orientiert bleibt, auch wenn sie ihn offenbarungstheologisch einordnet (vgl. dazu auch Körtner, 262 ff.). Jede andere Dimension, z. B. die ekklesiale, wirkt demgegenüber eher sekundär. Daß dies der Intention Barths nicht entspricht, belegen die ekklesial-politischen Konsequenzen, die Barth stets im Blick behält bzw. einfordert und unter den Stichworten ‚Wirklichkeit des neuen Menschen‘ und ‚Revolution Gottes‘ schlagkräftig ins Bild setzt (vgl. *ders.*, Recht und Gerechtigkeit, Zürich 1938; *ders.*, Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zürich 1946 [beide Neuauflage: Zürich 1974]). Zum an Barths Entwurf anschließenden Projekt einer ‚evangelischen Halacha‘ vgl. Marquardt, Rechtfertigungsgeschehen.

⁷¹ Marquardt, Rechtfertigungsgeschehen, 71.

⁷² Vgl. zum Folgenden die Beiträge in: Die Radikalität der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, herausgegeben von T. Rendtorff, Gütersloh 1975, darin bes. F. Wagner und F. W. Graf; kritisch dazu: W. Krötke, Gott und Mensch als ‚Partner‘. Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, in: ZThK Beiheft 6 (Zur Theologie Karl Barths), Tübingen 1986, 158–175.

⁷³ Vgl. Krötke, 159, in Anspielung auf: F. Wagner, Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei Karl Barth, in: Radikalität der Freiheit, 10–43; aber auch W. Pannenberg, Systematische Theologie, Band 2, Göttingen 1991, 477f.

den.⁷⁴ Nötigung oder Offenbarungstotalitarismus sind gängige Prädikate. Oder mit den Worten Gerhard Ebelings: Die Heraushebung des Objektiven degradiert das Subjektive, den Menschen zur Belanglosigkeit. Alle Antithetik der Gotteserfahrung ist in das Christusgeschehen verschlungen – „hineinversenkt und begraben“⁷⁵. Was übrig bleibt, ist eine von Gott selbst gemachte (erzwungene?) Harmonie: der das Tun Gottes bejahende Mensch.⁷⁶ Freilich ist diese menschliche Grundsituation von vornherein zur Belanglosigkeit verurteilt, weil der Mensch in seinem Tun und Handeln letzten Endes doch unwichtig ist. Denn er ist – so die polemische Zuspitzung Winfrid Härles – theologisch gesehen nur eine Marionette, die ‚Handpuppe‘ eines Bauchredners.⁷⁷

Anlaß für diese Einordnung der Barthschen Theologie und Anthropologie ist sicherlich jenes vehemente Nein Barths zu jedem ‚externen‘ Begründungsversuch der Anthropologie, das sich in der Debatte zwischen ihm und Emil Brunner⁷⁸ explizit Ausdruck verschafft und später in einer Suche nach einer adäquaten, aber kritischen Erfassung und Aufnahme des Anliegens der sogenannten ‚natürlichen Theologie‘ und der Offenlegung ihrer Aporien endet, wie dies in den zusammenfassenden Ausführungen Barths zur Bundespartnerschaft von Gott und Mensch sichtbar wird.⁷⁹ Daher sei die Debatte und ihre abschließende Bewertung durch Barth hier kurz in ihren Grundzügen skizziert.

4.1.1 Zur Debatte zwischen Emil Brunner und Karl Barth

Einig, so die Einschätzung Brunners, sind er und Barth sich bei der Skizzierung des Streitpunktes: „Es geht darum, daß die Botschaft der Kirche nicht zwei Quellen und Normen hat, etwa die Offenbarung und die Vernunft, oder das Wort Gottes und die Geschichte [...]. Der Kampf gegen dieses ‚und‘ ist der Kampf des Elias auf dem Karmel gegen das Hinken auf beiden Seiten und damit der Kampf um die Ehre des wahren Gottes.“⁸⁰ Der Disput bezieht sich auf die aus dieser Grundübereinstimmung zu ziehenden Konsequenzen. Sie machen sich an der Frage nach der Gottesebenbildlichkeit des Menschen nach dem Sündenfall fest.

Zur angemessenen Umschreibung unterscheidet hier Brunner zwischen einer formalen und einer materialen Seite der Gottesebenbildlichkeit. „Der

⁷⁴ Vgl. Krötke, 160.

⁷⁵ Vgl. G. Ebeling, Karl Barths Ringen mit Luther, 544.

⁷⁶ Vgl. ebd. 553–557.

⁷⁷ Vgl. W. Härle, Sein und Gnade. Die Ontologie Karl Barths kirchlicher Dogmatik, Berlin 1975, 121.

⁷⁸ Zu Recht bezeichnet C. Gestrinch die frühe Debatte zwischen Barth und Brunner als theologiegeschichtliche Sackgasse, die weder bei Barth noch bei Brunner „das entscheidende und letzte Wort zum Problem der natürlichen Theologie“ darstellt (C. Gestrinch, Neuzzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie, Tübingen 1977, 160).

⁷⁹ Vgl. bes. KD III, 2.

⁸⁰ E. Brunner, Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Zürich 5/1966, 6.

formale Sinn dieses Begriffs ist: das Humanum, d. h. dasjenige, was den Menschen, ob er nun Sünder sei oder nicht, vor der gesamten übrigen Natur auszeichnet. [...] Der Mensch hat auch als Sünder nicht aufgehört, der Mittel- und Höhepunkt der Schöpfung zu sein. Diese Vorzugsstellung in der gesamten Schöpfung, die er immer noch hat, beruht auf der besonderen Stellung des Menschen zu Gott, nämlich eben darauf, daß Gott ihn zu etwas Besonderem geschaffen hat: sein Bild zu tragen. [...] Der Mensch hat aller sonstigen Kreatur etwas Ungeheures voraus: Subjekt, Vernunftwesen zu sein [...] Er hört auch als Sünder nicht auf, einer zu sein, mit dem man reden kann, mit dem auch Gott reden kann. Und eben darin gründet des Menschen Urwesen: verantwortlich zu sein.“⁸¹ Material ist indes die Gottesebenbildlichkeit durch den Sündenfall vollständig verloren: Der Mensch ist zwar „nach wie vor Person, also in abbildhafter Weise das, was Gott urbildlich ist. Aber er ist nicht personhafte Person, sondern widerpersönliche Person; denn das wahrhaft Personhafte ist das Sein in Liebe [...]. Dieses quid des Personseins ist durch die Sünde negiert, während das quod des Personseins, das Humanum überhaupt, auch das des Sünders ausmacht.“⁸²

Demgegenüber scheint Barth nicht anerkennen zu wollen, „daß es, wo Offenbarung und Glaube in Frage steht, Dauerndes, Festgelegtes, sozusagen Naturgewordenes geben kann. Er will nur den Akt, das Geschehnis der Offenbarung, aber niemals etwas Offenbartes oder [...] Offenbartheit anerkennen. In der Geltungmachung des Aktualen liegt die ganze Stärke der Barth'schen Theologie.“⁸³ Darum denkt Barth letztlich den eigenen Ansatz nicht konsequent zu Ende: Denn „die ganze Barth'sche Theologie beruht de facto auf der von ihm so verpönten Lehre von der formalen imago Dei, d. h. auf der Lehre, daß [...] der sündige Mensch, darum weil er immer Vernunftwesen, Subjekt, Person ist, die einzige legitime Analogie zu Gott sei, oder anders gesagt: es liegt im Wesen des Menschen als imago Dei, daß wir von Gott nie anders als im Bild der menschlichen Person reden sollen [...]. Die entscheidenden Begriffe der christlichen Theologie [...] sind darum ausgezeichnet vor allen Naturbegriffen [...], weil Gott im Menschen ein ihm ähnliches Wesen [...] geschaffen hat, dessen Ähnlichkeit mit ihm [...] auch durch die Sünde nicht zerstört ist, so daß diese Ähnlichkeit, im Unterschied zu aller Naturanalogie, gerade durch die Offenbarung bestätigt wird.“⁸⁴ Diese unzerstörbare formale Seite der Gottesebenbildlichkeit ist aber „die objektive Möglichkeit für die göttliche Offenbarung in seinem ‚Wort‘“, denn „daß man überhaupt von Gott reden, sein Wort verkündigen kann, liegt, objektiv, darin, daß Gott uns zu seinem Bild geschaffen hat“⁸⁵. Darum ist auch „die Kirche darauf angewiesen, daß man mit den Menschen ‚über-

⁸¹ Ebd. 10.

⁸² Ebd. 11.

⁸³ Ebd. 35.

⁸⁴ Ebd. 40.

⁸⁵ Ebd. 41.

haupt von Gott reden' kann. Das ist der ‚Anknüpfungspunkt‘: Wortmächtigkeit und Verantwortlichkeit“⁸⁶. „Das Wort Gottes schafft nicht erst die Wortmächtigkeit des Menschen. Die hat er nie verloren, sie ist die Voraussetzung für das Hörenkönnen des Gotteswortes. Das Wort Gottes schafft aber selbst die Fähigkeit des Menschen, Gottes Wort zu glauben, also die Fähigkeit es so zu hören, wie man es nur glaubend hören kann.“⁸⁷ „Das was der natürliche Mensch von Gott, vom Gesetz und seiner eigenen Gottgehörigkeit weiß, mag noch so konfus und verzerrt sein: auch so ist es der notwendige, unerlässliche Anknüpfungspunkt der göttlichen Gnade.“⁸⁸ Denn so gewiß „die Bibel den Glauben das Werk und die Gabe des Heiligen Geistes nennt, so gewiß sagt sie niemals: der Heilige Geist glaubt in mir. Sondern ich glaube dem Heiligen Geist.“⁸⁹ Freilich wird auch bei Brunner aus der ‚Beziehungsnähe‘ nie ‚Identität‘.⁹⁰

Barth will demgegenüber zwar nicht leugnen, daß auch noch der Sünder zu Gottes Bundespartner bestimmt sei, doch kann und will er unter keinen Umständen zulassen, daß irgendein anthropologischer Sachverhalt, der vom göttlichen Gnadenhandeln verschieden sei, diesem Handeln vorgegeben sein müsse und es somit von Voraussetzungen im Menschen abhängig würde. Das scheint ihm eine Verletzung des Herrseins Gottes und damit der Souveränität seiner wirksamen Gnade. Er bleibt dabei reformatorisch-skeptisch, und fürchtet, daß der Mensch seine Gottebenbildlichkeit als sein Eigentum betrachten und sich ihrer zu rühmen beginnen könne.⁹¹

4.1.2 Zur Entwicklung der Position Barths

Die Entwicklung dieser offenbarungstheologischen Position Barths kann nun als reziprokes Spiegelbild seiner Wahrnehmung Israels als *locus theologicus* des christlichen Glaubens verstanden werden.⁹² Noch in der dialektischen Phase des Römerbriefs kann Barth das Motiv der Krisis des Menschen als quasi negative, „natürliche“ Theologie wahrnehmen.⁹³ Die frühen 30er Jahre stehen indes unter dem Vorzeichen der theologischen (Wieder-)Entdeckung Israels. Wie wohl deutlich wurde, hat diese auch und gerade in den zeitgeschichtlichen Bedrängnissen der Zeit des Nationalsozialismus ihren

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Ebd. 19.

⁸⁸ Ebd. 20.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Vgl. KD III, 1, 206; 223; 226; III, 2, 385; 387 u.ö.

⁹² Vgl. zum folgenden u. a. A. Szekeres, Karl Barth und die natürliche Theologie, EvTh 24 (1964) 229–242.

⁹³ „Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung“ (K. Barth, Der Römerbrief, Zürich 1922, XIII). Zum interreligiösen Potential vgl. ebd. 369. Vgl. dazu auch Szekeres, Karl Barth, 230.

Anlaß.⁹⁴ Das erklärt die Vehemenz der Zurückweisung des Brunnerschen Ansatzes in Barths Streitschrift ‚Nein!‘ von 1934. In aller Deutlichkeit mahnt hier Barth die Abkehr von jener ‚falschen Denkbewegung‘ an, „von der die Kirche heute [sic!] bedroht ist“, denn „in der Kirche geht es um die Wahrheit und heute [sic!] mit einer Dringlichkeit, wie es wohl seit Jahrhunderten so nicht mehr der Fall gewesen ist“⁹⁵. Diese Positionierung zwingt Barth notwendig dazu, Brunners ‚System einer natürlichen Theologie‘ ebenso in Bausch und Bogen zu verdammern, wie seine Distinktion von formaler und materialer Gottesebenbildlichkeit als theologisch irrelevant beziehungsweise als der reformatorischen Theologie unangemessen zurückzuweisen.⁹⁶

Die methodologische Grundlegung in KD I verbleibt noch in dieser Grundspannung, während sich in den folgenden Bänden eine deutliche (christologische) Wende vollzieht. Sie entspringt einer deutlicher zum Zuge kommenden biblischen Fragestellung.⁹⁷ So urteilt Barth in seiner Anthropologie⁹⁸ über die Grundthese Brunners: „Dies ist die merkwürdige Dunkelheit in Brunners Lehre: [...] seinen ganzen Freiheitsbegriff, der nach seinem Ausgangspunkt und Ansatz die Vorstellung der Neutralität ausschließen müßte, doch gerade als Neutralität zu interpretieren.“⁹⁹ Dagegen betont Barth: „Beides zugleich und nebeneinander scheint mir nicht durchführbar und haltbar zu sein: der Begriff des durch das Wort Gottes konstituierten Menschen und der Begriff eines bloßen neutralen Könnens dieses Menschen. Ist der Mensch im Worte Gottes, dann kann er das und nur das, was dem Worte Gottes entspricht; es ist dann die Aktualität, in der er sein Sein und Wesen hat, von Haus aus in dieser und nur in dieser Richtung bestimmt: als die Aktualität des im Akte der Offenbarung Gottes und des

⁹⁴ Die Barmer Erklärung bildet dafür einen gewissen Abschluß; so z. B. die erste These: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen“.

⁹⁵ K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München 1934, 5.

⁹⁶ Natürlich ist der Mensch „auch als Sünder der Mensch und keine Schildkröte. Aber ist seine Vernunft darum ‚geeigneter‘ zur Wesensbestimmung Gottes zu dienen, als irgend etwas Anderes in der Welt?“ (ebd. 16; vgl. ebd. 15–18; 25–29). Diese enge Verbindung beider Themenbereiche bestätigt Schellongs These, daß Barth das Thema ‚natürliche Theologie‘ nur als innerkirchliches Thema wahrnimmt (vgl. *D. Schellong*, Barth lesen, in: *Einwürfe 3: Karl Barth: Der Störenfried?*, München 1986, 5–92, hier 35f.). Zur philosophiegeschichtlichen Einordnung der Vehemenz dieser Verwerfung einer ‚natürlichen Theologie‘ durch Barth als Konsequenz aus der Erfahrung des Nihilismus und der ‚neuzeitlichen Krise der theistischen Metaphysik‘ und verstanden als Versuch der theologischen Überwindung beider vgl. *Gestrich*, *Neuzeitliches Denken*, 204f. Gestrich betont hier den theologieggeschichtlichen Wandel der zentralen Fragestellung einer *theologia naturalis* in der Moderne (vgl. ebd. 383). Wenngleich er den ‚Lösungsvorschlag‘ der natürlichen Theologie als irreführend betrachtete, verdrängt Barth die damit verbundenen Fragen aber nicht (vgl. ebd.).

⁹⁷ Vgl. KD II, 1, 109. Barth betont freilich den sekundären Charakter dieser Linie, die als solche die christologische Hauptlinie nicht in Frage stellt, sondern stützt (vgl. ebd. 112; 116).

⁹⁸ Vgl. KD III, 2.

⁹⁹ KD III, 2, 156.

menschlichen Gehorsams ergriffenen Menschen.“¹⁰⁰ Gegenüber dem bei Brunner seines Erachtens nicht ausreichend berücksichtigten Status der Offenbarung Gottes in Jesus Christus urteilt Barth daher: „Das Wort Gottes als des Menschen Seinsgrund ist [bei Brunner; J. R.] dann offenbar doch nur der allgemeine Logos, der zwar in Jesus Christus seinen Offenbarer hat, während er an sich mit der in diesem Namen zusammengefaßten und bezeichneten Geschichte nichts zu tun hätte. Das Wort Gottes, in welchem der Mensch ist, ist dann doch nur das göttliche Urbild seiner Anlage, Befähigung und Disposition für Gott – einer Disposition, welche doch bloß formal ist, in welcher doch eine Entscheidung über das Sein noch keineswegs gefallen, eine Charakterisierung, eine inhaltliche Füllung und Bestimmung seines Seins noch keineswegs vollzogen ist.“¹⁰¹ Demgegenüber setzt Barth noch einmal vertieft bei der Idee der Gnadenwahl Gottes und deren anthropologischen Konsequenzen, der Bundespartnerschaft des Menschen an.¹⁰²

Der Mensch „ist in und mit seiner Erschaffung und Existenz dazu bestimmt, Gottes Bundesgenosse zu sein. [...] Das Verhältnis ist [...] nicht das eines Widerspruchs, sondern das einer Entsprechung. Der Mensch ist zu dem hin, wozu er bestimmt ist [...] Er bleibt auch als Sünder Gottes Geschöpf und also das Wesen, das dazu hin ist, Gottes Bundesgenosse zu sein. Er kann sich wohl verloren geben. Er kann aber Gott nicht verloren gehen, sein Sein als Gottes Geschöpf und die Natur dieses Seins nicht verlieren.“¹⁰³ Das freilich beinhaltet ein grundsätzliches Gefälle – der Mensch ist nicht aus sich heraus Partner, sondern aufgrund der freien Erwählung –, das zunächst wenig zu dem Begriff des Partners passen will. Indes begründet Barth dieses als Aufwertung, nicht als Unterordnung des Menschen gedachte Partnersein im trinitarischen Dasein Gottes selbst. Wenn *dieser* Gott den Menschen erwählt, bedeutet dies für den Menschen keine Abqualifizierung, sondern er wird von Gott auf die eigenen Füße gestellt.¹⁰⁴ Der Mensch wird – so Barth – von Gott „niemals überrollt und zugedeckt wie von einem göttlichen Bergsturz oder hinweggerissen wie von einer göttlichen Springflut“¹⁰⁵. Im Gegenteil: Weil Gott selbst Garant dieser Bundespartnerschaft ist, kann der Mensch echter Partner sein.

Freilich betont Barth den nicht-habituellen Status dieses Partner-Seins des Menschen: So sind wir „von Natur Bundesgenossen“, nicht „von Natur aus Gottes Bundesgenossen.“¹⁰⁶ Denn das ist „keine menschliche Eigenschaft. Das gehört uns nicht, indem wir als Menschen Gottes Geschöpfe sind. Nicht als, sondern zu Gottes Bundesgenossen sind wir geschaffen.“¹⁰⁷

¹⁰⁰ Ebd. 156f.

¹⁰¹ Ebd. 157.

¹⁰² Vgl. KD II, 2, 457.

¹⁰³ KD III, 2, 385.

¹⁰⁴ Vgl. KD IV, 3, 1082.

¹⁰⁵ KD IV, 4, 179.

¹⁰⁶ Vgl. KD III, 2, 385.

¹⁰⁷ Ebd. 385f.

„Der Mensch ‚ist‘ und ‚hat‘, indem der lebendige Gott als solcher sein Lebenspartner *ist* und *ihn* hat.“¹⁰⁸ Gerade das partnerschaftliche Dasein des Menschen ist Zeichen und Zeugnis für die Bundespartnerschaft mit Gott.¹⁰⁹ Doch Barth relativiert sogleich diese Zeichenhaftigkeit wieder, als gingen ihm mögliche Konsequenzen daraus doch zu weit: „Man bemerke: das tertium comparationis, das Gemeinsame zwischen Gleichnis und Sache, zwischen Abbild und Urbild besteht allein darin, daß es sich hier wie dort – zwischen dem Menschen und seinem Mitmenschen und zwischen Gott und dem Menschen – um eine unaufhebbare Beziehung und Gemeinschaft zwischen zwei unaufhebbar verschiedenen Subjekten handelt [...]. Außerhalb dieses Gleichens ist hier und dort alles anders und ungleich. Hier sind Geschöpf und Geschöpf verbunden und beide kraft ihrer geschöpflichen Natur [...] dort sind es der Schöpfer und sein Geschöpf, wobei der Schöpfer der freie Herr des Bundes ist [...] Hier ist grundsätzlich alles zweiseitig: ein Hin und Her, ein Geben und Nehmen zwischen zwei Partnern gleichen Wesens und gleicher Würde – dort Alles einseitig: Gottes die Autorität, die Regierung und das Gericht, Gottes der Plan und das Werk, Gottes Gabe auch das, was sein menschlicher Partner der Teilnahme am Bund fähig macht.“¹¹⁰

Aus dieser Ungleichheit ergibt sich nun, daß dem Menschen „aus dieser Entsprechung seiner Natur kein Recht und kein Anspruch erwächst [...] daß hier für keine ‚natürliche Theologie‘ so etwas wie ein Anknüpfungspunkt für die Verkündigung von Gottes Gnade und Offenbarung zu entdecken ist. Denn wenn es wahr ist, daß der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit sich selber rein tatsächlich Zeichen und Zeugnis seiner Bestimmung ist, so kann das ja nur heißen: er ist sich selber Geheimnis, er ist eine Wirklichkeit, die die Ankündigung seiner Bestimmung zum Sein mit Gott zwar enthält, aber eben nur enthält und ebensowohl verschweigt wie ausspricht und nur dann ausspricht, wenn sie durch Gottes Gnade und Offenbarung und in der durch sie erweckten Erkenntnis des Glaubens zum Sprechen kommt.“¹¹¹ Ohne Gnade hilft es dem Menschen nicht, Zeichen und Zeugnis zu sein, denn „er bleibt sich selber dann stumm; die Ankündigung seiner Bestimmung findet wohl statt [...], aber er vernimmt sie nicht; sie sagt ihm gerade das durchaus nicht, daß Gott mit ihm und für ihn, daß er nicht nur des Mitmenschen, sondern Gottes Bündnispartner ist. Gerade das ist es, was der Mensch sich nicht selber sagen kann.“¹¹²

Endet damit Barth nicht unvermeidlich in der theologischen Aporie eines *desiderium naturale*? Oder kann die Idee von Gnade und Offenbarung Gottes etwas anderes sein als übernatürliche Dreingabe, die letztlich mit

¹⁰⁸ KD III, 4, 763.

¹⁰⁹ Vgl. KD III, 2, 386.

¹¹⁰ Ebd. 386f.

¹¹¹ Ebd. 387f.

¹¹² Ebd. 388.

dem Menschen nichts mehr zu tun hat? Seit Brunners Vorstoß steht auch der Vorwurf eines ‚theozentrischen Aktualismus‘¹¹³ im Raum, der zwar Schöpfer und Geschöpf noch formal unterscheidet, aber diesen Unterschied theologisch kaum mehr zur Geltung zu bringen vermag. Barths weitere Ausführungen, die den Menschen als den Gott entsprechenden Menschen definieren und an die Stelle einer ‚Analogie des Seins‘ die der ‚Analogie der Beziehung‘ setzen¹¹⁴, bedürfen hier einer differenzierten Bewertung.

Für Barth zielt die Schöpfungslehre bereits auf eine Theologie des Bundes. Daher kulminiert Schöpfung „nicht etwa in der Erschaffung des Menschen, sondern im Sabbat Gottes, an dem teilzuhaben der Mensch berufen ist“. So bedeutet die Erschaffung des Menschen deshalb keine „Selbstpreisgabe Gottes, weil er ja bereits in sich selbst gegenüber ist, sich somit in der Schöpfung nur sich selbst entspricht. Mit dieser Selbstentsprechung ist aber zugleich die Gottesebenbildlichkeit des Menschen gegeben, [...] Denn der Mensch bildet als Gegenüber Gottes und des Menschen, in seiner geschöpflichen Ich-Du-Relation die innertrinitarische Ich-Du-Relation ab.“¹¹⁵

Jedoch ist diese Erkenntnis des wahren menschlichen Wesens außerhalb der Christologie nicht möglich¹¹⁶: „Die ontologische Bestimmung des Menschen ist darin begründet, daß in der Mitte aller übrigen Menschen Einer der Mensch Jesus ist. Man wird immer nur bis zu den Phänomenen des Menschlichen vorstoßen, solange man in der Frage nach dem Menschen einen anderen Ausgangspunkt wählt. Man wird sich immer in Abstraktionen bewegen, solange man wie gebannt auf alle übrigen Menschen, oder vielmehr: auf einen Menschen überhaupt und im Allgemeinen blickt, als ob dessen Anblick [...] uns über den wirklichen Menschen belehren könnte. Man verfehlt den einzigen uns wirklich gegebenen archimedischen Punkt oberhalb des Menschen und damit die einzige Möglichkeit zu dessen ontologischer Bestimmung.“¹¹⁷ Allein in der „christologisch gefaßten Anthropologie erfahren wir, daß jeder Mensch der Mitmensch Jesu, des Gott entsprechenden Menschen, ist, die Gottlosigkeit also eine ontologische Unmöglichkeit des Menschen, will sagen einen Widerspruch gegen dessen eigenes Wesen darstellt“¹¹⁸. Barths ‚natürliche Theologie‘ liegt begründet in jenem „christologischen Faden, der festzuhalten ist“¹¹⁹.

¹¹³ Vgl. den der Brunnerschen Einordnung folgenden Vorwurf *D. Bonhoeffers* in: *Ders.*, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, in: *Ders.*, Werke, Band 2, München 1988, bes. 77f.; 94f.

¹¹⁴ Vgl. KD III/2, 391. Zur Zurückweisung einer *analogia entis* vgl. bes. KD II, 1, 82–96.

¹¹⁵ *J. Rohls*, Credo ut intelligam. Karl Barths theologisches Programm und sein Kontext, in: Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift W. Panzenberg, herausgegeben von *J. Rohls/G. Wenz*, Göttingen 1985, 406–435, hier 429 (mit Verweis auf KD III, 1, 203–233).

¹¹⁶ Vgl. ebd. (mit Verweis auf KD III, 2, 50).

¹¹⁷ KD III, 2, 158. Es gibt daher auch keine Möglichkeit, z. B. einen natürlichen Anknüpfungspunkt für die Gotteserkenntnis zu finden (vgl. ebd. 429f.).

¹¹⁸ Ebd. 430 (mit Verweis auf KD III, 2, 158–241).

¹¹⁹ KD III, 2, V.

Daß „Jesus Christus das eine Wort Gottes ist, heißt nicht, daß es nicht – in der Bibel, in der Kirche und in der Welt – auch andere, in ihrer Weise auch bemerkenswerte Worte – andere, in ihrer Weise auch helle Lichter – andere, in ihrer Weise auch reale Offenbarungen gebe. [...] Auch das folgt nicht aus unserem Satz, daß alle außerhalb des biblisch-kirchlichen Kreises gesprochenen Worte als solche wertlos oder gar als Worte unechter Prophetie nichtig und verkehrt, alle dort aufgehenden und scheinenden Lichter als solche Irrlichter, daß alle sich vollziehenden Offenbarungen als solche falsch sein müßten.“¹²⁰ Mit dieser ‚Lichterlehre‘¹²¹ durchbricht Barth die rein negative Wahrnehmung des Anliegens der natürlichen Theologie, ohne dabei die eigene innere Christozentrik aus dem Blick zu verlieren.¹²² Offensichtlich ist, „daß auch die Geschöpfungswelt, der Kosmos, die dem Menschen in seinem Bereich verliehene Natur und die Natur dieses Bereichs als solche ihre eigenen Lichter und Wahrheiten und insofern ihre Sprache und Worte haben“¹²³, weil „das Gotteswerk der Versöhnung das Gotteswerk der Schöpfung weder vernichtet noch seines Sinnes beraubt [...] die ursprüngliche Beziehung zwischen dem geschöpflichen esse und geschöpflichem nosse“ nicht zerreißt¹²⁴. So geht es allein um eine adäquate Verhältnisbestimmung und eine angemessene Beschreibung ihrer Wechselwirkung.¹²⁵ Um diese ringt Barth letztlich bis zum (offen gebliebenen) Ende seiner KD. Angesichts der Tatsache solcher ‚wahren Worte auch extra muros ecclesiae‘¹²⁶ gilt als unaufgebbares Grundbekenntnis: „Es gibt in der von Gott in Jesus Christus versöhnten Welt keine von ihm sich selbst überlassene, keine seiner Verfügung entzogene Profanität, auch da nicht, wo sie sich, menschlich gesehen und geredet, der Reinheit, der Absolutheit, der schlechthinnigen Gottlosigkeit in der gefährlichsten Weise zu nähern scheint. [...] Unterläßt man es aber, sich hier zu versteifen, dann wird man darauf gefaßt sein und bleiben, auf einmal auch aus solch scheinbar äußerster Finsternis heraus wahre Worte [...] zu hören.“¹²⁷ Die Lichter der Schöpfung werden nicht übergangen, nicht ignoriert oder gar zerstört oder ausgelöscht, sie werden vielmehr dem großen Licht des Schöpfers integriert¹²⁸; ja manchmal kann

¹²⁰ KD IV, 3, 107f.

¹²¹ Vgl. bes. KD IV, 3 69.

¹²² Vgl. auch KD IV, 3, 108f.

¹²³ Ebd. 157.

¹²⁴ Vgl. ebd. 158.

¹²⁵ Vgl. bes. 141–153.

¹²⁶ Vgl. ebd. 122.

¹²⁷ Ebd. 133. E. Jüngel spricht hier zu Recht davon, daß es keine Menschenlosigkeit Gottes und daher auch keine absolute Gottlosigkeit des Menschen geben kann, bleibt aber (mit Barth) gegenüber der Möglichkeit eines ‚anonymen Christentums‘ und damit einer ‚natürlichen Theologie‘ skeptisch (vgl. *ders.*, Keine Menschenlosigkeit Gottes, *EvTh* 31 [1971] 376–390, hier 389).

¹²⁸ KD IV, 3, 178. I. U. Dalferth bezeichnet dies als die ‚eschatologische assumptio welthafter Realitäten‘ (vgl. *ders.*, Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth, *EvTh* 46 (1986) 402–422, hier 411). Gegen den häufig gegenüber Barth geäußerten Vorwurf des theologischen Subjektivismus und Dezisionismus vgl. ebd. 412f.

sich „seine göttliche Macht, Würde und Geltung verbergen in der relativen eines solchen kreatürlichen Selbstzeugnisses, um nun dort gerade in dieser Verborgtheit Gottes Selbstkundgebung und als solche schlechthin verbindlich zu sein“¹²⁹. Eindeutig werden diese Weltlogoi allerdings erst durch den Logos schlechthin.¹³⁰ „Es kann dann, was sie sagen, mit dem, was Gott selbst sagt, so zusammenklingen, daß wer ihn hört, auch sie hört, und wer sie hört, auch ihn hört und so die Polyphonie der Schöpfung als des äußeren Grundes des Bundes – ihre Fragen und Antworten, ihre Rätsel und Auflösungen als die Symphonie erklingt, zu der sie von Ewigkeit her erwählt und bestimmt ist [...]. Spricht er sein eigenes ganzes Wort vom Bunde, der der innere Grund der Schöpfung ist, dann erklingt ihre Symphonie, dann kann, darf und wird ihm auch das Selbstzeugnis der Kreatur in der ganzen Verschiedenheit seiner Stimmen einmütigen Beifall geben.“¹³¹

Darin liegt nun jene ‚Einholung der natürlichen Theologie via Christologie‘, von der Barth selbst gesprochen hat¹³²; also jenes Aufgreifen der Fragestellung Brunners u. a. auf eigene Weise¹³³. Aber was bewahrt diese Christozentrik Barths davor, zu einem Christomonismus zu degenerieren? Das zeigt ein abschließender Blick in die Fragment gebliebene Tauflehre Barths, samt den darüber hinaus aus dem Nachlaß herausgegebenen Skizzen.

4.2 Am Ende doch noch ein Hauch natürlicher Theologie?

In Barths Fragment zur Tauflehre werden die Konturen einer in der Christologie fundierten, aber dennoch eigenständigen Anthropologie deutlicher. Barth verwahrt sich zunächst gegen zwei Fehldeutungen (‚künstliche Lösungen‘) der von ihm intendierten Verhältnisbestimmung von Christologie und Anthropologie: „Künstlich wäre hier also einmal eine nun wirklich ‚christomonistisch‘ zu nennende Lösung, laut derer das *in nobis*, die Befreiung des Menschen selbst als ein unselbständiger Annex, als bloße Spiegelung der von Jesus Christus in seiner Geschichte und also *extra nos* vollbrachten Befreiungstat verstanden würde – laut derer also Jesus Christus als das allein eigentlich handelnde und wirkende Subjekt im Grunde einsam auf dem Plan stünde. Eine Antwort auf das in seiner Geschichte gesprochene Wort der Treue Gottes könnte dann die Treue des von ihm verschiedenen Menschen nicht sein. Sie wäre dann nicht sein eigenes freies Tun, sondern

¹²⁹ KD IV, 3, 179.

¹³⁰ Vgl. ebd. 180f.

¹³¹ Ebd. 182.

¹³² Vgl. K. Barth, Gespräche 1959–1962, 124–157, hier 142.

¹³³ Vgl. Szekeres, 241. C. Kock spricht von einer ‚Annexion des Anliegens der natürlichen Theologie‘, „ohne ihrem kritisierten Denkweg zu verfallen“. So nimmt der späte Barth die anthropologische Terminologie z. B. eines Schleiermachers auf und „führt sie ‚ihrem usus theologicus zu‘ [...], indem er sie konsequent von der Offenbarung Gottes in Christus her versteht. Die Freiheit des Menschen und seine Menschlichkeit erschließen sich [...] nur von der Freiheit und Menschlichkeit Gottes her“ (Kock, 72f. mit Verweis auf Barth, Menschlichkeit, 10).

ein Moment oder eine Erscheinung der in Jesus Christus vollbrachten Tat Gottes selber. [...] selber ein göttliches, nicht ein von Gott hervorgerufenes und Gott verantwortliches menschliches Tun.“¹³⁴ Kurz: „Alle Anthropologie und Soteriologie wäre dann verschlungen in die Christologie.“¹³⁵ Künstlich wäre indes auch das andere Extrem, „eine ‚anthropomomistische‘ Lösung, laut derer umgekehrt Jesus Christus und, was in seiner Geschichte *extra nos* geschehen ist, als bloßes Prädikat und Vehikel, wohl gar nur als Chiffre und Symbol dessen aufzufassen wäre, was sich eigentlich und in Wahrheit nur *in nos*, als eine Geschichte ereignete, deren Subjekt kein anderer als der Mensch selber wäre. Er wäre es jetzt, der sich in seiner Wandlung zum Christen einsam auf weiter Flur bewegte [...] Zu ihrem Vollzug möchte ihm zwar die Geschichte Jesu Christi zur Anregung, Belehrung und Hilfe dienlich, als exemplarisches Geschehen vielleicht [...] sogar unentbehrlich sein. Der erste bewegende Grund, das Geheimnis seiner Heilsgeschichte wäre doch er selber: sein eigenes Hinübertreten aus der Untreue in die Treue, seine freie Gehorsamstat.“¹³⁶ Hier wäre „Christologie [...] verschlungen von einer sich selbst genügenden Anthropologie und Soteriologie“¹³⁷. Beide Scheinlösungen eskamotieren das im Problem verborgene Geheimnis des Menschen. Doch wie ist mit diesem Geheimnis angemessen umzugehen?

„Die Geschichte Jesu Christi ist nun einmal anders als alle andere Geschichten [...], sie erforderte damit das singuläre Denken [...]: daß sie als die Geschichte des von Gott in seiner freien Gnade allen Menschen zugedachten, zugewendeten und geschenkten Heils von Haus aus partikuläre Geschichte mit universaler Absicht und Tendenz ist, in ihrer Begrenztheit auch über sich selbst hinausgreift, ihre Umwelt, d. h. aber die ganze Menschenwelt umgreift [...]. Sie ist *extra nos* geschehende zugleich *in nobis* wirksame, nämlich ein neues Sein jedes Menschen auf den Plan führende Geschichte. Gewiß ganz *extra nos*, ist sie doch nicht um ihrer selbst willen, sondern ganz *pro nobis* geschehen.“¹³⁸ Dabei nehme man das *pro nobis/propter nos* wörtlich – „Gott an unserer Stelle, an Stelle der ihm zuvor Ungetreuen, treu zu sein. An unserer Stelle – und also, indem er es dort und damals und so, wie nur er es vermochte, war, auch in unserem Jetzt und hier, inmitten der Schwachheit, Gottlosigkeit und Feindschaft, im ‚Herzen‘, im personalen Zentrum der Existenz eines jeden Menschen“¹³⁹ –, vernachlässige aber zugleich nicht das *in nobis*: Gott „selbst ist uns jetzt, indem er in Jesus Christus für uns eintritt – nicht von fernem sondern in größter Nähe gegenwärtig, konfrontiert sich uns jetzt in unserem eigenen Dasein, Denken und Sinnen,

¹³⁴ KD VI, 4, 20f.

¹³⁵ Ebd. 21.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Ebd. 22.

¹³⁸ Ebd. 22f.

¹³⁹ Ebd. 23.

[... indem; J. R.] in nobis, in unserem Herzen, mitten im Zentrum unserer Existenz Widerspruch gegen unsere Untreue, u. zw. [= und zwar; J. R.] ein solcher Widerspruch eingelegt wird, dem wir nicht ausweichen können, den wir gelten lassen müssen, dem gegenüber wir an unserer Untreue nicht festhalten können, durch den sie uns also nicht nur verboten, sondern verwehrt unmöglich gemacht wird“¹⁴⁰. Das ist die wahre Befreiung des Menschen: ganz von außen, ganz von Gott.

Dabei ist jedoch zu beachten: „Daß man doch Gottes Allwirksamkeit wie überhaupt, so gerade hier ja nicht umdeute in eine Alleinwirksamkeit Gottes! Die göttliche Wendung, in deren Vollzug einer Christ wird, ist ein Ereignis echten Verkehrs zwischen Gott und Mensch. Und so gewiß dieser in Gottes Initiative seinen Ursprung hat, so gewiß wird der Mensch in ihm nicht ignoriert und übergangen, sondern als eigenständiges Geschöpf Gottes ernst genommen – nicht überrannt und überwältigt, sondern auf seine Füße gestellt – nicht entmündigt, sondern mündig gesprochen und auch als mündig behandelt.“¹⁴¹ Es ist die menschliche Antwort auf das in der Geschichte Jesu Christi zu ihm gesprochene Wort Gottes; seine ureigene Tat, Gott treu zu werden und zu sein. Es ist die als ‚Werk des Heiligen Geistes‘ zu verstehende geschenkte Freiheit, in der der Mensch diese Tat vollzieht, in der es „allerdings auch zu einer umfassenden Aktualisierung seiner physischen und psychischen, seiner moralischen, intellektuellen und auch religiösen Möglichkeiten kommt“¹⁴². Freilich, auch für dieses Werk gilt: „Der Verkehr zwischen Gott und Mensch hört [...] im Werk des Heiligen Geistes nicht auf, sondern in ihm beginnt er echter Verkehr zu sein, in welchem der menschliche Partner, fern davon, sich mit dem göttlichen zu verwechseln, sich selbst an dessen Stelle setzen zu wollen, genau die ihm gegenüber zukommende Stelle bezieht. Das Werk des Heiligen Geistes vollzieht sich also auch nicht in Lahmlegung oder Beurlaubung, nicht in Abwesenheit des menschlichen Geistes, Gemütes, Wissens und Wollens. [...] Es gibt keinen intimeren Freund des gesunden Menschenverstandes als den Heiligen Geist und keine gründlichere Normalisierung des Menschen als die im Widerfahrnis seines Werkes.“¹⁴³ Durch dieses Werk ist der Mensch dazu befreit „zu

¹⁴⁰ Ebd. 24.

¹⁴¹ Ebd. 25. Siehe auch KD III, 3, 147f.: Dieser „Gott findet seine Größe nicht in der Unterdrückung seines Geschöpfes. Er triumphiert nicht in dessen Unfreiheit und Ohnmacht, indem seine Herrschaft eine unbedingte und unwiderstehliche ist. Er wirkt nicht allein, indem er Alles in Allem wirkt. [...] Wie sollte für seine [des Geschöpfes; J. R.] Freiheit besser gesorgt sein, als eben dadurch, daß Gottes [...] Freiheit ihm gegenüber eine unbedingte und unwiderstehliche, daß ihm alle andere Freiheit als diese einzige und echte, die Gott ihm in seiner Gnade gewähren will, allerdings in der Wurzel abgesprochen ist. In ihm – und gerade nicht irgendwo neben ihm – leben, weben und sind wir: nicht auf Grund unserer Selbstdetermination und nicht auf Grund der Determination irgend eines Kraftfeldes, in welchem, oder irgend eines Normsystems, unter welchem wir uns befinden“.

¹⁴² KD IV, 4, 30.

¹⁴³ Ebd. 31.

Gott zu laufen, dem er davon laufen wollte, ihm treu zu werden, dem er zuvor untreu war¹⁴⁴“.

Von dieser pneumatozentrischen Christologie aus reformuliert Barth den neuzeitlichen Freiheitsbegriff auf eine eigene, inhaltlich zugespitzte, d. h. aber auch und gerade kritische Weise: „Freiheit als Mündigkeit und Selbstaktivität ist die durch Gott hervorgerufene dankbare Entsprechung des Menschen zu Gottes freier und helfender Weltzuwendung.“¹⁴⁵ Freiheit hängt für Barth daher immer auch mit Bindung zusammen.¹⁴⁶ Das macht diese aber nicht zu einem autoritären Zerrbild menschlicher Freiheit. Entscheidend ist, um welche Bindung es sich handelt und wie sie sich vollzieht. Der Freiheit gebührt dabei der Vorrang¹⁴⁷. Barth macht immer wieder deutlich, „daß der Geist Gottes den Menschen nicht unterdrückt, sondern ihn in Entsprechung zu Gottes Freiheit bringt, so daß der freie Mensch als Mündiger und Selbstaktiver nicht in inhaltsloser Wahlfreiheit steht, sondern Zeuge des Reiches Gottes wird“¹⁴⁸.

Weil aber selbst angesichts der Sünde Gott nicht damit aufhört, dem Menschen als geehrtem und freiem Partner zu begegnen, indem er sich in Jesus Christus gerade mit dem Sünder ‚solidarisch erklärt‘,¹⁴⁹ macht Jesus Christus dadurch den Menschen, der sündigt, zum alten Menschen und führt einen neuen Menschen auf den Plan. Er macht ihn frei „zu einem Leben im Kontakt, in der Solidarität, in der Gemeinschaft – mit Gott, aber eben auch mit den Menschen als seinen Genossen in der Partnerschaft der Versöhnung“¹⁵⁰. Das ist die eigentliche Spitze der Bundespartnerschaft von Gott und Mensch in der Barth'schen Versöhnungslehre. Denn hier wird der befreite Mensch nun tatsächlich zum Mithelfer der Versöhnung, der in ‚Tatgemeinschaft‘ mit dem Versöhner lebt.¹⁵¹ In dieser ‚Tatgemeinschaft‘ ist es der Auftrag des Christen, Zeuge des versöhnenden Gottes und des versöhnten Menschen in der Welt zu sein. Die Rede vom Partner Gottes wird jetzt bei Barth ganz gleichsinnig mit der vom Zeugen Gottes. Der Partner Gottes ist nicht nur beiläufig und ausnahmsweise ein solcher Zeuge. Seine Bundes-

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ D. Schellong, Karl Barth als Theologe der Neuzeit, in: *Ders./K. Steck*, Karl Barth und die Neuzeit, München, 1973, 34–102, hier 92.

¹⁴⁶ Vgl. KD III, 3, 147f.; III, 2, 230f.

¹⁴⁷ Vgl. KD III, 2, 231f. Der Erwählte ist dabei selbst ‚etwas‘: „Er erfährt die Erwählung nicht als völlige Abwesenheit oder Vernichtung eigener Freiheit, sondern im Gegenteil als deren Aufblühen“ (*Gestrich*, *Neuzeitliches Denken*, 389). In dieser Hinsicht ist Barths Stellungnahme zur *theologia naturalis* tatsächlich ein Reflex auf die neuzeitliche Freiheitsthematik: „Barth setzte [...] seine Theologie in ein freundschaftliches Verhältnis zum Freiheitsversprechen der Aufklärung.“ Die Rezeption der Anliegen Hegels wie ihre Korrektur haben daher den Anspruch und das Ziel, „diesem Freiheitsversprechen seinen in der Wirkungsgeschichte des deutschen Idealismus verspielten Kredit wiederzugeben, somit die Freiheitsbemühung entgegen den Erscheinungen von Freiheitsmüdigkeit wach zu halten“ (ebd. 394f.).

¹⁴⁸ Schellong, Karl Barth als Theologe der Neuzeit, 93.

¹⁴⁹ Vgl. KD IV, 3, 512.

¹⁵⁰ KD IV, 3, 285.

¹⁵¹ Ebd. 689.

partnerschaft wird wesentlich als Zeugenschaft gelebt, weil Gott nicht Gott sein wollte, „ohne daß der Mensch ihm den Dienst seines Zeugnisses leiste“¹⁵². Darum gilt es Zeugen des einen wahren Zeugen, Jesus Christus, zu sein.¹⁵³

In den aus dem Nachlaß herausgegebenen Fragmenten zu KD IV¹⁵⁴ geht Barth in der Spur des Zeugnisgedankens noch einen kleinen, aber entscheidenden Schritt weiter. Die in der Lichterlehre KD IV,3 noch deutlich spürbare Präponderanz der Christologie wird vorsichtig – in der Spur des dort Grundgelegten –, aber dennoch nachhaltig aufgebrochen. „Gerade Gott könnte der Welt, sofern es dabei nur auf den Zeugendienst der Christenheit ankäme, nun doch nur reichlich begrenzt und getrübt [...] bekannt sein. [...] Wir brauchen das über das Zeugnis der Kirche und der Christen Gesagte nicht fallen zu lassen [...], müssen uns aber nach einer doch noch sichereren Begründung und Erklärung jenes Satzes und jener Anklage [gemeint ist die Schuldhaftigkeit der Nichterkenntnis Gottes nach Röm 1,19 ff.; J. R.] umsehen.“¹⁵⁵ Der erste Hinweis Barths verläuft noch in eher traditionellen Bahnen: „Wir stoßen offenbar in eine tiefere Schicht vor, wenn wir darauf zurückgreifen, daß Gott sich in seiner freien Gnade schon damit bekannt gemacht, seinen Namen schon damit [...] geheiligt hat, daß es ihm gefiel, des Menschen Natur, sein menschliches Wesen in dessen nicht rückgängig gemachter guten Erschaffung für sich selbst zu bestimmen, auf sich selbst auszurichten. Würde der Mensch sich selbst in seiner Natur [...] erkennen, will sagen: würde er sich selbst treu sein, dann würde er sich eben damit dem einen wahren Gott konfrontiert finden,“¹⁵⁶ und dann würde Gott ein objektiv bekannter Gott sein. Und subjektiv?

Um ihn subjektiv zu erkennen, müßte der Mensch aber, so formuliert Barth weiter, „allererst sich selbst, seine Ausrichtung auf ihn erkennen, sich selbst ernst nehmen und [sich selbst] treu sein. Eben sich selbst, eben der

¹⁵² KD III, 4, 756.

¹⁵³ „Das Zeugnis im christlichen Sinn des Begriffs ist“ – so Barth – „der Gruß, mit dem ich meinen Nächsten zu grüßen habe, die Bekundung meiner Gemeinschaft mit dem, in welchem ich einen Bruder Jesu Christi und also meinen eigenen Bruder zu finden erwarte [...]. Ein Zeuge wird seinem Nächsten gerade nicht zu nahe treten. Er wird ihn nicht ‚behandeln‘. Er wird sich ihn nicht zum Gegenstand seiner Tätigkeit machen. [...] Zeugnis gibt es nur im höchsten Respekt vor der Freiheit der göttlichen Gnade und darum auch im höchsten Respekt vor dem Anderen, der von mir gar nichts, sondern Alles von Gott zu erwarten hat“ (KD I,2, 487f.). Gerade im Begriff des ‚Zeugnisses‘ und des ‚Bekennens vor den Menschen‘ bearbeitet Barth das Thema ‚natürliche Theologie‘ auf ganz eigene Weise. Es dürfte daher möglich sein, diese Idee des Zeugnisgebens als Grunddimension der Anthropologie durchaus im Sinne Barths auch ‚katholisch‘ pointiert, d. h. sakramental durchzubuchstabieren. Vgl. z. B. K. Wenzel, *Der Mensch als Zeichen des Heils*, Freiburg i. Br. 2003.

¹⁵⁴ Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV,4. Fragmente aus dem Nachlaß, Vorlesungen 1959–1961, herausgegeben von H.-A. Drewes und E. Jüngel, Zürich 1976. Die Zahlen im Text beziehen sich auf diese Ausgabe. Vgl. zum folgenden auch: H. Beyerhof, *Barths Lichterlehre im Rahmen der heutigen Theologie, Kirche und Welt*, in: *Ders./H.-J. Kraus*, *Barths Lichterlehre*, Zürich 1978, 30–48.

¹⁵⁵ KD IV, 4/Fragmente, 196.

¹⁵⁶ Ebd. 197.

ihm gegebenen Natur ist der Mensch aber nicht treu. Eben sich selbst erkennt er keineswegs, und so erkennt er auch Gott nicht. An dem objektiven Bekanntsein Gottes in der Welt, an dem dem Menschen in seiner eigenen Natur gemachten, wenn auch von ihm ausgeschlagenen Angebot ändert das aber gar nichts. Als dem von Gott Erkannten ist es jedem Menschen sozusagen vor die Füße gelegt, ihn wieder zu erkennen und so tatsächlich zu kennen. Der Mensch, nicht Gott, ist im Fehler, wenn Gottes objektivem Bekanntsein ein subjektives Kennen Gottes auf seiner Seite nicht entspricht.¹⁵⁷ Ja, Gott erscheint manchmal geradezu durch die durch „des Menschen Blindheit verschuldete Verborgeneheit“ hindurch.¹⁵⁸ „Steht man“ – so fährt nun Barth fort – „nicht mindestens gelegentlich bei der Begegnung mit allerlei ausgesprochenen Weltkindern und bei der Lektüre von allerhand ausgesprochen weltlicher Literatur ganz unerwartet und irgendwie beschämt unter dem Eindruck, es möchte sich doch jener von Gott dem Schöpfer gegen den Widerspruch seines Geschöpfes eingelegte Widerspruch nicht einfach umsonst ereignen? Es möchte für sein Bekanntsein in der Welt nun eben doch [...] von dorthier faktisch nicht unwirksam gesorgt sein: Die Menschen müssen einfach [...] um Gott wissen und also kennen, was sie doch nicht kennen wollen. [...] Mehr noch: es [das objektive Bekanntsein Gottes; J. R.] möchte da und dort mindestens ebenso stark wirksam sein wie das der Welt durch das Zeugnis der Christenheit vermittelte. [...] Alles Eindrücke, die gewiß nicht in der Richtung einer ‚natürlichen‘ Theologie zu generalisieren und systematisieren, aber, wo sie sich aufdrängen, nun doch nicht zu verleugnen sind [...] merkwürdig genug, daß Jesus in seinen Reden bekanntlich [...] lauter ausgesprochen weltliche (‚profane‘) Vorgänge und Verhältnisse für brauchbar und würdig gehalten hat, als ‚Gleichnisse des Himmelreiches‘ zu dienen.“¹⁵⁹

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Ebd. 198.

¹⁵⁹ Ebd. 199. Vgl. dagegen noch KD IV,3, 161. Der Begriff des Gleichnisses ersetzt bei Barth die Rede vom ‚Anknüpfungspunkt‘ (vgl. *Schellong*, Karl Barth als Theologe der Neuzeit, 99; *ders.*, Barth lesen, 50). Die Welt ist – obgleich stets gleichnisbedürftig – gleichnisfähig und gerade deswegen zum Gleichnis gebrauchbar (vgl. auch *K. Barth*, Christengemeinde und Bürgergemeinde, 65 ff.). Vgl. dazu auch *O. Bayer*, der freilich in Abgrenzung zur Theologie Luthers zu relativieren versucht: „An genau der Stelle, an der es Luther um eine unauflösliche Einheit [hier: zwischen Offenbarungswort Gottes und dies bezeugenden Wort des Menschen; J. R.] geht, sieht Barth ein ‚Spiegelbild‘, ein Gleichnis, sieht er lediglich eine Analogie, eine Entsprechung walten. [...] gegen die ‚Gleichung‘ das ‚Gleichnis‘. Barths Unterscheidung von Menschenwort und Gotteswort macht ‚die Einheit des Wortes Gottes‘ dort ‚problematisch‘, wo sie in der Tat assertorisch besteht; er vernichtet damit ‚die Glaubensgewißheit‘“ (*ders.*, Theologie, 381 f.). Indem Barth an dieser Stelle eine bleibende Differenz geltend macht, „ist er ein neuzeitlicher Philosoph und partizipiert an jenem Spiritualismus, der es nicht zuläßt, Gott in leiblicher Nähe zum Menschen anzuerkennen und zu denken“ (ebd. 386). Vgl. auch *Stegemann*, 40. Barths Theologie sperrt sich bleibend gegen jegliche Idee einer vereinnahmbaren ‚Unmittelbarkeit‘ des Heils.

5. Conclusio

Am Ende bei aller Vorsicht doch ein Hauch natürlicher Theologie? Leider bleibt diese Option Barths, wie so manches in diesem Bereich, Fragment.¹⁶⁰ Die Ansätze scheinen aber zumindest dazu geeignet, die Idee einer strikten Ablehnung der natürlichen Theologie bei Barth in Frage zu stellen. Auf den ersten Blick prägend bleibt – nicht nur wirkungsgeschichtlich – seine zeitgeschichtlich erklärbare, aber dennoch einseitige, ablehnende Position. Über ihr Ungenügen läßt sich heute sicher trefflich streiten. Indes eröffnet gerade die bei Barth bis ins letzte hinterfragte Legitimität einer natürlichen Theologie noch einmal den Blick darauf, was eine Option zugunsten der natürlichen Theologie zu leisten vermag und was nicht. Ihre Rückbindung und Etablierung des neuzeitlichen Subjekt- und Freiheitsgedankens hat ihr eigenes Recht, muß sich aber mit den für Barth zentralen Anfragen konfrontieren lassen.¹⁶¹ Sie kulminieren in einer entscheidenden Phase der Entwicklung seiner Theologie in der Frage: Wo bleibt Israel? Worin läge innerhalb einer solchen Perspektive die unaufgebbare Aufgabe Israels?

Diese Frage nach dem epistemologischen Wert der Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes bildet den bleibenden Stachel im Fleisch jeder allzu natürlichen Theologie. Denn wenn die Tora, wie es einmal Zwi Werblowski formuliert hat,¹⁶² Gnade ist, dann muß dort, wo die Tora als ‚Gestalt der Freiheit‘ verstanden ist, sie als eine Freiheit verstanden werden, die – so Reinhard Hütter „im Modus ihres Empfangs für den Geber der Freiheit frei bleibt“ und ihr Empfang sich „in der Hingabe an den Geber“ vollendet. „Erst in dieser bleibenden Ausrichtung auf den Geber der Freiheit wird die Differenz von unendlicher und endlicher Freiheit konkret vollzogen.“¹⁶³ Eine solche Freiheit verabsolutiert nicht das eigene und setzt das andere herab, sondern anerkennt es, ohne das eigene aufzugeben. Darum setzt Torافرömmigkeit immer auf den ‚entgegenkommenden Gott‘.¹⁶⁴ Hierin steckt nicht nur die bleibende jüdische Wahrheit des von Barth in seiner Versöhnungslehre so vehement eingeklagten bleibenden Widerhakens des neuzeitlichen Freiheits- und Autonomiebegriffs: Bewußt zu halten, daß es – so Karl Lehmann – „neben diesem Vernehmen – wie beim Befragen und Verhören eines Beschuldigten – schon dem Bedeutungssinn nach ein anderes Vernehmen gibt, in dem man nämlich bei allem aktiven Aufmerksamsein und bei aller kritischen Achtung etwas vernimmt im Sinne des

¹⁶⁰ Vgl. R. Lindner, Vernunft und Offenbarung. Karl Barth und Immanuel Kant – zwei Antipoden?, LM, Heft 8 (2000) 20–23, hier 22.

¹⁶¹ Vgl. dazu auch Körtner, bes. 266.

¹⁶² Vgl. ders., Tora als Gnade, Kairos 15 (1973) 156–163.

¹⁶³ R. Hütter, Empfang und Gestalt. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Gesetz, KuD 49 (2003) 210–235, hier 225.

¹⁶⁴ Vgl. J. Werbick, Bestimmtheit durch Abgrenzung? Das Lehr-Beispiel Rechtfertigung, in: Ders., Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, Münster 2004, 245–272, hier 257.

Empfangens und Hinnehmens“¹⁶⁵. Hier eröffnet sich auch jener von Friedrich-Wilhelm Marquardt so nachdrücklich eingeforderte Weg hin zu einer halachischen Neudimensionierung des christlichen Rechtfertigungsverständnisses.¹⁶⁶ Mit seiner vielleicht zunächst befremdenden, weil die Mauern und Grenzen der realen Kirche hinter sich lassenden, politischen Dimensionierung der theologischen Konsequenzen¹⁶⁷ nimmt Barth selbst jene Bewegung vorweg, die das Zweite Vatikanische Konzil für die katholische Ekklesiologie mit dem Bild der Kirche als ‚sacramentum salutis et unitatis‘ für die Welt in der Kirchenkonstitution und der Öffnung der Kirche zur Welt in der Pastoralkonstitution vollzieht. Doch führt die Berücksichtigung der anthropologischen wie der ekklesial-politischen Konsequenzen Barths nicht nur in der ökumenischen Diskussion weiter, sondern sie kommt im Sinne Barths auf das Entscheidende und Eigentliche zurück. Eine scheinbar allzu ‚natürliche‘ Wendung der Theologie würde dadurch nämlich am Ende nochmals offenbarungsnäher und damit Israel-sensibler.

¹⁶⁵ Die Zeit, Jg. 39, Nr. 2 vom 31. 12. 2003, Sp. 5. Vgl. dazu auch die unter dem Stichwort ‚Erwählung und Gabe der Tora‘ im Anschluss an E. Lévinas gezogenen Konsequenzen von C. Lienkamp, Erwählung und Gabe der Tora. Christliche Gesetzestheologie vor der Herausforderung durch das jüdisch-philosophische Gesetzesdenken von Emmanuel Lévinas, in: Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen im kulturellen Kontext der Gegenwart. Beiträge im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, herausgegeben von H. M. Dober/D. Mensink, Stuttgart 2002, 137–147.

¹⁶⁶ Vgl. Marquardt, Rechtfertigungsgeschehen, 50.

¹⁶⁷ Damit ist bei Barth die ekklesiale Dimension von Erwählung und Versöhnung (und damit auch Rechtfertigung) keine sekundäre, sondern eine immanent notwendige, die ihrerseits als Konsequenz der Sensibilisierung der christlichen Theologie auf eine adäquate Wahrnehmung Israels beschrieben werden kann. Eine konkretere Ausführung dieses Gedankens und seine Weiterführung sind im Rahmen dieses Beitrag aber nicht mehr möglich.