

THEOLOGICAL UNIVERSITY OF THE CHRISTIAN
REFORMED CHURCHES IN THE NETHERLANDS AT APELDOORN

Die Verheißung des ewigen Lebens

Die neue Wirklichkeit der Auferstehung in Karl Barths „Kirchlicher Dogmatik“

ACADEMIC THESIS

FOR CONFERRAL OF THE DEGREE OF DOCTOR IN THEOLOGY,

ON AUTHORISATION OF THE RECTOR PROF. DR. M.J. KATER,

TO BE DEFENDED IN PUBLIC, GOD WILLING,

ON 5TH APRIL 2024 AT 15.00 HOURS

AT THE THEOLOGICAL UNIVERSITY, WILHELMINAPARK 4,
APELDOORN

BY

Andreas Staemmler

born on 4. February 1953 in Osterburg (Altmark, D)

SUPERVISOR

Prof. emer. Dr. Gerard C. den Hertog (Theological University of Apeldoorn)

CO-SUPERVISOR

Prof. emer. Dr. Rinse H. Reeling Brouwer (Protestant Theological University Amsterdam and Groningen)

MEMBERS OF THE ASSESSMENT COMMITTEE

Professor Dr. Henk van den Belt (Vrije Universiteit Amsterdam / Theological University of Apeldoorn)

Professor Dr. Gregor Etzelmüller (Universität Osnabrück)

Professor Dr. Marco Hofheinz (Leibniz Universität Hannover)

Professor Dr. Edward van 't Slot (Protestant Theological University)

Dr. Cees-Jan Smits

Vorwort

Glaube und Verkündigung der christlichen Gemeinde haben ihr Fundament in der Nachricht von der Auferstehung Jesu Christi. So versteht es auch Karl Barth. Was aber meint Barth, wenn er vom ewigen Leben redet? Die Frage ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Sie hat mich mit Zustimmung meines Bischofs Herrn Dr. Chr. Demke seit Beginn meines Dienstes im Pfarramt mit vielen Unterbrechungen begleitet. Zwischendurch fiel eine Mauer und ein Weltreich ging unter.

Lange Zeit fand meine Untersuchung in Form von Expeditionen durch die KD statt, die manchmal der Suche nach den Amazonasquellen glichen. Die Berichte darüber hat Herr Professor Dr. W. Krötke gelesen und den Fortgang der Arbeit durch Kommentare und Hinweise gefördert. Auch meine Teilnahme an den Barth-Tagungen in der Schweiz und den Niederlanden geht auf seine Initiative zurück. Deren Arbeitsgemeinschaft hat mir in vielfältiger Weise geholfen, Fragen der Barthinterpretation in den Blick zu bekommen.

Vor einigen Jahren hat Herr Professor Dr. G. C. den Hertog nach der Lektüre einiger Seiten der Untersuchung mir vorgeschlagen, eine Dissertation zur Auferstehung Jesu Christi in der KD zu schreiben, und sich als Promotor und Doktorvater für den akademischen Außenseiter bereit erklärt. Ich bedanke mich herzlich! Er half mir, manche Klippe sicher zu umschiffen, als ich vor der Frage stand, wie man das macht: eine Dissertation schreiben. Seine Begleitung und seine Ermutigungen haben wesentlich dazu beigetragen, meine Arbeit zum Ziel zu bringen, auch wenn manches länger gedauert hat, als ursprünglich geplant war. Oft fanden sich hinter einer endlich geöffneten Tür drei weitere Türen. Auch Unterbrechungen durch das malum physikum haben die Sache in die Länge gezogen.

Vor drei Jahren konnte Herr Professor Dr. R. Reeling Brouwer als zweiter Gutachter hinzu gewonnen werden. Er hat mir neue Aspekte der Theologie Barths eröffnet, auf Probleme der Barthinterpretation hingewiesen, die mir nicht vor Augen standen, und geholfen, manche Diskussion voranzubringen. Ich danke ihm herzlich für seine Bereitschaft, sich auf mein Vorhaben einzulassen.

Ich danke den Mitgliedern des Promotionsausschusses Herrn Professor Dr. Marco Hofheinz, Herrn Professor Dr. Gregor Etzelmüller, Herrn Professor Dr.

Edward van 't Slot, Herrn Professor Dr. Henk van den Belt und Herrn Dr. Cees-Jan Smits. Sie haben das Manuskript gelesen und positiv beurteilt. Die Theologische Universität Apeldoorn hat meine Arbeit akzeptiert und zur Promotion angenommen. Vielen Dank! Allen Beteiligten danke ich, dass ich die Arbeit in deutscher Sprache vorlegen durfte.

In den Pfarrbereichen Erxleben, Cobbel, Vryheid (Südafrika), Willershausen und im Kirchenkreis Eisenach-Gerstungen galt es, im Alltag der christlichen Gemeinde die Orientierung an der kommenden Welt Gottes zu bewähren. Alle Brüder und Schwestern, die mit dabei waren, haben sich dadurch auch um meine Arbeit verdient gemacht. Das Gleiche gilt für die Seminargruppe am Diakonischen Bildungsinstitut „Johannes Falk“ Eisenach, mit der ich einige Zeit als nebenamtlicher Dozent Fragen der Eschatologie auf der Spur war.

Zur Gemeinschaft, in der die Arbeit entstand, gehören meine Kinder und Enkel: Jakob, Luisa, Felix, Leon und Oskar. Sie haben mir geholfen, nicht zu vergessen, daß es bei der Frage nach dem ewigen Leben um das diesseitige Leben geht, und auf ihre Weise meiner theologischen Existenz am Schreibtisch die nötige Bodenhaftung verliehen. Meinem Sohn Jakob danke ich für seine tatkräftige Hilfe auf unserem großen Kirchengelände, die mir einige Freiräume verschafft hat.

Als erster Leser und engagierter Kritiker ist mein Freund und Kollege Pfarrer Johannes Winkel anwesend zu denken. Er war zu fast jeder Tages- und Nachtzeit bereit, meine Begeisterung über die allerneueste Entdeckung oder den Verdruss über mancherlei Irrfahrten zu teilen. Mit freundlicher Sorgfalt hat er die daraus entstandenen Texte gelesen und sich um ihre Korrekturen verdient gemacht. Ich danke ihm sehr. Alles, was es noch zu verbessern gilt, geht auf mein Konto.

Frau Astrid Fischer aus Unterellen hat sich bei den letzten Schritten um das Layout verdient gemacht. Den Druck haben Herr Manfred Schneider und seine Mitarbeiter von der „Diakopie“ Eisenach vorgenommen. Vielen Dank!

Meine Frau Gesine war die ganze Zeit an meiner Seite. Sie hat mit weitem Herzen ertragen, daß ich die Arbeit nicht nebenbei erledigen konnte und manchmal sogar ein KD-Band mit in den Urlaub kam. Danke für Deine Ermutigungen, wenn die Arbeit nicht voran kam. Danke für Deine Gewissheit, dass ich die Sache zum Ziel bringen würde. Danke für Deine Gegenwart.

Inhaltsverzeichnis

1.	Thema.....	1
1.1.	Einleitung	1
1.1.1.	Auferstehung als Offenbarung der Versöhnung	1
1.1.2.	Die Frage nach Barths Eschatologie	3
1.1.3.	Problemstellung	8
1.1.4.	Zusammenfassung, These, Leitfragen	10
1.2.	Die Auferstehung Jesu Christi in den „Übergangsüberlegungen“ KD IV	11
1.2.1.	Das Problem des Übergangs	13
1.2.2.	Jenseits des Todes (KD IV,1 § 59.3)	15
1.2.2.1.	Eine neue Geschichte	15
1.2.2.2.	„Ein innerweltlich wirkliches Ereignis“	16
1.2.2.3.	Der Anfang des kommenden Lebens	17
1.2.3.	Die aktuelle Herrschaft des Auferstandenen (KD IV,2 § 64.4)	18
1.2.3.1.	Die „Kraft“ der Auferstehung	19
1.2.3.2.	Das Wirken des Geistes	20
1.2.3.3.	Die Verheißung des ewigen Lebens	22
1.2.4.	Das ewige Leben (KD IV,3 § 69.4)	23
1.2.4.1.	Die Frage nach der Wirklichkeit des Auferstandenen	24
1.2.4.2.	Die „Neuheit der Gestalt“	26
1.2.4.3.	Hoffnung für alle Menschen	29
1.2.4.4.	Ergebnis	30
1.2.5.	Zusammenfassung	31
1.2.6.	Aufgabenstellung	33
2.	Der Mensch als Seele und Leib in seiner Zeit	34
2.1.	Einleitung	34
2.2.	Das „Staubgebilde“ als Gebilde Gottes	35
2.2.1.	Die Erschaffung des „Staubgebildes“	35
2.2.2.	Die bleibende Gefährdung des Staubgebildes	36
2.2.3.	Die Hoffnung des Staubgebildes	41
2.3.	<i>nismat chajjim</i> und <i>nepesch chajah</i>	45
2.3.1.	Die <i>nismat chajjim</i>	45
2.3.2.	Fragen zur Pneumatologie Barths	47
2.3.2.1.	<i>nismat chajjim</i> und Geist Gottes	47
2.3.2.2.	Offenbarer und Schöpfergeist (KD I,1 § 12)	50
2.3.2.3.	Die <i>nismat chajjim</i> als <i>creator spiritus</i>	54
2.3.3.	Die <i>nepesch chajah</i>	55

2.4.	Der Mensch als „Seele“ und „Leib“ (KD III,2)	58
2.4.1.	Einleitung	58
2.4.2.	Grundlegung	60
2.4.3.	„Der wirkliche Mensch“ (§ 44.3)	62
2.4.3.1.	Die Verantwortung des Menschen	62
2.4.3.2.	Seele und Leib als Fähigkeiten des Menschen	67
2.4.4.	Seele und Leib	68
2.4.4.1.	Der Geist als Grund der Seele und des Leibes (§ 46.2)	68
2.4.4.2.	Seele und Leib als natürliche Beschaffenheit des Menschen	71
	(1) Die Seele	71
	(2) Der Körper	73
	(3) Der Leib	75
2.4.5.	Die soteriologische Bestimmung der Seele und des Leibes (§ 46.4)	77
2.4.6.	Zusammenfassung	81
2.5.	Die Zeit des Menschen	83
2.5.1.	Die beiden Akte der Erschaffung des Menschen nach Gen 2,7	83
2.5.2.	Das Geschöpf und seine Zeit	85
2.5.2.1.	Das Problem der „Zeit“	85
2.5.2.2.	Die Zeit Gottes des Schöpfers	87
2.5.2.3.	Die Zeitlichkeit des Menschen	89
2.5.2.3.1.	Die christologische Erkenntnis der Zeit des Menschen	89
2.5.2.3.2.	Zeit als Existenzform	94
2.5.2.3.3.	Die geschaffene Zeit	94
2.5.2.3.4.	Die geschaffene und die verlorene Zeit	96
2.5.2.3.5.	Die gegebene Zeit	99
2.5.3.	Zusammenfassung	104
3.	Die neue Wirklichkeit des Geschöpfes in der Auferstehung	105
3.1.	Gottes freies Handeln	105
3.1.1.	Die Freiheit der Liebe Gottes (KD II,1)	106
3.1.2.	Gottes heilige Veränderlichkeit	108
3.1.3.	Mehr als <i>restitutio ad integrum</i>	110
3.1.4.	Zusammenfassung	113
3.2.	Der Heilige Geist als eschatologischer <i>creator spiritus</i>	114
3.2.1.	„Der Heilige Geist und das christliche Leben“ (1929)	114
3.2.2.	Trinitätslehre (KD I,1)	116
3.2.3.	Schöpfungslehre (KD III,1 u. 2)	119
3.2.4.	Versöhnungslehre (KD IV)	121
3.2.4.1.	KD IV,1	121

3.2.4.2.	KD IV,2	123
3.2.4.3.	KD IV,3	125
3.2.5.	Zusammenfassung	127
3.3.	Aspekte der eschatologischen Wirklichkeit des Geschöpfes	128
3.3.1.	Einleitung	128
3.3.1.1.	Barths Frage nach der „Neuheit der Gestalt“	128
3.3.1.2.	Die „Gestalt“ des Auferstandenen	129
3.3.1.2.1.	„Gestalt“ – schöpfungstheologisch	129
3.3.1.2.2.	„Gestalt“ – epistemologisch	132
3.3.1.3.	Zusammenfassung	133
3.3.1.4.	Fragestellung	133
3.3.2.	„Jenseits“ und „Verjenseitigung“	135
3.3.2.1.	Fragestellung	135
3.3.2.2.	Das „Jenseits“	136
3.3.2.3.	Die Voraussetzungslosigkeit des Geschöpfes	137
3.3.2.4.	Der eschatologische Aspekt des „Jenseits“	141
3.3.2.5.	„Verjenseitigung“	144
3.3.2.6.	Zusammenfassung	149
3.3.3.	Die Endlichkeit des Menschen: Der Tod	150
3.3.3.1.	Einleitung	150
3.3.3.2.	Endlichkeit als Verheißung und Bedrohung	150
3.3.3.2.1.	Die Endlichkeit des Menschen als Verheißung	150
3.3.3.2.2.	Der sterbliche Mensch als Träger der Verheißung	153
3.3.3.2.3.	Die Endlichkeit des Menschen als „Bedrohung“	157
3.3.3.2.4.	Die überwundene Bedrohung	158
3.3.3.3.	Barths Konzeption vom Tod	160
3.3.3.3.1.	Das Problem des Todes	160
3.3.3.3.2.	Identität von Natur und Unnatur	161
3.3.3.3.3.	Zwei Bedeutungen des Todes	164
3.3.3.3.4.	Der Tod als Grenze	165
3.3.3.4.	Das Problem des „Ganztodes“	168
3.3.4.	„Ewigkeit“ und „Verewigung“	171
3.3.4.1.	„Ewigkeit“	171
3.3.4.1.1.	Eine Eigenschaft Gottes	171
3.3.4.1.2.	Ewigkeit als Gottes Dauer und Beständigkeit	173
3.3.4.1.3.	Ewigkeit als Gottes Lebensbesitz und Herrschaft über die Zeit	174
3.3.4.1.4.	Ewigkeit als „Vorform“ der Zeit	176
3.3.4.1.5.	Ewigkeit als absolute und singuläre Zeit Gottes	177
3.3.4.1.6.	Die Potentialität der Ewigkeit zur Zeit	178

3.3.4.1.7.	Vorzeitlichkeit, Überzeitlichkeit und Nachzeitlichkeit	179
3.3.4.1.8.	Das ewige Leben als Selbstverwirklichung	182
3.3.4.1.9.	Zusammenfassung	184
3.3.4.2.	„Verewigung“	185
3.3.4.2.1.	Einleitung: Fragen an Barths Konzept der Verewigung	185
3.3.4.2.2.	Der „gewesene“ Mensch	190
3.3.4.2.2.1.	Die Gegenwart des Gewesenen	190
3.3.4.2.2.2.	Die eschatologische Zukunft des Gewesenen	192
3.3.4.2.2.3.	Das kommende Gericht	193
3.3.4.2.3.	Das eschatologische „Nichtsein“	196
3.3.4.2.4.	Das verewigte Leben	198
3.3.4.2.4.1.	Unsterblichkeit.....	198
3.3.4.2.4.2.	Die eschatologische Gemeinschaft.....	200
3.3.4.2.4.3.	Die neue Zeit des ewigen Lebens	201
3.3.4.2.4.4.	Das Fest des ewigen Lebens.....	202
3.3.4.2.5.	Zusammenfassung.....	204
3.3.5.	„Herrlichkeit“ und „Verherrlichung“	205
3.3.5.1.	Einleitung	205
3.3.5.2.	Die Herrlichkeit Gottes	206
3.3.5.3.	Gottes schöne Herrlichkeit und die Freude des Geschöpfes	208
3.3.5.4.	Die Verherrlichung des Geschöpfes	211
3.3.5.4.1.	Eine neue Handlungsmöglichkeit	211
3.3.5.4.2.	Zur Frage der <i>theosis</i>	214
3.3.5.4.3.	Die Nicht-Ableitbarkeit des Ostergeschehens	215
3.3.5.5.	Die kommende Freude und das eschatologisch-prophetische Dasein des Menschen	216
3.3.5.6.	Zusammenfassung	219
4.	Die neue Wirklichkeit des ewigen Lebens – Übersicht	220
4.1.	Thema	220
4.2.	Die Auferstehung Jesu Christi in den „Übergangsüberlegungen“ KD IV ..	221
4.3.	Die Begründung der eschatologischen Wirklichkeit des Geschöpfes in einer neuen Tat Gottes.....	222
4.3.1.	Die neue Tat Gottes	222
4.3.2.	Der Heilige Geist als eschatologischer <i>creator spiritus</i>	223
4.4.	Die eschatologische Wirklichkeit des Geschöpfes	224
4.4.1.	Verjenseitigung	225
4.4.2.	Verewigung	226
4.4.3.	Verherrlichung	227
5.	Auferstehung als Offenbarung	228
5.1.	Barths Verständnis von „Offenbarung“	228

5.2.	Auferstehung als Offenbarung der Erlösung und der Versöhnung	232
6.	Ergebnisse	236
6.1.	Die eschatologische Wirklichkeit des Geschöpfes	236
6.1.1.	Das Neue	236
6.1.2.	Die neue Tat Gottes	237
6.2.	Die Auferstehung Jesu Christi als Offenbarung	239
6.2.1.	Die Auferstehung in den Übergangsüberlegungen	239
6.2.2.	Der <i>creator spiritus</i> als Offenbarer	240
6.2.3.	Die Verheißung des ewigen Lebens als Offenbarung der Versöhnung	241
6.3.	Bilanz	243
6.3.1.	Leitfrage 1 – Die neue Wirklichkeit der Auferstehung	243
6.3.2.	Leitfrage 2 – Die Auferstehung Jesu Christi als Offenbarung.....	244
6.3.3.	Leitfrage 3 – Zur Möglichkeit einer Eschatologie der KD	244
6.3.4.	These – Die Verheißung des ewigen Lebens als Offenbarung der Versöhnung.....	245
6. 4.	Zur Kritik an Barths Verständnis der Auferstehung Jesu Christi	246
	Zusammenfassung	252
	Samenvatting	255
	Literaturverzeichnis I - Schriften von Karl Barth	258
	Literaturverzeichnis II - Schriften anderer Autoren	259
	Namenregister	272
	Copyrightinweis	275

Die Verheißung des ewigen Lebens

Die neue Wirklichkeit der Auferstehung in Karl Barths „Kirchlicher Dogmatik“¹

1. Thema

1.1. Einleitung

1.1.1. Auferstehung als Offenbarung der Versöhnung

Worin besteht nach Karl Barth das Neue der Auferstehung Jesu Christi und damit die neue Wirklichkeit des ewigen Lebens? Inwiefern ist die Auferstehung Jesu Christi die Offenbarung der Versöhnung? Diesen beiden Fragen will ich in meiner Untersuchung nachgehen. Sie haben sich aus folgenden Beobachtungen ergeben.

Ἐν πρώτοις (1Kor 15,3) hat Paulus den Korinthern das Osterevangelium weitergegeben. So sind sie Christen geworden. Ohne Ostern keine Verkündigung und kein Glaube: Εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα καὶ τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν (1Kor 15,14). Wovon aber ist die Rede, wenn von Auferstehung die Rede ist? Worin besteht ihre Wirklichkeit? Ἀλλὰ ἐρεῖ τις, Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται (1Kor 15,35)? Mit der Frage nach der Wirklichkeit der Auferstehung der Toten, wie sie in der Auferstehung Jesu Christi erstmalig Realität geworden ist, befinden wir uns an der Wurzel des christlichen Glaubens. „Die Frage nach der Auferstehung Jesu berührt zutiefst die Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Wer wissen will, was das Wesentliche in diesem Glauben ist, muß fragen, was das vielleicht älteste Bekenntnis der Kirche meint: Christus ist der, den Gott auferweckt hat von den Toten“². Dieser Feststellung lassen sich viele andere an die Seite stellen.³ Auch

¹ Zitate aus der KD werden in der Regel im Haupttext belegt. Seitenangaben in Klammern ohne weitere Angaben beziehen sich auf den zuvor genannten KD-Band. Bei Zitaten ohne Seitenangaben gilt die zuletzt genannte Belegstelle.

² H.-J. ECKSTEIN, M. WELKER (2010: 1). Ob wir es hier mit einem „Bekenntnis“ zu tun haben, ist allerdings fraglich. Das älteste Bekenntnis lautete „Kyrios Iesus“ (Röm 10,9; 13,14; 14,14; 1Kor 12,3 u.a.) (vgl. W. KRAMER 1969: 61). Das „euangelion“ ist die Nachricht oder Botschaft von einem Ereignis. Es ist die „frohe Botschaft“ bzw. „Heilsbotschaft“ (vgl. G. FRIEDRICH 1935: 726-728).

³ Vgl. H. KESSLER (2011: 19-25). R. DALE DAWSON (2007: 1): „Apart from the reality of the resurrection, the truth and power of the gospel of Jesus Christ are nullified“. Chr. SCHWÖBEL (1998:

für Karl Barth hat die Auferstehung Jesu Christi zentrale Bedeutung: „Sagen wir, daß Jesus Christus lebt, so wiederholen wir die grundlegende, die entscheidende, die Alles beherrschende und bestimmende Aussage des biblischen Zeugnisses: daß er von den Toten auferstanden ist. [...] Er lebt, weil und indem er – und dadurch als solcher erwiesen, der dieses Leben lebt! – auferstanden ist“ (KD IV,3 47).

Mit dem Satz, Jesus Christus lebt, beginnt Barth die Erklärung dessen, worum es im dritten Teil der Versöhnungslehre gehen soll, nämlich um „die Versöhnung als Offenbarung“ (40f; vgl. 7). Jesus Christus der Versöhner lebt und dadurch wird die Versöhnung offenbar. Die Versöhnung aber ist die ‚Mitte der christlichen Botschaft‘ (vgl. KD IV,1 1; Hvb. St.). Wenn es um die Offenbarung der Versöhnung geht, befinden wir uns nach Barth an einem wichtigen Ort dogmatischer Arbeit. Dass Jesus Christus der „Vollstrecker von Gottes Versöhnungstat“ ist, wird dadurch offenbar bzw. „erwiesen, daß er auferstanden ist“ (KD IV,3 47). Jesus Christus der Gekreuzigte lebt, weil er auferstanden ist, und dadurch wird die Versöhnung offenbar. Wie aber wird in der Auferstehung Jesu Christi die Versöhnung offenbar? Die Antwort lautet nach Barth, dass der Auferstandene das ewige Leben hat. Dass Jesus Christus als der Auferstandene lebt, „heißt“, „das Leben Jesu Christi ist ewiges [...] Leben“ (47f). Jesus Christus offenbart die Versöhnung dadurch, dass er das ewige Leben lebt. Was aber ist nach Barth das ewige Leben? Ewiges Leben ist – worauf Barth schon am Beginn der Versöhnungslehre hinweist – ‚Leben im Eschaton‘ und das heißt „ein Sein in der Teilnahme am Sein Gottes“ (vgl. KD IV,1 18f.7). Grundlage der Offenbarung der Versöhnung ist das neue, das eschatologische Leben. Was ist damit gemeint?

Wir können mit Barth im Blick auf § 69.4 – der „Übergangsüberlegung“ im dritten Teil der Versöhnungslehre – auch fragen: „Was hat sich im Besonderen in der Auferstehung Jesu Christi als [...] der Offenbarung“ der Versöhnung „zugetragen“ (KD IV,3 342)? Es geht um das Besondere der Auferstehung, das sie zur Offenbarung macht. Im Ereignis der Auferstehung ist etwas, das bisher noch nicht war! Und wie ist Barths Antwort zu verstehen: „Was Ostern [...] real in die Welt hineinbrachte [...], war das Leben [...] in der Freude des dem Geschöpf in der Gemeinschaft mit seinem Schöpfer [...] geschenkten Lebens, des ewigen Lebens“ (352).

924): „Das Bekenntnis zur Auferstehung Christi ist das Grundbekenntnis des christlichen Glaubens, das seinen Charakter und Inhalt umfassend bestimmt“. Vgl. I. U. DALFERTH (1994: V).

Was aber ist nach Barth das ewige Leben? Die Frage muss gestellt werden, weil, wie Barth betont, die Versöhnung im „Leben und Sterben“ Jesu Christi schon geschehen ist und sein „Sein und Tun [...] im Ereignis seiner Auferstehung keinen Zuwachs“ bekamen (325). Sie ist die Offenbarung des schon Geschehenen und insofern ‚nichts Neues‘. Was kann dann noch geschehen? *Was hat es mit dem ewigen Leben als dem Besonderen der Auferstehung auf sich*, wenn das Sein und Tun Jesu Christi in seinem Leben und Sterben „vollbracht“ war? Und was bedeutet es weiter, dass nach Barth das „Osterereignis“ das „erste eschatologische Ereignis“ ist (341)?

Das Problem lautet zusammengefasst: Nach Barth ist die Auferstehung Jesu Christi *einerseits* die Offenbarung der Versöhnung, sie ist *andererseits* das „erste eschatologische Ereignis“ (vgl. 340f). Was aber meint Barth, wenn er von Eschatologie redet? Darüber wurde schon – wie auch in der folgenden Studie deutlich wird – Vieles geschrieben. Dabei ist allerdings bisher der Zusammenhang der eben formulierten Aspekte nicht geklärt worden oder wurde in einer Weise aufgenommen, der zu weiteren Fragen Anlass gibt. Die Frage nach dem eschatologischen Aspekt will ich noch weiter entfalten.

1.1.2. Die Frage nach Barths Eschatologie

Eine Eschatologie hat Barth nicht mehr geschrieben. Aber dabei brauchen wir nicht stehen zu bleiben. Auf die Frage nach der „für den 5. Band vorgesehenen ‚Lehre von der Erlösung (Eschatologie)“ pflegte Barth die Fragenden „mit der Gegenfrage in nicht geringe Verlegenheit zu setzen: ob sie denn nicht gemerkt hätten, wieviel gerade aus dem so besonders begehrten Bereich der Eschatologie den früheren Bänden indirekt und z. T. doch auch direkt zu entnehmen sei“.⁴ Doch die Frage bleibt, wie kann der Schritt von der Versöhnungslehre zur Eschatologie gegangen werden? Hätte Barth aufgrund der Auferstehung Jesu Christi überhaupt eine Eschatologie entwickeln können?

Nach Ansicht vieler Autoren bekommt die Auferstehung Jesu Christi als Offenbarung der Versöhnung bei Barth ein so starkes Gewicht, dass Weiteres über sie kaum noch gesagt werden könne. Wie aber kann sie dann, so ist zu fragen, das

⁴ KD IV,4 VII. Darauf verweist auch G. THOMAS (2009: 124). Vgl. ebenso G. ETZELMÜLLER (2001: 5).

erste eschatologische Ereignis sein? Verhindert Barths Verständnis der Auferstehung Jesu Christi als Offenbarung der Versöhnung nicht geradezu eine Eschatologie?

Zwar ist – wie schon gesehen – nach Barth das Osterereignis das erste eschatologische Ereignis (vgl. KD IV,3 341).⁵ Das „Besondere des Osterereignisses“ aber besteht darin, dass es die „Selbstkundgabe“ Jesu Christi und „Offenbarung des in seinem Leben und Sterben Geschehenen“ ist (342.340). Oder meint Barth es anders? Ist es doch bemerkenswert, dass Barth hier vom ‚neuen Kommen‘ Jesu Christi redet, in welchem sich die Offenbarung zuträgt. Das neue Kommen und die sich darin ereignende Offenbarung sind nicht ohne weiteres identisch. Aber halten wir vorerst fest: In der Auferstehung Jesu Christi wird die Versöhnung auch in „noetischer Gestalt [...] Ereignis“ (342). Betont Barth nicht schon in den Prolegomena der KD: „Die Auferstehung ist das Ereignis der Offenbarung des Fleischgewordenen“ und „kann ihm selbst nichts Neues geben“, sondern macht „seine Herrlichkeit sichtbar“ (KD I,2 122)? Heißt es nicht in der Schöpfungslehre: „Die Auferstehung Jesu fügt nichts Neues hinzu zu dem, was von Anfang an geschah. Sie krönt dieses Geschehen nur, indem sie dessen Aufdeckung und Offenbarung ist“ (KD III,2 405)? Auch in der letzten Parusie wird es sich „um Jesu Christi Erscheinung [...] in ihrer abschließenden Gestalt, um seine Offenbarung am Ziel der Endzeit“ handeln (KD IV,3 341). Was bedeutet es aber, wenn – wie Barth auf der gleichen Seite sagt – Jesus Christus schon jetzt als „der von den Toten Auferweckte virtuell schon auch [...] in der Auferweckung aller Toten und im Vollzug des Weltgerichts begriffen“ ist? Was geschieht in der Auferweckung der Toten und im Weltgericht, wenn es am Ende der Zeit zu einer universalen Offenbarung des Geschehenen kommt?

Was also ist das Besondere des Eschaton? Was wäre nach Barth in einer ‚Eschatologie‘ zu bedenken, wenn gilt: „Was dort und dann, im Eschaton ‚sein wird‘, ist in Sichtbarkeit eben das, was vermöge des versöhnenden Tuns Gottes [...] schon jetzt und hier in Wahrheit ist“ (KD IV,3 562)? Welche Wirklichkeit meint Barth, wenn das Eschatologische des Eschaton darin besteht, dass dann „die mit Gott versöhnte Welt“ als „neue Wirklichkeit erscheinen“ wird (824)? Könnte eine Eschatologie nach Barth noch einen eigenen Gehalt haben? Auf die Problematik, dass Barth – angeblich – einerseits die Auferstehung Jesu Christi ‚nur‘ als

⁵ Vgl. a.a.O. 337-341.

Offenbarung der Versöhnung versteht, andererseits aber die Eschatologie im Ostergeschehen begründet sieht, und auf die Frage, was daraus für den Sachgehalt der Eschatologie folgen soll, weisen verschiedene Autoren hin.

In jüngerer Zeit hat besonders THOMAS dieses Problem betont. Er fragt im Zusammenhang der „Hoffnung auf die kommende Welt“ nach dem Neuen der „futurisch-eschatologische[n] Neuschöpfung von Himmel und Erde“.⁶ Was geschieht in der eschatologischen „Verwandlung“ mit der „Geschöpflichkeit dieser Welt“? Zu Barth äußert er sich unter der Überschrift „Neuschöpfung als Vollendung und Restitution“.⁷

Seine Frage an Barth lautet: „Welche Konturen der Neuen Schöpfung und der Erlösung werden nach Barth [...] in der Auferstehung sichtbar? Wie ist das Neue zu beschreiben“?⁸ Für THOMAS ist die „Antwort, die Barth gibt, [...] nicht nur mit einem großen Fragezeichen behaftet, sondern offeriert auch nur eine schwache Hoffnung“, weil für Barth die „Vollendung der Schöpfung“ nur als deren „Beendigung“ gedacht werden könne, denn „die Auferstehung ist die Verewigung des *vorösterlichen* räumlichen und zeitlichen Lebens. Darum [...] ist auch von der Auferweckung des Menschen nicht mehr zu erhoffen“.⁹

Als Grund führt THOMAS an: „Die neuschöpferischen Qualitäten des Auferstehungsereignisses sind [...] nicht darin präsent, wie, wer und was Christus als der Auferstandene für sich selbst in seinem ‚Leben‘ und darum auch für andere ist, sondern nur in dem, was es der *Kommunikation der Versöhnung* bietet. Das Sein des Auferstandenen hat, entgegen Barths steter Versicherung der Leiblichkeit des Auferstandenen, keine eigene und neue Leiblichkeit“.¹⁰ Und deshalb ist nach Barth die „eschatologische Vollendung [...] nicht als verwandelte Schöpfung, sondern als *neue Perspektive auf das Gewesene zu denken*“.¹¹ „Barths Vorstellung vom ewigen Leben als Neuschöpfung Gottes ist ganz wesentlich geprägt vom Gedanken einer Apokalypse des Gewesenen“. In der neuen Schöpfung handele es sich letztlich um

⁶ THOMAS (2009: 1-3).

⁷ A.a.O. 124-212.

⁸ A.a.O. 169.

⁹ THOMAS (2009: 169.166 Anm. 84) betont, dass Barth zwar von der „Räumlichkeit“, „Zeitlichkeit“ und „Leiblichkeit“ des Auferstandenen redet, was – wenn diese Rede zum Tragen kommen würde – seine (Thomas‘) Barthkritik „invalidieren“ würde. Allerdings rede Barth anschließend von der „Verewigung des vorösterlichen“ Lebens Jesu Christi, weshalb eschatologisch Neues für den Menschen nicht mehr zu erhoffen sei. Siehe dazu unter 3.3.5.4.1. „Eine neue Handlungsmöglichkeit“.

¹⁰ A.a.O. 166; Hvb. St.

¹¹ A.a.O. 188.

die „zeitlose Verewigung zeitlich gelebten Lebens“.¹² Ewiges Leben biete „einen ‚steady state‘ der Wiederholung des Gewesenen und das heißt m.E. der Versöhnung. Barth verstelle sich auf diese Weise die Möglichkeit, neue Schöpfung als wirklich Neues, „als wirklich neue und zugleich geschöpfliche Existenzform zu denken“.¹³

THOMAS fasst seine Kritik zusammen: „Barths wiederholte Rede von einem neuen Menschen und einer neuen Welt basiert letztlich auf einer Absorption der Erlösung in die Versöhnung“.¹⁴ Es werde „die Neue Schöpfung faktisch vollständig in die Versöhnung aufgesogen. Die Erlösung ist dann gegenüber der steten Verfestigung dieser Schöpfung deren Aufhebung in die Verewigung, ohne dass deutlich würde, was an dieser ersten Schöpfung verwandlungsbedürftig ist, was auf Verwandlung hoffen darf und warum die Aufhebung Neue *Schöpfung* genannt zu werden verdient“.¹⁵ Für Barth besteht nach THOMAS die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi letztlich darin und nur darin, die Versöhnung zu offenbaren. Sie bringt nichts Neues. Das Dargestellte hat THOMAS auch schon 2005 ansatzweise formuliert. Er schreibt, dass Barth die Auferstehung nicht als „eine neue Zukunft“ versteht, denn sie füge dem Sein Jesu Christi *nichts Neues* hinzu.¹⁶ Wie aber könne die „Kreatur in das eschatologische Hoffnungsgeschehen einbezogen“ werden, wenn es denn gar keine weitere Zeit und Zukunft für sie geben solle?¹⁷

Solche und ähnliche Kritik an Barth lässt sich immer wieder feststellen. Schon G. C. BERKOUWER hält zusammenfassend fest, dass Barth das Eschaton als „Enthüllung“ des gewesenen Lebens verstehe.¹⁸ Es sei „abzuwarten [...], wie die Eschatologie Barths – zum Abschluß seiner Dogmatik – von der *vita aeterna* sprechen wird“.¹⁹

H. GRASS bemerkt kritisch, dass die Auferstehung Jesu Christi für Barth nur „in der Kategorie der Offenbarungstat“ zu fassen sei.²⁰

G. KOCH diskutiert unter dem Titel „Die Reduktion des Ostergeschehens in einen göttlich-demonstrativen Akt“ das Auferstehungsverständnis Barths.²¹ Er stellt kritisch fest, für Barth geschehe in der Auferstehung nichts Neues bzw. Wesentliches. „Für Barth ist in der Versöhnung des gerichteten Richters alles geschehen, so daß nun nichts Wesentliches mehr geschehen kann“.²² Auferstehungsgeschichte ist Offenbarungsgeschichte.

Ähnlich äußert sich auch W. PANNENBERG: Nach Barth „ist die Auferstehung Jesu

¹² A.a.O. 193.

¹³ A.a.O. 196. Diese Kritik an Barth wiederholt THOMAS (2014: 187) in knapper Form.

¹⁴ THOMAS (2009: 207).

¹⁵ A.a.O. 209.

¹⁶ Vgl. a.a.O. 262f.

¹⁷ A.a.O. 269.

¹⁸ G. C. BERKOUWER (1957: 325).

¹⁹ A.a.O. 327.

²⁰ GRASS (1962: 13).

²¹ G. KOCH (1959: 111-130).

²² A.a.O. 125f.

kein schlechthin neues Geschehen von eigenem entscheidenden Gewicht, sondern nur noch ‚Offenbarung‘ seiner am Kreuz vollendeten Geschichte“.²³ Sie sei für Barth nur der „noetische Fundamentalsatz“.²⁴ In seiner Kirchlichen Dogmatik habe „Barth darauf [...] insistiert, [...] daß die Auferstehung Jesu nun doch ein eigenes, besonderes Ereignis nach seiner Kreuzigung und seinem Tode sei [...], doch auch hier galt als Inhalt dieses Geschehens ‚die Offenbarung des Geheimnisses der vorangehenden Zeit des *Lebens* und *Sterbens*““ des Menschen Jesus.²⁵

J. MOLTMANN fragt schon in der „Theologie der Hoffnung“ danach, wie Barths Auffassung von der Auferstehung als Offenbarung gemeint sei, wenn die Offenbarung in der Auferstehung reine Gegenwart Gottes sei und also nicht eschatologisch gemeint sein könne.²⁶

G. SAUTER fasst seine Darstellung der eschatologischen Ansätze Barths mit der Frage zusammen, ob dessen „Eschatologie überhaupt eigens etwas zu sagen hat, wenn sie von einer Erlösung handeln soll, die Vollendung als Enthüllung des von Jesus Christus Vollbrachten verstehen lehrt“. Was gibt es zu hoffen, wenn die „noch ausstehende Vollendung die geschehene Versöhnung enthüllen“ und diese Vollendung „das Ende aller Dinge“ darstellen werde?²⁷

DALE DAWSON schreibt in seiner „Conclusion“: „There is an astonishing and ultimately inexplicable ‚beyond‘ to his [Jesus Christ] death. That beyond is the glorious resurrection [...] of Jesu Christ from the dead“.²⁸ Worin besteht dieses Jenseits? „Only in the resurrection is the reality of reconciled human being revealed“. Die Auferstehung Jesu Christi ist in grundlegender und umfassender Weise die *Offenbarung* der Versöhnung und die Offenbarung, „that the man Jesus is indeed the Son of God“ (232). Und so ist sie „the ground [...] and goal of the eschatological existence of the human beings“. Sie ist es, indem sie den Beginn des neuen Seins von Menschen in Christus darstellt, nämlich ihre „communication and transition of reconciled human being“ in freier Partnerschaft. *Darin* besteht nach DALE DAWSON der eschatologische Aspekt der Auferstehung Jesu Christi. Von einer Auferstehung der Toten, vom ewigen Leben redet DALE DAWSON nicht.

Auch für J. L. DRURY ist „the event of Christ’s resurrection [...] the event of revelation in its strictest sense“.²⁹ Der Inhalt des prophetischen Wortes des Auferstandenen „is himself in his reconciling work“ als „the one, true living priest and king“ (169). Er ist der „mediator between God and the human“ und beauftragt seine Kirche zum Zeugnis (170).

Doch für einige andere Autoren gibt es bei Barth Ansätze, von denen aus es möglich gewesen wäre, im Rahmen der Kirchlichen Dogmatik eine Eschatologie zu entwickeln. Auch wenn sie sich nicht weiter dazu äußern, will ich darauf hinweisen.

So heißt es bei E. JÜNGEL: „Für die fehlende Eschatologie sind nicht wenige Ansatzpunkte erkennbar, die die gelegentlich vertretene Auffassung, diese Theologie mache eine Lehre vom Eschatos/Eschaton unmöglich, als unqualifiziert erscheinen lassen“.³⁰

B. KLAPPERT fragt im Blick auf die Auferweckung: „Betont nicht gerade Barth, daß in diesem Ereignis [...] die Entscheidung über den Sinn und den Charakter des ganzen [...]

²³ PANNENBERG (1966: 109).

²⁴ A.a.O.

²⁵ PANNENBERG (1991: 387 Anm. 60). P. zitiert KD III,2 546, dort sind auch Barths Worte „Offenbarung“ und „Geheimnisses“ kursiv hervorgehoben.

²⁶ MOLTMANN (1966: 50).

²⁷ SAUTER (1995: 76). Vgl. Derselbe (1997: 122).

²⁸ DALE DAWSON (2007: 231).

²⁹ DRURY (2020: 159).

³⁰ JÜNGEL (1982b: 59).

Christusgeschehens‘ fällt [...], so daß von der nicht nur deklaratorischen, sondern konstitutiven Bedeutung der Auferweckung“ geredet werden müsse.³¹ „Wird nicht bei Barth die reale Ausständigkeit der Zukunft der Herrschaft Christi, eines neuen Himmels und einer neuen Erde pointiert betont“?

Zu den Fehlurteilen über Barth gehört nach G. OBLAU der Vorwurf, „Eschatologie werde bei ihm von seiner Soteriologie erdrückt“ und „von einem rein noetischen Offenbarungsbegriff beherrscht“.³² Dagegen will OBLAU zeigen, „daß Barths Eschatologie sehr wohl ontisches, nicht allein noetisches Heilsgeschehen reflektiert“.³³ Zur „Grundlegung der Eschatologie“ heißt es: als „konzeptionelle Nahtstelle zwischen Versöhnungs- und Erlösungslehre erweist sich Barths Deutung des Ostergeschehens“.³⁴

Was folgt aus alledem? Hat für Barth die Auferstehung Jesu Christi als Offenbarung der Versöhnung, wie die Einen sagen, wirklich *nur* noetische Bedeutung? Geschieht in ihr tatsächlich ‚nichts Neues‘? Ist nach Barth auch das Eschaton ‚nur Offenbarung‘? Oder kann nach Barth, wie andere betonen, von der Auferstehung Jesu Christi und vom Eschaton doch als einer besonderen Wirklichkeit geredet werden? Welche ‚reality‘ meint Barth, wenn er von der Auferstehung Jesu Christi redet (DALE DAWSON)?³⁵ Worin besteht das ‚göttlich Ontische‘, in dessen Kraft das ‚göttlich Noetische‘ der ‚Selbstkundgebung‘ des Auferstandenen *geschehen* ist (KD IV,3 343f)? *Was* geschieht, wenn Offenbarung geschieht?³⁶

1.1.3. Problemstellung

Es gibt Anlass, der Frage nachzugehen, wie Barth den Zusammenhang zwischen der Offenbarung der Versöhnung in der Auferstehung Jesu Christi und dem eschatologischen Heil versteht. Wodurch kommt es in der Auferstehung Jesu Christi zur Offenbarung der Versöhnung? Um hier zu Antworten zu kommen, verändern wir

³¹ B. KLAPPERT (1981: 289) mit Verweis auf KD IV,1 329f.

³² G. OBLAU (1988: 9f).

³³ A.a.O. 10.

³⁴ A.a.O. 271.

³⁵ „Apart from the reality of the resurrection, the truth and power of the gospel of Jesus Christ are nullified“ (DALE DAWSON 2007: 1).

³⁶ Auf den Charakter des *Geschehens* der Offenbarung in der Auferstehung Jesu Christi als *Aktion* Jesu Christi weist DALE DAWSON hin: The „doctrine of the resurrection for Barth has to do with the movement of Jesus Christ in the fullness of his reconciling work from the christological sphere to the sphere of other human beings“ (2007: 3). Welche Wirklichkeit bezeichnet der Begriff der „resurrection“? Was also kommt nach dem Tod? DALE DAWSON schreibt in der „Conclusion“ seiner Arbeit: “There is an [...] ‘beyond’ to his death. That beyond is the glorious resurrection [...] of Jesus Christ from the dead. [...] Jesus’ resurrection is for Barth the effective transition of reconciled human being and action from himself [...] to others“ (a.a.O. 231). Ich frage nach der Wirklichkeit des „beyond“.

die Richtung der Frage. Es soll nicht, wie es bei vielen kritischen Anfragen an Barth geschieht (s.o.), gefragt werden, wie, ausgehend von der Offenbarung der Versöhnung in der Auferstehung Jesu Christi, darüber hinaus noch Weiterführendes gesagt werden könne. Eine Fixierung auf das Thema der Offenbarung als Ausgangspunkt könnte die Antworten schon beeinflussen. Die Frage kann auch lauten, inwiefern die Auferstehung Jesu Christi dadurch die Versöhnung offenbart, dass sie das erste eschatologische Ereignis ist. Lässt sich zeigen, wie Barth den Zusammenhang zwischen der eschatologischen *Wirklichkeit* der Auferstehung Jesu Christi und ihrer *Wirkung* als Offenbarung der Versöhnung versteht? Und worin besteht die eschatologische Wirklichkeit?

Barth selbst gibt Anlass, so zu fragen. In dem schon genannten Abschnitt aus dem § 69.4 geht es um die Frage nach dem ‚göttlich Ontischen‘ der Auferstehung Jesu Christi, aufgrund dessen es zur Offenbarung kommt (vgl. KD IV,3 342f). Barth entfaltet dort zum dritten Mal die Auferstehung Jesu Christi als Offenbarung der Versöhnung und fragt – wie schon gesehen – nach dem ‚Besonderen‘, das sich in ihr zugetragen hat. Worin aber besteht die „Neuheit der Gestalt“ der „Osteroffenbarung“, in der Jesus Christus im Osterereignis wiederkommt (355)? Was bedeutet es für Barths Verständnis der eschatologischen Wirklichkeit, das Neue des ‚neuen Kommens‘ Jesu Christi bestehe darin, dass er als der „vom Tode Auferstandene“ wiederkommt (vgl. KD IV,3 356)?

Es geht mir um die *Wirklichkeit*, in der der Auferstandene die *Wahrheit* ist (vgl. 327.332). Dabei kann die Beobachtung hilfreich sein, dass die Formulierung, die Auferstehung Jesu Christi sei für Barth *nur* die Offenbarung der Versöhnung, wie in der Diskussion (s.o.) behauptet, bei Barth gar nicht vorkommt! Vielmehr betont er, die Auferstehung Jesu Christi sei in Bezug auf das Versöhnungsereignis „*nicht nur* die Offenbarung und Erklärung von dessen positiver Bedeutung und Tragweite“ (KD IV,1 335; Hvb. St.). Die Auferstehung Jesu Christi sei „ein göttlich Noetisches, das als solches die ganze Kraft des göttlich Ontischen hat“ (KD IV,3 343). Ein nur noetisches Verständnis könnte den Blick dafür verstellen, wie Barth die Auferstehung als neue Wirklichkeit denkt und im Blick auf sie andere Themen entwickelt, wie das des ewigen Lebens als einer Wirklichkeit jenseits der Versöhnung. Im Kleingedruckten weist Barth in diesem Zusammenhang auf die Frage 45 des Heidelberger Katechismus hin, wo es „zum Dritten“ heißt, dass „uns

die Auferstehung Christi ein gewisses Pfand unserer seligen Auferstehung“ sei (KD IV,3 335).³⁷

Dieser Befund gibt in Bezug auf die Kritik an Barth zu denken. Ist sie so klar begründet, wie es scheint? Was würde es heißen, wenn wir zuerst nach der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi fragen, um sie von dorthier als Offenbarung zu verstehen? Wegen der notierten Beobachtungen will ich den § 69.4 „Die Verheißung des Geistes“ meiner Untersuchung zugrunde legen.³⁸

Weitere Hinweise auf das eben Notierte finden sich am Anfang und am Ende der Versöhnungslehre. Schon in einer „ersten allgemeinen Annäherung“ an das Thema der Versöhnungslehre stellt Barth den Zusammenhang zwischen der Versöhnung und dem her, was zum „Eschaton“ gehört, nämlich das „Heil“ als das „zukünftige vollkommene Sein“ in der „Teilnahme am Sein Gottes“ (KD IV,1 7). Worin aber – so ist zu fragen – besteht solche Teilnahme? Es geht um etwas, das über die Versöhnung hinausreicht, nämlich um das „Kommen des Heils selbst: die Gegenwart des Eschaton in seiner ganzen Fülle“ (KD IV,1 13). Was ist das Heil?

Am Ende der Kirchlichen Dogmatik entfaltet Barth im Kontext der in Jesus Christus „geschehenen Versöhnung der Welt“ und ihrer Offenbarung auch die „Hoffnung“ der Gemeinde (KD IV,3 1035). Dabei geht es um die Offenbarung, die „ihrer Vollendung doch erst entgegengeht“ (1036). Zu der ausstehenden Vollendung gehört, dass sich die „Wirklichkeit“ des „Christseins“ auch als „Errettung [...] aus dem Tod erweisen“ werde, denn noch hat Gott „sein letztes, sein erlösendes [...] Wort nicht gesprochen (1053). Noch ist es nicht zum „Abschluß“ der „zeitlichen Existenz“ des Christen und erst recht nicht zum „Ende aller Zeit, aller Dinge, aller Menschen“ und ihrem „wahren Anfang in ihrer Wiederherstellung“ und der „Überkleidung mit ewigen Leben“ gekommen (1061f). Das also steht noch aus. Was aber ist damit gemeint?

1.1.4. Zusammenfassung, These, Leitfragen

Zusammengefasst gesagt, konnten bisher folgende Beobachtungen zu Barths Auferstehungsverständnis gemacht werden. Die Auferstehung Jesu Christi offenbart die Versöhnung. Die Offenbarung beruht auf der „Neuheit der Gestalt“ des Auferstandenen. Der Auferstandene kommt zu seinen Jüngern in der ihnen bekannten Gestalt der „seelisch-leiblichen Ganzheit seiner zeitlichen Existenz“, aber – und das ist das Neue – in der „Teilnahme am ewigen Leben Gottes“ (360). Dieses Neue war mit der Versöhnung nicht gegeben, sondern beruht auf der Auferweckung

³⁷ So Barth sachlich entsprechend schon 1927: 204f.

³⁸ Der Bedeutung des § 69.4. bin ich in 1.2. „Die Auferstehung Jesu Christi in den ‚Übergangsüberlegungen‘ KD IV“ ausführlicher nachgegangen.

als neuer Tat Gottes. Ich will untersuchen, worin nach Barth die *Wirklichkeit* der Auferstehung besteht. Durch was bzw. durch welche *besondere* Wirklichkeit geschieht die Offenbarung der Versöhnung?

Meine *These* lautet, dass nach Barth die Auferstehung Jesu Christi das erste eschatologische Ereignis ist und als solches das kommende Heil für alle Menschen und dadurch auch die Versöhnung offenbart.

Diese These soll in der folgenden Untersuchung geprüft und begründet werden. Dazu will ich folgenden *Leitfragen* nachgehen.

1.1. Worin besteht nach Barth die *Neuheit* der geschöpflichen Wirklichkeit („die Neuheit der Gestalt“) des auferstandenen Jesus Christus? Was versteht Barth unter „Verjenseitigung“, „Verewigung“ und Verherrlichung“ des gestorbenen Geschöpf?

1.2. Im Blick darauf will ich *zuerst* fragen, worin nach Barth die *geschöpfliche Wirklichkeit* des Menschen (die „seelisch-leiblichen Ganzheit seiner zeitlichen Existenz“) besteht?

2. Inwiefern ist nach Barth die neue Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi die Offenbarung der Versöhnung?

3. Was folgt daraus für die Möglichkeit einer Eschatologie nach Barth?

1.2. Die Auferstehung Jesu Christi in den „Übergangsüberlegungen“ KD IV

Meiner Untersuchung lege ich die „Übergangsüberlegung“ KD IV,3 § 69.4 zugrunde, in der es wie in den entsprechenden §§ 59.3 und 64.4 um die Frage geht, „inwiefern und in welcher Weise“ es „Folgen“ der Versöhnung gibt.³⁹ In allen drei Paragraphen steht im Zentrum der Antwort die Auferstehung Jesu Christi.⁴⁰ Im § 69.4 geht es aber in hervorgehobener Weise um die *Wirklichkeit der Auferstehung* des

³⁹ Vgl. KD IV,3 318f. Auf die Bedeutung der Übergangsüberlegungen für die Versöhnungslehre weist M. WEINRICH (1988: 187f) hin.

⁴⁰ Für das Problem des Übergangs „kommt es Barth entscheidend darauf an, dass die Theologie Auferstehungstheologie bleibt“ (WEINRICH, 2016b: 349). Zur Bedeutung unserer Frage lesen wir: „Das Scharnier der ganzen Versöhnungslehre und damit von Barths Theologie insgesamt ist ein konsequentes Verständnis der Auferstehung Jesu Christi“ (WEINRICH, 2019: 414).

„am Kreuz verstorbenen Menschen Jesus“ (KD IV,3 360).⁴¹ Mit „Wirklichkeit“ bezeichnet Barth in diesem Zusammenhang „das *Neue* der Wiederkunft Jesu Christi [...] in ihrer ersten Gestalt“ (361; Hvb. St.). Er fragt: Worin kann das „Leben eines Geschöpfes nach seinem Tod“ bestehen (358)? „Was bedeutet es für das ganze geschöpfliche Dasein [...], daß Christus auferstanden“ ist (362). Weil es um das Neue der geschöpflichen Wirklichkeit in der Auferstehung und damit um das Neue der eschatologischen Wirklichkeit des Geschöpfes geht, will ich von diesem Text ausgehen, um Aspekte dieser Wirklichkeit in den Blick zu bekommen. Die Auswahl ist zu erläutern.

Die drei Übergangsüberlegungen haben jeweils ein eigenes Thema und Profil. Nicht nur ihre Überschriften machen das deutlich, sondern auch ihre Strukturen und Inhalte.⁴² Barth wiederholt weder in ihnen bereits Gesagtes, noch setzt er solches einfach fort. So schreibt auch WEINRICH zum Verfahren Barths, dass dessen Ausführungen jeweils eigenständige Orte und Stationen auf einem Weg sind, auf dem „nicht an jeder Stelle alles gesagt werden kann“.⁴³ Aus dem jeweiligen „Arrangement“ der Themen ergeben sich jeweils „neuartige Perspektiven“!⁴⁴

Das gilt auch für das Thema der Auferstehung Jesu Christi. Wir befinden uns im § 69.4. nicht an derselben Stelle wie § 63.3. und § 64.4. Um das Besondere des § 69.4. im Blick auf die Auferstehung Jesu Christi kenntlich zu machen, will ich jetzt in einer Übersicht die Schwerpunkte der Übergangsüberlegungen im Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu Christi darstellen.

⁴¹ Vgl. zum Begriff der ‚Wirklichkeit‘ der Auferstehung u.a. KD IV,3 327.330f.343f. Es geht um die ‚Wirklichkeit‘, in der Jesus Christus „von den Toten auferstanden war“ (331).

⁴² Die trinitarischen Reflexionen, wie sie in den Überschriften angekündigt werden, machen jeweils nur einen Teil der Überlegungen aus. In ihnen zeichnet Barth die trinitarische Verwurzelung dessen nach, was im Übergang geschieht; es geht aber um mehr. Vgl. KD IV,1 334-341, KD IV,2 372-387, KD IV,3 341-343.414. Barth erklärt dort, inwiefern der Übergang *in Gott selbst* begründet und ein Tun der *Treue* Gottes zu sich selbst und zu seinem Geschöpf ist und bleibt, auch wenn Gott in diesem Übergang über sich hinaus geht, um die ‚Begegnung‘ und ‚Partnerschaft‘ mit dem Menschen ins Werk zu setzen (vgl. z.B. KD IV,2 386). Zur ‚Treue Gottes‘ in unserem Zusammenhang vgl. KD IV,1 339, KD IV,2 386, KD IV,3 343.

⁴³ WEINRICH (1988: 187). E. BUSCH (1998: 14) betont unter Hinweis auf KD IV,1 622f, dass Barth mit der Dogmatik den Weg einer Geschichte nachzeichnen will, auf dem es einen Anfang und ein davon verschiedenes Ziel gibt.

⁴⁴ WEINRICH (2019: 360).

1.2.1. Das Problem des Übergangs

Barth betont in allen drei Übergangsüberlegungen, dass die Versöhnung *objektiv* in Jesu Christi Leben und Sterben geschehen ist und „keiner Ergänzung“ bedarf (KD IV,1 313).^{45/46} Was aber gibt es noch zu sagen, wenn objektiv schon alles geschehen ist? Die Frage der Übergangsüberlegungen ist darüber hinaus, „wie kommen wir dazu“, mit Folgen der Geschichte Jesu Christi in unserem, dem „anthropologische(n) Bereich zu rechnen“, d.h. uns als Versöhnte zu verstehen und als solche zu leben (312)?⁴⁷ Das ist mit der Frage anvisiert: *Wie* kommt die Versöhnung im „anthropologischen Bereich“ zur Wirkung (KD IV,2 293)?⁴⁸ Die Frage nach der Erkenntnis der Versöhnung und ihrer Wirkung ist die nach dem Übergang bzw. der Offenbarung der Versöhnung, aber nicht die nach ihrer Vervollständigung. Wie also kommt es zum „Übergang aus dem christologischen in diesen weiteren Bereich“ (KD IV,3 318). Anders gefragt: „Inwiefern und mit welchem Recht“ können wir von unserem „Glauben“ und unserer „Liebe“ reden (319).

Warum muss so gefragt werden? Barth betont zur Einleitung aller drei Übergangsüberlegungen, es verstehe sich ja nicht von selbst, dass wir von der Versöhnung und ihren Folgen reden können, denn die Versöhnung ist von uns aus nicht zu erkennen.⁴⁹ Warum nicht? Die Antwort liegt – so Barth – in unserer Situation begründet. Wir leben auch nach unserer objektiven Versöhnung am Kreuz, als ob wir nicht versöhnt sind, wenn nicht noch etwas anderes geschieht. Das macht (subjektiv) unsere *Situation* in Bezug auf Gott aus, also die *Welt*, in der wir leben. Barth stellt fest: „Unser Bereich ist [...] als solcher der für die Neuigkeit [der Versöhnung] durchaus nicht qualifizierte Bereich der unversöhnten Welt, des Gott widersprechenden und widerstehenden Menschen“ (KD IV,1 314; Hzf. St.). Der

⁴⁵ Vgl. zu „objektiv“: KD IV,1 130, KD IV,3 208, KD IV,1 312f, KD IV,2 294 u. KD IV,3 6.

⁴⁶ „Sein Sein und Tun“ war *objektiv* in seinem Leben und Sterben „vollbracht“ und erhielt durch die Auferstehung keinen „Zuwachs“ (KD IV,3 325; vgl. 319). „In Christus ist diese Versöhnung der Welt mit Gott geschehen“ (KD IV,1 81; vgl. 78-83). Die Auslegung von 2Kor 5,19 muss zum Verständnis dessen, was Barth mit dem Objektiven der Versöhnung meint, beständig im Blick bleiben. Damit ist aber „die Frage nach der subjektiven Realisierung der Versöhnung durch den einzelnen Menschen“, nämlich die Frage, wie der Mensch als Versöhnter lebt, noch nicht beantwortet (165). In den Übergangsüberlegungen geht es darum, wodurch ein Mensch dazu kommt, als Versöhnter zu leben, *nicht aber* um eine Vervollständigung der Versöhnung in Christus. Es geht um die „Aneignung der in Jesus Christus allen Menschen zugeeigneten Gnade Gottes“ und damit um „die *subjektive* Realisierung der *objektiv* in ihm geschehenen Versöhnung der Welt mit Gott“ (162).

⁴⁷ Die Versöhnungslehre bringt eine spezielle Ethik mit sich, auch wenn Barth eine solche nicht mehr zum Ziel gebracht hat, (vgl. G. DEN HERTOOG 2016: 389-392).

⁴⁸ Vgl. KD IV,3 373.

⁴⁹ Vgl. KD IV,1 119f, KD IV,2 294, KD IV,3 319.

Grund dafür besteht nicht in der zeitlichen Distanz zwischen dem, was damals auf Golgatha geschehen ist, und uns heute (315f). Der Grund besteht (1) vielmehr darin, dass wir immer noch als unversöhnte Menschen leben, diese unversöhnte Existenz aber durch die Versöhnung „gegenstandslos“ geworden ist (319f). Demzufolge kommt Barth zu solch befremdlichen Schlussfolgerungen, dass es mit diesem Menschen „vorbei ist“ und er „nur noch vergehen kann“ (320). Seine Existenz u.d.h. er selbst als Sünder ist „gegenstandslos“ und „zukunftslos“. Als solche Menschen aber können wir das neue Verhältnis zwischen Gott und uns nicht erkennen.

Doch nicht nur die gegenstandslose und zukunftslose Existenz des Sünders macht ein Erkennen unmöglich. Zur Erkenntnis der Versöhnung kommen wir nach Barth (2) nur im Blick „auf Jesus Christus“ (KD IV,2 315). Das Sein Jesu Christi als des Versöhners ist für uns aber „ein verborgenes Sein“ (317). Auch deshalb haben wir *von uns* aus im Blick auf ihn hin „keine Möglichkeit“, ihn als den wahren Menschen bzw. als den Versöhner zu erkennen. Aber auch *vom Versöhnungsgeschehen her* gibt es keine Möglichkeit, es zu erkennen, denn das „Verbergende“ gibt dem „Verborgenen die Gestalt seines Gegenteils“ (318). M.a.W.: Am Leiden und Sterben Jesu Christus kann nicht erkannt werden, dass in ihm die Versöhnung vollzogen wurde.

Dementsprechend heißt es in KD IV,3 im Blick auf Ostern, dass die in Jesus Christus „geschehene Veränderung der Situation zwischen Gott und Mensch ohne dieses seinem Leben und Sterben folgende Ereignis [...] seinen Jüngern wie der Welt und so auch uns schlechterdings verborgen [...] geblieben“ wäre (KD IV,3 325f). Wie oder wodurch also kommt es zur Erkenntnis der Versöhnung? Als „Antwort“ nennt Barth in allen drei Übergangsüberlegungen die Auferstehung Jesu Christi.

„Es waren die Erscheinungen des Auferstandenen [...] die Vermittlung der Erkenntnis [...], daß Gott selbst in dem Menschen Jesus [...] in den Tod gegangen war“ (KD IV,1 332; vgl. 329f). In seiner Auferstehung wurde Jesus Christus als der offenbart, in dessen Tod das geschehen ist und der so „seine Herrschaft [...] betätigt [...] hatte“ (KD IV,2 328). Es ist „der Blick auf den lebendigen, weil von den Toten auferweckten Jesus Christus“, der „diese besondere Antwort auf unsere Frage möglich und notwendig macht“ (KD IV,3 324).

Die Auferstehung Jesu Christi ist der Ausgangspunkt für die weiteren Ausführungen in den Übergangsüberlegungen, die – wie schon gesagt – auch hinsichtlich der

Auferstehung jeweils ein eigenes Profil haben. Das will ich im Folgenden darstellen, um den besonderen Gehalt des § 69.4 in den Blick zu bekommen.

1.2.2. Jenseits des Todes (KD IV,1 § 59.3)

In KD IV,1 § 59.3 geht Barth von der Frage aus, ob es ein *Jenseits* des Gerichtes und d.h. der alten Welt und des alten Menschen gebe, die in der Versöhnung ihr Ende gefunden haben. Was gibt es nach dem Ende der alten Geschichte des Sünders in seiner durch Jesus Christus beendete Situation über diesen noch zu sagen? „In Christus ist diese Versöhnung der Welt mit Gott geschehen. [...] Sie war ein abschließendes und auch in sich abgeschlossenes Geschehen“ (81). „Wo mögen wir sein, da unser bisheriger Ort und Stand als solcher unmöglich gemacht ist“ (80)? Ist diese Geschichte nicht vorbei? Nach dem Ende der alten Geschichte kann es doch, wenn überhaupt, nur eine *neue* Geschichte *jenseits* der alten Geschichte geben (vgl. 328). Welche Geschichte aber könnte das sein, und woher könnte man davon wissen? Gibt es also ein „Jenseits“, d.h. einen „Punkt“ und „festen Ort und Grund“, *von dem her* sich ein „positiver Aspekt des Versöhnungsgeschehens [...] eröffnen“ würde (327)? Das Ereignis, das alleine hier in Frage kommt, ist die „Erweckung, bzw. die Auferstehung des gekreuzigten und gestorbenen [...] Jesus Christus von den Toten“ (329). In fünf Punkten entfaltet Barth, inwiefern im Zusammenhang mit dem Kreuz die Auferweckung bzw. Auferstehung Jesu Christi als „echtes Jenseits“ d.h. als neues Geschehen oder neue Geschichte einer fundamentalen „Veränderung der menschlichen Situation“ zu verstehen ist (vgl. 329.335f.341.349).

1.2.2.1. Eine neue Geschichte

Die Auferweckung Jesu Christi ist (1) als „souveräne Gottestat“ die „Offenbarung“ der Versöhnung (331f). Sie folgt nicht unmittelbar aus der objektiven Versöhnung. Sie ist vielmehr (2) als „eine dem Kreuzesgeschehen gegenüber selbständige, neue Tat Gottes“ Gottes Antwort auf den Tod Jesu Christi (335). Dass sie eine *neue* Tat Gottes ist, bringt eines der zentralen Themen meiner Studie, nämlich die Frage nach dem *Neuen* der Auferstehung Jesu Christi in den Blick.

In dem für seine „Untersuchung entscheidenden Punkt“ fragt Barth (3) nach dem „Zusammenhang zwischen dem Tod Jesu Christi und seiner Auferstehung“ (341). Barth sieht ihn darin, dass der damals Gekreuzigte als der Auferstandene *auch heute* der Mittler zwischen Gott und Mensch *ist* und als dieser *lebt* (vgl. 345). „Er stand nicht nur, sondern steht für uns vor Gott“ (346).

Die Gegenwart des auferstandenen Versöhhners beantwortet grundsätzlich „die Frage nach der *applicatio salutis*“: „Wie wird uns die damals und dort vollzogene Versöhnung zugute kommen, heute unsere Versöhnung sein“ (347)? Die Antwort lautet: In Jesu Christi „Auferstehung von den Toten ist darüber entschieden, daß er eben das, was er zu seiner Zeit getan hat, auch in ihrer (der Menschen) Zeit für sie, auch an ihnen tut“ (348). Dass der „Gekreuzigte auferstanden ist“ und als solcher lebt, ist „für die Menschen aller Zeiten der Realgrund der Veränderung ihrer Situation“.

Auf Grund des jetzt Gesagten „eröffnet sich [...] die Möglichkeit“, auf die anthropologischen bzw. „sekundären Probleme der Versöhnungslehre“, z.B. die der „Gemeinde“ und des „Glaubens“, zu sprechen zu kommen (367). Wenn Jesus Christus der Gekreuzigte als der Auferstandene *für uns* eintritt, haben wir guten Grund, auch *von uns* zu reden. „An der Auferstehung Jesu Christi hängt ja die Erlaubnis und das Gebot von ihm, von seiner Person und von seinem in seinem Tod vollendeten Werk aus weiter zu denken“ und damit das Übergangsproblem zu lösen. Doch inwiefern ergibt sich diese Möglichkeit von der Auferstehung her (vgl. 367f)?

1.2.2.2. „Ein innerweltlich wirkliches Ereignis“

Um zu einer Antwort zu kommen, bedarf es zweier „formaler aber wichtiger Ergänzungen“ (368). Es handelt sich allerdings nicht um *bloß* formale Ergänzungen, was sofort daran deutlich wird, dass es dabei (4) um die *Geschichte* der Auferstehung und deren *Gegenständlichkeit* geht.⁵⁰ Was versteht Barth darunter? Die Auferweckung Jesu Christi ist „geschehen wie seine Kreuzigung und sein Tod, als auch sie im menschlichen Raum und in der menschlichen Zeit als ein

⁵⁰ ‚Formal‘ meint nicht ein nur Formales, als ob Barth jetzt von etwas Beiläufigem bzw. von einer „lediglich formalen Ergänzung“ (KLAPPERT 1981: 325) reden will, sondern ‚Form‘ ist die ‚Art und Weise‘ oder ‚Gestalt‘, in der etwas geschieht (vgl. KD IV,3 338).

innerweltlich wirkliches Ereignis von gegenständlichem Gehalt geschehen ist“. Es geht hierbei, so Barth mit deutlichem Bezug auf R. BULTMANN⁵¹, um die Erscheinungen Jesu Christi vor seinen Jüngern, in denen er sich „in konkreter Gegenständlichkeit“ „als der von den Toten Auferstandene“ offenbarte.

Die Jünger „sahen die Herrlichkeit des Fleisch gewordenen Wortes (Joh. 1,14), sie hörten, sie betasteten sie auch (1. Joh. 1,1)“ (377). So machte Jesus Christus „sich selbst zum Grund ihres Glaubens und zum Gegenstand und Inhalt ihres Zeugnisses“ (389). Weil das so geschehen ist, „darum kann und darf das von Menschen erkannt werden“ (390).

1.2.2.3. Der Anfang des kommenden Lebens

Der fünfte Punkt (5) betrifft die Auferstehung Jesu Christi als *ganzes* Geschehen, d.h. als Geschichte, die mit den Osterereignissen beginnt, seine lebendige Gegenwart umfasst und sich in seiner Parusie am Ende der Zeit vollendet (vgl. 378). Barth betont, dass sie als echtes Geschehen „nicht umkehrbar“ ist und mit dem Tod Jesu Christi ‚keinen Zyklus‘ bildet (379.381). Der auferweckte Gekreuzigte *lebt* als der Auferstandene. Der Zusammenhang zwischen dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi ist die Einheit einer „unumkehrbaren Folge“ (382). Indem „Jesus lebt“, offenbart er das in seinem Tod Geschehene (vgl. 378). Aber er offenbart nicht nur das *damals* Geschehene: sein Eintreten für uns am Kreuz. Er offenbart auch, dass er *jetzt* als der lebt, der das damals getan hat und so *weiterhin* für uns tut (vgl. 379). Deshalb hat in ihm „unser Leben schon angefangen“, und aufgrund dessen „haben wir die Verheißung unseres Lebens“ (a.a.O.). Denn, und das muss für den Fortgang unserer Untersuchung besonders hervorgehoben werden, weil es diesen Zusammenhang gibt, weil Jesus Christus als unser Versöhner *lebt* und „sein Leben notwendig auch die *Verheißung* des meinigen ist“, bleibt uns nach Barth nichts anderes übrig, als „als in *Hoffnung* auszublicken nach der Vollendung seiner Parusie und unserer *Erlösung*“ (394.382; Hvbgl. St.). Welches Leben verheißt die Verheißung der Erlösung unseres Lebens? Um diese Frage wird es im Folgenden gehen.

Zusammenfassend kann gesagt werden: (1) Die Versöhnung ist kein vergangenes Ereignis, denn indem Jesus Christus als der Auferstandene lebt, lebt er als Versöhner aller Menschen. Deshalb kann sowohl von der Versöhnung in seinem

⁵¹ Vgl. KD III,2 532-534.

Tod als auch von uns geredet werden. (2) Er offenbart sich als Versöhner dadurch, dass er *jetzt* als der lebt, der das damals getan hat und so *weiterhin* für uns tut: Er tritt für uns ein. Der Zusammenhang zwischen Tod und Auferstehung Jesu Christi ist nicht umkehrbar. (3) Weil Jesus Christus *lebt*, schließt sein Leben die Verheißung unseres ewigen Lebens und damit die Hoffnung auf unsere *Erlösung* ein. Was aber heißt das?

1.2.3. Die aktuelle Herrschaft des Auferstandenen (KD IV,2 § 64.4)

Auch in der Übergangsüberlegung in KD IV,2 § 64.4 geht es um die *Erkenntnis der Versöhnung*, aus der die weiteren Themen der Versöhnungslehre folgen (vgl. KD IV,2 293f). Nur fragt Barth jetzt nicht wie in § 59.3 nach der Auferstehung als dem „Jenseits“ des Todes Jesu Christi, von *wo* her die Erkenntnis der Versöhnung möglich ist. Der Bezug der Auferstehung Jesu Christi als Antwort Gottes auf seinen Tod ist dargelegt und wird vorausgesetzt. *Wodurch* aber kommt es zur Erkenntnis der Versöhnung (vgl. 293f)? Dazu kommt es nicht durch unser ‚logisches Folgern und Deduzieren‘, sondern indem *er* den ‚Weg zu uns geht‘ (vgl. 295). Die Erkenntnis der Versöhnung folgt aus einem Tun des auferstandenen Versöhners. Barth fragt nach der ‚Kraft‘ des Auferstandenen, durch welche die Versöhnung von uns erkannt wird (294). Was bewirkt, dass wir ‚uns als Christen [...] wissen und [...] bekennen‘ (295)?

Barth entfaltet in einem ersten Teil ‚die Inkarnation‘ als die ‚repräsentative [...] Geschichte‘ Jesu Christi ‚an der Stelle aller anderen Menschen‘ (298; vgl. 298-337). In ihr ist unsere ‚Gemeinschaft mit Gott‘ schon ‚objektiv wirklich‘ (299). Wie aber bekommt ‚die objektive Wirklichkeit des Seins Jesu Christi‘ darin eine ‚subjektive Gestalt‘, dass sie ‚zu uns hin drängt‘, ‚unsere Existenz‘ bestimmt und zu ‚unserer Entscheidung‘ wird, so dass wir den ‚wieder lieben, der uns zuerst geliebt hat‘ (vgl. 337f)?

1.2.3.1. Die „Kraft“ der Auferstehung

Barth verweist darauf, dass im Neuen Testament „mit einer ganz bestimmten Kraft gerechnet wird“, die unsere Entscheidung hervorruft (339). Anders wäre die Existenz von Christen und Gemeinde nicht möglich. Nach dem Neuen Testament erschließt sich uns das Sein Jesu Christi als des Versöhhners faktisch darin, dass „der gekreuzigte Jesus Christus von den Toten auferstanden ist“ und uns als solcher im Zeugnis von ihm auch nach Ostern *begegnet* (332). In der Begegnung mit dem Auferstandenen wird „geschichtliches Ereignis“, dass die „Wirklichkeit Jesu Christi“ „aus ihrer Objektivität heraus hinein in unsere Subjektivität“ greift (338).

Der Begriff der „Kraft“ bedarf „der Klärung“ (345).⁵² Was in der Begegnung zwischen Jesus Christus und uns fraglos wirkt, gehört nicht zu den „vielen Weltkräften“ des „allgemeinen Weltgeschehens“ (346). Es geht um die „Kraft der Auferstehung Jesu Christi“, die sich durch einen „ganz bestimmten Charakter“ von allen anderen Kräften unterscheidet. Barth geht zur Bestimmung der Kraft von dem aus, was sie bewirkt, und antwortet im Blick auf das Neue Testament. Die fraglose Wirklichkeit der Gemeinde lässt nach dem fragen, wodurch sie bewirkt wird. In fünf Schritten, analog zu dem, wie er zur Frage nach dem „Jenseits“ in § 59.3 vorgeht, beschreibt er die Wirkungen der Kraft.⁵³

Die Kraft wirkt (1), wo Menschen sich darüber *freuen*, zu Christus zu gehören (vgl. 346f). Sie wirkt (2), wo Menschen zur *Umkehr* befreit und in der Umkehr begriffen sind (vgl. 347-349). Sie bewirkt (3) *Erkenntnis* Gottes und eine entsprechende „Antwort“ (vgl. 349f). Sie bewirkt (4) *Frieden* zwischen Mensch und Gott und unter den Menschen (vgl. 350-352). Ihr „Charakter“ ist (5) „der des Lebens“ (352; vgl. 352-356). Denn als „menschliches Lebens, erhöht zur Teilnahme am ewigen Leben Gottes, *ist das Leben Jesu* in seiner Auferstehung offenbar geworden und so ist es die über allen Menschen aufleuchtende *Verheißung ewigen Lebens*“ (355; Hvb. St.). Sie bewirkt, „daß der Mensch das Licht jener Verheißung

⁵² Barth greift den Begriff der „Kraft“ nicht unvermittelt auf. Die δύναμις θεοῦ ist die Eigenschaft oder Kompetenz Gottes, in der Gott handelt, wenn er sich Menschen offenbart, sich mit ihnen in Verbindung setzt und sie zu Glaubenden macht, wie es Barth von Beginn der KD an formuliert. Die Kraft Gottes wirkt im „Reden Gottes“ als dem „Handeln Gottes an denen, zu denen er redet“ (KD I,1 155). Deshalb ist das Evangelium „die δύναμις θεοῦ den Glaubenden“ (a.a.O. zu Röm 1,16 und 1Kor 1,18). Die Kraft Gottes bzw. seine „Mächtigkeit (*potestas, virtus, δύναμις*)“ ist die „objektive Möglichkeit der Offenbarung“ und damit die Antwort auf die Frage: „Wie ist es in Gottes Freiheit möglich, daß dem Menschen seine Offenbarung widerfährt“ (KD I,2 30)? Nur deshalb ist sie auch die „subjektive Möglichkeit der Offenbarung“ als die Kraft und Freiheit, in der Menschen als Glaubende leben (vgl. § 16.2). So ist es Gott „in seinem in uns wirkenden Vermögen (in seiner δύναμις ἐνεργουμένη ἐν ἡμῖν), von dem bewegt also wir selbst tätig sind“ (KD IV,2 671). Vgl. zu δύναμις weiter KD II,1 683.685. Die Verwendung des Begriff der „Kraft“ durch Barth entspricht dem neutestamentlichen Befund: vgl. W. GRUNDMANN (1935).

⁵³ KD IV,2 346-357.

erblicken, mit und von ihr leben darf und tatsächlich zu leben beginnt“. Worin diese Verheißung genauer besteht, wird Barth erst in § 69.4 entfalten.

1.2.3.2. Das Wirken des Geistes

Wo jene „Kraft“ wirkt, so hebt Barth weiter hervor, wirkt der *Heilige Geist* (357). Er ist die „Voraussetzung“ der Gemeinde und damit die „Antwort auf die Frage“ des „Übergangs“ (356f). Der Begriff ‚Heiliger Geist‘ ist nicht aus der Luft gegriffen, weil die „neutestamentlichen Christen“ so von der sie bewegenden Kraft reden, was Barth in zwei Exkursen entfaltet (360).⁵⁴ Der Heilige Geist wird im *Neuen Testament* „als die Gegenwart und Aktion Jesu Christi selber“ verstanden (361).⁵⁵ So von ihm reden zu können, beruht nicht auf einer Erfindung des Dogmatikers! Was aber ist *das Heilige* des Heiligen Geistes, wenn er „dem Wortsinn“ nach als der ‚aussondernde Geist‘ verstanden wird (vgl. 360)?⁵⁶ Dem geht Barth wiederum in fünf Schritten nach (361-369).

Der Heilige Geist ist (1) die Kraft, „in der der Mensch Jesus sich selber jenseits seines Todes [...] vergegenwärtigt und also lebt“ (363). Er wird (2) „den Menschen von ihm [...] als die in seiner Auferstehung offenbare Kraft seines Todes geschenkt“ (a.a.O.). Er „erweist sich“ (3) „als der Geist Jesu Christi selber, daß er von ihm zeugt“ (364). Er ist (4) daran zu erkennen, dass Menschen Jesus Christus „als den lebendigen Heiland der Welt erkennen, eben damit aber auch sich selbst als die Seinigen“ (365). Der Heilige Geist ist (5) die den Menschen „gegebene Verheißung und er versetzt sie in den Stand der Hoffnung“ (368f). Dadurch wird der Mensch, wie es eindrucksvoll heißt, „ein *consciens*, ein Mitwisser Gottes“ (350). Darin, dass das geschieht, ist der Heilige Geist der Geist Jesu Christi und also „seine Erschließung für uns und unsere Erschließung für ihn“ (370).

Es gibt, wie deutlich wurde, nach Barth den Heiligen Geist nicht ohne Jesus Christus, weil es ihn nach dem Zeugnis des Neuen Testaments auch nur so gibt. Daraus darf allerdings *keine Abwertung* des Heiligen Geistes durch Barth abgeleitet werden, ist er doch die Kraft, *in* der Jesus Christus lebt und die als solche *die Kraft Gottes* ist (vgl. a.a.O.). Es gibt, wie es den Heiligen Geist nicht abseits von Jesus Christus gibt, ja auch umgekehrt Jesus Christus nicht ohne den Heiligen Geist.⁵⁷ Wie wollte man die

⁵⁴ Vgl. 358.359f.

⁵⁵ Vgl. Barths Hinweis auf O. PROKSCH (1933: 566): Im NT ist der „Geist Gottes [...] ausschließlich an Christus gebunden“ (PROKSCH, 1933: 104). „Heilig sein“ heißt *ausgesondert* sein“ (101).

⁵⁶ Vgl. KD I,1 472: Der „Sinn“ der „Heiligung“ ist die „Aussonderung“ von Menschen.

⁵⁷ Vgl. was C. VAN DER KOOI zur „Verschränkung von Pneumatologie und Christologie“ in der Versöhnungslehre Barths und dort besonders in den Übergangsüberlegungen sagt: „Der Heilige Geist geht nicht nur von dem Sohn aus, sondern das Sein und Wirken Jesu Christi wird als das Sein und Wirken des Heiligen Geistes bestimmt“ (vgl. v. D. KOOI 2016: 335f). So betont v. D. KOOI schon

Bedeutung des Geistes *in der Christologie* noch stärker ausdrücken? Wenn es um den Zusammenhang Jesu Christi mit seiner Gemeinde geht, kann dieser nur so verstanden werden, dass Jesus Christus *in* der Kraft des Heiligen Geistes handelt, der als solcher der Geist *Gottes* ist, worauf Barth ausdrücklich zu sprechen kommt (vgl. 370ff). Dazu betont Barth: „Wir blickten bis jetzt auf die Geschichte“, die sich „auf Erden“ zwischen Jesus Christus und anderen Menschen zuträgt, „wenn es zwischen ihm und ihnen zu einer Kommunikation“ kommt (372). Aber das ist nur *eine* „Ebene“ des Geschehens (373). Die Geschichte, das „Sein und Wirken des Geistes in ihr hat einen Hintergrund“ (372). „Gott selbst ist auf dem Plan in diesem Geschehen“ (373).⁵⁸ Dieser Hintergrund wird im Folgenden thematisiert.

Barth entfaltet dazu eine weitgreifende *trinitarische Erklärung*, in der es um den ‚trinitarischen Gottesgedanken‘ *besonders* in Blick auf den Zusammenhang zwischen Jesus Christus und seiner Gemeinde geht (377; vgl. 375-401). Im Wirken des Heiligen Geistes in *unserer* Geschichte *wirkt sich aus*, „was er in Gott selbst ist“, nämlich „die Gemeinschaft, [...] die in Gott ist“ (381). Es kann keine Rede davon sein, Barth würde die Lehre vom Heiligen Geist in der Versöhnungslehre vernachlässigen.⁵⁹ Einmal muss bedacht werden, dass wir uns hier im Raum der Christologie befinden. Was sollte daran verwunderlich sein, dass Barth jetzt vom Heiligen Geist in Bezug auf Jesus Christus redet? Gegen solche Einwände muss weiter darauf hingewiesen werden, dass Barth die Gottheit des Heiligen Geistes ja nachdrücklich betont: „Gott selbst“ ist in der Geschichte der Vermittlung

früher: „Das Wirken des Heiligen Geistes ist die Voraussetzung aller christologischen Aussagen. Umgekehrt gilt, dass die inhaltliche Bestimmung des Wirkens des Heiligen Geistes völlig christologisch bestimmt ist“ (V. D. KOOI, 2014: 35).

⁵⁸ Barth weist ausdrücklich darauf hin, dass „Gott selbst [...] in der berühmten Definition Joh. 4,24 πνεῦμα genannt“ wird (371).

⁵⁹ Vgl. V. D. KOOIS kritischen Hinweis auf die „Klage über Defizite von Barths Pneumatologie“ und seine Abweisung des Vorwurfs, dass „der Heilige Geist im Denken Barths etwas Kümmerliches“ sei (V. D. KOOI, 2016: 331.334). Der Einwand H. BERKHOFs gegen Barth, auf den auch V. D. KOOI (a.a.O.) hinweist, der Geist sei anders als bei Barth „weit mehr als [...] die subjektive Kehrseite des Glaubens“, dürfte angesichts des eben Dargestellten an Barth vorbeigehen (BERKHOF, 1988: 25). Vgl. ebenfalls G. PLASGER zur Kritik einer angeblich mangelhaften Pneumatologie in Barths Versöhnungslehre, an die er „deutliche Fragezeichen setzen“ möchte (PLASGER, 2016: 26). Von dem her, was jetzt in den Blick gekommen ist, muss gefragt werden, wie die Behauptung ETZELMÜLLERS aufrecht erhalten werden kann, der Heilige Geist sei bei Barth „ein Prädikat Jesu Christi“ und davon sei „Barths gesamte Pneumatologie“ geprägt (ETZELMÜLLER, 2014: 16). Dieser Einwand beruht auf einer ungenauen Lektüre. Man kann sich das Problem an dem von ETZELMÜLLER zitierten Satz aus KD IV,3 405 deutlich machen, der Heiligen Geist sei „der besondere Modus [...] der Gegenwart und Aktion Jesu Christi“ (so ETZELMÜLLER, 2014: 15). Im Original heißt es nämlich, es gehe „um den Geist, *sofern* der Geist der besondere Modus der Wiederkunft und also der Gegenwart und Aktion Jesu Christi“ ist (Hvbg. St.). Die Konjunktion *sofern* macht klar, dass es hier um einen besonderen Fall von mehreren möglichen geht.

„gegenwärtig und tätig“ und zwar Gott „selbst in seiner eigensten Sache handelnd“ „in der Mitte des ganzen von ihm regierten Weltgeschehens“ (374). Auch das Handeln Gottes im Heiligen Geist, in dessen Kraft der Auferstandene handelt, ist das Handeln des einen Gottes.⁶⁰ „Gott selber handelt in eigenster Sache, wenn er im Heiligen Geist zwischen dem Menschen Jesus und uns anderen Menschen in die Mitte tritt“ (383). Was wollte man von der Gottheit des Heiligen Geistes Höheres sagen? Dieser also handelt nach Barth in der Vermittlung der Versöhnung, er wird darin aber nicht aufgelöst oder ‚instrumentalisiert‘, wie BERKHOF meint.⁶¹ Angeblich Höheres könnte doch nur bedeuten, das Wirken des Heiligen Geistes von seinem Wirken in Jesus Christus abzukoppeln. Damit aber würde die „trinitätstheologische Regel“ des „*opera trinitatis ad extra sunt indivisa*“ übergangen, die für Barth unverzichtbar ist.⁶²

1.2.3.3. Die Verheißung des ewigen Lebens

Für das Thema meiner Arbeit ist der letzte Abschnitt des § 64.4 besonders aufschlussreich. Dort behandelt Barth die Frage, *wie* es zu der gemeinten Erkenntnis kommt, *wie* also der Geist wirkt.⁶³ Barth hat davor schon auf die Gemeinde als den Ort hingewiesen, wo das Zeugnis von Jesus Christus Gestalt bekommt. Sie ist die Versammlung von Menschen, die, „von der Auferstehung Jesu Christi herkommend“, „faktisch Ja“ zu Jesus Christus sagen und darin zu Zeugen werden (KD IV,2 396). Wie aber kommen Menschen dazu? Wie kommt es zu einer „*theologia resurrectionis* und also *theologia gloriae*“ und damit zu einer „Theologie der Verheißung unseres ewigen Lebens“?⁶⁴ Um die Frage „abschließend“ zu

⁶⁰ Zu diesem Problem dürfte gelten, was Barth in KD IV,2 zur Inkarnation sagt: „Ist und wirkt doch keine der drei Seinsweisen Gottes ohne die beiden anderen: *opera trinitatis ad extra sunt indivisa*. Ist doch das in diesen drei Seinsweisen existierende Wesen Gottes ein einziges, nicht das dreier ‚Personen‘ in unserem Sinn dieses Begriffs, sondern das des einen persönlichen Gottes“ (46).

⁶¹ Vgl. BERKHOF (1988: 25).

⁶² Vgl. KD I,1 395.

⁶³ „Es bleibt uns übrig die Frage nach dem Wie seines Wirkens und also der Kraft- und Herrschaftsentfaltung des Menschen Jesus. Wie handelt der Heilige Geist? Wie begegnet er uns? Wie berührt und bewegt er uns“ (KD IV,2 402f). Es ist zur Beantwortung dieser Frage für Barth fundamental, dass es hier ganz konkrete Antworten gibt, denn die Kraft, also das Wirken des Heiligen Geistes, ist nach dem NT „nicht die Kraft eines blinden, gestaltlosen, unartikulierten, irrationalen Rauschens“ (349f).

⁶⁴ Vgl. den Titel der vorliegenden Arbeit.

beantworten, erläutert Barth in drei Schritten, inwiefern die Auferstehung Jesu Christi als „Weisung“ zu verstehen ist (405).

Das Wirken des Geistes bzw. die Weisung des Sohnes geschieht (1) als eine „Einweisung“ in die neue Situation durch die „schlichte Feststellung“, dass Jesus Christus „lebt und für uns lebt und daß in und mit ihm auch wir leben“ (405). Damit kommt es (2) zu einer „Zurechtweisung“ durch die Frage, ob die Menschen die „Freiheit“ nutzen, die ihnen mit ihrer neuen „Ausgangssituation“ gegeben ist (410). Die Einweisung stellt (3) eine „Unterweisung“ dar (416). Der Heilige Geist ruft zu einem „Leben“ auf, „das insofern Leben zu heißen verdient, als es [...] in der Ausrichtung auf den königlichen Menschen Jesus gelebt wird“, der „wie für ihn gestorben, so auch für ihn auferstanden ist“ und „für ihn lebt“ (419).

Dem Mensch wird nach Barth durch das Wirken des Heiligen Geistes ein eigenes Tun nicht abgenommen. Vielmehr versetzt der Heilige Geist den Menschen durch die Verheißung in die Freiheit, auf die Verheißung zu antworten, und ruft dessen Lob und Dank geradezu heraus. Und Gott nimmt sich die Freiheit, auf solche Antwort zu warten, wie Barth schon in KD IV,1 schreibt: „Auf ihr [der Gemeinde] ‚armes Lob auf Erden‘ wartet Gott und ist darin in wahrhaft göttlicher Weise gnädig und barmherzig, daß er tatsächlich darnach begehrt, daß er es tatsächlich entgegennehmen will“ (KD IV,1 825).

Zusammenfassung: Der Auferstandene wirkt im Geist darin gegenwärtig, dass er uns in der Verkündigung mit der Verheißung des ewigen Lebens anspricht. Das ist der *Weg*, auf dem die Offenbarung zu uns kommt. Dadurch wird die Kommunikation zwischen Gott und Mensch eröffnet. Dass Menschen das ewige Leben verheißen wird, ist die „Weisung“ für ihr Leben. Wir dürfen und sollen uns danach richten, dass wir das ewige Leben haben.

1.2.4. Das ewige Leben (KD IV,3 § 69.4)

Wie in den beiden anderen Übergangsüberlegungen fragt Barth in KD IV,3 § 69.4 nach „Auswirkungen“ der Versöhnung im Bereich des „Menschenlebens“ (318).⁶⁵ Dazu kommt es, lautet die grundsätzliche Antwort, durch die „Kommunikation“ der Versöhnung durch Jesus Christus selbst (322). *Wodurch* aber kommt es zu solcher Kommunikation? Die Antwort lautet auch hier, die Erkenntnis der

⁶⁵ Siehe KD IV,3 317-333.

Versöhnung und also ihre Kommunikation geschehe „in dem besonderen Ereignis seiner Auferstehung“ (327). Barth will im Folgenden klären, „was es mit diesem Ereignis“ und d.h. *was* es mit der „Wirklichkeit“ des „lebendigen Jesus Christus“ auf sich hat (332f)? Damit ist die Frage nach der Wirklichkeit der Auferstehung gestellt, um die es im Besonderen in meiner Untersuchung gehen soll. Ihr geht Barth im ersten Teil des § 69.4 ausführlich nach.⁶⁶

1.2.4.1. Die Frage nach der Wirklichkeit des Auferstandenen

Im ersten Abschnitt⁶⁷ wird in „allgemeinster Formulierung“ das Osterereignis als das ‚neue Kommen des zuvor Gekommenen‘ und damit als ein Geschehen eigener Art bestimmt (vgl. 335). Als das ‚neue Kommen Jesu Christi‘ ist es das „ursprüngliche, weil erste eschatologische Ereignis“ und als solches die Offenbarung der Versöhnung (vgl. 340f). Hier wird der Zusammenhang zwischen Eschatologie und Offenbarung der Versöhnung im Kontext der Auferstehung Jesu Christi ins Zentrum gestellt. Das neue Kommen fasst Barth im „neutestamentlichen Begriff der Parusie Jesu Christi“ zusammen (337). ‚Parusie‘ bezeichnet jede Form der Gegenwart des Auferstandenen: das Osterereignis, die „Zeit der Gemeinde“ und das letzte „Herbeikommen Jesu Christi“ (338). Alle drei Ereignisse sind *verschiedene* Formen der *einen* Parusie. Es geht, so verstehe ich Barth, in allen Fällen immer um die *eine* neue Geschichte der Auferstehung, in welcher der Auferstandene auf *verschiedene* Weise als der Herr handelt.

Im folgenden Abschnitt⁶⁸ behandelt Barth die zentrale Frage des § 69.4. *Was* geschieht „im Besonderen in der Auferstehung Jesu Christi“, das sie zur Offenbarung der Versöhnung macht (342)? Diese Frage nach der Wirklichkeit der Auferstehung ist in den Übergangsüberlegungen – wie gesagt – bisher noch nicht behandelt worden! Erst hier kommt Barth auf die Frage nach dem „göttlich Ontischen“ der Offenbarung in der Auferstehung Jesu Christi zu sprechen (343). In fünf Schritten nähert sich Barth dem Zentrum der Übergangsüberlegung.

⁶⁶ KD IV,3 333-365.

⁶⁷ KD IV,3 335-342.

⁶⁸ KD IV,3 342-365.

Die Auferstehung Jesu Christi ist, wie in den beiden anderen Übergangsüberlegungen gesagt wurde, *einmal* das „Ereignis“, in welchem Gott offenbart hat, dass er sich zu Jesus Christus „bekannt hat“ (342). Die Offenbarung der Versöhnung am Kreuz geschah in einem von der Versöhnung zu unterscheidendem Ereignis, sie ergab sich nicht einfach daraus. Gott hat dabei *zum anderen* auf neue Weise „in der Zeit des Kaisers Tiberius vor den Toren Jerusalems und also [...] in unserem Bereich“ und damit „in der Welt“ gehandelt (343).⁶⁹ Die Auferstehung geschah als *geschichtliches* Ereignis. So wurde *drittens* die „Veränderung der Situation zwischen Gott und Welt durch die in ihm geschehene Versöhnung der Welt mit Gott“ offenbart und d.h., ihr „mitgeteilt“ und „zugeeignet“ (343f). Für Barth ist entscheidend, dass die Offenbarung der Versöhnung durch die Auferstehung Jesu Christi die Situation des Menschen und das heißt, die Welt selbst verändert hat. Inwiefern? Der Mensch ist ein durch die „Anrede veränderter Mensch“, weil er nun ein vom Evangelium Angeredeter ist (345). Es ist ihm, so verstehe ich Barth, in der Verkündigung der Auferstehung etwas Neues geschehen und hinzugekommen. Er ist im Kreuz (objektiv) versöhnt, ob er es weiß oder nicht. Ihm ist aber durch die Auferstehung Jesu Christi *die Möglichkeit eröffnet*, sich (subjektiv) als versöhnter Mensch zu verhalten. Diese Möglichkeit hatte er zuvor nicht! Und das eben verändert seine Situation bzw. seine Welt. Deshalb kann Barth sagen: „Neue Schöpfung ist in Jesu Christi Auferstehung geschehen“ (346).⁷⁰ Die neue Wirklichkeit der Auferstehung ist also (1) ein neues Geschehen aufgrund (2) eines dem Kreuz gegenüber neuen Handelns Gottes, durch das (3) die Situation des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott verändert wurde.

Aber es geht noch weiter. Als das versöhnte und darin neue Geschöpf lebt der Mensch *viertens* in der *Aussicht* auf das *ewige* Leben: „Er ist jetzt Erbe des ewigen Lebens und als Erbe seiner schon teilhaftig“ (348).⁷¹ Eben dass der versöhnte Mensch (objektiv) auf das ewige Leben hin lebt, wurde im Osterereignis durch das ewige Leben Jesu Christi offenbart.⁷² Und dadurch wurde seine subjektive Situation

⁶⁹ Die Versöhnung ist für Barth nicht ihre eigene Offenbarung, wie P. EICHER (1977: 210) behauptet.

⁷⁰ Der Begriff der „neuen Schöpfung“ wird von Barth im Blick auf 2Kor 5,17 u. Gal 6,15 für die Versöhnung gebraucht (KD IV,2 48). Barth kann mit ihm aber auch das noch eschatologisch Ausstehende bezeichnen (vgl. KD III,1 147, KD III,2 586, KD IV,3 377).

⁷¹ Er ist als „Erbe“ der „Anwärter“ des ewigen Lebens (KD IV,1 674 zu Röm 8,17). Seine Versöhnung ist die „Versetzung in die gewisse Anwartschaft des ewigen Heils, das in Jesus Christus zeitliche Gegenwart und lebendige Verheißung geworden ist“ (KD IV,1 41).

⁷² Barth verweist Anfang des § 69.4 auf die Frage 45 des Heidelberger Katechismus „Was nützt uns die Auferstehung Christi?“ und die Antwort: „Erstlich hat er durch seine Auferstehung den Tod

für ihn geändert. Die Versöhnung ist also – und das will ich besonders festhalten – nicht das Letzte, das von Gottes Handeln für Welt und Mensch zu sagen ist. Das ewige Leben steht noch aus!

Dadurch haben Welt und Mensch *fünftens* „eine neue Bestimmung“ bekommen (vgl. 347-354). Denn „was Ostern [...] uns zu eigen machte, war das Leben auf Grund der geschehenen Versöhnung“ (352). D.h.: Der Mensch kann schon jetzt „im Frieden“ mit Gott leben. Aber auch damit ist noch nicht alles gesagt.

1.2.4.2. Die „Neuheit der Gestalt“

Barth geht weiter und fragt in einem dritten Abschnitt nach der „Neuheit der Gestalt, in der Jesus Christus sich“ offenbart (355)? Damit kommt Barth zu dem Abschnitt, der das Spezifische des § 69.4 besonders deutlich macht. Darum, um das Neue des neuen Kommens Jesu Christi, ging es in jetzigen Zusammenhang, wie Barth unterstreicht, „von Anfang an“.⁷³ Alles, was bisher⁷⁴ gesagt wurde, kann nur aufgrund dessen gesagt werden, was in einem „letzten Schritt“ entfaltet wird (355; vgl. 355-365). Dass wir erst hier zur *Begründung* und „Voraussetzung“ des Vorangegangenen vorstoßen, muss beachtet werden (357). Ohne diesen Abschnitt hinge alles Bisherige in der Luft, denn ohne dieses Neue, das in dem objektiven Versöhnungsgeschehen am Kreuz noch nicht enthalten war, gäbe es keine

überwunden, daß er uns der *Gerechtigkeit, die er uns durch seinen Tod erworben hat*, könnte teilhaftig machen. Zum Andern werden auch wir jetzt *durch seine Kraft erweckt zu einem neuen Leben*. Zum Dritten ist uns die Auferstehung Christi *ein gewisses Pfand unserer seligen Auferstehung*“ (KD IV,3 335). Ich habe sie jetzt im Ganzen wiedergegeben, weil von hier aus die Schwerpunkte aller drei Übergangsüberlegungen in den Blick gerückt werden können, auch wenn Barth das so nicht direkt macht. Geht es doch in KD IV,1 um die *Rechtfertigung* des Sünders und damit um seine Gerechtigkeit, in KD IV,2 um die *Kraft*, durch die Menschen zum neuen Leben erweckt werden, und in KD IV,3 um die Auferstehung als *Zusage und Verheißung*, als „Pfand“ bzw. „Unterpfand“ oder „Angeld“ nach Röm 8,23 dessen, was noch aussteht (vgl. KD IV,3 414.1052). Die Stichworte weisen m.E. auf die Themen hin, in denen die Auferstehung Jesu Christi jeweils besprochen wird, und machen damit auf die unterschiedlichen Schwerpunkte der Übergangsüberlegungen aufmerksam. Außerdem kommt hier, wenn auch etwas am Rande und im Kleingedruckten, in den Blick, dass es für Barth auf der Grundlage der Tradition keine grundsätzliche Schwierigkeit gewesen wäre, ohne Brüche mit dem Bisherigen eine Eschatologie zu entwickeln. Schon 1927 stellt er die drei Aspekte in einer „Betrachtung“ der „Münchener Neuesten Nachrichten“ dar, wenn auch ohne Hinweis auf den Heidelberger Katechismus (vgl. Barth 1927: 201-205).

⁷³ „In dieser Gestalt, indem er ihnen begegnete als der von den Toten Auferstandene – *begründete*, erweckte, schuf Er [...] ihren Glauben an ihn, wurde er zum *Grund*, Gegenstand und Inhalt ihrer Verkündigung“ (357; Hvb. St.).

⁷⁴ Ab 335.

Offenbarung der Versöhnung. Das Neue – die neue Wirklichkeit – wird folgendermaßen präzisiert.

Das Neue des neuen Kommens bestand (1) darin, dass Jesus Christus „als der vom Tode Auferstandene“ wiederkam (356). Was aber heißt das? Barth unterstreicht jetzt ausdrücklich, dass wir zur Beschreibung des Neuen „gar nicht hoch genug greifen“ können, ist doch der Tod „die Grenze [...] alles geschöpflichen Daseins“ (358). Deshalb kann das „Leben eines Geschöpfs nach seinem Tod“ nur „Leben von Gott“ her sein, also ewiges Leben. Es geht, was für meine Fragestellung von besonderem Gewicht ist, um das ewige Leben des *Geschöpfs*.

„Leben eines Geschöpfs nach seinem Tod kann [...], da als sein Nachher nur Gott in Frage kommt, unter keinen Umständen [...] ein anderes als [...] das ihm von Gott geschenkte Leben in der Art von dessen eigenem Leben, als ewiges Leben“ sein.

Aber auch damit ist noch nicht alles gesagt. Was nämlich ist das Ewige des ewigen Lebens des Geschöpfs? Was bedeutet es, dass das Leben Jesu Christi „nach seinem Tode“ nur noch sein „der Unsterblichkeit und Jenseitigkeit Gottes teilhaftiges Leben“ sein kann (359)? Barth kommt (2) zu dem, was ich als Zentrum dieser Übergangsüberlegung verstehe.

„Das war dann das Neue – das radikal Neue – im Wiederkommen des notorisch am Kreuz verstorbenen Menschen Jesus: [...] die Erscheinung [...] seines abgeschlossenen Daseins in seiner Teilnahme am souveränen Leben Gottes, in seiner Verewigung also, in der ihm in seiner ganzen Diesseitigkeit vermöge dieser Teilnahme geschenkten und übereigneten Jenseitigkeit, Unverweslichkeit, Unsterblichkeit“ (360).

Um „das radikal Neue“ – die neue Wirklichkeit in der Auferstehung – zu erfassen, rückt Barth (3) *schließlich* die ‚seelisch-leibliche Ganzheit‘ des Auferstandenen in den Mittelpunkt. Nach den Osterberichten begegnete Jesus Christus seinen Jüngern in „seiner Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes“ auch „körperlich“ bzw. „persönlich, real, sichtbar, hörbar und sogar betastbar“. Das war „das Neue“ der Auferstehung Jesu Christi „in ihrer ersten Gestalt“ (361). Barth beschreibt also durchaus und anders als WEINRICH schreibt, die Wirklichkeit der Auferstehung als solche.⁷⁵

Von hier aus fragt Barth nach der „Konsequenz“ für die „Situation“ der Welt (362). Durch das Neue der Auferstehung Jesu Christi ist *der ganzen Welt* ihre

⁷⁵ WEINRICH (2019: 362).

„Heilszukunft“ gegenwärtig geworden (363).⁷⁶ „Nicht nur die vollbrachte Versöhnung als solche, sondern auch Gottes Wille, Absicht und Plan“ wurden „offenbar, sichtbar, hörbar, betastbar“ (363f). Gleich zwei überraschende Beobachtungen können hier gemacht werden. Die Offenbarung ist – ich nehme absichtlich den stärksten Ausdruck – betastbar und also sinnfällig! Das ist das Eine. Das Andere ist: Gottes Plan geht über die Versöhnung hinaus!⁷⁷ Das ewige Leben ist noch etwas anderes als das Leben der Versöhnung.

Die noch ausstehende Heilszukunft der Welt besteht in der „Erlösung als Verewigung ihres zeitlichen, als Verjenseitigung ihres diesseitigen Lebens, als Überkleidung ihres vergänglichen Wesens mit Unvergänglichkeit, ihrer Menschlichkeit mit seiner, der göttlichen Herrlichkeit“ (363).

Barth resümiert: „Man täusche sich nicht: von daher kommt der ganze neutestamentliche Glaube“ (361). Wir sind damit an einer Stelle angekommen, wo deutlich wird, wie Barth den Anschluss der Eschatologie an die Versöhnungslehre konzipiert, und die deshalb für unsere Fragestellung besonders wichtig ist. Diese Feststellung kommt in den beiden anderen Übergangsüberlegungen noch nicht vor.⁷⁸ Deshalb will ich im Fortgang meiner Studie nach Barths Verständnis vom ewigen Leben des Geschöpfes als Verheißung fragen und von dort aus nach dem Offenbarungscharakter der Auferstehung Jesu Christi fragen.⁷⁹ Es gibt hinreichend Anlass, von diesem Abschnitt des § 69.4 her nach der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi zu fragen.⁸⁰

Damit ist in den Blick gekommen, ob und wie der grundsätzliche Einwand von THOMAS beantwortet werden kann, der in unserem Zusammenhang fragt, „welche Zukunft [...] für die Welt erhofft werden“ darf, wenn diese in der

⁷⁶ „Die Nachricht von dieser Gegenwart der Zukunft, [...] vom Anbruch der Erlösung und Vollendung ist die Osternachricht“ (364).

⁷⁷ Der Begriff „Gottes Plan“ wird schon in der Erwählungslehre verwendet und bezeichnet auch dort die Verheißung des ewigen Lebens (KD II,2 101). „Gott wollte und wählte den Menschen mit der Verheißung des ewigen Lebens“ (185; vgl. 726).

⁷⁸ Schon in KD IV,1 betont Barth unter Hinweis auf J. CALVIN (Inst. III,2) und Hebr. 11,1, „es sei die *substantia*, d.h. der Gegenstand und Inhalt der Verheißung das eigentliche Fundament des Glaubens“ (KD IV,1 366). Der Gegenstand des Glaubens aber ist – wie Barth zwei Seiten vorher ausführt – nach 1Kor 15 das noch ausstehende ewige Leben (364). Hier nimmt Barth in einem exegetischen Exkurs ansatzweise vorweg, was er in § 69.4 ausführlich darlegt (363-367).

⁷⁹ Die Bedeutung der Auferstehung Jesu in den Übergangsüberlegungen geht aus der Darstellung JÜNGELS nicht hervor (vgl. 1982b: 54-56).

⁸⁰ Als weiteren Anlass, § 69.4 in den Mittelpunkt einer Untersuchung zu stellen, kann die Feststellung PLASGERS verstanden werden, der Band KD IV,3 sei nach seinem Dafürhalten „innerhalb der Versöhnungslehre [...] der am wenigsten rezipierte“ (PLASGER, 2016: 29).

„Verewigung des zeitlichen, Verjenseitigung des diesseitigen Lebens“ bestehe.^{81/82} Was ist das „Neue und die von ihm ausgehende Verwandlung“?⁸³ In der KD gebe es hinsichtlich dieser Frage zwischen Versöhnung und Erlösung „hohe Barrieren“ und es bedarf eines Umbaus, um eine Eschatologie zu entwickeln, „die mit Ernst *Leben* verheißen kann“.⁸⁴ Was uns jetzt aber in den Blick gekommen ist, macht deutlich, dass nach Barth sich zwischen Versöhnung und eschatologischer Erlösung keine Barrieren befinden. Das Problem von THOMAS könnte z.B. mit seinem Verständnis von „Verewigung“ bei Barth zusammenhängen.⁸⁵ Auch heißt die „Hoffnung auf Erlösung“ nach Barth nicht, „vom diesseitigen Leben erlöst zu werden“, wie HAILER betont, sondern – was nach Barth nicht dasselbe ist – dass dieses Leben erlöst werde.⁸⁶ Was aber heißt das?⁸⁷ Diese Frage will ich meiner Untersuchung weiter verfolgen.

Der von WEINRICH wiedergegebene, aber nicht geteilte „Einwand, dass – pointiert formuliert – KD IV/3 vor allem ein der Systematik geschuldetes Anhängsel sei, in dem der Substanz der beiden vorausgehenden Bände kaum noch etwas Wesentliches hinzugefügt werde“, wird auch angesichts der eben gemachten Beobachtungen fragwürdig.⁸⁸

1.2.4.3. Hoffnung für alle Menschen

Im dritten Teil des § 69.4 bespricht Barth, ausgehend von dem „Neuen“ der Auferstehung, die Existenz der Gemeinde in der Zeit der zweiten Parusie.⁸⁹ Auch wenn Fragen besprochen werden, die über mein Thema hinausgehen, scheint es mir

⁸¹ THOMAS (2005: 264f).

⁸² Hat Barth also, wie THOMAS (2009: 199) meint, tatsächlich nur wenig bzw. eigentlich gar nichts zur leiblichen Auferstehung Jesu Christi gesagt und wird „die Wahrnehmung des Auferstandenen zur ausschließlichen Wahrnehmung des Gottessohnes“? Trifft es zu, dass Barths Theologie „keine Möglichkeit“ bietet, die „Neue Schöpfung als wirklich *neue und zugleich geschöpfliche Existenzform* zu denken“ (196; HvbG. St.)?

⁸³ THOMAS (2005: 264).

⁸⁴ A.a.O. 272.276.

⁸⁵ Vgl. THOMAS (2005: 266f.276).

⁸⁶ M. HAILER (2016b: 391).

⁸⁷ Vgl. THOMAS (2005: 264f).

⁸⁸ WEINRICH (2016b: 353). Das trifft auch für den dort von WEINRICH zitierten C. GUNTON, der schreibt: „I think that the third part-volume is always the weakest [...] I think in some senses it is thrashing around trying to find something new to say on top of one and two“ (GUNTON 2007: 148).

⁸⁹ KD IV,3 365-424.

angebracht, auf den weiteren Zusammenhang hinzuweisen, in dem aufgrund des bisher Entwickelten die Übergangsfrage aufgenommen und weiter behandelt wird.

Es muss nämlich, so Barth, die ‚dringliche Frage‘ gestellt werden, warum die Heilzukunft nicht gleich angebrochen ist, wenn mit dem Auferstandenen die ‚Zukunft der mit Gott versöhnten Welt‘ schon ‚Gegenwart‘ geworden ist (365). Der Grund liegt darin, so lautet die Antwort, die den weiteren Teil vorbereitet, dass Jesus Christus seine Gemeinde an ‚seinem Werk teilnehmen lassen will‘ (383; vgl. 383-399). Er eröffnet Ostern das ‚Feld, auf dem die Kreatur, schon mit Gott *versöhnt, aber noch nicht erlöst und vollendet*, ihre Freiheit bewähren und betätigen darf und soll‘ (385f; kurs. Hvb. St.).⁹⁰ Darin besteht der Sinn der Zeit der zweiten Parusie. Jesus Christus beruft Menschen, ihn in ‚der Solidarität mit dem Nicht-Christen‘ bei seinem prophetischen Handeln zu begleiten (393). Die Grundlage der Solidarität ist aber nicht etwas, was Christen anderen voraus hätten, sondern was sie mit diesen *gemeinsam* haben, nämlich dass Jesus Christus objektiv ihrer beider Hoffnung ist, ob sie es wissen oder nicht (vgl. 402).⁹¹ Jesus Christus wirkt als ihre Hoffnung in der ‚Verheißung des Geistes‘, die, wie wir verstanden haben, die Verheißung des ewigen Lebens ist (vgl. 407). Das Spezifische des Christen in der ‚noch unerlösten Welt‘ besteht darin, dass er unter der Verheißung und in der Hoffnung auf das ewige Leben ‚an Jesu Christi Seite treten‘ und darin ein ‚verantwortliches Subjekt‘ der Sache Jesu Christi werden kann (407.423). Infolgedessen gehört der Christ selbst zur Antwort auf die Übergangsfrage.

1.2.4.4. Ergebnis

Im § 69.4. fragt Barth nach der besondere *Wirklichkeit* der Auferstehung Jesu Christi, durch die es zur Offenbarung der Versöhnung kommt. Barth kommt zu folgenden Antworten.

a) Der Mensch ist durch die Versöhnung wieder zum Erbe des ewigen Lebens eingesetzt worden und lebt (objektiv) in der *Aussicht* auf das *ewige* Leben.⁹²

⁹⁰ Auch hier wird deutlich, dass für Barth ‚Versöhnung‘ und ‚Erlösung‘ nicht dasselbe sind.

⁹¹ ‚Daß Jesus Christus ihre Hoffnung ist, das ist das Letzte‘, was gemeinsam von Nichtchristen und Christen zu sagen ist (399).

⁹² Vgl. oben 1.4.1.

b) Das wurde durch die besondere Wirklichkeit der „Neuheit der Gestalt“ der Auferstehung Jesu Christi offenbart.⁹³

c) Die neue Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi und also seines ewigen Lebens besteht in der Teilnahme des Gekreuzigten am Leben Gottes u.d.h. in der Teilnahme an Gottes *Unsterblichkeit* und *Jenseitigkeit*. Diese Teilnahme betrifft sein „Diesseits“ (358), die „seelisch-leibliche Ganzheit seiner zeitlichen Existenz“ und damit auch sein ‚körperliches‘ Dasein (360).⁹⁴

d) Die Auferstehung Jesu Christi ist die Offenbarung der eschatologischen Erlösung als „Gottes Plan“ für alle Menschen. Dadurch wurde auch die Versöhnung offenbar. Der Mensch lebt nun (objektiv) in der Aussicht auf das ewige Leben als seiner „Heilzukunft“. Die christliche Gemeinde lebt mit dem Auftrag, dieses allen Menschen bekanntzumachen.

1.2.5. Zusammenfassung

a) Worin besteht für Barth die *Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi*? So lautet die Frage, der ich – wie oben formuliert – auf der Grundlage des § 69.4 der KD nachgehen will. Dazu bin ich auch von der Beobachtung anderer Autoren ausgegangen, dass die Auferstehung Jesu Christi in den „Übergangsüberlegungen“ der Versöhnungslehre eine zentrale Bedeutung hat. Barth behandelt in ihnen die Frage, wie es zur Offenbarung der Versöhnung kommt, so dass Menschen als Versöhnte leben. Anders gefragt: wodurch wird die Erkenntnis der Versöhnung *bewirkt*? Diese Frage wird aus verschiedenen Perspektiven behandelt, so dass die Übergangsüberlegungen ein je eigenes thematisches Profil haben. Dementsprechend entfaltet Barth unterschiedliche Dimensionen der Auferstehung Jesu Christi.

b) In KD IV,1 § 59.3 geht es um die Frage, *von wo her* es zur Erkenntnis der Versöhnung im Tode Jesu Christi kommen kann, da das Kreuz selbst die Versöhnung nicht zu erkennen gibt. Die Offenbarung der Versöhnung folgt nicht unvermittelt aus der Versöhnung. Barth fragt deshalb nach dem *Ort* oder *Grund* dieser Erkenntnis, der *jenseits* des Todes Jesu Christi liegen muss.

⁹³ Vgl. oben 1.4.2.

⁹⁴ Vgl. letzte Anm.

Die Antwort ist die Auferstehung Jesu Christi als sein neues Leben nach seinem Tod aufgrund der Auferweckung als neuer Tat Gottes. Durch seine Auferstehung wird seine Auferweckung als *Antwort Gottes* auf seinen Tod und damit sein Tod als Versöhnung offenbart. Die Auferstehung Jesu Christi wird auf diese Weise besonders auf seinen *Tod bezogen*.

c) In KD IV,2 § 64.4 fragt Barth, *wie* es zur Erkenntnis der Versöhnung kommt, da wir nicht in der Lage sind, von uns aus diese Erkenntnis zu vollziehen. Gefragt wird nach dem *Weg* der Erkenntnis.

Zur Erkenntnis kommt es dadurch, dass der Auferstandene selbst zu den Seinen kommt und ihnen auf diese Weise die Erkenntnis seiner selbst eröffnet. Durch seine lebendige Gegenwart vermittelt er, was in der Versöhnung am Kreuz geschehen ist. In der Zeit zwischen Ostern und letzter Wiederkunft ist er als der Auferstandene im Heiligen Geist gegenwärtig. Die Auferstehung Jesu Christi wird besonders als seine aktuelle *Gegenwärtigkeit entfaltet*.

d) In KD IV,3 § 69.4 geht es darum, *worin* die *Wirklichkeit* der Auferstehung besteht, durch welche die Versöhnung offenbart wird. *Durch was* bzw. *durch welche* besondere Wirklichkeit geschieht die Offenbarung der Versöhnung? Barth verwendet in diesem Zusammenhang auch den Begriff der „Gestalt“ des neuen Kommens Jesu Christi (355).

Die Erkenntnis der Versöhnung beruht auf der „Neuheit der Gestalt“ des Auferstandenen, in der er den Seinen begegnet. Das Neue war mit der Versöhnung noch nicht gegeben, sondern folgte aus der Auferweckung als neuer Tat Gottes.

Worin aber besteht das Neue der neuen Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi? Die neue Wirklichkeit ist *das ewige Leben* des *Geschöpfes* aufgrund der *Erlösung* vom Tode durch die Teilgabe am Leben Gottes. Barth beschreibt, so kann vorläufig und ganz allgemein gesagt werden, die neue Wirklichkeit des ewigen Lebens als „Verewigung der Diesseitigkeit“ durch die „Überkleidung mit Gottes Herrlichkeit“. Die daraus folgende „Unverweslichkeit“ und „Unsterblichkeit“ betrifft die ‚seelisch-leibliche Ganzheit‘ bzw. die geschöpfliche Wirklichkeit Jesu Christi. Zu fragen ist, was Barth mit den verschiedenen Begriffen bezeichnet.

Durch die neue Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi wird die kommende Erlösung aller Menschen u.d.h. die ‚Heilszukunft‘ der Welt als ‚Gottes

Plan‘ und dadurch die Versöhnung offenbart. Barth kann von der ‚radikalen Neuheit‘ des Osterereignisses als dessen ‚im strengsten Sinn ‚eschatologischen‘ Gehalt‘ reden (366). Damit ist in den Blick gekommen, inwiefern die Auferstehung Jesu Christi die Wirklichkeit ist, durch die es zur Offenbarung der Versöhnung am Kreuz und der kommenden Erlösung kommt. Was ist der ‚eschatologische Gehalt‘ der Auferstehung Jesu Christi?

1.2.6. Aufgabenstellung

Im Blick auf das eben Dargestellte will ich unter Aufnahme der unter 1.1.4. formulierten Leitfragen die Aufgabe noch präziser formulieren, die ich mir mit dieser Arbeit gestellt habe.

In § 69.4 thematisiert Barth in der dargestellten Weise die neue ‚seelisch-leibliche‘ d.h. die geschöpfliche Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi. Deshalb eignet sich dieser Text als Grundlage für meine Untersuchung. Ich will – ausgehend vom § 69.4 – untersuchen, was Barth unter ‚ewigem Leben‘ versteht. Dazu soll gefragt werden, was er unter ‚Verewigung der Diesseitigkeit‘ durch die Teilgabe des gestorbenen Geschöpfes an Gottes ‚Jenseitigkeit, Unverweslichkeit, Unsterblichkeit‘, unter ‚Erlösung‘ und ‚Überkleidung mit Gottes Herrlichkeit‘ versteht (vgl. bes. 355-365).

Weil das ewige Leben das neue Leben des Menschen in seiner geschöpflichen Wirklichkeit – in seiner ‚seelisch-leiblichen Ganzheit‘ – ist, will ich die eben genannten Aspekte im Blick auf ihre Bedeutung für die geschöpfliche Wirklichkeit des Menschen untersuchen.

Weil die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi ihren Charakter als Offenbarung der Versöhnung *und* der Erlösung begründet (s.o.), ist weiter zu fragen, was Barth unter *Offenbarung* versteht.

Auf dieser Basis will ich schließlich fragen, wie Barth den Zusammenhang von Versöhnung und ewigem Leben bestimmt.

Zusammengefasst gesagt, will ich nach den *Aspekten der geschöpflichen Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi* fragen, weil es ohne sie keine Erkenntnis des ewigen Lebens und damit keine Erkenntnis der Versöhnung gegeben hätte.

2. Der Mensch als Seele und Leib in seiner Zeit

2.1. Einleitung

Wie in der Einleitung angekündigt, will ich in einem ersten Schritt fragen, was Barth meint, wenn er im Paragraphen 69.4 von der ‚seelisch-leiblichen Ganzheit der zeitlichen Existenz‘ Jesu Christi spricht, in welcher der auferstandene Jesus Christus in den Ostererscheinungen neu zu den Seinen kommt (vgl. KD IV,3 360). *Darin*, in seiner neu qualifizierten ‚Diesseitigkeit‘, bestehe das ‚radikal Neue [...] seines Wiederkommens‘ und also die Wirklichkeit der Auferstehung (vgl. oben Einleitung). An ihm wird deutlich, dass er nicht aus ‚zwei Teilen‘ oder gar ‚zwei ‚Substanzen‘‘ besteht, sondern – auch als Auferstandener – als ‚einiger und ganzer Mensch, leibhafte Seele, beseelter Leib‘ lebt (KD III,2 394). Was aber versteht Barth unter Seele und Leib? Die Grundlage dafür entwickelt Barth nicht erst in KD III,2 § 46 (‚Der Mensch als Seele und Leib‘), sondern schon in KD III,1 § 41 in einer Exegese von Gen 2,7.⁹⁵ Ohne Beachtung der dortigen Ausführungen dürfte den weiteren Überlegungen in KD III,2 die exegetische Grundlage fehlen. Auch verweist Barth dort mehrfach auf Gen 2,7.⁹⁶ Es geht in Gen 2, wie Barth zusammenfassend sagt, um die ‚Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch‘ und damit um die ‚allgemeine Anthropologie‘, die ‚Gen. 2 so rätselhaft angekündigt ist‘ (KD III,1 315). Man darf hier nicht stehen bleiben, sondern muss von hier ausgehen, um ‚aus der israelitischen Enge in die humane Weite, vom Besonderen auf das Allgemeine blicken‘. Was Barth damit im Auge hat, macht er am Anfang von KD III,2 deutlich, wo er zur Aufgabe der theologischen Anthropologie schreibt:

„Die Aufgabe der Anthropologie ist [...] eine besondere. Die Offenbarung der Wahrheit des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen im Blick auf das biblische Zeugnis von dessen Geschichte in ihrer Ganzheit darzustellen, ist die Aufgabe der Dogmatik im Ganzen. Die Anthropologie fragt im Besonderen, sie fragt nur nach der in diesem Verhältnis vorausgesetzten, nach der uns durch dieses Verhältnis, d. h. durch dessen Offenbarung und biblische Bezeugung bekannt gemachten menschlichen Geschöpflichkeit. Sie fragt: was ist das für ein Wesen, mit dem Gott und das mit Gott in jenem Verhältnis steht“ (20).

⁹⁵ Barth verweist in KD III,1 § 41 auf die Kommentare von F. DELITZSCH, H. GUNKEL, W. ZIMMERLI, JEREMIAS und JACOB (vgl. KD III,1 109), VISCHER (91) und D. BONHOEFFER (218), deren Ergebnisse er auch in seiner Erklärung von Gen 2,7 verwendet und diskutiert (271-283).

⁹⁶ Vgl. KD III,2 401f.433f.448.455.475.

Nach der biblisch bezeugten Geschöpflichkeit des Menschen, nach der ‚seelisch-leiblichen Ganzheit der zeitlichen Existenz‘ des Menschen will ich im Folgenden fragen und zuerst Barths Interpretation von Leib, Seele und Zeit in KD III,1 sichten und darstellen.

2.2. Das „Staubgebilde“ als Gebilde Gottes

2.2.1. Die Erschaffung des „Staubgebildes“

Barth beginnt nicht mit einer Erläuterung der Begriffe „Leib“ und „Seele“, sondern damit, dass nach Gen 2,4b-7 vom Menschen „zuerst“ gesagt wird, Gott habe ihn „aus *Staub* vom Erdboden gemacht“ (KD III,1 267; Hvb. St.). Der Mensch sei demnach „ein Gebilde aus losgelösten einzelnen Bestandteilen des an sich trockenen, unfruchtbaren, toten Erdbodens“ und ‚*das bleibe er auch*‘. Das Staubgebilde bleibt ein Staubgebilde!⁹⁷ Barth betont, ‚*seine Natur ist die des Erdbodens*‘ und er teile mit dem Tier ‚die natürliche Tendenz‘, zur ‚Erde zurückzukehren‘ (Hvb. St.). M.a.W.: der Mensch wird durch seine Erschaffung durch Gott nicht zu einem gottähnlichen Wesen.

Barths Betonung der Bedeutung des Wortes ‚Staub‘ entspricht der Ausführung GUNKELS (1922): ‚Der menschliche Körper ist aus [...] Staub gebildet‘. Das ‚antwortet auf die Frage, woraus der menschliche Körper bestehe; der Antike antwortet: aus Erde [...] wie denn der Mensch im Tode auch wieder zur Erde wird 3,19‘ (6f). Vgl. ZIMMERLI (1943): Gegen alle ‚Verachtung der Leiblichkeit‘ ist zu sagen: ‚Da ist aller falschen Ueberheblichkeit des Menschen der Riegel gestossen. Allen falsch-idealistischen Herausfliehen-Wollen aus der sichtbaren Welt ist gewehrt. Allen frechen Versuchen des Menschen, sich als kleiner Gott zu gebärden, ist hier schon an der Wurzel die Kraft genommen‘ (I 137f). Vgl. weiterhin als Bestätigung dieser Sicht WESTERMANN (1983): Dass der Mensch aus ‚Staub‘ gebildet ist, hat besondere Bedeutung – ‚ein besonderes Gewicht‘ – und ist nicht ein entbehrlicher Zusatz (vgl. 280). Die Wahl des Wortes besage deutlich, dass der Mensch ‚ein ‚Irdischer‘, eine der Erde gehörende Kreatur ist‘ (281). Vgl. G. FISCHER (2018), für den dieses Wort hier ‚bewußt gewählt‘ zu sein scheint, um die ‚*wunderbare Erschaffung* auszudrücken‘ (185).

⁹⁷ Auch wenn Barth den doppelten Akkusativ *מִן־הָאֲדָמָה עָפָר* nicht eigens diskutiert und die Übersetzung ohne die Formulierung ‚aus‘ nicht in Erwägung zieht, hat er m.E. im Blick, dass der Staub vom Ackerboden nicht nur das Material der Erschaffung des Menschen ist, sondern dass der Mensch ‚Staub‘ bleibt, wie er ausdrücklich darstellt (vgl. KD III,1 278).

Der Mensch, so Barth, sei und *bleibe* gemeinsam mit dem Tier ein „Staubgebilde“ (268.270). „Er ist selbst von der Erde, nur durch Gottes Schöpferakt [...] aus der Erde gebildet“, womit, so Barth, „zweifellos der Leib des Menschen“ geschaffen werde, den der Mensch nicht habe, sondern der er *sei* (277, vgl. 267f). Diese Sicht des Menschen in Gen 2,7 entspreche dem, was auch an anderen Stellen im AT zu finden ist (vgl. 278). Damit werde die „Geschöpflichkeit des Menschen“ besonders benannt (275). Dieser Aspekt hat nach Barth für das Verständnis des Menschen fundamentale Bedeutung. Er hebt hervor: „Die hier beschriebene Erschaffung des Menschen bedeutet [...] im Unterschied zu der griechischen Auffassung des Menschen [...] nicht dies, daß ein göttliches oder gottähnliches Wesen in einem ihm inadäquaten Körperwesen seinen Kerker, daß eine geistige Potenz so eine materielle Hülle [...] gefunden habe“ (276). Es kann der „durch Gottes Finger gestaltete Leib nicht eine Schande, nicht das Gefängnis, überhaupt keine Gefährdung der Seele sein“. Dass der Mensch ein „Staubgebilde“ ist, so kann m.E. gesagt werden, verweist wohl auf seine Herkunft, aber noch viel mehr darauf, dass er ein Gebilde Gottes ist. Er bleibt aber auch als solches Gebilde ein Gebilde aus Staub. Das hat Folgen.

2.2.2. Die bleibende Gefährdung des Staubgebildes

Der Begriff „Staub“ intendiert *Zweierlei*. Der Mensch bleibt zum einen *gefährdet*, und er hat zum anderen in solcher Gefährdung seine *Hoffnung* in Gott. Indem erzählt wird, dass der Mensch aus Staub geschaffen wurde und ein Staubgebilde bleibt, wird von seiner *bleibenden Gefährdung bzw. Bedrohung* erzählt (vgl. 268.278).⁹⁸

Die *Gefährdung* hat wiederum *zwei Aspekte*. *Einmal* geht es um die zeitliche Begrenztheit bzw. Sterblichkeit des Menschen. Dieser Aspekt gehört zum Wesen des Menschen als Geschöpf. Er ist von Natur aus sterblich. Er ist auch als Geschöpf Gottes nicht unsterblich. Der *andere* Aspekt ist der Charakter des Todes als von Gott nicht gewolltes Unheil. Weil ich weiter unten das Thema der Endlichkeit des

⁹⁸ „*aphar* hat außer der Grundbedeutung: feine, lose Bestandteile der Erdoberfläche [...] den Sinn des im Verhältnis zu Gott Niedrigen, Gefährdeten, ja Preisgegebenen der geschöpflichen und besonders der menschlichen Existenz“ (278).

Menschen und also seines Todes behandeln will, halte ich es für sinnvoll, schon jetzt auf die von Barth hier vorgenommene Grundlegung einzugehen.

Der Mensch als Staubgebilde hat es *zum einen* ‚nicht in sich‘, etwas anderes als solch ein Gebilde zu sein (vgl. 277) Er teilt „mit dem Tier zusammen [...] die völlige Bedrohtheit und Hinfälligkeit seiner Existenz“ (267). Seine Erschaffung durch Gott bedeutet nicht, dass er nicht wieder zu Staub werden könnte. Er bleibt ein Gebilde aus Staub. „Das Gebilde Mensch hat doch nicht weniger als das Gebilde Mensch *die natürliche Tendenz*, zu der Erde zurückzukehren, von der er genommen ist“ (Hvbg. St.). Was er abgesehen von seiner Herkunft aus dem Staub ist, seine besondere Qualität als Mensch, hat er nicht in sich, sondern besteht in dem Ergebnis des schöpferischen Handelns *Gottes*. „Die ganze Güte der menschlichen Geschöpflichkeit besteht in dem, was Gott aus diesem Stoff gemacht hat“ (278). Das Geschöpf bleibt darauf angewiesen, dass Gott seine Geschöpflichkeit „bestätigt, indem er es belebt“ und damit nicht aufhört (278; vgl. 267). Gott steht nicht nur am Anfang des Lebens, sondern er garantiert dessen „Halt und Bestand“ bzw. die „Kontinuität“ durch die „Mitteilung der *nismat chajjim*“ (278). Und so hat der Mensch allein in Gott „seine Hoffnung“ Der „Staub“ bekommt keine göttliche Qualität, und das Gebilde aus Staub wird nicht unsterblich. Davon geht Barth aus. Die Gefährdung, Hinfälligkeit und Sterblichkeit des Geschöpfs gehört nach Gen 2,7 zu seinem Wesen. Auch hier bewegt sich Barth auf dem Boden dessen, was er bei GUNKEL und ZIMMERLI gelesen hat und von vielen Exegeten – wenn auch nicht allen⁹⁹ – ähnlich gesehen wird: Der Mensch wird aus „Staub von der Erde“ gebildet und er bleibt – so versteht Barth die Sache – eine Gestalt aus Staub.

So lesen wir bei GUNKEL (1922: 6f) auf den Barth sich in KD III,1 § 41 bezieht, zu Gen 2,7: „Der Gedanke“, der Mensch sei „mit der Anlage zur Unsterblichkeit geschaffen“, „liegt der Erzählung [...] fern“. Vielmehr sei es „die gemeinsame Anschauung der hebräischen Antike, dass die Sterblichkeit eine wesenhafte Eigenschaft menschlicher Natur“ ist (23).^{100/101} ZIMMERLI (1943) schreibt: „Der Mensch bleibt bei dem, woraus er geschaffen ist“ (I 223). TH. BOMAN (1977) fasst zusammen: „Der Mensch ist Staub; er ist also nicht nur einmal daraus gemacht worden, sondern das ist seine bleibende Natur“ (76). Nach WESTERMANN (1983) ist in Gen 2,7 das Wort „Staub“ „offenbar gewählt [...] um das hinfällig-Stoffliche des Menschen zu kennzeichnen“ (280). Gen 3,19c sei deshalb nicht „Strafbestimmung“,

⁹⁹ M. C. L. OLDHOFF (2021: 140) weist in ihrer Dissertation darauf hin, dass in der Gegenwart einige Autoren eine gewisse Selbständigkeit von *nephesh* nicht ausschließen. Für den Hinweis danke ich Herrn Prof Dr. R. H. REELING BROUWER.

¹⁰⁰ Vgl. KD III,1 278-280.

¹⁰¹ So schon C. F. KEIL, F. DELITZSCH (1878). „Der aus irdischem Stoff gebildete Leib konte [sic] als solcher nicht unsterblich sein“ (59).

sondern sage etwas über das „Dasein des Menschen aus“. Der Mensch „gehört in seinem Woher und in seinem Wohin dem ‚Staub‘ an“ (362).¹⁰² Auch für H. W. WOLFF (1977) gilt für die Anthropologie des AT, dass der Mensch „als Sterblicher erschaffen“ sei (96).¹⁰³ In jüngerer Zeit schreibt A. SCHÜLE (2009): „Die Erzählung von Adam und Eva stellt [...] den Menschen als ein belebtes Erdwesen dar, das schließlich wieder zu Erde und Staub zurückkehrt. [...] Sterblichkeit gehört damit von Anfang an zu den Charakteristika menschlicher Existenz“ (111).¹⁰⁴

Barths Auffassung, die Sterblichkeit des Menschen gehöre zu seinem geschöpflichen Wesen, ist keine Sondermeinung, sondern *communis opinio*. Für Barth ist die Sterblichkeit des Menschen oder dessen „Begrenzung durch den Tod“ also nicht etwas, das Gott „setzt“ bzw. dem geschöpflichen Sein des Menschen hinzufügt, um ihn einst auferwecken zu können, wie K. STOCK meint.¹⁰⁵ Barth betont vielmehr, darin dass Gott den Mensch aus dem Staub in die Gemeinschaft mit sich erhebt und erhält, handelt es sich nicht um einen einmaligen Akt in der Vergangenheit, sondern um ein andauerndes Tun Gottes.¹⁰⁶ Es könnte m.E. die Fixierung auf die Frage nach der Sterblichkeit und dem Tod des Menschen eine Einengung der Intention von Gen 2,7 sein, die den Blick von der *positiven* Aussage ablenkt, dass der Mensch als Staubgebilde von Gott gehalten wird. Er lebt in der Beziehung, die Gott ihm gewährt – nicht anders. Aber so lebt er. Das ist „in *nuce* [...] die ganze Anthropologie des Alten Testaments“ (270). Davon geht Barth aus.¹⁰⁷

Die Sterblichkeit des Menschen und sein Tod haben für Barth allerdings noch *einen anderen* Aspekt. Der Tod wird im AT von Beginn an auch als *Unheil* und nicht

¹⁰² WESTERMANN (1983): Die Frage, ob „der Tod als Strafe gemeint“ sei, sei zu verneinen: „Der Tod [...] ist in 3 19 nicht Strafe für die Übertretung des Menschen, er ist die Grenze für die Mühsal der menschlichen Arbeit“. Die „Frage nach dem Ursprung des Todes“ werde hier nicht gestellt (362f).

¹⁰³ WOLFF (1977). Der Autor weist weiter auf 1Kor 15,42.47 hin, wo Paulus „diese Anschauung des geschöpflichen Menschen als des Sterblichen“ aufnehme (110 Anm. 47).

¹⁰⁴ Die Sicht teilen folgende Autoren: Der Mensch „bleibt [...] Staub sein Leben lang [...] und Staub ist das Fundament seines Lebens. [...] So kehrt er denn auch zum Staub zurück“ (E. SCHWEIZER 1973: 461). Der Tod ist im AT „die natürliche Grenze des Lebens“. „Der Mensch ist [...] sterblich, mit und ohne Schuld“ (W. DIETRICH, S. VOLLENWEIDER 2002: 582.589). „Das AT verweist mit Bildern der Vergänglichkeit [...] auf die Sterblichkeit des Menschen. Der Tod ist selbstverständlicher Teil des menschlichen Lebens“ (K. LIESS 2005: Sp. 430). Vgl. L. WÄCHTER (1967): „Der Mensch ist aus Erde geschaffen worden, wie der Schöpfungsbericht deutlich sagt (2,7), und er muß daher einst wieder zu Erde werden. Es wird ihm damit nicht etwas genommen, was er vorher besessen hätte: eine ursprünglich von Gott geplante Unsterblichkeit des Menschen wird ja nirgends behauptet. Der Mensch ist irdisch und damit sterblich: das wird nüchtern als Faktum hingestellt“ (201).

¹⁰⁵ K. STOCK (1980: 73).

¹⁰⁶ Es geht nach Barth um Folgendes: „Gottes Odem gibt dem Staubgebilde Mensch das, was es als solches nicht hat und sich selbst nicht geben kann, den Halt und Bestand, der es vor dem Zerfall in sein Element bewahrt, die Substanz und Kontinuität seines Seins in der ihm von Gott gegebenen Bildung“ (KD III,1 278).

¹⁰⁷ Eine Fixierung auf das Thema des Todes dürfte Gen 2 nicht angemessen sein, wenn es um diese Gemeinschaft geht.

nur als natürliche Begrenzung des Geschöpfes gesehen. Der Unterschied begegnet schon im Vergleich zwischen Gen 2,7 u. 3,19 einerseits und 2,17 andererseits. Barth nimmt das Problem auf (vgl. KD III,1 328f, KD III,2 728f.772).¹⁰⁸ Der Tod wird im Kontext der Paradieserzählung *auch* als *Folge* dessen verstanden, dass der Mensch versucht, sich an die Stelle Gottes zu setzen und sich „selber die Quelle des Lebens“ zu werden (KD III,1 328). Wie aber soll man verstehen, dass Adam nicht stirbt, nachdem er das Gebot übertreten hat?¹⁰⁹ Doch dürfe die Sage nicht so pragmatisch verstanden werden (vgl. 329). Wie aber dann? Barth fährt fort:

„Es gibt etwas Schlimmeres als Schlaganfälle und als den Moment des Todes überhaupt, und das ist eine *Existenz in der Todesfurcht* und im Lebenshunger, unter dem Todesurteil, welches dem Ungehorsam *folgen* muß. Und das ist die Existenz, in die der Mensch an jenem Tage eingetreten ist“ (a.a.O.; HvbG. St.).¹¹⁰

Gen 2,17 ist nach Barth als „Warnung“ vor einer unheilvollen Folge zu verstehen und nicht als ein von Gott gesondert inszeniertes Strafgericht (vgl. 309). Die Drohung soll den Menschen vor den *Folgen* bewahren, die ein Übertreten des Verbotes nach sich ziehen muss.

Der Tod bekommt nämlich einen unheilvollen Charakter, wenn der Mensch in Übertretung des Verbotes Gen 2,17 den Versuch macht, „sich selber vom Tode zu erretten und das Leben zu verschaffen“, was er aber „faktisch nicht kann“ (KD III,1 323). Er verwirft damit die Möglichkeit, „im Tod in Gott seine Hoffnung zu haben“ (KD III,1 324). Der Mensch tritt mit der Übertretung des Gebotes aus der Gemeinschaft mit Gott und damit aus dem ihm zugedachten Leben heraus. Bei Barth liegt keine „Psychologisierung“ des Todes vor, wie PANNENBERG meint.¹¹¹ Im Sinne von Barth ist zu unterscheiden zwischen einem Sterben in der Hand Gottes, also im Vertrauen auf Gott, und einem Sterben, das nicht erst aus der Nähe Gottes entfernt,

¹⁰⁸ Vgl. WOLFF (1977): „Die Unterscheidung der geschöpflichen Lebensgrenze von dem Tod als Feind war Karl Barths Anliegen in Kirchliche Dogmatik III/2, 776ff.“ (110 Anm. 47). Wir haben gesehen, dass es Barth um diese Unterscheidung auch schon in KD III,1 § 41 geht.

¹⁰⁹ Dazu sagt Barth weiter: Es sei „gegenstandslos, [...] sich [...] darüber zu wundern, daß die Vorhersage v 17 [...] nicht eingetroffen sei, so daß die Schlange mit ihrer Behauptung 3, 4 [...] schließlich recht behalten habe“ (KD III,1 329). Schließlich habe der Mensch „nach dem Essen vom Baum der Erkenntnis keinen Schlaganfall erlitten, sondern soll nachher nach 5, 4 noch achthundert Jahre gelebt haben“.

¹¹⁰ Vgl. BULTMANN (1938) Aussage, dass im NT „die nichtigende Kraft des Todes als schon das Leben beherrschend und es zu einem uneigentlichen machend verstanden wird“ (17).

¹¹¹ PANNENBERG (1991: 307). Es geht nicht nur um eine „subjektive Form“ der ‚Erfahrung‘ des Todes (306), sondern um die für den Menschen ganz reale Situation seines Sterbens. M. a. W: der Mensch bildet sich die Gottesferne, in der er stirbt, nicht nur ein. Er stirbt tatsächlich dort.

sondern sich in solcher unheilvollen Entfernung ereignet. Das aber ist der von Gott nicht gewollte Fall für den Menschen, der sich auf sich selbst gründen will. Dazu lesen wir bei Barth weiter:

„Was in der Bibel als das Ende des menschlichen Lebens bezeichnet wird, das ist in der Regel das Faktum des Endes des sündigen, mit Gott im Streit stehenden und von ihm abgewendeten menschlichen Seins. Der Gott gegenüber fehlbare Mensch kann den Tod nur als Feind, als übermächtiges Gericht, als Bedrohung mit dem Nichts erwarten. Ihm ist er die schon im Paradies (Gen. 2, 17; 3, 4f.) angekündigte Strafe seines Abfalls“ (KD III,2 772). Vor dieser Folge *warn*t Gott nach Gen 2,17. Unter Bezug auf Ps 9,6; 41,6; Jes 14,4f.20; Apk 20,15 u.a. weist Barth weiter darauf hin, dass es in der Bibel auch einen „zweiten Tod“ gebe, der nur als „klare Unnatur“ und als „der Tod im Tode“ zu verstehen sei (a.a.O.). „Die Bibel [...] sieht den Menschen in seiner Fehlbarkeit Gott gegenüber als Gottlosen und darum seinen Tod in der Regel in dieser zweiten Gestalt. Sie ist seine für das menschliche Anschauen und Begreifen schlechthin maßgebende Gestalt“ (a.a.O.).¹¹² Diese Beobachtungen will ich festhalten, um sie weiter unten in einem gesonderten Abschnitt zum Verständnis des Todes bei Barth aufzunehmen und weiter zu interpretieren.

Mit dieser Ansicht steht Barth nicht alleine. Der von Barth konsultierte ZIMMERLI (1943) schreibt, dass für den ‚biblischen Zeugen‘ „das erfahrbare Leben zweideutig“ sei (I: 255f). Er sage nirgends, „dass der Mensch in seinem ursprünglichen Schöpfungswesen etwas in besonderer Weise Unsterbliches an sich gehabt hätte. Er schildert den Menschen nicht anders, als wir ihn kennen. Nur das Eine habe er vor dem gegenwärtigen Menschen voraus, dass er durch keinen Ungehorsam von Gott geschieden war“. Aber durch den Fall lebe der Mensch „unter dem Todesfluch“ und sei „vom Tode gezeichnet“.¹¹³

Auch spätere Exegeten verstehen den Tod in unserem Zusammenhang ähnlich. So weist G. v. RAD (1974) auf die „Unstimmigkeit zwischen der Todesdrohung [...] und der tatsächlich späteren Strafe“ hin (56). Ist der Tod in Gen 3,19 „eine Strafe“ (68)? Es sei doch vielmehr so: „die Strafworte reden [...] von dem Leben und besagen, daß Mühsal und Kümmerlichkeit andauern werden, bis der Mensch im Tode wieder zur Erde zurückkehrt“. Der Mensch verliere in Folge von 3,19 nicht „eine Anlage zur Unsterblichkeit“. Es heiße auch in Gen 2,17 nicht, „des selbigen Tages werdet ihr sterblich werden“, sondern „werdet ihr sterben“, was nun „auf keinen Fall eingetreten“ war. Auch nach WESTERMANN (1983) kann die Drohung in Gen 2,17 „unmöglich bedeuten ‚du wirst sterblich werden‘“ (306). Ebenso geht es nach SCHÜLE (2009) „nicht darum, ob der Mensch sterblich werden wird; vielmehr suggeriert

¹¹² Vgl. KD III,2, wo es zur ‚endenden Zeit des Menschen‘ heißt, dass der Tod für den Sünder in seiner endgültigen Begegnung mit Gott nur einen negativen Charakter, den „Charakter eines Übels haben kann“, weil unsere Endlichkeit dann nur unsere „Verstoßung“ und „Verwerfung“ nach sich ziehen, wodurch unser Tod „zum Zeichen des Gerichtes“ wird (725).

¹¹³ Vgl. zu einem solchen differenzierten Verständnis des Todes den ebenfalls von Barth konsultierten W. EICHRODT (1935 III: 151-153).

Gott, dass der Mensch tot umfallen wird, sobald er vom verbotenen Baum isst. [...] Die Todesdrohung hat insofern den Charakter einer Abschreckungsmaßnahme“ (67).

Zusammenfassend gesagt: Barth versteht den Tod des Menschen unter zwei Aspekten. Das eine ist die Feststellung, dass der Mensch als „Staubgebilde“ von Natur aus zeitlich begrenzt existiert und also sterblich ist. Das andere ist die Drohung, im Zusammenhang der Übertretung des Verbotes sterben zu müssen. Es geht, wie gezeigt werden konnte, aus Gen 2,17 nicht hervor, dass der Mensch erst bei Übertretung des Verbotes sterblich werde, und aus Gen 3,19 nicht, dass der Mensch es durch die Übertretung geworden sei. Die natürliche Sterblichkeit des Menschen als eines von Gott gehaltenem „Staubgebilde“ ist nach Barth etwas anderes als ein Leben unter der Drohung des Todes in endgültiger Trennung von Gott und der entsprechenden Lebensangst.¹¹⁴

2.2.3. Die Hoffnung des Staubgebildes

In beiderlei Hinsicht, nämlich der Sterblichkeit des Menschen in seinem ‚natürlichen‘ und in seinem ‚unnatürlichen‘ Aspekt, bleibt aber „Gott die Zuversicht und Hoffnung des Menschen“ (268; vgl. 278.280). Wie kommt Barth zu solchen Aussagen? Aus Gen 2,7 kann ja ein solcher Hoffnungsaspekt direkt kaum erhoben werden. Die Hoffnung entsteht nicht einfach im Blick auf das in Gen 2,7 Erzählte, sondern im Blick auf die Geschichte Israels und dessen Glauben. Dazu muss nach Barth in Betracht gezogen werden, dass die ‚zweite Schöpfungsgeschichte‘ (wie Barth mit vielen Exegeten seiner Zeit formulierte) *nicht isoliert* steht.¹¹⁵

Der Mensch als „Staubgebilde“ ist darauf angewiesen, dass Gott seine „Beziehung zu ihm nicht abbricht“ (270). Barth sagt, „gerade hinter dieser Anthropologie als solcher steht zunächst [...] die Erwählung und Berufung Israels“. Es sei der „Schlüssel zu der eigenartigen Orientierung dieser Schöpfungssage“, dass es in ihr ausdrücklich und ‚bewusst‘ um den ‚Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs‘

¹¹⁴ Vgl. FISCHER (2018): Wer gegen das Verbot Gottes „verstößt und unabhängig von Gott seinen Weg gehen will, *verliert das ‚Leben‘ in einem tieferen Sinn*“ (193). Die Übertretung des Verbotes Gottes „berührt [...] im Kern das *Vertrauen in ihn*“ (221).

¹¹⁵ Barth redet von einem ‚zweiten biblischen Schöpfungsbericht‘ (vgl. KD III,1 263). Zum Zusammenhang von Gen 1,1-2,3 und 2,4-25 vgl. FISCHER (2018): „Gen 1-2 bilden [...] zusammen eine mehrdimensionale Wirklichkeit ab“ (177; vgl. auch Seite 178 Anm. 1).

geht (272). Es geht nicht um eine isoliert gestellte Frage nach dem Beginn der Welt und des Menschen. Hier wird von dem Gott geredet, der sich Mose offenbart hat. Dessen Geschichte mit Israel und so mit der ganzen Welt und dem Menschen beginnt mit der Bereitstellung des Lebensraumes für den Menschen und der Schaffung des Menschen in und für diesen Lebensraum. „Israel [...] – und das steht in Gen. 2 im Vordergrund – weiß [...], daß eben Jahve, sein Gott [...] der allmächtige Schöpfer ist“. Weil Israel das schon weiß, versteht es die „Schöpfung vom Bunde“ her. Deshalb ist der Bund der „innere Grund der Schöpfung“ (s. Überschrift zu § 41.3). Der Glaube Israels – so kann m.E. gesagt werden – beginnt nicht mit der Frage, wie die Welt entstanden ist, sondern mit der Erfahrung und dem Bekenntnis, dass Gott sein Volk führen und erretten will. Im zweiten Schöpfungsbericht wird also von dem Israel schon bekannten Gott erzählt und nicht ein bis dato unbekannter Gott als Erklärung der Weltentstehung eingeführt.

Auf dieser „Linie ist nun auch der Bericht vom Werden des Menschen“ zu verstehen (275). Dieses „Menschenbild“ des Alten Testaments „bedingt die materiale Besonderheit des hier vorliegenden Bildes von der Erschaffung des Menschen“ (276).

M.a.W.: Dass Gott die Hoffnung des Staubgebildes ist und bleibt, ergibt sich nicht ohne weiteres aus Gen 2,7. Es ergibt sich aber daraus, dass hier von dem Gott Israels erzählt wird, wozu auch gehört, dass er den Menschen geschaffen hat und dessen Hoffnung bleibt, wie er sich als die Hoffnung Israels erwiesen hat. Deshalb besteht die Hoffnung jedes Menschen wie die Hoffnung Israels darin, „daß Gott ihn nicht umsonst geschaffen und also aus Staub geschaffen haben möchte, daß Gott vielmehr sein Leben wollen und wirken werde“ (278). Zusammenfassend kann mit Barth gesagt werden: „Das ist der Aspekt unter dem der Mensch nach Gen. 2,7 schon geschaffen wird“ (280). Seine Erschaffung entspricht in dieser Hinsicht „schon ganz [...] dieser später beginnenden Heilsgeschichte“.

Mit der eben referierten Interpretation des ‚jahwistischen‘ zweiten Schöpfungsberichtes – wie Barth u.a. formuliert – und besonders Gen 2,7 als Teil des Kontextes der Urgeschichte Gen 1-11 und der ‚Vätergeschichten‘ Israels mit ihrem zentralen Aspekt der Hoffnung Israels auf seinen Gott steht Barth nicht alleine. So heißt es im Kommentar von ZIMMERLI (1943), auf den Barth für seine Ausführungen in KD III,1 109f verweist, es stehe „über der Geschichte von Fall und Verfluchung eine verborgene Hoffnung. Der Tod ist nicht das letzte Wort Gottes. Ueber dem Tod

schimmert eine Verheissung des Lebens auf“ (I 257). EICHRODT (1935) schreibt, „daß es die Gnade Gottes in der Erwählung seines Volkes war, die dazu fähig machte, auch in die letzte Tiefe des Todesrätsels zu schauen, ohne dadurch in die hoffnungslose Verzweiflung gestürzt zu werden“ (III 153).

Dieser Aspekt ist nicht aus Gen 2 zu erheben, sondern gehört nach Barth zum „alttestamentlichen Menschenbild“, das dem in Gen 2 ‚vorliegenden Bild von der Erschaffung des Menschen‘ *zugrundeliegt* (276). Auch ZIMMERLI (1943) fragt zu Gen 2,7 u. 3,19, ob nicht „die heimliche Hoffnung“ bleibt, „daß Gott einmal sein ganzes Fluchwort in Segen verkehrte?“ (I 224f). Vgl. EICHRODT (1935) zur „Wiederbelebung des Volkes“ (III 155).

Als Bestätigung der Sicht Barths sei auf die Ausführungen folgender Exegeten hingewiesen. Die Schöpfungserzählungen sind nach v. RAD (1961) nicht isoliert zu interpretieren. Sie eröffnen vielmehr den Geschichtsraum, in welchem Gott dem Menschen begegnet. „Weder bei J noch bei P ist [...] das Schöpfungswerk Jahwes um seiner selbst willen betrachtet, sondern es ist in einen *Geschichtsverlauf* einbezogen, der zur Berufung Abrahams führt und mit der Landnahme Israels endet“ (142; Hvb. St.).

Ebenso gilt für H. D. PREUß (1968), dass die Schöpfung „nicht Gegenstand eigenständigen Interesses“ ist, „mit ihr beginnt vielmehr die Geschichte, welche Heilsgeschichte Israels und damit der Welt ist und wird“ (96). Dazu gehört zentral: „Jahwe hatte sich als ein Gott gezeigt, der Macht hat über ein Feindvolk und über Naturgewalten (Ex 15,21). Diese seine Rettungstat war Grund des Lobes der Erretteten“ und ihrer Hoffnung (12).

WESTERMANN (1975) schreibt zum „Hoffen oder Warten auf Jahwe“ als dem „Warten auf Gottes befreiendes Eingreifen“: „Dieses ‚Warten auf Gott‘ im Bekenntnis der Zuversicht ist für die Einstellung des Menschen zu Gott in Israel [...] bezeichnend“ (728f). Vgl. WOLFF (1977): Es gilt „für das ganze Alte Testament, daß grundlegend [...] *Jahwe die Hoffnung des Menschen* ist“ (142).

Zum angemessenem Verstehen der Schöpfungserzählungen gehört für W. H. SCHMIDT (1976), dass „Israel [...] seinen Glauben nicht auf die Schöpfung gegründet“, sondern von seinem Glauben „her auf den Anfang der Welt zurückgeblickt“ hat“ (175). Im Kontext des Glaubens Israels gehöre die Schöpfung zur Geschichte, in der Gott Neues wirkt (vgl. 176). Der Bereich der Schöpfung habe keine eigenständige Bedeutung.

WESTERMANN (1983) fragt, warum „in Israel das Bekenntnis zu dem Gott, der Israel aus Ägypten *errettet* hat, bis in den Horizont der Urgeschichte erweitert worden“ ist (Bd. I 8). Am Ende seines Kommentars antwortet er: „Das Vorfügen des Urgeschehens vor die Geschichte ist das *Ergebnis* des Identifizierens des Schöpfers mit dem Gott, dem Israel in seiner Geschichte begegnet ist. [...] Am Anfang dieser Geschichte steht die Begegnung mit dem rettenden Gott beim Auszug aus Ägypten, und diese Begegnung bestimmt alles Weitere“ (Bd. II 799; Hvb. St.). Auch für Gen 1-3 gilt: Das „primäre Motiv der Schöpfungserzählungen“ war „nicht die Frage nach dem Ursprung, sondern nach dem Bedrohtsein von Welt und Mensch in der Gegenwart“ (802). „Dementsprechend gehören [...] Rettung und Bewahrung zum Menschsein“ (!) und „komplementär“ seine Gefährdung (803). Die Menschheit bleibt „auf den Schöpfer bezogen“.

Unter diesem Aspekt versteht Barth die Geschöpflichkeit des Menschen, wenn er davon redet, dass Gott dessen Hoffnung ist. Es geht, so Barth darum, „daß das Geschöpf als Partner Gottes nicht durch sich selbst und also auch nicht für sich selbst

einzutreten in der Lage ist, daß es auf Gottes Fürsorge und Fürsprache gänzlich angewiesen ist, daß es aber eben dieser göttlichen Fürsorge und Fürsprache tatsächlich teilhaftig ist“ (KD III,1 261). Daran ändert sich auch nichts, wenn der Mensch geschaffen ist und selbst lebt. Gerade in seiner völligen Angewiesenheit auf Gott, so verstehe ich Barth, ist und bleibt das Staubgebilde Mensch „ein Zeichen und Zeugnis“ dafür, dass Gott alleine seine *Hoffnung* ist (260). Ohne Gott wäre der Mensch nicht da und ohne ihn wäre er sofort nicht mehr da. Eben darin, dass der Mensch auf Gott angewiesen ist und bleibt und Gott also seine Hoffnung ist, besteht seine Natur, „deren Gott sich in seiner Gnade zuwenden und annehmen wollte“ (262). Ja darin, dass das Staubgebilde Mensch aufgrund der Zuwendung Gottes lebt, besteht seine „Humanität“ (268). Was den Menschen vor allen anderen Geschöpfen auszeichnet, ist nicht, dass Gott ihn geschaffen hat, sondern dass er von Gott als seiner Hoffnung wissen kann.

„Gott hat ihm, indem er ihn erschuf, Anlaß gegeben, seiner irdischen und tierischen Art verhafteten Natur zum Trotz, ja in dieser seiner irdischen und tierischen Natur direkt, persönlich und besonders auf ihn zu hoffen, an ihn sich zu halten, der sich ihm schon mit seiner Erschaffung verbunden und verschrieben hat“ (KD III,1 268).

Gott aber *bleibt* auch seine „Hoffnung“ bzw. „Zuversicht“, „nachdem das Staubgebilde Mensch zum Staub zurückgekehrt ist“, weil Gott die „Einhauchung“ des Lebensodems auch danach „wiederholen“ und also den Menschen wiederbeleben kann (a.a.O.). Im Blick auf die Fragestellung meiner Arbeit möchte ich diesen Satz besonders hervorheben. Schon im Kontext der zweiten Schöpfungserzählung verankert Barth das Thema der Auferstehung und damit die Eschatologie, indem er betont, dass Gott des Menschen „Zuversicht und Hoffnung ist, dass Gott selber sich ihm dazu gemacht hat“, um abschließend zu formulieren, dass die „Erfüllung dieser Hoffnung [...] auf den Menschen“ warte (269). Deshalb wird das, was der Mensch „zur Erde mitnehmen wird, wenn er zur Erde zurückkehrt, die Verheißung des Lebens sein für alles, was irdisch ist“. Die Hoffnung hat ihren Grund darin, dass nach Barth, wie jetzt referiert wurde, im Sinne des zweiten Schöpfungsberichtes zu sagen ist:

„Es steht ja Gott dem Menschen schon in dessen Ursprung in der Bereitschaft gegenüber, das schlechthin Unzureichende von sich aus vollkommen, das in sich selbst Tote von sich aus lebendig zu machen“ (276).¹¹⁶

Mehr kann allerdings nach Barth auf dem Boden des Alten Testaments von der Hoffnung des Menschen nicht gesagt werden. Eine ausgeführte Eschatologie aufgrund der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten ist nach Barth von hier aus nicht möglich. Dazu äußert sich Barth ausführlicher in KD III,2 § 47 („Die endende Zeit“). Zwar ist im AT – so heißt es dort – „Jahve [...] wirklich die Grenze des Todes“ (KD III,2 750). Zwar sind vom ihm „in der Bedrängnis durch diese Fremdmacht auch Trost, Hilfe und Errettung zu erwarten“ (751). Allerdings ist die „Errettung des Menschen vom Tode [...] doch erst angezeigt, aber noch nicht als wirklicher, geschichtlicher Vorgang aufgezeigt“ bzw. „sichtbar“ (752). „Über diese Linie geht das alttestamentliche Zeugnis nicht hinaus“.¹¹⁷

Ich habe den Aspekt der Erschaffung des Menschen aus „Staub“ und dessen Hoffnung als „Staubgebilde“ nach Barth dargestellt. Es gibt aber noch einen anderen Aspekt, den der Einhauchung des *Lebensodem*s.

2.3. *nismat chajjim* und *nepesch chajah*¹¹⁸

2.3.1. Die *nismat chajjim*

Im Verlauf der „Erschaffung“ des aus „Staub gebildeten Menschen“ kommt es in einem „zweiten Akt“ zu dessen „Belebung“ (KD III,1 280). Gott haucht dem Menschen den Lebensodem in die Nase. In einer „kindlich anschauliche[n]

¹¹⁶ Hinweisen will ich darauf, dass nach Barth Gott die Hoffnung des Menschen nicht erst wird, etwa durch die Schöpfung oder infolge des Sündenfalls, sondern es schon immer war: „nicht nur supralapsarisch, sondern auch suprafoederal“, weil Gott sich dazu schon von Ewigkeit her selbst bestimmt hat (a.a.O.). Weil Gott den Menschen schon immer geliebt und gewollt hat, ist er schon immer dessen Hoffnung: „Und so war das, was Gott schuf, nicht irgendeine [...] Wirklichkeit, sondern [...] die Natur, deren Gott sich in seiner Gnade zuwenden und annehmen wollte“ (262). Das Geschöpf bekommt aber erst mit seiner Schöpfung den ‚Anlass‘, auf Gott zu hoffen. Vorher, bevor es existiert, könnte es selbst solchen Anlass nicht haben. Diese Hoffnung also ist „der Aspekt, unter dem der Mensch nach Gen. 2,7 schon geschaffen wird“ (280).

¹¹⁷ Barth weist auf Dan 12,2 als mögliche Ausnahme hin, die „als solche die im Allgemeinen gültige Regel bestätigen“ könnte (KD III,2 753).

¹¹⁸ Die Transkription *nismat chajjim* und *nepesch chaja* übernehme ich aus KD III,1 20.278-280.

Beschreibung“ wird „vom Werden des Menschen“ erzählt (269.275). Ein „Hergang“ wird geschildert, dessen Momente nicht voneinander isoliert werden dürfen (267).

Gott – so Barth in Übernahme von F. DELITZSCH – bildet den Menschen wie die Tiere „aus Staub vom Erdboden“, „ein Gebilde aus losgelösten einzelnen Bestandteilen des an sich trockenen, unfruchtbaren, toten Erdbodens“, der seine „Natur“ bleibt (267).¹¹⁹ Der Mensch bleibt Staub und gehört zur Erde (vgl. 277.279). Und er wird durch den Odem Gottes, der „nicht sein eigener Odem“ wird, ein „lebendiges Wesen“ (268; vgl. 276). *Beide Aspekte* gehören zu seiner Geschöpflichkeit. Barth redet von einer „doppelten Wirklichkeit des Menschen“ in seiner „sichtbaren Leiblichkeit“ und seiner „unsichtbaren Belebtheit oder Beseeltheit“ (269). Der Mensch ist weder nur das Eine noch nur das Andere. Er ist als Geschöpf Gottes immer beides zusammen.

Der zweite Akt geschieht darin, dass Gott dem Menschen den Lebensodem einhaucht, woraufhin der Mensch zu einem lebenden Wesen wird, indem er *selbst* zu atmen beginnt. „Durch die Mitteilung der *nismat chajjim*, der πνοή ζωής“ verleiht Gott „dem Staubgebilde Mensch Leben“ und „so wird es eben dies: ‚Lebendes Wesen‘“ (278). Was sind *nismat chajjim* und *nephesh chaja* und wie versteht Barth ihren Zusammenhang?

Der Odem des Lebens ist das, wodurch Gott dem „Staubgebilde“ *das Leben gibt*. Das ist eigentlich alles, was an dieser Stelle positiv zum Odem gesagt wird. Durch dessen ‚Mitteilung‘ wird der Mensch ein lebendiges Wesen, was aber nicht heißt, dass der Odem des Lebens ein Aspekt des menschlichen Wesens wird. Die „Hauchung“ bleibt Gottes Aktion, der Odem des Lebens bleibt *Gottes* Odem und unter *seiner* Verfügung.

Damit das Geschöpf leben kann, bedarf es weiterhin der „unmittelbaren Nähe“ Gottes, bedarf es, dass Gott den zweiten Akt immer wiederholt (vgl. 280). Sobald Gott seinen Odem zurückhält und den Akt der Hauchung „nicht wiederholt“ und „ihn „Vergangenheit werden läßt“, ist es mit dem „Leben des Leibes“ und damit der „Seele“ vorüber (279).

Barth sieht in Gen 2,7 „– hier *in nuce* geboten – die ganze Anthropologie des Alten Testaments: der Mensch ein Staubgebilde wie das Tier, mit ihm von Gott beseelt, mit ihm der Rückkehr zum Staube und damit der Nichtigkeit verfallen, aber nun eben im Unterschied zum Tier von Gott direkt und persönlich beseelt, weil unter allen Geschöpfen unmittelbar von ihm erwählt und berufen und so stehend und fallend damit, daß Gott diese Beziehung zu ihm nicht abbricht, sondern aufrecht erhält und fortsetzt“ (270).

¹¹⁹ Vgl. DELITZSCH (1887: 77).

Der Odem des Lebens ist also nicht das Leben des Geschöpfes und auch „nicht sein eigener Odem“ (267).¹²⁰ Zwischen beidem muss nach Barth strikt *unterschieden* werden. Der Mensch ist, so Barth gegen GUNKEL, „keineswegs eine ‚Ausstrahlung des göttlichen Odems‘“, sondern er ist „durch den göttlichen Odem zu eigenem Dasein erweckt, von Gott angehaucht und daraufhin selber atmend“ (275).

Die Unterscheidung Barths zwischen dem göttlichen Lebensodem als göttlichem Wirken und dem Atem des Menschen bzw. dessen Leben findet sich auch bei EICHRODT (1935 II: 19-21). Der Mensch ist wie „alles Leben in der Welt davon abhängig, daß Gott immer wieder seinen Lebenshauch ausgehen läßt, um die Welt der Geschöpfe zu erneuern“ (19; unter Hinweis auf Ps 104,30). „Als Wirkung dieses göttlichen Lebenshauchs kann der Lebensatem jedes Menschen angesehen werden“ (18). ZIMMERLI (1943) schreibt: „Gott behält den Lebenshauch in seiner eigenen Gewalt, nur aus seiner Hand kann ein Leben haben“ (I 141).¹²¹

Was kommt zur Bedeutung der *nismat chajjim* über die ‚kindlich anschauliche Beschreibung‘ hinaus noch in den Blick?

2.3.2. Fragen zur Pneumatologie Barths

2.3.2.1. *nismat chajjim* und Geist Gottes

Was kommt in den Blick, wenn die *nismat chajjim* (der „Odem Gottes“) auch als „Geist Gottes“ bezeichnet wird (267)? Welche Beziehung gibt es zwischen der *nismat chajjim* als *Lebensodem* und als Geist Gottes und was bedeutet das für Barths Verständnis des Geistes Gottes? Stoßen wir hier nicht auf ein massives Problem der Kirchlichen Dogmatik? Besteht nicht das Problem der Rede vom Geist Gottes bzw. vom Heiligen Geist darin, dass der Heilige Geist bei Barth nur fragmentarisch und in einer christologischen Engführung vorkommt? Um eine Formulierung BUSCHS (1998) aufzunehmen: „Der theologische Weg Barths ist

¹²⁰ Barth setzt hier den Begriff „*principium principians*“ ein, dessen Ergebnis der Mensch als „lebendes Wesen“ und so „*principium principiatum*“ ist (279). Barth übernimmt von DELITZSCH (1887: 78) die Bestimmung, unter „*nismat chajjim*“ sei zu verstehen: „der von Gott schöpfungswise ausgegangene und in den Menschen eingegangene Hauch, welcher zum Princip seines im Atmen sich äußernden Lebens wird“ (278).

¹²¹ Vgl. auch Gen 7,22, wo in einer einmaligen Kombination von נְשַׁמַּת חַיִּים die Rede ist, durch welche die „Auszeichnung der Geschöpfe“ bei gleichzeitigem „Gegensatz zu ihrem Geschick“ – sie müssen sterben – hervorgehoben wird (FISCHER 2018: 449).

gesäumt von dem gegen ihn erhobenen Einwand der Verkürzung der Rede vom Heiligen Geist und seinem Wirken am und im Menschen“ (228). Einen Einwand will ich wiedergeben, um von dort aus weiter zu fragen, wie Barth die Beziehung zwischen dem Lebensodem und dem Geist Gottes versteht.

In jüngerer Zeit schreibt v. D. KOOI (2016) zur *Versöhnungslehre* Barths, ohne sich auf „die Klage über die Defizite von Barths Pneumatologie [...] konzentrieren“ zu wollen, die „fundamentale Bedeutung des Heiligen Geistes“ sei für Barth, „dass Gott sich mitteilt“ (331.334). Dadurch nehme aber, und das sei das Problem bei Barth, die „Pneumatologie [...] eine beschränkte Stellung ein“ (331). Denn was der Heilige Geist tue, sei „völlig christologisch bestimmt“ (336). Die „Lebendigkeit Jesu Christi, seine Aktivität in der Gegenwart“, absorbiere „sozusagen alles, was über die Aktivität und Wirksamkeit des Geistes Gottes zu sagen ist“ (338). Aber, so müsse Barth kritisch gefragt werden, gebe es „nicht mehr über den Geist zu sagen“, als „daß er die Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi“ sei (346)? Gegenüber Barth sei festzustellen, „das biblische Material gebe uns Grund“, „mehr über die eigene Personalität des Geistes zu sagen“. Der Autor betont: „Der Geist Gottes ist bei der Schöpfung und in der Geschichte Israels initiierte und treibende Kraft und bei den Propheten erscheint der Geist als die eschatologische Gabe einer endgültigen Transformation, als Geist der Vollendung. Diese Linien sind von Barth nicht verarbeitet“ (346). Weil Barth, so schreibt v. D. KOOI (2014), die „Existenz der Gemeinde [...] als Implikation der in Jesus Christus vollzogenen Versöhnung“ beschreibe, handele es sich beim Wirken des Heiligen Geistes letztlich nur „um die subjektive Realisierung der Versöhnung“ (46). Deshalb bestehe das „Problem in dieser Beschreibung des Wirkens des Heiligen Geistes“ darin, „dass der Geist keine Eigenheit hat und nur als ein bestimmter Modus des lebendigen Christus verstanden“ werde.¹²²

Diese Fragen an Barth vor Augen will ich kurz darstellen, wo solche und ähnliche Anfragen auch von anderen Autoren gestellt werden.

Bei ETZELMÜLLER (2014) lesen wir, Barth verstehe „den Heiligen Geist konsequent als Geist Jesu Christi“ (15). „Das Wirken des Heiligen Geistes“ bleibe „eingeschlossen in das Wirken Jesu Christi“. Er sei nach Barth nur der „besondere Modus [...] der Gegenwart und Aktion Jesu Christi“ in unserer Zeit (IV,3 405).¹²³ Deshalb sei zu sagen: „Die Vorstellung, dass der Heilige Geist kein eigenständiges Subjekt, sondern Prädikat Jesu Christi ist, prägt Barths gesamte Pneumatologie“ (16; unter Bezug auf CH. LINK 2009).

¹²² Ich will im Folgenden zeigen, dass es nach Barth tatsächlich mehr über den Heiligen Geist zu sagen gibt.

¹²³ Unter Hinweis (S. 15 Anm. 21) u. a. auf G. HUNSINGER (2007), der schreibt: „What Barth actually develops is a Christ-centred pneumatology“ (181; Hvb. St.). Zur Begründung heißt es dort: „The presence and power of the Spirit are understood to *attest* what the incarnate Word of God has done for our salvation apart from us [...] and to *mediate* our participation in it by faith“. So müsse man zusammenfassend zu Barths Pneumatologie sagen: „In various Christocentric ways *the Spirit functions as the mediator of communion*. [...] The Spirit serves the reconciliation accomplished by Christ from beginning to end“ (182; Hvb. St.). So schreibt sinngemäß auch J. THOMPSON (1991): „The Holy Spirit of the crucified, risen, ascended Lord *creates and sustains the community* in the time“ (78; Hvb. St.). „The Holy Spirit also *instructs* us, revealing to us the ways and will of God with concreteness and authority - the ways that correspond to our being and freedom in Jesus Christ“ (79).

CH. LINK (2009) schreibt: Der Heilige Geist werde von Barth „als die *Selbstvergegenwärtigung* Jesu Christi und seines befreienden Handelns begriffen“ (174). Er habe dabei nur die Funktion „des bloßen Vermittlers“ und werde „in seiner Vermittlerrolle [...] auf eine rein *noetische* Funktion eingeschränkt“ (177). So bleibe er „Prädikat“ und „Stellvertreter des Erhöhten“ und habe „kein eigenes, theologisch namhaft zu machendes Gegenstandsfeld“ (186). Man könne deshalb von „einer eigenständigen Pneumatologie in der kirchlichen Dogmatik im Grunde nicht sprechen; sie hat hier lediglich eine Hilfsfunktion“ (187). Das sei, so LINK „das eigentliche Problem dieses Entwurfs“ (186). Im gleichen Sinn formuliert GUNTON (2007): „Barth is at his weakest on the Holy Spirit“ (82).

Nach WELKER (1992) sei bei Barth eine „Orientierung am *dialogistischen Personalismus*“ festzustellen, die „alle wesentlichen Inhalte des Glaubens, Denkens und Handelns in der *Ich-Du-(Liebe-) Korrelation* zu erfassen“ versuche (51f). Im Rahmen eines solch ‚reduktionistischen Denkens‘ habe Barth richtige Ansätze ‚verstellt, indem er *den Heiligen Geist zur ‚subjektiven Möglichkeit der Offenbarung‘* erklärt habe (149 Anm. 12; mit Hinweis auf KD I,2 260ff). Dieses Denken „im Zwei-Seiten-Schema ‚Gott und der Mensch‘“ sei ein „für die Erfassung pneumatologischer Sachverhalte völlig unzureichendes Subjekt-Objekt-Modell“.¹²⁴

G. OBST (1998) referiert in ihrer Dissertation von 1996: „Als biblisches Spezifikum bezeichnet Barth in der Kirchlichen Dogmatik den Geist als Mitteilung Gottes, die sich in der Geschichte der Menschen ereignet. Es ist das ‚Wunder des Dabeiseins wirklicher Menschen‘, das in der Bibel mit dem Begriff *pneuma* beschrieben wird“ und auf die „*Partizipation* des Menschen“ ziele (325).

BERKHOF (1988) weist schon 1968 besonders auf KD I,2 § 16 mit dem Titel „Der Heilige Geist als subjektive Wirklichkeit der Offenbarung“ hin und fasst Barths Ansatz folgendermaßen zusammen: „Der Geist ist die Kraft, in der Gottes Offenbarung in Christus dem Menschen zugewendet wird“ (25). Den „gleichen Gedankengang“ finde man später in KD IV,I § 62,1 mit der Bezeichnung: „Das Werk des Heiligen Geistes.“ BERKHOF fasst im Blick auf die ‚kirchliche Theologie‘ und auch auf Barth im Ganzen zusammen: „Das Hauptergebnis des Werkes“ des Heiligen Geistes „ist die Erweckung des Glaubens an Christus. Sein Werk ist nur *instrumental*“. Aber, so sei zu fragen, werde „diese Darlegung der Pneumatologie der neutestamentlichen Verkündigung vom Geist voll gerecht?“

Die Einwände und Fragen an Barth im Blick auf seine Pneumatologie lauten zusammengefasst in etwa wie folgt. Der Heilige Geist ist nach Barth nur die *subjektive Wirklichkeit der Offenbarung*. Er bewirkt die *Erkenntnis* des Heils und damit die *Erweckung* des Glaubens. Sein Werk wird *instrumental* verstanden. Er hat die *noetische Funktion* eines bloßen *Vermittlers* des Werkes und der Gegenwart Jesu Christi. Barth verstehe ihn nicht als eigenständiges Subjekt, sondern als *Prädikat* des Auferstandenen. Barths Pneumatologie wird damit der neutestamentlichen Verkündigung vom Geist nicht gerecht. Von einer eigenständigen Pneumatologie in der Kirchlichen Dogmatik kann man nicht sprechen. Die Pneumatologie nimmt nur eine beschränkte Stellung ein und hat lediglich eine Hilfsfunktion.

Müssen wir bei Barth tatsächlich von einer beschränkten Pneumatologie mit einer bloß christologischen Funktion des Heiligen Geistes als einem Modus des

¹²⁴ Den Einwand gegen Barth wiederholt WELKER (2016: 7f).

Auferstandenen sprechen? Was ist dann die *nismat chajjim* in Bezug auf den Geist Gottes bzw. den Heiligen Geist? Zur Beantwortung können folgende Beobachtungen weiterhelfen.

Es ist deutlich, dass Barth vom Heiligen Geist als subjektiver Möglichkeit bzw. Wirklichkeit der Offenbarung und Instrument in der Hand des Auferstandenen etc. im Kontext der Versöhnungslehre und damit der Christologie spricht (vgl. KD IV,1 162f). In Kontext der *Christologie* interpretiert Barth das Wirken des Heiligen Geistes tatsächlich *christologisch*. Das aber ist nicht alles, was vom Heiligen Geist zu sagen ist.

Darauf, dass die Rede vom Heiligen Geist im Kontext der Versöhnungslehre eine *spezielle* Rede ist, verweist Barth selbst, indem er davon redet, dass der Heilige Geist als Kraft, in der Jesus wirkt, „eine von den Gestalten des prophetischen Werkes Jesu Christ“ darstellt (KD IV,3 414). An dieser Stelle unterstreicht Barth aber, dass er hier nur *einen Aspekt* des Wirkens der Geistes herausstellt, „ganz abgesehen von dem, was man von einer gesunden Trinitätslehre her über die Dignität des Heiligen Geistes“ noch zu bedenken habe. Damit werden wir auf die Grundlegung der Pneumatologie in den trinitätstheologischen Paragraphen der Prolegomena hingewiesen.¹²⁵ Der m.E. entscheidende Hinweis darauf, dass Barth den Heiligen Geist umfassender versteht, als die Kritiker seiner Pneumatologie im Blick haben, findet sich im ersten Paragraphen über den Heiligen Geist in der Trinitätslehre KD I,1. Darauf ist jetzt einzugehen.

2.3.2.2. Offenbarer und Schöpfergeist (KD I,1 § 12)

In welchem Verhältnis steht – um die Frage von oben zu wiederholen – nach Barth der „Odem des Lebens“ zum „Geist Gottes“ bzw. zum „Heiligen Geist“? Barth behandelt am Anfang des Paragraphen 12 die biblische Verwendung des Begriffs „Heiliger Geist“, die m.E. die Grundlage zur Lösung der Frage darstellt (vgl. KD I,1 472). Der „Geist“ als „Gottes Geist“, so heißt es dort zusammenfassend, ist der „Heilige Geist“. Dabei bezeichne das „heilig“ in besonderer Weise das

¹²⁵ Zur durchgehend grundlegenden Bedeutung der Trinitätslehre für die Kirchliche Dogmatik, dass nämlich „ihr Gehalt für die ganze Dogmatik entscheidend und beherrschend“ ist (KD I,1 319), vgl. auch WEINRICH (2019: 220).

„Unvergleichliche“ des Geistes Gottes, der – „ohne darum weniger Gott zu sein“ – „zum Menschen kommt“ und „den Menschen zum Glauben erweckt“. „Als dieses Unvergleichliche ist das πνεῦμα: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον“. Diese Begriffsklärung gehört allerdings schon zur Antwort auf die Frage, mit der Barth beginnt. Barth fragt nämlich nicht *zuerst* spekulativ nach dem Heiligen Geist, sondern wie es zur *Erkenntnis* Jesu Christi als des Herrn komme? *Diese* Frage – und keine Spekulation über das Wesen des Heiligen Geistes – ist die Ausgangsfrage der Pneumatologie.

Barth stellt sie, nachdem er in § 10 auf die Frage, „wer der Herr und also der Gott“ ist, von dem in der Bibel die Rede ist, auf die Antwort der Bibel hingewiesen hat: „Jesus von Nazareth ist der Kyrios“ (vgl. KD I,1 405).¹²⁶ Es geht hier aber nicht darum, *dass* Jesus Christus der Herr ist, sondern *wie* das *erkannt* wird. Der Satz „Jesus ist der Herr!“, bezeichnet nach Barth das Objektive bzw. das „Gegebensein der Offenbarung“, von dem in den beiden vorgehenden Paragraphen geredet wurde (470f). Noch nicht geklärt wurde aber bisher, wie Menschen subjektiv dazu kommen, „das zu sagen“? Oder anders gefragt: Wie kommt der ‚Glaube als Prädikat‘ zum ‚Subjekt Mensch‘?

Dass *wir* (subjektiv) so reden können, ist – wie Barth darlegt – im Blick auf das Objektive der Offenbarung – nämlich *dass* Jesus der Herr ist – etwas Besonderes und mit dem Herrsein Jesu *nicht automatisch* gegeben (vgl. 471). „Dieses besondere Moment in der Offenbarung“, dass wir Jesus als unseren Herrn *erkennen* können, ist „unzweifelhaft identisch mit dem, was das Neue Testament eben als die subjektive Seite im Ereignis der Offenbarung in der Regel den Heiligen Geist nennt“ (472). Deshalb müssen die Jünger den Heiligen Geist in einer *besonderen* Aktion bekommen, um zu Gesandten Jesu zu werden (vgl. 474).

In diesem Zusammenhang hebt Barth eine *Unterscheidung* in der biblischen Rede vom Heiligen Geist hervor, die m.E. für alles weitere Reden vom Heiligen Geist in der KD und auch für das Verständnis des „Odems“ von elementarer Bedeutung ist.¹²⁷ Die Heilige Schrift unterscheidet nämlich zwischen einer *allgemeinen* und einer *speziellen* Rede vom Heiligen Geist (vgl. 472f). Die

¹²⁶ Barth kann durchaus konzedieren, dass es verschiedene Offenbarungen gibt: „Es gibt ja auch andere, immanente, innerhalb der geschaffenen Welt sich abspielende Offenbarungen“ (446). Es geht aber nicht um „irgendeine Offenbarung“, sondern um die spezifische „Einzigartigkeit“ der Offenbarung dessen, der sich „nach der Schrift“ als „der Herr“ offenbart (311). Vgl. auch seine Schrift „Das christliche Verständnis der Offenbarung“ (1948), besonders die Seiten 1f.

¹²⁷ Von Anfang der KD an wird der „Heilige Geist“ auch als „Odem des Lebens“ nach Gen 2,7 verstanden. Barth schreibt: „Man wird als Prototyp für alle biblischen Anwendungen der Rede vom göttlichen πνεῦμα die Stelle Gen. 2, 7 betrachten dürfen, wo es von Gott heißt, daß er dem Menschen ins Angesicht gehaucht habe den Hauch des Lebens“ (KD I,1 472). In diesem Sinn sei, so heißt es in KD III,2, der Heilige Geist der „Schöpfergeist“ (433.439). Er ist „nicht erst der Geist des Bundes“ (vgl. 433).

allgemeine Rede spreche von Gottes Geist als Gott, der durch seine „Gegenwart [...] dem Geschöpf Leben verleihen kann“. Die *spezielle* Rede aber spreche von Gottes Geist als Gott in seiner *Offenbarung*, der den Menschen zur Erkenntnis Jesu Christi führt.¹²⁸

Im Blick auf Barths Formulierung von der ‚speziellen Rede‘ vom Geist Gottes kann nun verstanden werden, inwiefern es den Heiligen Geist „nur jenseits des Todes und der Auferstehung Jesu Christi bzw. in Form von Erkenntnis des Gekreuzigten und Auferstandenen“ gibt (474). Der Satz kann, isoliert betrachtet, zu dem Missverständnis führen, Barth reduziere das Wirken oder gar die Existenz des Geistes auf die (österliche) Offenbarung Jesu Christi. Es geht aber nicht um die Frage der Existenz des Heiligen Geistes, sondern darum, dass er *gegeben* wird, weil Menschen ihn nicht einfach haben, so Barth unter Hinweis auf Apg 2 (vgl. a.a.O.). Er wird erst zu Pfingsten ausgegossen; das heißt: es gibt ihn für Menschen als *Offenbarer Jesu Christi* erst dann. Wo es zu solcher Erkenntnis kommt, da wirkt der Heilige Geist. Damit ist aber nicht alles über den Heiligen Geist gesagt!

Der Heilige Geist wird „nicht erst Heiliger Geist, Gottes Geist im Ereignis der Offenbarung“, sondern er ist in der Offenbarung Gott selbst, weil er schon immer und „in alle Tiefen der Gottheit hinein“ der „Ewige Geist“ ist (489). Was zur Gottheit des Heiligen Geistes in der Offenbarung gesagt wurde, gilt auch *vor* Ostern. Was bedeutet das für die Rede vom den Heiligen Geist als Schöpfergeist?

Barth unterstreicht, was gemäß dem „τὸ ζῶοποιῶν“ bzw. „*vivificantem*“ im ‚Symb. Nicaeno-Constantinopolitanum‘ zum Geist Gottes als Schöpfergeist (*creator spiritus*) zu sagen ist: „Wir glauben an den Heiligen Geist, den Lebensschaffenden“ (492.494). Es geht Barth jetzt darum, dass und inwiefern der Heilige Geist wie Subjekt der Versöhnung, so auch „Subjekt der Schöpfung“ ist (494).¹²⁹

¹²⁸ „Gottes Geist, der Heilige Geist, *speziell* in der Offenbarung, ist Gott selbst, *sofern* er [...] im Menschen sein und so den Menschen für sich selbst öffnen, bereit und fähig machen und so seine Offenbarung an ihm vollstrecken kann“ (KD I,1 473; Hvb. St.). Barth zitiert CALVINs Genfer Katechismus: „*Intelligo spiritum Dei, dum in cordibus nostri habitat, efficere, ut Christis virtutem sentiamus*“.

¹²⁹ Zur biblischen Erläuterung verweist Barth auf Gen 2,7: „Wir haben das ζῶοποιῶν, das uns an [...] Joh. 6, 63; 2. Kor. 3, 6 erinnert, zunächst sicher soteriologisch zu verstehen. Aber hinter diesen Stellen selbst steht ja wieder die Erinnerung an die der *ruach* und der *neschamah* im Alten Testament zugeschriebene Bedeutung für das *regnum naturae*, an Gen. 2, 7, wo Adam [...] durch den ‚lebendigen Odem‘ Gottes zu einem ‚lebendigen Wesen wird“ (494f). – In einem theologiegeschichtlichen Exkurs schreibt Barth: „Luther weiß von einem *duplex Spiritus quem Deus donat hominibus: animans et*

Barth schreibt: „Der Heilige Geist ist Schöpfergott mit dem Vater und dem Sohne, sofern Gott als Schöpfer [...] Leben schafft. Man wird nicht umhin können, unter diesem Gesichtspunkt von einer in der Offenbarung vorausgesetzten, ersten, allgemeinen, auf die schöpfungsmäßige Existenz des Menschen und der Welt als solche bezogenen Gegenwart und Wirkung des Heiligen Geistes zu reden“ (495).

Das Wirken des Heiligen Geistes als Schöpfergeist gehört – das sei jetzt hervorgehoben – nach Barth zur *Voraussetzung* der Offenbarung. In diesem Sinne ist die *Schöpfung der äußere Grund des Bundes*: ohne Schöpfung gibt es keine Bundesgeschichte und keine Offenbarung.

Die jetzt hervorgehobene „allgemeine Bedeutung“ des Heiligen Geistes als „*Schöpfergeist*“ gehört nach Barth – wie schon gesehen – *sachlich* zum *Ersten*, das zum Heiligen Geist zu sagen ist (vgl. 495).¹³⁰ Das muss im Blick bleiben, wenn Barth fortfährt, dass die *Erkenntnis* dessen „nur die zweite sein“ kann. Erst in der Offenbarung wird „der Heilige Geist als der auch in der Schöpfung in seiner Weise Mitwirkende“ erkannt (494).

Wie kommt es in der Offenbarung Jesu Christi als des Herrn zur Offenbarung und so zur Erkenntnis des Schöpferseins des Geistes? Es gebe, so betont Barth, dafür keine eigene Offenbarungsquelle und keine „der Offenbarung vorausgehende selbständige Erkenntnis“ (vgl. 495). Solche Erkenntnis stammt vielmehr aus der Auferstehung Jesu Christi. Der aus der Offenbarung folgende Glaube beruht auf der Verheißung des ewigen Lebens, die in der Auferstehung begründet ist.

Barth schreibt: „Wir glauben unser künftiges Sein, wir glauben an ein ewiges Leben mitten im Tal des Todes. So, in dieser Künftigkeit, haben und besitzen wir es. Die Gewißheit, in der wir um dieses Haben wissen, ist eben Glaubensgewißheit, und Glaubensgewißheit heißt konkret: Hoffnungsgewißheit“ (486). Diese Gewissheit, der Glaube also, folgt – Barth zitiert 1Petr 1,3f – aus der Auferstehung Jesu Christi: „Gott hat euch wiedergeboren. Wie? Durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten! So offenbart sich Gott der Heilige Geist als Erlöser, wie § 12.1 überschrieben ist. Schon vorher heißt es: In der Auferstehung Jesu Christi offenbart sich Gott als Geber und „Urheber“ des Lebens und *damit* als „Schöpfer“ und „Vater“, der „unser Leben (will), um es durch den Tod ins ewige Leben zu führen“ (408f).

sanctificans. Von dem *Spiritus animans* sind z. B. alle *homines ingeniosi, prudentes, eruditi, fortes, magnanimi* getrieben. *Soli autem christiani ac pii habent Spiritum sanctum sanctificantem*“ (496).

¹³⁰ BUSCH (1998) schreibt dazu: „Als Schöpfergeist gibt er dem Menschen das Leben, damit er an ihm im Bundes- und Versöhnungshandeln Gottes erst recht sein Werk tun kann“ (237).

Die Antwort auf die Frage nach der *Erkenntnis des Schöpferseins des Geistes* lautet: in der Auferstehung Jesu Christi offenbart Gott sich als Herr des Lebens und damit auch als Schöpfer bzw. *creator spiritus*.

2.3.2.3. Die *nismat chajjim* als *creator spiritus*

Was Barth in § 12 grundsätzlich zum Heiligen Geist als Lebensschaffender bzw. *creator spiritus* einerseits und Offenbarer andererseits gesagt hat, nimmt er am Beginn der Schöpfungslehre im § 41 auf. Auch hier betont Barth, dass man von der Erkenntnis bzw. Offenbarung der Versöhnung in der *Auferstehung Jesu Christi* auszugehen habe, um auf der Grundlage der ‚neutestamentlichen Zeugnisse‘ zu Aussagen „über die Beziehung des Heiligen Geistes zur Schöpfung“ zu gelangen (KD III,1 60). Zum Heiligen Geist als Lebensschaffendem heißt es dann – wiederum im Blick auf die Auferstehung Jesu Christi und unter Hinweis auf Gen 2,7:

Gen 2,7 bezeichne den *Geist Gottes* „als die göttliche *conditio sine qua non* der Schöpfung und Erhaltung der Kreatur. Sie sagt, daß die Kreatur nur durch ihn das ihr unentbehrliche Leben habe“ (61). Die alttestamentliche Rede vom „Odem Gottes“ blickt aber, so Barth weiter, in eine ihr noch ‚verhüllte Dimension‘, die den „neutestamentlichen Schriftstellern“ durch die Auferstehung Jesu schon ‚indirekt‘ in den Blick gekommen ist. Indem ihnen in der *Auferstehung Jesu Christi* „das Leben im neuen Aeon“ durch die „ζωοποίησις des Geschöpfes“ vor Augen getreten ist, „bezeugen auch sie: es gäbe kein Geschöpf, es wäre also auch keine Schöpfung, wenn Gott nicht auch der Heilige Geist und als solcher wirksam wäre“ (62).

Der Heilige Geist, von dem hier als *Schöpfergeist* die Rede ist, ist derselbe, der den Menschen *beruft*, womit die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis des „*nismat chajjim*“ und des „Heiligen Geistes“ wiederum in den Blick gekommen ist. Nach Barth bezeichnen „Geist Gottes“, durch dessen Wirken der Mensch ins Leben gerufen wird und lebt, und „Heiliger Geist“ dieselbe Wirklichkeit. Das ist festzuhalten! Damit aber ist klar, dass unter der *nismat chajjim* in Gen 2,7 dogmatisch der Heilige Geist als *creator spiritus* zu verstehen ist. So heißt es in KD III,2: „Der Heilige Geist ist aber im Alten und Neuen Testament Gott selbst in seiner schöpferischen Zuwendung zum Geschöpf: Gott, der insbesondere den Menschen anhaucht (Gen. 2, 7) und also für ihn lebt, ihn an seinem eigenen Leben teilnehmen läßt und eben damit ihn seinerseits lebendig macht“ (KD III,2 401f).

Die Rede vom Geist als Offenbarer einerseits und als Schöpfer andererseits weist auf zwei grundsätzliche Aspekte des Wirkens des einen Geistes Gottes und damit einer differenzierten Pneumatologie hin, die nicht auf einen Aspekt reduziert werden darf, um sie von solch einer Reduktion aus zu kritisieren. Es kann keine Rede davon sein, dass Barth die Bedeutung des Heiligen Geistes als *creator spiritus* nicht im Blick habe und seine Bedeutung auf einen Modus der Gegenwart Christi reduziere.

2.3.3. Die *nepesch chajah*

Nismat chajjim und *nepesch chajah* sind nicht dasselbe. Durch die Einhauchung der *nismat chajjim* wird das Staubgebilde Mensch zu einer *nepesch chajah*, er wird zu einem Wesen, „das nicht nur Leib, sondern auch Seele ist“ (KD III,1 267). Was bedeutet das? Unter Aufnahme von schon Gesagtem¹³¹ lassen sich folgende Aspekte notieren.

Gen 2,7bc beschreibt erstens die „Belebung“ des ‚Staubgebildes‘ (279). Der Mensch wird *lebendig* gemacht. Gott „machte ihn lebendig, er erschuf ihn als Seele, indem er ihm diesen Lebensodem in die Nase hauchte“ und der Mensch daraufhin atmet (280). Der Mensch erhält im Vorgang der Hauchung des Odems nicht eine Seele, sondern er *wird* zu einer Seele: zu einer *nepesch chajah*, aber nicht zur *nismat chajjim*. „Der Mensch ist durch desselben Gottes Hand und Odem beides ganz: irdisch und lebendig, Leib und Seele, sichtbar und unsichtbar, innerlich und äußerlich“ (276). Die *nepesch chajah* hat keine eigene Existenz. Sie ist „des Leibes Leben“, ohne den es sie nicht geben würde.

Nicht eine Entität („die Seele“) wird definiert, sondern es wird zweitens von einer Bewegung Gottes zum Menschen hin und einer „Begegnung“ erzählt, durch welche der Mensch in Bewegung gesetzt wird und in die Lage versetzt wird, *sich selbst zu bewegen* (280).

Barth hat *nepesch chajah* in dieser Weise schon in der Auslegung zu Gen 1,20-23 erklärt (vgl. 187f). *Nepesch chajah* sind „in relativer selbständiger Individualität [...] existierende

¹³¹ Siehe oben 2.2.1. „Die Erschaffung des ‚Staubgebildes‘“.

Körperwesen“: hier die Fische und Vögel (192).¹³² Barth schreibt: „Was Gott jetzt, an diesem fünften Tage, schafft, das sind – im Unterschied nicht nur zum Licht, zum Himmel, zur Erde und zu den Lichtern, sondern im Unterschied auch zur Pflanzenwelt – *in selbständiger Bewegung* lebende, es sind ‚wimmelnde‘ und fliegende Kreaturen“ (188; Hvb. St.). Gott schafft „die animalische Kreatur, ein von Gott geschaffenes und begabtes Volk selbständig lebender Wesen“. Der Mensch „wird als Lebewesen dieser Art nicht allein sein; er wird, ihnen ähnlich und unähnlich zugleich, in der Mitte und an der Spitze einer ganzen Welt von solchen Lebewesen stehen“.

Das Leben des lebenden Wesens besteht drittens darin, dass der Mensch, von Gott gehalten, als solcher auch in sich selbst ein Zentrum hat, sich selbst ‚bewegt‘ und *Subjekt* seiner selbst ist, d.h. es lebt ein eigenes Leben.

Barth schreibt: „Gottes Odem gibt dem Staubgebilde Mensch das, was es als solches nicht hat und sich nicht selbst geben kann, den *Halt und Bestand*, der es vor dem Zerfall in sein Element bewahrt, die *Substanz und Kontinuität seines Seins* in der ihm von Gott gegebenen Bildung, in seiner von Gott vollzogenen Unterscheidung von der Erde, von der es genommen ist. Diese seine Kontinuität und Substanz ist *das Leben*, und zwar im Unterschied von dem der Pflanzen das *Eigenleben* des ‚lebenden Wesens“ (278; Hvb. St.). Indem der Mensch zum Eigenleben befähigt wird, wird er *Subjekt* seiner selbst und hat er Substanz.¹³³

Dass viertens das Geschöpf sich selbst bewegen kann, gehört über das eben Festgehaltene hinaus zu der ‚materialen Voraussetzung‘, dass es „Subjekt“ und „Partner“ der „Geschichte Gottes“ sein kann, in der Gott sich ihm zuwendet“ (262). Dass der Mensch zu einer *nepesch chajah* geschaffen wird, gehört zu seiner „Natur“ und damit zur „Zurüstung für die Gnade“ (261). Nur indem der Mensch sich selbst bewegen kann, nur als *nepesch chajah* kann er Subjekt dieser Geschichte sein. Barth nennt schon vorher „die freie Entscheidung und Aktion, die den Menschen zum Menschen machen“, die sich in solcher Selbständigkeit ‚ankündigt‘ (188). Der Mensch wird als *nepesch chajah* zum Subjekt seines natürlichen Lebens und dadurch auch zum Subjekt der Geschichte Gottes mit ihm erschaffen.

¹³² Barth schreibt in großer Nähe zu EICHRODT (1935 II: 67f). Vgl. a.a.O.: *Nepesch chaja* „meint zunächst und vor allen Dingen das Leben und zwar [...] das an einen Körper gebundene Leben. Daher hört die *nefes* mit dem Tode auf zu existieren, wie der animalische Körper ohne sie zum Leichnam wird“ (68). Die *nefes* ist „das an einen Körper gebundene individuelle Leben“.

¹³³ Die Definition des Begriffs „Leben“ entspricht dem, was auch andere Autoren formulieren. Sinngemäß findet sich diese Definition in der von Barth benutzten PRE (vgl. KD III,2 434.447) in dem Artikel „Seele“ bei CREMER, M. KÄHLER (1906): „Leben, das was lebt, atmet, bezeichnet im allgemeinen das Leben, wie es im Einzelwesen sich regt und den stofflichen Organismus belebt, der ihm zum Mittel seiner Selbstbetätigung dient“ (128). J. HÜBNER (2000: 530f) schreibt: „Für Plato zeichnet sich das Lebendige präzis durch Selbstbewegung aus, ‚Leben‘ ist geradezu die innere Bewegungskraft“. Leben „bezeichnet [...] die Seinsverfassung der natürlichen Körper, die sich selbst bewegen können“. Ebenso schreibt H. H. GANDER (2002: 139): Plato „bestimmt das Lebendige als das zur Selbstbewegung befähigt Seiende“, das von Plato „auch als Seele angesprochen“ werde. Auch Aristoteles sehe „das Leben als Seinsweise der zur Selbstbewegung befähigten Lebewesen“.

Nephesch chajah sein heißt fünftens, das Lebendigsein des Geschöpfes erhält durch die bleibende Nähe Gottes eine gewisse Beständigkeit. Barth spricht von der „Kontinuität“ des Geschöpfes (278). Wie der Mensch als Staubgebilde von Gott vor dem Verfall erhalten wird, so wird er als er selbst als Subjekt seines Lebens von Gott an seinem eigenen Leben *erhalten*.

Barth schreibt: „Gottes Odem gibt dem Staubgebilde Mensch das, was es als solches nicht hat und sich selbst nicht geben kann, den Halt und Bestand, der es vor dem Zerfall in sein Element bewahrt, die Substanz und Kontinuität seines Seins in der ihm von Gott gegebenen Bildung, in seiner von Gott vollzogenen Unterscheidung von der Erde, von der es genommen ist. Diese seine Kontinuität und Substanz ist das Leben, und zwar im Unterschied von dem der Pflanzen das Eigenleben des ‚lebenden Wesens‘. Indem Gott dem Staubgebilde Mensch Leben verleiht, wird es eben dies: ‚Lebendes Wesen‘. Er tut dies durch Mitteilung der *nischmat chajjim*, der πνοή ζωής“ (278).

Gen 2,7 bedeutet sechstens abgrenzend, „daß im Unterschied zu der griechischen Auffassung des Menschen auch nicht dies, daß ein göttliches oder gottähnliches Wesen in einem ihm inadäquaten Körperwesen seinen Kerker, daß eine geistige Potenz so eine materielle Hülle, daß ein heiliges Inneres so ein weniger heiliges oder unheiliges Äußeres gefunden habe“ (276).¹³⁴ Der Mensch als *nephesch chajah* ist keine „göttliche Emanation“ und keine „Selbstentäußerung der Gottheit“ (128.275). „Was ist er, was hat er, das er nicht empfangen hätte und in dem er nicht eben weil von Gott geschaffen, von Gott verschieden wäre?“

Was Gen 2,7 erzählt, besagt siebentens, der Mensch bekommt den Odem Gottes nicht in seinen Besitz. Gott kann seinen Odem zurückziehen (vgl. 278). Der Mensch bleibt ganz abhängig von der „Nähe“ Gottes, er bekommt sein Lebendigsein nicht in seine eigene Regie (280).¹³⁵ Er bedarf der bleibenden „Bestätigung“ durch Gott (278).

„Der Mensch ist das Wesen, das schlechterdings darauf angewiesen sein wird, daß Gott nicht aufhört, ihm wieder so zu begegnen, ihm wieder so unmittelbar nahe zu treten, [...] ihm wieder Lebensodem in die Nase zu hauchen. Er würde nicht mehr der Mensch sein, wenn Gott aufhören würde, das zu tun, so ein Schöpfer zu sein. Denn ohne die Wiederholung auch dieses zweiten Aktes seiner Erschaffung könnte seine Seele nicht leben, könnte sie dem Leibe seinen Bestand nicht garantieren, müßte sie mit dem zerfallenden Staubgebilde dorthin zurückkehren, von woher dieses genommen ist“ (280).

¹³⁴ So Barth in Übereinstimmung mit EICHRODT (1935 II: 76).

¹³⁵ Vgl. ZIMMERLI (1943 I: 140f): „Wo Leben ist, da ist es geliehenes Leben. [...] Gott behält den Lebenshauch in seiner eigenen Gewalt, nur aus seiner Hand kann einer Leben haben“ (141).

Zusammenfassung: (1) Durch die Einhauchung des Odems Gottes wird der Mensch zu einer *nephesch chajah*. D.h., er wird zu einem lebenden Wesen. Seele sein, heißt zum einen, selbst atmen und darin lebendig sein. Es heißt zum anderen, sich selbst bewegen können. Darin besteht die geschöpfliche Voraussetzung (die Natur), dass der Mensch wie Subjekt seines natürlichen Lebens, so auch Subjekt einer Geschichte mit Gott werden kann. Dadurch dass Gott nicht aufhört, seinen Odem auszusenden, wird der Mensch am Leben *erhalten*. (2) Was in Gen 2,7 als *nismat chajjim* bezeichnet wird, ist dogmatisch der Heilige Geist als *creator spiritus*.¹³⁶

2.4. Der Mensch als „Seele“ und „Leib“ (KD III,2)

2.4.1. Einleitung

Die Lehre vom Menschen gehöre, so Barth, von jeher zur Dogmatik (vgl. 13; vgl. 391).¹³⁷ Als Leib und Seele wird der Mensch nach Gen 2,7 erschaffen. Zur geschöpflichen Wirklichkeit des Menschen gehören die beiden *Momente* „Seele“ und „Leib“ (vgl. KD III,2 478). Sich dem Thema „Seele“ und „Leib“ zuwenden bedeutet, eines der großen Themen der Philosophie in den Blick zu bekommen.¹³⁸ Im Folgenden will ich nach meiner Darstellung der Überlegungen Barths zu Gen 2,7 in KD III,1 fragen, wie Barth seine Konzeption zu Seele und Leib weiter entwickelt. Der maßgebliche Text dafür ist der Paragraph 46 der KD, an dem ich mich im Folgenden hauptsächlich orientieren will. Zur Bedeutung des Paragraphen schreibt LINK (2016): „Zu den unerlässlichen, wenngleich traditionellen Aufgaben der Anthropologie gehört die Klärung des heute wieder umstrittenen ‚Leib-Seele-Problems‘. Barth hat es in einer Umsicht und Schärfe durchdacht, dass man seinen Ausführungen kaum einen zweiten Traktat an die Seite zu stellen weiß“ (338).

¹³⁶ Vgl. über Barth hinaus weiter zur Interpretation der komplexen Beziehung von *nismat chajjim* und *nephesch chaja* bzw. Geist, Leben, Lebensodem als Gottes schöpferische Kraft: R. FELDMEIERS, H. SPIECKERMANN (2017: 205-211). Den Hinweis verdanke ich R. H. REELING BROUWER.

¹³⁷ Wie W. SCHOBERTH (2019) schreibt, entfaltet Barth „die Lehre vom Menschen durchaus konventionell im Rahmen der Schöpfungslehre“ (97).

¹³⁸ Vgl. D. KORSCH (2002): „Das Leib-Seele-Problem stellt sich seit den Anfängen der Philosophie“ (222). A. BECKERMANN (2011): „Das Leib-Seele-Problem ist eines der ältesten Probleme der Philosophie“ (7). Vgl. K. GLOY (1999: 643f).

Deshalb halte ich es für bemerkenswert, dass es – soweit ich sehe – kaum eine ausführlichere Diskussion der Lehre Barths von Seele und Leib gibt.¹³⁹

Ich will mich vor allem darauf beschränken, wie Barth selbst vorgeht, der auf die „Schwierigkeiten“ hinweist, die bei der Darstellung des Themas entstehen (KD III,2 392). Es sei nicht zu übersehen, „daß schon die Worte ‚Seele‘ und ‚Leib‘ und deren so vieler Deutungen fähige Zusammenstellung an sich auch ein Problem [...] des allgemeinen menschlichen Selbstverständnisses bezeichnen können“ (393).

Auch von anderen Autoren wird gesehen, dass wir es bei dem Thema „Seele und Leib“ mit einem ganzen Problemkomplex zu tun bekommen. Die Begriffe „Seele“ und „Leib“ sind alles andere als eindeutig. Dass die Verwendung der beiden Begriffe auch die *Aufgabe ihrer Klärung* mit sich bringt, beschreibt A. WILKE (2002): „Das binäre Begriffspaar Leib und Seele ist ein spezifisch europäisches Interpretationsmodell, in welchem sich jüdisches, platonisch-neuplatonisches, aristotelisches und christliches Gedankengut verschmolzen haben“ (221f). „Die Grenzen, wo der Leib aufhört und die Seele beginnt, sind nicht natürlich, sondern stehen zur Disposition kultureller Aushandlung und Tradierung“ (222).

Zur *Vielfältigkeit* der Bedeutung des Begriffs der *Seele* schreibt K. STOCK (1999), „das deutsche Lexem ‚Seele‘“ sei „ein aus der Geschichte überkommener, durchaus vielfältig gebrauchter anthropologischer Grundbegriff“ (759). CHR. GESTRICH (2019) spricht im Vorwort seines Buches über die Seele von „dem aktuellen Durcheinander von älteren und neueren, westlichen und östlichen, religiösen und humanwissenschaftlichen Aussagen über die Seele“ (XII). Bei H. HINTERHUBER (2001) lesen wir, dass die „‚Seele‘ [...] heute eine Metapher von verwirrender Vielfalt“ sei (1). Nicht nur für die gegenwärtige Diskussion, sondern auch geistesgeschichtlich gilt, so H. J. ECKL (2003): „Im Lauf der Geistesgeschichte wird der Begriff verwandt, um völlig unterschiedliche Eigenschaften des Menschen zusammenzufassen und ermangelt deshalb eines systematisch einheitlichen Profils“ (364).

Anders als die „Seele“ hat der „Leib“ philosophiegeschichtlich eine marginale Bedeutung und wird erst in der Neuzeit als eigenes Thema entdeckt, wie S. WENDEL (2003) schreibt: „Philosophiegeschichtlich wird der Leib erst in der Philosophie des 19. und 20. Jhs. als eigenständiges Thema reflektiert“ (252). Deshalb gelte es, die „Bedeutung des Leibes [...] wieder ins Zentrum theologischer Reflexionen zu stellen“ (255).

¹³⁹ Keine Hinweise gibt es in den Lexikonartikeln von J. RINGLEBEN (2002), K. HUXEL (2002), KORSCH (2002), GLOY (1999). Ebenfalls findet Barth keine Erwähnung in der „Theologischen Anthropologie“ von A. LANGENFELD, M. LERCH (2018). Auch in den Darstellungen seiner Theologie von WEINRICH (2019) und GUNTON (2007) wird nicht darauf eingegangen. Kürzere Hinweise bzw. geraffte Darstellungen finden sich z. B. bei SCHOBERTH (2019: 99), LINK (2016b: 338-340), BUSCH (1998: 200), FREY (1988: 196f.) und JÜNGEL (1982b: 52). T. KOCH (2000: 537-539) widmet der Anthropologie Barths eine kurze kritische Darstellung. Eine Ausnahme bildet K. STOCK (1980), der Barths Verständnis von Seele und Leib ausführlicher diskutiert (155-190). – Auf das Thema gehen in jüngster Zeit ein: OLDENHOFF (2018) und CH. CHALAMET (2018). OLDENHOFF (2018) untersucht allerdings „the role of the spirit in Barth’s theological anthropology“ und nicht „the inner structure of the created human being“ als Seele und Leib und nur sehr knapp Barths Verständnis von Seele und Leib (147 Anm. 26). Dabei wird die für Barth wesentliche Unterscheidung von „Körper“ und „Leib“ nicht deutlich, was zur Folge hat, dass das unterschiedliche Verhältnis von Seele und Körper einerseits und Seele und Leib andererseits nicht in den Blick kommt.

2.4.2. Grundlegung

Thema der *theologischen* Anthropologie ist die theologische „Erkenntnis des von Gott geschaffenen menschlichen Wesens“ und damit *auch* die Erkenntnis der „geschöpflichen Wirklichkeit“ bzw. „Beschaffenheit“ des Menschen als Seele und Leib (KD III,2 1.391.478). Es gelte zur theologischen Erkenntnis „in eigener Verantwortung“ vorzugehen, was heiÙe, „auch hier nach der Natur des im Worte Gottes seienden“ u.d.h., „des auf Grund des Aufrufs Gottes sich auf sich selbst besinnenden und sich selbst verantwortenden Menschen“ zu fragen und „auch hier von einem tragfähigen, biblisch-exegetischen Grund her wirklich sehen und denken“ (392f). Die Dogmatik habe die „Aufgabe“, nach der „Geschöpflichkeit“ bzw. der „Natur“ des Menschen zu fragen, die Gott in seiner Geschichte mit dem Menschen ‚voraussetzt‘ und die – was für meine Untersuchung besonders wichtig ist – auch zum „Stand seiner ewigen Vollendung gehört“ (20.41.46). Der Mensch wird auch im ewigen Leben Seele und Leib sein! Darauf will ich später eingehen. Dazu soll zuerst aber nach Seele und Leib des Menschen als seiner Natur gefragt werden.

Zum Verständnis der Lehre Barths von Seele und Leib gehört grundlegend, dass Barth entsprechend zur schon beschriebenen Unterscheidung zwischen dem Geist Gottes als Schöpfergeist und als Offenbarer zwischen der *geschöpflichen* und der *soteriologischen* Wirklichkeit des Menschen unterscheidet.¹⁴⁰

Die Dogmatik im Ganzen habe „die Offenbarung der Wahrheit des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen im Blick auf das biblische Zeugnis von dessen Geschichte in ihrer Ganzheit darzustellen“ (20). Es gebe aber eine *Voraussetzung* dieser Geschichte, nach der die Anthropologie „im Besonderen“ frage, nämlich die „in diesem Verhältnis“ vorausgesetzte und in der biblischen „Bezeugung bekannt gemachten menschlichen Geschöpflichkeit“.

Zwar geht es – so kann m.E. Barth wiedergegeben werden – im Zentrum der Geschichte zwischen Gott und Mensch um die Heilung des durch die Sünde korrumpierten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch in der Versöhnung¹⁴¹, aber weder die Sünde noch deren Überwindung sind der Anfang dieser Geschichte. Der Anfang dieser Geschichte ist die Erschaffung des Menschen. Die Geschöpflichkeit

¹⁴⁰ Vgl. oben 2.3.2.2. „Offenbarer und Schöpfergeist (KD I,1 § 12)“.

¹⁴¹ Vgl. zur Versöhnung als „Mitte“ der Bundesgeschichte KD IV,1 1.

des Menschen gehört – und das will ich unterstreichen – zu den Voraussetzungen (!) der Geschichte des Bundes: die Schöpfung ist der äußere Grund des Bundes.¹⁴²

Damit stehen wir nach Barth vor einem *erkenntnistheoretischen* Problem, denn „Gottes Offenbarung zeigt uns nämlich den Menschen zunächst [...] nicht in der Richtigkeit seines von Gott geschaffenen Wesens, sondern in dessen Verkehrung“ (29). Wie aber können wir angesichts dieses Problems, fragt Barth, die menschliche Geschöpflichkeit in ihrer *Richtigkeit* erkennen (vgl. 30)? Barths Antwort lautet, der Mensch bleibe nach der Schrift „auch als der Sünder, der er ist, Gottes Geschöpf“ und seine Natur sei „nicht verschwunden“ (30). Der Mensch könne durch seine Sünde seine Geschöpflichkeit nicht rückgängig machen und seine Natur nicht aufheben.¹⁴³ Es bleibe aber die Frage, woher wir von der Natur des Menschen *wissen* können? Der Mensch könne sich solche Erkenntnis nicht selbst verschaffen (vgl. 41). Nach der Erkenntnis des Menschen in seiner richtigen Natur soll aber gefragt werden. Barth betont, das geschöpfliche Wesen sei durch das Wort Gottes in Jesus Christus zu erkennen (vgl. 47).¹⁴⁴ Inwiefern aber ist der Mensch Jesus „die Quelle“ solcher Erkenntnis? Barth fragt:

„Wir haben [...] die theologische Frage nach der menschlichen Natur folgendermaßen zu stellen: Welches ist des Menschen geschöpfliches Wesen, sofern wir in diesem – im Blick auf Gottes offenbare Gnade und konkret im Blick auf den Menschen Jesus – ein auch der Sünde gegenüber durchhaltendes Kontinuum, ein auch durch die Sünde unverändertes und unveränderliches Wesen zu erkennen haben“ (50)?

Damit kommt Barth zum Grundsatz der theologischen Anthropologie: „Die Wahl dieses Ausgangspunktes bedeutet [...] nicht mehr und nicht weniger als: die Begründung der Anthropologie auf die Christologie“ (50).¹⁴⁵ Die Frage

¹⁴² Barth schreibt: „Die Schöpfung ist das erste in der Reihe der Werke des dreieinigen Gottes und damit der Anfang aller von Gott selbst verschiedenen Dinge“ (KD III,1 44; Leitsatz zu § 41). „Die Schöpfung ist die Erstellung des Raumes für die Geschichte des Gnadenbundes. Diese Geschichte bedarf ja eines ihr entsprechenden Raumes: der Existenz des Menschen und seiner ganzen Welt“ (46).

¹⁴³ Barth verweist KD III,2 auf die Konkordienformel (Sol. Decl. I): „Die verderbte Natur des Menschen und die sie verderbende Sünde seien nach wie vor zweierlei“ (31). Es gebe unabhängig von der Verderbnis der menschlichen Natur, wenn auch durch diese Verderbnis verdeckt, die ursprüngliche, die „physische Form: die Form alles dessen, was zum natürlichen Bestand des Menschen gehört, die durch den Sündenfall weder verloren gegangen noch auch nur verändert worden ist“.

¹⁴⁴ LINK (2016b) fasst Barths Ansatz so zusammen: „Der Mensch Jesus ist die Quelle, schärfer noch: die Bedingung der Möglichkeit unserer Erkenntnis des von Gott geschaffenen Menschen“ (336; so auch schon JÜNGEL 1982a: 212).

¹⁴⁵ Die Formulierung, die Anthropologie sei auf die Christologie zu gründen, findet sich sinngemäß schon KD I,1 130-136 in Barths Auseinandersetzung mit GOGARTEN.

nach der *Begründung* der Anthropologie aber ist, wie ich unterstreichen will, die Frage danach, wie die von Gott gewollte ‚Natur‘ bzw. das ‚Wesen‘ des Menschen zu *erkennen* ist. Die Natur des Menschen wird nicht erst in Jesus Christus hergestellt oder konstituiert, sie kann aber dort und nur dort in ihrer theologischen Bedeutung erkannt werden. Barth schreibt zur Erkenntnis des wirklichen Menschen: „Was verborgen das Sein aller Kreaturen ausmacht, das ist als menschliches Sein, darum, weil Jesus Mensch ist, offenbar“ (165).

Dieses Verfahren stelle – so Barth – eine „Neuerung“ (54) gegenüber der Tradition dar, die zentral darin bestehe, dass nicht von einem allgemeinen Begriff des Menschen, sondern von dem konkreten Menschen Jesus ausgegangen wird (vgl. 51). Grundsätzlich gelte, dass die Natur Jesu nicht die eines anderen Wesens und „gewissermaßen physisch“ von anderer Beschaffenheit als unsere sei, sondern sie sei „die in ihrer ursprünglichen Gestalt erhaltene und bewahrte menschliche Natur“ und als solche in ihm „offenbar“ (59f).¹⁴⁶ Auch die Osterzeugen und mit ihnen die Evangelisten haben an den „wirklichen Menschen Jesus“ gedacht, wenn sie an seine Auferstehung gedacht haben (68). Ob vor oder nach Ostern: „Er ist menschliche Person. Er ist menschliche Seele eines menschlichen Leibes. [...] Er hat Zeit“ (69). Danach, wie Barth in KD III,2 die theologische Rede von der Natur des Menschen als Seele und Leib in seiner Zeit begründet und entfaltet, will ich im Folgenden fragen.

2.4.3. „Der wirkliche Mensch“ (§ 44.3)

2.4.3.1. Die Verantwortung des Menschen

Um genauer zu verstehen, wie Barth bei der christologischen Begründung der Anthropologie besonders im Blick auf „Seele und Leib“ vorgeht, ist es m.E. hilfreich, mit dem § 44.3 („Der wirkliche Mensch“) einzusetzen. Dort sagt Barth einleitend zur ‚ontologischen Bestimmung des Menschen‘, „daß jeder Mensch als solcher der Mitmensch Jesu ist“ (KD III,2 158f). *Das* macht das Wesen des

¹⁴⁶ Der Mensch Jesus ist mit uns „eines Wesens“, und deshalb können wir von ihm her unser Wesen u.d.h. unsere menschliche Natur erkennen, denn das „Neue Testament redet, wenn es von Gottes Sohn redet, ohne Abzug und Zutat von einem Menschen wie wir es sind“, „ohne Beimischung einer uns fremden Eigenschaft, ohne übernatürliche Ausstattung“ (63f).

Menschen grundsätzlich aus. Er muss es nicht erst werden. Jeder Mensch hat mit dem Menschen Jesus gemeinsam, Mensch zu sein. Im Blick auf den Menschen Jesus kann deshalb von jedem Menschen gesagt werden, was es heißt, Mensch zu sein.

Der „wirkliche Mensch“ ist nach Barth der Mensch in seiner Natur, wie ihn Gott gewollt und geschaffen hat. Dass nach Barth der Mensch als solcher, wenn auch durch die Sünde unkenntlich gemacht, dieser wirkliche Mensch ist, unterscheidet Barths Anthropologie grundsätzlich von der E. BRUNNERS, der den Begriff des wirklichen Menschen für den Sünder, den Menschen im Widerspruch verwendet.¹⁴⁷

Mensch sein bedeutet – wie Barth in § 45.1 zur „Humanität“ Jesu weiter ausführt – indem Jesus als „Gottes Bundesgenosse“ u.d.h. „für Gott“ lebt und handelt, „für den und für die anderen Menschen da“ sein (242.248f). „Jesus ist von Hause aus, er ist, indem er selbst Mensch ist, nicht ohne den Mitmenschen“ (249). Es ist „sein Sein in der Zuwendung zum Mitmenschen“, wie es sich „in seinen Worten, Taten und [...] in seiner ganzen Geschichte“ äußert, deren „Subjekt“ er ist (250f). Barth redet von der „Solidarität, in der sich Jesus dem Mitmenschen verbindet“ (251). Als dieser solidarische Mensch offenbart sich Jesus „in seiner Auferstehung“ (255). Er wird dieser Mensch nicht erst dort. In seiner Auferstehung aber wird klar, dass er in „seinem Tod“ für uns „den Bund, den die anderen Menschen brechen, gehalten hat“. So wird erkennbar, dass der Mensch u.d.h. jeder Mensch schon immer als Gottes Bundesgenosse u.d.h. auch zum Sein mit dem Mitmenschen bestimmt ist.

Das Menschsein des Menschen wird nach Barth nicht erst durch Jesus Christus bzw. „im Existenzakt Jesu *konstituiert*“, wie K. STOCK Barth interpretiert (1980: 21; Hvb. St.). Gott erschafft nicht erst in seiner geschichtlichen Zuwendung zum Menschen hin „*zugleich* die natürlichen Voraussetzung menschlicher Freiheit“ (vgl. 162; Hvb. St.). Das hieße, das wirkliche Menschsein würde nach Barth erst im Leben Jesu „erschaffen“, wie T. KOCH (2000: 537) gegen Barth einwendet. Es wird aber in Jesus Christus *erkennbar* und nach der „Erkenntnis des menschlichen Seins und Wesens“ fragt Barth (158; vgl. 1). Dass sich der „wahre Begriff des Menschen“ allein vom Menschen Jesus her entfalten lässt, heißt nach Barth, dass der Mensch dort so zu *erkennen* ist, wie Gott ihn gewollt und geschaffen *hat*, es heißt aber nicht, dass der Mensch dort erst erschaffen wurde (vgl. KD III,2 54). Es trifft nicht zu, was K. STOCK (1980: 21) behauptet, dass Barth das „menschliche Wesen, wie es in uns ist“ und das „menschliche Wesen, wie es das menschliche Wesen in Jesus ist“ einander *entgegensetzt*, denn, so Barth, „ist doch sein Menschsein als solches dem unsrigen gleich“ (KD III,2 59). Nach Barth wird das „geschöpfliche Wesen“ bzw. die „Natur des Menschen“ *nicht* erst durch die „Gnade“ des Bundes bzw. die „Zuwendung Gottes“ „konstituiert“, wie K. STOCK (1980: 20) meint. Weil das wahre Wesen des Menschen in Jesus zu *erkennen* ist, *deshalb* muss nach Barth die Anthropologie auf der Christologie begründet werden.

¹⁴⁷ Vgl. BRUNNER (1965: 168-210) und LINK (2016b: 336).

Nach Barth ist nun *erstens* davon auszugehen, dass des Menschen Sein „als Zusammensein mit Jesus“ „auf Gottes Erwählung beruht“ (170).¹⁴⁸ Das Sein des Menschen, jedes Menschen, „als Miterwählter des Menschen Jesus“ ist insofern „von Gott her“ (176.167). Der Mensch ist aber nicht bloß passiv erwählt, sondern er ist – wie Jesus – zu einer *Aktion* erwählt, nämlich dazu, *sich selbst* als Gottes Partner zu wählen u.d.h., „in der Gemeinschaft Gottes zu bleiben“ (170), in der er schon immer lebt und darin in „seiner Selbstbestimmung“ zum Subjekt oder Partner (18) dieser Gemeinschaft zu werden (170).¹⁴⁹ Dieser ‚erste Hauptsatz‘ gilt zuerst im Blick auf den Menschen Jesus. Er gilt aber auch, weil jeder Mensch ein Mitmensch Jesu ist, von jedem Menschen. Barth schreibt: „Die allgemeine Bestimmung, daß der Mensch, indem er mit Jesus zusammen ist, mit Gott zusammen ist, bekommt damit einen konkreten Inhalt von fast unheimlicher Größe und Tragweite“ (173). Wegen seiner Tragweite soll deshalb ausführlicher wiedergegeben werden, wie Barth es meint. Der Mensch ist, indem er zum Zeugen der „Verwirklichung des Retterwillens“ Gottes bestimmt ist, zu folgendem bestimmt.

„Es ist der Mensch als solcher, indem er der Mitmensch des Menschen Jesus ist, *zum vornherein dazu bestimmt*, an der in diesem einen Menschen schon geschehenen Bewahrung vor dem Argen *teil zu haben*, zum vornherein dazu bestimmt, in der Gemeinschaft des Kampfes gegen den Feind alles geschöpflichen Seins, in der Geschichte des Sieges über diesen Feind zu stehen, zum vornherein dazu bestimmt, zum Leibe des Hauptes zu gehören, in welchem sich der Triumph des Schöpfers zugunsten seines Geschöpfs schon vollzogen hat“ (174; Hvb. St.).

Der Mensch wisse aber – so Barth weiter – nur um seine Bestimmung und damit um sein wirkliches Menschsein, er könne nur als Subjekt in der Gemeinschaft mit Gott leben, indem er davon *hört*.¹⁵⁰ Deshalb heißt es *zweitens*, „daß des Menschen Sein als Zusammensein mit Jesus im Hören von Gottes Wort besteht“ (176). So ist m.E.

¹⁴⁸ Vgl. LINK (2016b: 336). Schon die Erwählung definiert das Sein des Menschen. Das „Sein des Menschen“ wird von Barth also nicht, wie K. STOCK (1980: 235) meint, als der „Akt“ definiert, „der Gottes vorbehaltlose Verheißung der Existenz Jesu vorbehaltlos anerkennt“. In diesem Akt aktualisiert der Mensch vielmehr sein Sein.

¹⁴⁹ Dass der Mensch in diesem Zusammenhang tatsächlich auch „*sich selbst wählen*, bestätigen und betätigen“ kann und soll, sagt Barth schon in der Prädestinationslehre (KD II,2 198; Hvb. St.). Zur Ethik der Schöpfungslehre gehört die Erkenntnis, dass der Mensch darin sich selbst wählt, dass er „als Mitwisser Gottes [...] im Einverständnis mit ihm selbst“ handelt. Denn „Handeln heißt ja nicht nur: dies und das, sondern: in diesem und jenem *sich selbst wählen und verwirklichen*“ (KD III,4 13; Hvb. St.).

¹⁵⁰ Das gilt dem Menschen als Sünder, oder wie W. KRÖTKE (1988: 114) schreibt: Gott „hört nicht auf, gerade dem Sünder als geehrtem und ausgezeichnetem Partner seiner selbst zu begegnen“.

Barth zu verstehen, wenn er schreibt: „Wirklich‘ ist, wenn es um die Wirklichkeit des Menschen geht, zunächst einfach identisch mit: aufgerufen“ (180). Der Mensch wird nicht erst Mensch, indem er aufgerufen wird, er ist von vorherein dazu bestimmt, aufgerufen zu werden; und er ist nach seiner geschöpflichen Wirklichkeit so geschaffen, dass er Gottes Aufruf hören kann. Das ‚Sein des Menschen‘ besteht darin, er ist dazu „erwählt“, das Wort Gottes in dessen Identität mit Jesus Christus zu hören (vgl. 176).¹⁵¹ Der Mensch existiert als der durch dieses Wort Gottes „Aufgerufene“ (267). Das Wort Gottes, wie es in Jesus Christus ausgesprochen wird, sagt – so Barth im jetzigen Zusammenhang – aber nicht irgendetwas, sondern es macht bekannt, was schon immer gilt.¹⁵² Zum „Inhalt“ des Wortes Gottes in Jesus Christus schreibt Barth Folgendes, das ich wegen seiner Bedeutung für mein Thema in einem längeren Abschnitt wiedergeben will (177).

Jesus Christus spricht mit seiner Existenz aus, „daß für die Bewahrung und Errettung des Geschöpfes vor dem Argen das Nötige zu geschehen im Begriff steht. Er spricht es aus, daß das Geschöpf von seinem Schöpfer nicht etwa allein gelassen, sich selbst überlassen und also seiner Ohnmacht preisgegeben ist. Er spricht es aus, daß es nicht an dem ist, daß der weit aufgerissene Rachen des Nichtseins das Seiende verschlingen dürfe. Der Urheber alles Seins [...] macht sich für den Bestand des Seienden haftbar [...]. Ist das Geschöpf als solches in seiner Ohnmacht bedroht, so kommt doch sein, des Schöpfers Reich, zu ihm, so geschieht doch an ihm sein, des Schöpfers, Wille. *Das sagt mit seiner Existenz der Mensch Jesus.* Und so ist er das Licht der göttlichen Erwählung, des göttlichen Erbarmens gegenüber seinem Geschöpf. *Er ist der Ausspruch der Verheißung,* der dem Geschöpf *von Anfang an* mitgegeben ist, unter dem es von Anfang an stehen darf. Er ist der Ausspruch der Freundlichkeit, in welcher Gott sich seiner, indem er es erschuf, angenommen hat. [...] Die Schöpfung soll nicht verwirkt werden, sie soll nicht verloren gehen. Sie gehört ihrem Schöpfer und keinem sonst. Das ist es, was in ihrer Mitte durch den Menschen Jesus ausgesprochen ist: durch den Menschen Jesus als Gottes Wort und also als unanfechtbar wahres, als unaufhebbar gültiges Wort“ (178; kurs. Hvb. St.).

Die Verheißung aber, dass die Schöpfung nicht verloren gehen soll, ist die Verheißung des ewigen Lebens.¹⁵³ Das sei für alle Menschen das „Wort ihrer Hoffnung“ und zwar, wie Barth später schreibt und womit wieder das Thema meiner Arbeit in den Blick gekommen ist, „die Hoffnung, die im Neuen Testament als die Auferstehung von den Toten, als Auferstehung des ganzen Menschen, beschrieben wird“ (432). Auf *diese* Weise sagt Gott „Ja“ zum Menschen (vgl. 223). So erfährt der Mensch von seiner Bestimmung. Durch die Verheißung des ewigen Lebens wird der

¹⁵¹ Vgl. Barths Zusammenfassung KD III,2 188.

¹⁵² Vgl. zum Begriff „Wort Gottes“ auch KD I,1 93.95. Barth meint das „verkündigte Wort Gottes“ (89).

¹⁵³ Vgl. oben 2.3.2.2. „Offenbarer und Schöpfergeist (KD I,1 § 12)“.

Mensch als der, der er ist, nämlich als „Erbe und also Anwärter des ewigen Lebens“ von Gott in Anspruch genommen (KD I,2 988). Das und nicht irgendetwas hört der Mensch, wenn er Gottes Wort hört. Beide „Hauptsätze“, der von der Erwählung und der vom Hören des Wortes Gottes gehören zusammen (170.176). Dem Menschen wird gesagt, was er schon immer ist: „Anwärter ewiger Erlösung“ und „Erbe des ewigen Lebens“ (KD I,1 208; KD IV, 2 348). Er wird es nicht erst im Hören, aber er kann nur wissen, wer er ist, und sich nach dem richten, was er ist, indem er es hört.¹⁵⁴

Mit dem Wort Gottes wird – so Barth weiter – eine Geschichte eröffnet. Die Geschichte beginne damit, dass Gott dem Menschen sagt, „daß er ihm gnädig ist“ und d.h. wie eben gesehen, dass er für ihn einstehe und seine Hoffnung sei (vgl. 196).¹⁵⁵ Das diesem Wort entsprechende Reagieren des Menschen besteht darin, für die Perspektive des ewigen Lebens *dankbar* zu sein. Daher ist nach Barth das „menschliche Sein“ zweitens „ein Sein im Danken“ dafür, eben ein solches Subjekt zu sein und also in Gemeinschaft mit Gott leben zu dürfen (198). In dieser „Aktion“, im „Dank“, betätigt sich der Mensch „als das Subjekt der Geschichte, in welcher sein Sein besteht“ (201). Darin bestehen seine „Freiheit“ und seine „Verantwortung“ (201.208f). Als der Gott dankbare Mensch *verantwortet der Mensch sich selbst* und deshalb kann Barth sagen: Der Mensch „setzt sich selbst“, indem er in seinem Verhalten auf Gott antwortet (211).¹⁵⁶

Barth verweist als Grundlage für das eben Gesagte auf CALVINS Katechismus (1542), dem er „die Anregung zu dieser Darstellung über des Menschen Verantwortung als Akt der Erkenntnis und des Gehorsams“ zu verdanken habe (218). Calvin gehe es zusammengefasst darum, dass Gott „nicht ohne den Menschen groß und herrlich sein“ will (219). Dazu aber bedürfe der Mensch der „Erkenntnis Gottes“ (220). Es müsse ihm über Gott „konkreter Bescheid“ gegeben werden, damit es durch die „rechte Erkenntnis Gottes“ zur „rechte(n) Ehrung Gottes“ und damit zur der „Beteiligung“ an der Verherrlichung Gottes komme, worin die vom Menschen erwartete „Bewegung und Tat“ bestehe (220-222). Die

¹⁵⁴ Der Mensch bedarf also wohl der Offenbarung der Gnade, um Gott zu erkennen, er wird aber in solcher Erkenntnis nicht erst geschaffen, wie K. STOCK Barth wiedergibt, um ihn daraufhin grundsätzlich abzuweisen (1980: 156; vgl. bes. Anm. 4). Das Wort des Schöpfers ist nicht – wie K. STOCK meint – das Wort der Versöhnung, so wie der *spiritus creator* nicht eo ipso der Offenbarer ist. Die Behauptung K. STOCKS, nach Barth sei die „im Wort des Schöpfers sich ereignende Beziehung des Schöpfers auf sein Geschöpf ein dem Gegensatz von Sünde und Versöhnung zugrundeliegender Sachverhalt von ontologischer Natur“, trifft nicht zu und kann nur aufgestellt werden, wenn der Unterschied zwischen dem Wirken des *spiritus creator* und des Offenbarers nicht ernst genommen wird. - Zur Unterscheidung Barths von *spiritus creator* und Offenbarer vgl. oben 2.3.2.2. „Offenbarer und Schöpfergeist“.

¹⁵⁵ Dass das Wort Gottes diesen Inhalt hat, setzte ich für meine weiteren Ausführungen voraus.

¹⁵⁶ Der Aspekt der Antwort bzw. des Antworten-*Könnens* fehlt in T. KOCHS Darstellung der Anthropologie Barths, der wohl deshalb zu dem Schluss kommen muss, der Mensch nach Barth sei das „Unselbständige schlechthin“ (vgl. 2000: 538).

rechte Tat aber, so führt Barth weiter aus, bestehe darin, dass der Mensch auf den Ruf Gottes hin Gott selbst anruft und zwar aufgrund seiner eigenen freien Entscheidung und in „Vollmacht“ eben so auf „das göttliche Ja“ antwortet (vgl. 223). Darin bestehe des Menschen „Selbstverantwortung“, zu welcher der Mensch die entsprechende „Freiheit“ bekommen habe (229). Indem er zur Selbstverantwortung in Antwort auf Gottes Ruf aufgerufen werde, werde er aufgerufen, „tätig“ und „aktiv“ zu sein und also seine Freiheit zu gebrauchen und so *sich selbst bewegend in Bewegung* zu setzen (232).¹⁵⁷ Darin „verwirklicht“ der Mensch sich selbst.

2.4.3.2. Seele und Leib als Fähigkeiten des Menschen

Damit kommt wieder das Thema Seele und Leib in den Blick, denn um Gottes Ja zu hören bzw. zu vernehmen und zu verstehen und um darauf entsprechend zu reagieren, ist der Mensch in bestimmter Weise *ausgerüstet* bzw. *beschaffen*.¹⁵⁸ Barth schreibt, das „geschöpfliche Sein des Menschen als solches“ sei – wie in Jesus Christus zu erkennen – daraufhin angelegt, in soteriologischer Hinsicht in Dankbarkeit seinem Schöpfer und Erretter gegenüber leben zu *können* (vgl. KD III,2 199).¹⁵⁹ Zu diesem Sein bzw. zu dieser Geschichte ist der Mensch auch ganz „allgemein“ „fähig“, auch wenn er seine Fähigkeiten für das Leben in Gemeinschaft mit Gott nicht nutzt (237). „Fähigkeit zu diesem Sein: das ist der Inbegriff aller Formen, aller Symptome des Menschen“. Diese Fähigkeiten sind des Menschen „Ausrüstung“ zu solchem Sein, ob sie als solche erkannt und genutzt werden oder nicht.¹⁶⁰ Der Mensch bekommt sie nicht erst im Hören des Wortes Gottes. Dass er hören bzw. vernehmen kann, ist die geschöpfliche Voraussetzung dafür, dass er auch Gottes Wort hören kann.¹⁶¹ Knapp formuliert: Dass der Mensch hören und antworten kann, das weiß er nicht erst durch das Wort Gottes.

¹⁵⁷ Vgl. den von Barth benutzten H. HEPPE, E. BIZER (1958: 176): Es sei zu beachten, dass „von einer wahren Freiheit des menschlichen Willens nur dann die Rede sein kann, wenn derselbe die Fähigkeit hat, sich in einer dem Begriff und der Bestimmung des Menschen entsprechenden – d.h. gottwohlgefälligen – Weise bestimmen zu können, d.h. wenn er eben das Gute wollen kann“. Darum sei „das liberum arbitrium nicht wesentlich indifferent – denn da Gott den Menschen nur gut erschaffen konnte, so mußte er ihm auch ungehinderte Freiheit des Willens für das Gute mit richtiger Erkenntnis desselben verleihen“ (176).

¹⁵⁸ Darauf sind wir schon in KD III,1 gestoßen; vgl. 2.3.3. „Die *nephesch chaja*“.

¹⁵⁹ Vgl. KRÖTKE (1988: 112) zur „Erkenntnis der Geschöpflichkeit des Menschen“: „Die *Struktur seines Seins als Mensch* ist so, daß er das Leben eines Partners führen *kann*. Darin ist er Gottes Geschöpf“ (vgl. KD III/2, 195).

¹⁶⁰ In diesem Sinne kann doch, anders als LINK (2016b: 336) Barth interpretiert, davon gesprochen werden, dass der Mensch eine ihm „anerschaffene [...] Mächtigkeit im Blick auf sein Verhältnis zu Gott“ hat. Er hat eine solche Mächtigkeit im Sinne einer Potentialität nicht, um dieses Verhältnis zu begründen oder zu eröffnen, er hat sie aber, um auf Gottes Ruf hin *selbst* als der Partner Gottes zu leben.

¹⁶¹ Das also meint Barth mit dem Satz, der Mensch sei „durch die eine Gnade, die seiner Erschaffung, für die andere, die Gnade des Bundes, bestimmt“ (KD III,2 420). Es geht um die

Barth schreibt: „Mag uns, was und wie wir als Menschen sind, noch so verborgen sein, so ist uns doch die Technik nicht verborgen, mit der ausgerüstet wir in der Lage sind, gerade dieses, das menschliche Sein zu verwirklichen“ (238). Im Lichte des Wortes Gottes aber und indem in ihm (christologisch) das wirkliche Menschsein erkannt wird, kann die Ausrüstung als die Fähigkeit des Menschen verstanden werden, Gottes Wort zu hören und darauf zu antworten (vgl. 239).

Damit sind wir an dem Punkt angekommen, wo deutlich wird, inwiefern wir im § 44.3 auch die Grundlegung zum Verstehen dessen gefunden haben, was nach Barth die *theologische* Bedeutung von „Seele“ und „Leib“ ist. Seele und Leib sind nach Barth die dem Menschen in der Schöpfung mitgegebene „Ausrüstung“ bzw. „Fähigkeiten“ dafür, in der Geschichte mit Gott als Partner Gottes tätig werden zu können. Es trifft also nicht zu, dass Barth, „jede Möglichkeit der Beziehung von Schöpfer und Geschöpf von der Konstitution des Menschen her ausschließt“, wie K. STOCK urteilt.¹⁶² Das Gegenteil ist der Fall! Seele und Leib des Menschen bilden geradezu die geschöpflichen Möglichkeiten bzw. Voraussetzungen oder Fähigkeiten dafür, dass der Mensch in der Beziehung mit Gott leben kann.

So schreibt WEINRICH (2016a): „Indem der Bund von der Schöpfung zu unterscheiden ist, wobei die Schöpfung die Voraussetzung für den Bund schafft und den Menschen in besonderer Weise auszeichnet – der Mensch ist als Beziehungswesen für die ‚Wirklichkeit der Begegnung‘ geschaffen (KD III/2, 195) –, wird der Mensch im Bund auf diese besondere Auszeichnung angesprochen und in Anspruch genommen“ (318).

2.4.4. Seele und Leib

2.4.4.1. Der Geist als Grund der Seele und des Leibes (§ 46.2)

(a) Der Mensch hat – so haben wir gesehen – für das Leben „im Bunde mit Gott und in der Begegnung mit seinem Mitmenschen“ eine bestimmte „Beschaffenheit“ (391). Er *ist* „seelisch“ und „leiblich“. Näher zu klären, was das theologisch

dem ‚geschichtlichen Stand vorausgesetzte Naturbeschaffenheit‘ des Menschen als *Seele und Leib*. Indem der Mensch durch seine Erschaffung Seele und Leib ist, ist klar, dass er es nicht nur „in der aktuellen [...] Beziehung zu Gott bzw. von Gott her“ ist, wie W. HÄRLE (1975: 152) Barth versteht. Der Mensch *wird* nicht erst Seele und Leib in der geschichtlichen Begegnung mit Gott, wie man aufgrund von HÄRLES Einwurf gegen Barth annehmen muss. Der Mensch „ist wirklich schon in seiner Naturbeschaffenheit“ als Seele und Leib, und so ist er als Bundesgenosse Gottes geschaffen und ist es also von Natur aus (420).

¹⁶² K. STOCK 1980: 188.

bedeutet, soll – so Barth – im Paragraphen 46 geschehen.¹⁶³ Es geht dabei um „eine theologisch zu begründende und zu erklärende Wahrheit“ (393). Geklärt werden soll m.a.W. eine *spezifische Frage* in einem spezifischen Zusammenhang, die nicht die Frage anderer Anthropologien ist (vgl. 393).¹⁶⁴ Der *theologische* Charakter der Frage wird daran deutlich, dass Barth „nach der Natur des im Worte Gottes seienden“ Menschen fragen will (393). Die Formulierung bezeichnet den Menschen, der sich „auf Grund des Aufrufs Gottes“ und also seines Wortes, auf ‚sich selbst besinnt‘ und ‚verantwortet‘. Beide Verben weisen auf den Ausgangspunkt, von dem aus *theologisch* von „Seele“ und „Leib“ des Menschen geredet werden kann.

Barth schreibt a.a.O.: „Von der Beschaffenheit dieses Menschen sagen wir, daß sie als Seele und Leib [...] zu verstehen sei“. Es geht in der theologischen Anthropologie nicht um naturwissenschaftliche oder philosophische Fragestellungen. Allerdings darf nicht übersehen werden, dass Barth in § 44.2 sich ausführlich mit anderen Anthropologien auseinandersetzt.¹⁶⁵ Barth will aber unabhängig davon reden, dass vom Menschen auch in anderen Zusammenhängen als „Seele“ und „Leib“ gesprochen werden kann.¹⁶⁶ Er schreibt: „Wir können natürlich nicht übersehen, daß schon die Worte ‚Seele‘ und ‚Leib‘ und deren so vieler Deutungen fähige Zusammenstellung an sich auch ein Problem [...] des allgemeinen menschlichen Selbstverständnisses bezeichnen können“. Aber darum geht es Barth an dieser Stelle nicht. Der christologischen Orientierung bedarf die Klärung der theologischen Frage danach, wozu der Mensch seelisch und leiblich geschaffen wurde und wie er dem entspricht.

Barth geht nicht von den Begriffen „Seele“ und „Leib“ aus, sondern von dem durch Gott angesprochenen Menschen, der darauf in zwei *Aktionen* reagiert oder doch reagieren könnte, nämlich die des Sich-besinnens und des Sich-verantwortens, die auch – aber nicht unbedingt – mit den Begriffen der Seele und des Leibes bezeichnet werden können; darauf will ich Folgenden eingehen (vgl. KD III,2 393).^{167/168} Wenn

¹⁶³ „Wir haben in diesem Paragraphen zu begründen und darzulegen, daß und inwiefern wir den Menschen als ‚Seele und Leib‘ zu verstehen haben, daß und inwiefern dies also – Seele und Leib zu sein – seine Beschaffenheit ausmache“ (KD III,2 392).

¹⁶⁴ Barth schreibt a.a.O.: „Die Voraussetzung, daß des Menschen Beschaffenheit gerade unter einem in diese Richtung weisenden Begriffspaar zu verstehen ist, ist eine theologisch zu begründende und erklärende Wahrheit. [...] Wir gehen aber auch hier in eigener Verantwortung unseren eigenen Weg [...] Wir arbeiten also nicht etwa mit einem Lehnsatz aus anderweitiger Wissenschaft“. Barth schreibt weiter, dass wir uns mit deren Fragestellungen nicht zufrieden geben können (Vgl. 415f). Vgl. auch KD III,1 Vorwort: Zu Theologie und „Naturwissenschaft“ und dem jeweils ‚freien Raum‘ und die „Grenze“ der Naturwissenschaft.

¹⁶⁵ Vgl. dazu u.a. Barths Beschäftigung mit A. Portmann (99-102). Vgl. weiter seine Bemerkung zu den Unterschieden zwischen einer Anthropologie in naturwissenschaftlicher und nicht-naturwissenschaftlicher Hinsicht (vgl. 106). Darauf, dass Barth trotz anderslautender Urteile sich intensiv „auf das Gespräch mit den Humanwissenschaften eingelassen hat“, weist LINK (2016b: 336f) hin. Das hat PANNENBERG (1983:18f) bei seiner indirekten Abweisung Barths nicht im Blick.

¹⁶⁶ Es gehört nach Barth zu den „Phänomenen des Menschlichen“, dass der Mensch in beiderlei Hinsicht als Mensch existiert (vgl. 110.128f).

¹⁶⁷ Vgl. unten 3.6.4.2. u. 3.6.4.3.

Barth die beiden Begriffe verwendet, muss im Blick bleiben, dass er sich dadurch nicht auf eine ihrer ‚vielen Deutungen‘ festlegt, sondern eine eigene Deutung vorlegt. Aber Barth will die beiden Begriffe verwenden, weil man mit ihrer Verwendung ‚der biblischen Sprache am nächsten‘ bleibe. Es geht dabei um die ‚Beschaffenheit‘ des Menschen, wie sie in Jesus Christus als der ‚Erkenntnisquelle‘ der ‚theologischen Lehre von der menschlichen Natur‘ zu erkennen ist. Barth verweist auf den Auferstandenen, an dem diese Beschaffenheit zu erkennen ist.

„Zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung liegt wohl eine Verwandlung, aber keine Veränderung, keine Teilung und keine Substraktion vor allem, kein Zurückbleiben des Leibes und kein Davoneilen der Seele, sondern als derselbe einige und ganze Mensch, als Seele und Leib aufersteht er, wie er gestorben ist, ist er zur Rechten Gottes, wird er wiederkommen“ (394).

(b) Im § 46.2. entfaltet Barth grundsätzlich, wie er den Menschen als Seele und Leib in seiner Beschaffenheit als Partner Gottes versteht. Er beginnt mit dem Satz: „Der Mensch ist, indem er Geist hat“, was bedeute, „daß er als Seele seines Leibes von Gott begründet, konstituiert und erhalten wird“ (414; vgl. 416). Das Wirken des Geistes in dieser Hinsicht ist – wie oben dargestellt – das des *creator spiritus*. Der Mensch *ist* dieses Wesen im Bunde, den Gott mit ihm geschlossen hat und zu dem er „berufen“ ist (vgl. 416f). Darin, diesem ‚Gnadenbunde‘ zu *entsprechen*, besteht seine ‚Berufung‘ und ‚Verantwortung‘ (417). Und nun ist der Mensch *seiner Berufung entsprechend geschaffen*. Er hat eine ‚dieser Berufung entsprechende Beschaffenheit‘. Wie Barth vorgeht, will ich im Folgenden darlegen.

Es geht um den Menschen, *wie* er für seine Existenz im Bunde mit Gott geschaffen ist (vgl. 419f). Seiner Bestimmung zu dieser Existenz entspricht seine ‚Kreatürlichkeit‘ und ‚Naturbeschaffenheit‘ (420). Dass er als ‚Seele und Leib‘ geschaffen ist, bildet schöpfungstheologisch die Voraussetzung seines geschichtlichen Standes im Bunde mit Gott. M.a.W.: Gott hat ihn so geschaffen, dass er seiner Bestimmung bzw. Berufung und Verantwortung entsprechen u.d.h. auf die Kunde davon bzw. auf die ‚Verheißung‘ reagieren kann.¹⁶⁹ Es kommt nun darauf an, des Menschen Natur als Seele und Leib in Entsprechung zu seinem Aufgerufensein und seiner Verantwortung zu verstehen. In zwei Schritten will ich darstellen, wie

¹⁶⁸ Eine ‚besondere Schwierigkeit‘, zu einer Antwort zu kommen, besteht nach Barth darin, dass die biblischen Offenbarungszeugen an diesem Thema „scheinbar kein allzugroßes Interesse genommen“ haben, sondern dabei in einer gewissen ‚Unbesorgtheit‘ und ‚Inexaktheit‘ vorgegangen sind (392).

¹⁶⁹ Vgl. 2.4.4.3. ‚Die soteriologische Bestimmung der Seele und des Leibes‘.

Barth auf dieser Grundlage darlegt, wie er Seele und Leib versteht. Ich werde dazu vor allem die beiden Unterparagrafen 46.3 und 46.4 verwenden, in denen m.E. besonders deutlich wird, wie Barth einmal Seele und Leib in schöpfungstheologischer Hinsicht als die natürliche Ausrüstung des Menschen im Allgemeinen und zum anderen in ihrer speziellen Bedeutung als Befähigung zum Leben als Partner Gottes versteht.

2.4.4.2. Seele und Leib als natürliche Beschaffenheit des Menschen

Mit dem Paragraphen 46.3 beginnen *expressis verbis* Barths Überlegungen zur „inneren Struktur“ der „Geschöpflichkeit“ des Menschen, an dessen Anfang er die Feststellung stellt: Der Mensch ist „zweierlei: Seele seines Leibes“ (440). Was ist damit gemeint?

Zu Beginn des § 46 bezeichnet Barth die „Beschaffenheit“ des menschlichen Seins als Seele und Leib mit den Begriffen „Dasein“ und „Sosein“ (vgl. 391.440). Auch wenn er die Begriffe im Fortgang seiner Darstellung nicht verwendet, will ich nach deren Bedeutung für Barth fragen, stehen sie doch an exponierter Stelle.

Die beiden Begriffe bezeichnen ein Seiendes in seiner *Existenz* (Dasein) und in seiner *Essenz* bzw. seinem Wesen (Sosein). Etwas ist da und es ist in bestimmter Weise da. N. HARTMANN (1941) schreibt in seiner Ontologie, „an allem Seienden gibt es ein Moment des Daseins. Darunter ist das nackte ‚daß überhaupt es ist‘ zu verstehen. Und an allem Seienden gibt es ein Moment des Soseins. Zu ihm zählt alles, was seine Bestimmtheit oder Besonderheit ausmacht, [...] kurz alles, ‚was es ist‘“ (92f). Es gehe um die Unterscheidung von „*essentia* (Wesenheit) und *existentia*, oder in allgemeinerer Fassung von Sosein und Dasein“ (89). Beides gehört zusammen, denn „nacktes Dasein“ gibt es in der Welt nicht, „alles wirkliche Dasein ist bestimmtes [...] Dasein“ (109).

Das „Dasein und Sosein der Kreatur“ bezeichnet – so Barth – das „*Vorhandensein*“ und den „*Ablauf* der kreatürlichen Dinge als solcher“ (KD II,1 757; Hvb. St.). In der ersten These der Schöpfungslehre redet Barth vom „Dasein und Sosein“ des Menschen (KD III,1 1). Deutlich wird m.E., dass Barth, wenn er vom Dasein und Sosein des Geschöpfes redet, davon redet, dass das Geschöpf „da“ ist und also existiert, und dass es „in bestimmter Weise da ist“ und also ein bestimmtes Wesen (Essenz) hat. Das Geschöpf ist da, indem es *lebt*. Darin ist es *Seele*. Es lebt in bestimmter Weise und ist darin *Leib*.¹⁷⁰ Barth hat die Begriffe „Dasein“ und „Sosein“ – anders als K. STOCK (1980: 155 Anm. 1) kritisch einwirft – geklärt.

(1) Die Seele

„Seele“ bezeichnet – so konnte schon oben zu Gen 2,7 festgehalten werden – *zum einen* das „Leben“ des Menschen, das durch Gott „als *Eigenleben* eines Leibes

¹⁷⁰ Vgl. zur weiteren Erläuterung die folgenden Abschnitte zu Seele, Körper und Leib im Kontext von Gen 2,7.

geweckt, geschaffen, ins zeitliche Sein gerufen“ wurde (440; Hvb. St.).^{171/172} So ist der Mensch „lebendes Wesen“. Er ist „seiendes Leben“, wie Barth unter Aufnahme von CREMER (1896b) schreibt, nämlich *nephesch chajah* als das durch Gottes Geist bzw. Atem bewirkte Lebende (447).¹⁷³ Dass der Mensch Seele ist, bezeichnet m.a.W. die Tatsache, dass er lebt, bzw. sein Lebendigsein.¹⁷⁴ Die „Seele“ des Menschen bezeichnet also – wie Barth betont – keine überirdische Substanz und auch keinen Teil des Menschen, sondern einen *Vorgang*: das „Eigenleben“ des Geschöpfes.^{175/176}

Der Mensch lebt *zum anderen* als lebendiges Wesen nicht abstrakt. Er lebt auch nicht als „Verlängerung“ der schöpferischen Aktion Gottes, sondern er lebt *selbst*, denn der Atem Gottes erweckt das *eigene* Atmen des Menschen (vgl. 447).¹⁷⁷ So ist die Seele das durch die „Aktion“ Gottes „begründete Geschöpf und dessen eigene Aktion“. Dass Barth die Seele als eigene *Aktion* des Menschen bestimmt, will ich festhalten. Sie ist – wie gesehen – keine Substanz, sondern bezeichnet das

¹⁷¹ Vgl. den Artikel „Seele“ von CREMER, KÄHLER (1906): „Seele“ ist „das durch den Geist als Lebensprinzip oder Lebenskraft in dem stofflichen Organismus gewirkte Einzelleben in seiner Eigenart, das eigentliche Subjekt des Einzellebens, dessen Eigenart sich geistlich und leiblich bestimmt, indem in ihr sich begegnet und zusammenschließt sowohl was ihr vom Geiste her als was ihr vom leiblichen Organismus her eignet“ (128). Darauf bin ich schon oben unter 2.3.3. „Die *nephesch chaja*“ eingegangen.

¹⁷² Vgl. K. JASPERS (1994: I): „Das Leben des Menschen ist [...] nicht rein objektiv [...], sondern eins mit einer verstehbaren Seele, die ebenso vom Leibe abhängig ist wie sie ihrerseits diesen bestimmt“ (123). Barth geht im Abschnitt zu den „Phänomenen des Menschlichen“ ausdrücklich auf dessen „Philosophie“ ein.

¹⁷³ Barth greift zurück auf den Artikel von CREMER (1896b) „Geist des Menschen“ (vgl. dort 451).

¹⁷⁴ Vgl. den von Barth (s. KD III,1 95) herangezogenen EICHRODT (1935): *Nefes* ist „einfach dasselbe wie ‚Leben‘“ und zwar „das an einen Körper gebundene Leben“ (67f). LINK (2016b) schreibt zu Barths Konzeption: „Weder ist die Seele eine bestimmte Gegebenheit *am* noch eine begrenzbare Schicht *im* Menschen. Sie ist vielmehr die Ermöglichung dessen, dass er als leiblicher Organismus, als ‚beseelter Leib‘ [...] lebt und dass dieser Organismus dazu bestimmt ist, Träger und Ausdruck solchen Lebens zu sein“ (339).

¹⁷⁵ Vgl. auch HEPPE, BIZER (1958): „Alle Dogmatiker heben hervor, daß die Seele nicht irgendwie ein Teil des physischen Leibes, nicht Effloreszenz des leiblichen Lebens, aber auch nicht ein Teil der Substanz Gottes sei“, sondern „daß die Seele persönliches, d.h. sich selbst tragendes Lebens“ sei (179).

¹⁷⁶ Vgl. Barths Abweisung der „abstrakt dualistischen Auffassung, die wir vorhin abkürzend die griechische genannt haben, die aber leider auch die altkirchliche genannt werden muß. Nach ihr sind Seele und Leib zwar verbunden – wesentlich und notwendig vereinigt sogar – aber doch nur als die zwei ‚Teile‘ der menschlichen Natur, von denen ein jeder als eine besondere, der anderen gegenüber selbständige und qualitätsfremde Substanz zu verstehen ist: geistig, unräumlich, unauflösbar, unsterblich die Seele, materiell, räumlich, auflösbar, sterblich der Leib“, was aber auch auf die „orthodoxen Theologen des alten Protestantismus“ und – wie Barth im Blick auf die damalige Zeit schreibt – die „römisch-katholische Dogmatik“ zutrifft (455f).

¹⁷⁷ Barth verweist dazu auf den Artikel von CREMER, KÄHLER (1906: 128), wo es heißt: Seele sei „das Leben wie es im Einzelnen sich regt“ (448). – Die *Seele* ist also nicht „the element in which God turns himself to the human being“, wie OLDHOFF (2018: 146) Barth wiedergibt. Barth schreibt vielmehr, der *Geist* Gottes selbst sei „die Bewegung Gottes zum Menschen hin“ (KD III,2 427).

„Eigenleben“ des Menschen¹⁷⁸ und damit den Menschen, sofern er *sich selbst* als Subjekt seiner Tätigkeiten „regiert“. ¹⁷⁹ Leben ist kein Abstraktum, sondern inhaltlich dadurch bestimmt, dass der Mensch *sich selbst* bewegt und sich entscheidet, etwas zu tun. Auch seine Emotionen gehören zu seiner Seele.¹⁸⁰ Auch durch sie bewegt *sich* der Mensch *selbst*, auch sie gehören zu seinen Aktionen. „Seele“ bezeichnet *drittens* das *Selbstbewusstsein* des Menschen (450).¹⁸¹ Sie meint den „Akt, in dem wir uns unserer selbst bewußt“ werden, und insofern „ein inneres Erleben meiner selbst“. ¹⁸² Dazu ist der Mensch *fähig*. Dass der Mensch Seele ist, bezeichnet die jetzt in den Blick gekommenen *Fähigkeiten* und keine Substanz.

Barth schreibt: „Indem ich selbst lebe und also Seele bin, finde ich mich dessen fähig, mir dessen *bewußt* zu werden, daß ich Seele bin. Und indem ich von dieser Fähigkeit Gebrauch mache“, komme ich „zu mir selbst, ich entdecke dann mich selbst [...] im Akt des Selbstbewußtwerdens. [...] Ganz und gar in mir und also in meiner Seele spielt sich das ab“ (450).

Zusammengefasst gesagt bezeichnet „Seele“ den Menschen als das *Subjekt* seines selbständigen und bewussten *Lebensvollzuges* und damit sein „Eigenleben“. ¹⁸³ In diesem Vollzug hat er seine „Existenz“ und so ist er „da“. ^{184/185}

(2) Der Körper

Bevor ich auf Barths Konzeption vom Leib eingehe, will ich den für Barth wichtigen Unterschied von Leib und Körper beschreiben.¹⁸⁶ Barth schreibt einleitend zum

¹⁷⁸ Barth schreibt: „Seele ist Leben, selbständiges Leben, das selbständige Leben eines Körperwesens. Leben heißt allgemein: Aktuosität, Eigenbewegung, Eigentätigkeit, Eigengestaltung. Selbständiges Leben ist da, wo diese Eigenbewegung, Eigentätigkeit, Eigengestaltung nicht nur die Fortsetzung und Teilerscheinung eines allgemeinen Lebensprozesses bedeutet, sondern wo ein bestimmtes Subjekt lebendig ist“ (449).

¹⁷⁹ Darin besteht der „Primat der Seele“ gegenüber dem Leib (vgl. 486.499.502), was für CHALAMET (2018: 172) einen Mangel der Konzeption Barths darstellt.

¹⁸⁰ Barth schreibt: „Seele vollzieht sich selbst in bestimmten Empfindungen, Erfahrungen, Erregungen, Gedanken, Gesinnungen, Entschlüssen“ (KD III,2 448).

¹⁸¹ Vgl. zu „Selbstbewußtsein“ HEPPE, BIZER (1958: 175).

¹⁸² Auch dazu will ich auf die beiden Artikel von CREMER (1896b) und CREMER, KÄHLER(1906) verweisen, auf die Barth sich bezieht.

¹⁸³ Darauf weist auch K. STOCK (1980: 165) hin.

¹⁸⁴ Vgl. oben Seite 70 den Hinweis auf HARTMANN.

¹⁸⁵ Zu „Existenz“ als „Dasein“ im „Lebensvollzug“ vgl. als Diskussionspartner Barths JASPERS (1994): „Das Sein, das – in der Erscheinung des Daseins – *nicht ist*, sondern *sein kann und sein soll*“, „bin ich selbst als Existenz“ (II 1; vgl. 421). „Seele ist *Innerlichkeit* oder Bewußtsein als Dasein von *Erleben*. [...] Seelisches Dasein bringt als Daseinsgefühl seine *Umwelt* zur Bewußtheit eines Inneren“ (I 168). Es geht mir damit nur um einen Hinweis auf eine der anderen Konzeptionen, auf die Barth im Entwerfen seiner eigenen geblickt hat, wie sein Gespräch mit JASPERS im § 44. 2 nahelegt.

Verhältnis von Seele und Leib, der Mensch sei Leib, *und das heiÙe*, er sei ein „Wesen, das [...] eine bestimmte räumliche Gestalt, einen beseelten Körper hat“ (440). Seele als selbständiges Leben sei nur als „das selbständiges Leben eines Körperwesens“ möglich und denkbar (449). Denn, so gibt Barth zu bedenken, „selbständiges Leben für sich wäre ein leerer und also unvollziehbarer Begriff“ (451). M.a.W.: Die „Seele“ als solche gibt es nicht. Barth schreibt: „ich bin nicht, ohne zugleich dieser mein Körper zu sein. Ich lebe nicht anders, als indem ich meinen Körper lebe“ (450). Was aber meint Barth damit? Was bezeichnet Barth mit „Körper“ im Unterschied zum „Leib“? Wenn wir, so Barth, von der Seele als selbständigem Leben reden, dann nicht abstrakt, sondern als Leben eines Belebten u.d.h. eines „Körpers“. Zur Definition des Körpers gehören Raum und Materie und zwar ein bestimmter, begrenzter Raum, der in sich zusammenhängt.

„Ein Körper ist, allgemein gesagt, eben dies: ein räumlich-stoffliches Beziehungssystem. Er ist räumlich, d. h. es ist ihm wesentlich, an seinem besonderen Ort im Raume zu sein. Er ist stofflich, d. h. es ist ihm wesentlich, Kraft seiner besonderen stofflichen Eigenart oder Zusammensetzung von anderen Körpern verschieden zu sein. Er ist ein Beziehungssystem, d. h. es ist ihm wesentlich, eine besondere räumliche und stoffliche Struktur zu haben, in seiner inneren Beziehung nicht frei zu sein, sondern einen bestimmten Zusammenhang zu bilden“ (452).

Der „Körper“ ist in Barths Darstellung von Bedeutung, insofern der „Leib“ ein „organischer Körper“ ist, d.h., ein Körper, der zur „Verwirklichung seines organischen Wesens [...] darauf angewiesen ist, Leben zu haben“ und dadurch eben „Leib“ ist (420).

Barths Bestimmungen von Leib und Körper entsprechen denen, wie sie in der „Philosophischen Anthropologie“ vorgenommen wurden. Vgl. TH. FUCHS (2015), der einleitend in seinem Artikel „Körper haben oder Leib sein“ auf die „bekannte Gegenüberstellung der philosophischen Anthropologie“ von „Körper und Leib“ hinweist (144). Er schreibt unter Bezug auf H. PLESSNERS Unterscheidung aus dem Jahre 1941

¹⁸⁶ Barth schreibt von „zwei grundverschiedenen Bedeutungen“ von Körper und Leib, die man „weder im Griechischen noch im Lateinischen, weder im Französischen noch im Englischen sprachlich wiedergeben kann“ (453). – OLDHOFF (2018) geht in ihrer Darstellung von „Barth’s theological anthropology in §46“ auf dessen Unterscheidung von Leib und Körper nicht ein (vgl. 146-154). Beides übersetzt sie mit „body“. So wird a.a.O. S. 146 nicht deutlich, dass Barth KD III,2 452 vom „Körper“ und nicht vom „Leib“ spricht. Auch bleibt unklar, dass für Barth „meine Seele nicht in meinem Körper [ist], sondern meine Seele schlechterdings mit diesem meinem Körper zusammen und also *ich selbst als Subjekt meines Lebens*, das doch *zugleich* ganz und gar auch *dieses Körperwesens ist*“ (451; Hvb. St.). Ich bin als „Subjekt meines Lebens“ auch dieser Körper. Ohne meinen Körper bin ich auch nicht Subjekt meines Lebens.

zwischen „Körper-Haben“ und „Leib-Sein“¹⁸⁷: „Während der eigene Leib das stillschweigende Medium unserer Beziehungen zur Welt darstellt, tritt der Körper als dingliches Objekt, das man ‚hat‘, in den Vordergrund der Aufmerksamkeit“. „Es ist [...] mein Leib, der ich selbstverständlich bin, aber es ist mein Körper, den ich als Instrument *habe* und gezielt nutze“. V. SCHÜRMAN (2019) schreibt zu M. SCHELERS Unterscheidung von „Leib und Körper“: Leib und Körper seien insofern „Gegensätze“ als der „Leib“ untrennbar mit Lebendigkeit“ verknüpft sei, während „Körper“ sowohl lebendige als auch tote Körper bezeichnen“ könne (vgl. 248).¹⁸⁸ Und weiter: „In der Rede vom Leib“ im Unterschied zum Körper ist „gemeint, daß etwas nicht Leib wäre, wäre es nicht lebendig“. Zur Unterscheidung von Körper und Leib gibt M. RÖLLI (2019) SCHELLINGS Überlegungen aus dem Jahre 1798 so wieder: „Der physikalisch oder chemisch bestimmbare Körper ist vor allem nicht mit dem Leib zu verwechseln, der sich erst einer ‚höheren‘ Betrachtungsart des Lebens erschließt, die das Physische nicht abgetrennt für sich, sondern in seinen Korrelationen mit dem Psychischen zu sehen vermag“ (188).

(3) Der Leib

Die Seele gibt es so wenig für sich, wie es Leben für sich gibt. Sie ist „kein Wesen für sich“ (448). Wir müssen, schreibt Barth, wenn wir von der Seele reden, „sofort auch vom Leibe“ reden. Wovon aber wird geredet? Barth schreibt zur komplementären Zusammengehörigkeit von Seele und Leib: „Seele setzt einen Leib voraus, um dessen Seele zu sein: einen Körper, der, als ihr zugehörig, zum Leibe wird“.¹⁸⁹ So gesehen kann der Körper sogar als Voraussetzung der Seele verstanden werden. Die Seele bedarf, um überhaupt zur Seele zu werden, eines Körpers, der durch sie zum Leibe wird. Unter deutlichem Bezug auf Gen 2,7 schreibt Barth: „Seele kann nur erwachen und sein als Seele eines Leibes“. Der Leib ist ein beseelter u.d.h. belebter Körper (vgl. 449). Die Seele ist das Belebende eines Leibes. Beides gibt es nur zusammen. Der Mensch kann, wenn es um ihn als Seele und Leib geht, nur in solch komplementärer Weise beschrieben werden. Das vorausgesetzt, will ich versuchen, das Spezifische des Leibes zu beschreiben. Barth nimmt eine Formulierung von CREMER (1896a) auf, der schreibt: Seele ist „das Leben, wie es im

¹⁸⁷ Vgl. PLESSNER (1970).

¹⁸⁸ Vgl. SCHELER (1928): „Ein und dasselbe Leben ist es, das in seinem Innesein psychische, in seinem Sein für Andere leibliche Formgestaltung besitzt“ (69). „Was wir ‚physiologisch‘ und ‚psychologisch‘ nennen, sind nur zwei Seiten der Betrachtung eines und desselben Lebensvorganges“ (71).

¹⁸⁹ Vgl. HEPPE, BIZER (1958): „Beide verhalten sich nämlich so zueinander, daß die Seele mit dem Leibe nicht akzidentell, sondern in ihrer ganzen Wesenheit verbunden ist, so daß der Leib wesentlich zur Seele und zu deren ‚Ich‘ gehört“ (174).

Einzelnen sich regt und den stofflicher Organismus belebt, der ihm zum Mittel seiner Selbstbetätigung dient“ (448).¹⁹⁰

Der Leib ist nicht nur, aber auch (1) der „Raum“ und der „Stoff“ bzw. das „räumlich-stoffliche Bezugssystem“, und das heißt der Körper, „in welchem und an welchem“ sich die Seele bzw. das Leben „vollzieht und verwirklicht“, *wodurch* (2) *der Körper* zum von der Seele beherrschten „Aktionsbereich“ u.d.h. *zum Leibe* wird (vgl. 451-453). Der Leib hat unter dem Aspekte seiner Körperlichkeit eine jeweils bestimmte und „besondere räumliche und stoffliche Struktur“, die nicht beliebig, sondern in bestimmter Weise einen „Zusammenhang“ bildet und eine bestimmte abgegrenzte *Gestalt* hat. Ich will den Begriff „Aktionsbereich“ für den Leib im Unterschied zum Körper hervorheben, der als solcher kein Aktionsbereich ist. Der Leib ist im Unterschied zum Körper das Mittel der „Eigenbetätigung“ der Seele, aber nun doch „nicht mehr nur bloßer Gegenstand ihrer Eigenbewegung“, sondern „er bewegt, betätigt und entfaltet sich nun mit ihr“, und so wird er aus einem bloßen Objekt mit der Seele zusammen zum „Subjekt“ solcher Eigenbetätigung, denn ohne den Leib gäbe es die Seele nicht (453).

Wie Barth es meint, macht er z.B. daran deutlich, dass der „Vorgang“ unserer Seele, „in welchem wir uns unserer selbst [...] bewußt werden, auch ganz und gar ein körperlicher Akt“ ist (450). Ich bedarf für den „Vollzug meines Selbstbewußtseins“ und der dabei notwendigen „Abgrenzung und Bestimmung meiner selbst als Objekt meines Erkennens“ gar sehr „auch meiner körperlichen Sinne“.¹⁹¹ Nicht nur für den ‚inneren‘ Vorgang, indem der Mensch sich seiner selbst bewusst wird, sondern ebenso für den Vorgang, in welchem der Mensch aufgrund seiner Entscheidungen nach außen wirkt, nach außen sich betätigt und sich ‚äußert‘, und ‚verantwortet‘ bedarf er als Seele seines Leibes.

„Ich kann mich selbst nicht ausdrücken und darstellen, ohne die Mitbeteiligung meines Leibes, ohne seine Mithaftbarkeit für die Art und für die Echtheit meines Ausdrucks und meiner Darstellung. Ich kann in jeder Hinsicht nur wirken, indem auch dieses räumlich-stoffliche Beziehungssystem, mein Körper als mein Leib, wirklich, d. h. am Werke und also meiner Subjektivität teilhaftig ist“ (454). – Als Leib muss der Mensch seine „Entscheidungen ins Werk setzen“ (477). Auch zur Fähigkeit der „Wahrnehmung“ ist der Leib des

¹⁹⁰ CREMER (1896a): „Seele vollzieht sich selbst in bestimmten Empfindungen, Erfahrungen, Erregungen, Gedanken, Gesinnungen, Entschlüssen: wie könnte sie das tun, wenn sie kein *Mittel* hätte, in dem und durch das sie sich *darstellen* könnte? In sich selber hat sie das Alles nicht: weder die *Äußerlichkeit* noch den *Raum*, noch das *Mittel*. Das Alles ist eben ihr Leib“ (448; Hvb. St.).

¹⁹¹ Nach Barth hat – was CHALAMET (2018: 172) zu Unrecht bei Barth vermisst – der Leib durchaus Einfluss auf die Seele.

Menschen Voraussetzung (480). Barth schreibt: „Daß dieser Leib sein Leib, der Leib seiner Seele ist, das allein macht ihn natürlich zu dieser Aktion *fähig*. Aber nicht als Seele, sondern als Leib, vermittelt seiner Organe, derer die Seele als solche nicht teilhaftig ist, mit denen der Leib ihr dienen muß, vollzieht er diesen Akt“ (Hvb. St.). Der „Leib“ ist u.a. die *Fähigkeit* des Menschen, sich zu äußern und tätig zu sein. Auch der Begriff „Leib“ bezeichnet also – wie der der „Seele“ (s.o.) – bestimmte *Fähigkeiten* des Menschen.

Zur biblischen Begründung dieser Sicht auf den Menschen als Seele und Leib weist Barth in einem exegetischen Exkurs auf die Begriffe *nephesch* und *ψυχή* hin, die den lebenden Menschen, sein individuelles Leibesleben meinen.¹⁹²

„Die alttestamentliche *nephesch* ist ebenso streng und durchgehend wie die neutestamentliche *ψυχή* Leibesleben. [...] Das Alte Testament sieht die Seele als das Leben des Leibes und also immer mit diesem zusammen. [...] Immer als Leibesleben kann *nephesch* dann wie das Leben eines individuellen Körperwesens, so auch dieses als solches, das lebende Individuum selber meinen“ (454f). Ebenso ist „der Sinn und Gebrauch von *ψυχή* im Neuen Testament“ kein „wesentlich anderer“. Es ist „die *ψυχή* auch hier der ganze lebende Mensch, das Leben seines Leibes, er selbst als der in diesem Leibesleben Existierende“ (455).

2.4.5. Die soteriologische Bestimmung der Seele und des Leibes (§ 46.4)

Was ich bisher referiert habe, ist noch nicht das theologisch Entscheidende. Es hat noch vorläufigen Charakter. Barth geht nach meinem Eindruck in der Darstellung der Wirklichkeit des Menschen von einer schöpfungstheologischen Sicht aus zu dem hin, was ich jetzt darstellen will, nämlich der Bedeutung von Seele und Leib im Blick auf die aktuelle Begegnung Gottes mit dem Menschen. Damit steht am Ziel der Darstellung von Seele und Leib ihre soteriologische oder prophetische Bedeutung, d.h. ihre Bedeutung im Blick auf die Bundesgeschichte. Was in der *theologischen* Anthropologie über Seele und Leib in ihrer theologischen Bedeutung zu sagen ist, muss nach Barth im Kontext der *Begegnung* Gottes und des Menschen gesagt werden.¹⁹³ Als Grundlage formuliert Barth, der Mensch sei als Geschöpf „in der Lage“, „Gott zu begegnen“, was auch heißen, sich im Gegenüber zu Gott als mit Gott ‚Verbundener‘ zu erkennen (vgl. 474). Er sei dazu in der Lage, weil Gott ihn dazu

¹⁹² Vgl. dazu auch den von Barth 433f herangezogenen Artikel von CREMER über den „Geist des Menschen“ (1896b). (In dem Zitat aus Cremers Artikel muß die Seitenangabe 456 statt 465 heißen). Es gibt von dem her, was im Voranstehenden zu Leib und Seele nach Barth gesagt wurde, keinen Anlass, wie WELKER (2016: 7) kritisch von einer „Bipolarität“ von Leib und Seele bei Barth zu reden.

¹⁹³ Barth will, was zum Menschen zu sagen ist, „nicht aus einer abstrakten Betrachtung“ des Menschen ohne Gott ableiten, sondern „theologisch“ begründen, d.h. er will davon ausgehen, „daß der Mensch vor Gott steht, der sein Schöpfer ist“ (500).

geschaffen habe. Der Mensch habe durch den „schöpferischen Geist“ die „Potentialität“ zum Sein im Bunde mit Gott, die der „Aktualität seines Seins im Worte Gottes zugrunde liegt“ (475). Diese Potentialität wird durch den Geist Gottes als seinen „prophetischen Geist“ aktualisiert, indem Gott ihn als seinen Partner anspricht.¹⁹⁴ Im Unterschied zum Tier, von dem wir es nicht wissen, heißt es unter Hinweis auf Gen 2,7 vom Menschen: „Der den Menschen als Seele seines Leibes begründende, konstituierende und erhaltende Geist hat eben *per se* eine Affinität zu dem prophetischen Geist, in dessen Wirkung aus der Potentialität seiner Geschöpflichkeit die Aktualität seines Seins im Bunde mit Gott werden wird“ (475).¹⁹⁵ Was ergibt sich daraus für das Verständnis von Seele und Leib?

Als *Zwischenbemerkung* möchte ich einfügen, dass von dem eben Gesagten her das Problem des *Anknüpfungspunktes* in den Blick kommt. Barth redet davon, dass der Mensch in seiner Einheit und Verschiedenheit von Leib und Seele für Gott da sein kann, wie Gott für ihn da ist. Das sei „der grundlegende natürliche *Anknüpfungspunkt* des Gnadenbundes“ (446; HvbG. St.)! Dass damit eines der großen Themen in der Diskussion um Barths Theologie in den Blick gekommen ist, muss nicht gesondert betont werden. Barth geht auf das Thema im Zusammenhang der „Bestimmung“ des Menschen zu „Gottes Partner“ und „Bundesgenossen“ ein und schreibt, dass es zur „Natur“ des Menschen gehöre, von Gott ansprechbar zu sein (387). Und das eben ist m.a.W. der von Gott geschaffene Anknüpfungspunkt, an den *Gott* anknüpft. Aber diese Ansprechbarkeit stellt keine Fähigkeit des Menschen dar, *von sich aus* eine Brücke zu Gott zu schlagen. Der Mensch hat zwar die Fähigkeit, als Bundesgenosse Gottes zu leben, zu deren Aktivierung bedarf es aber der Initiative Gottes. Aus „seiner Natur“ erwächst dem Menschen „keine Verfügung darüber, Gottes Bundesgenosse zu sein oder nicht zu sein. [...] Denn es wird nur Gottes Gnade sein, wenn er dazu berufen und eingesetzt wird“. Was Barth also zurückweist, ist eine fiktive Möglichkeit, dem nichtglaubenden Menschen seine Fähigkeit zur Beziehung zu Gott beweisen zu wollen, um den Menschen auf diese Weise zum Glauben zu bringen. Barth schreibt, „daß hier für keine ‚natürliche Theologie‘ so etwas wie ein Anknüpfungspunkt für die Verkündigung von Gottes Gnade und Offenbarung zu entdecken ist“. Dass der Mensch „Gottes Bundesgenosse ist“, kann „der Mensch sich nicht selber sagen“, darauf kann er sich auch „nicht selber vorbereiten“ (388). Nur „Gottes Wort und Geist allein kann ihm das sagen“. Nur „nachträglich“ kann die „Verkündigung von Gottes Gnade und Offenbarung“ ihn darauf aufmerksam machen, dass er schon in dieser Beziehung lebt und eben die Fähigkeit hat, Gottes Wort zu hören. Da ich mich nicht weiter mit diesem Thema befassen will, möchte ich zusammenfassend auf BUSCH (1998) hinweisen: „Für die natürliche Theologie ist der Anfang unserer Erkenntnis Gottes einer, ‚den wir mit ihm machen‘, während für die offenbarungsgemäße Theologie der Anfang unserer Gotteserkenntnis nur der sein kann, ‚den Gott mit uns gemacht hat‘ und macht. In der natürlichen Theologie ist also die Gotteserkenntnis etwas dem Menschen jederzeit Mögliches und ohne weiteres Zugängliches, etwas, wozu er von sich aus offen ist und sich öffnen kann“ (77; vgl. auch WEINRICH 2019: 159ff). M.a.W.: Dass der Mensch in seiner Bestimmung zur Begegnung mit Gott in seiner

¹⁹⁴ „Der Mensch begegnet Gott und steht vor ihm. Gott ruft ihn mit Namen und nimmt ihn in Anspruch, daß er ihm gehorche“ (475).

¹⁹⁵ Vgl. dazu auch 2.3.2.2. „Offenbarer und Schöpfergeist (KD I,1 §12)“.

Natur so beschaffen ist, dass er Gott auch vernehmen kann, heißt nicht, dass seine Beschaffenheit die Initiative Gottes zur Begegnung ersetzt.

Aus der Aktualisierung der geschöpflichen Beschaffenheit des Menschen in der Begegnung mit Gott ergibt sich für die Bedeutung von Seele und Leib Folgendes. Gott „rechnet“ aufgrund seiner Begegnung mit dem Menschen (durch seinen Geist als dem prophetischen Geist), dass der Mensch auf diese Begegnung reagiert, weil er ihn eben dazu (durch seinen Geist als dem schöpferischen Geist) geschaffen und ausgerüstet bzw. befähigt hat (475). Der Mensch sei deshalb zu einer entsprechenden *Reaktion* „in der Lage“, nämlich (1) „sich selbst zu erkennen“ *und* (2) „sich selbst zu verantworten“ (474).

Indem der Mensch *einerseits* sich als solcher „erkennen“ könne und sich dessen „bewußt“ sei, sei er seine „Seele“ und sein „Zentrum“ (475). Er habe „als solches Zentrum“ *andererseits* auch eine „Peripherie“, was heiße, dass er sich jener Bestimmung entsprechend „verantworten“ u.d.h. „entsprechend *handeln*“ könne; darin sei er sein Leib (476). Hier wird wiederum deutlich, wie sich die Begriffe von Seele und Leib auf Vollzüge von Potentialitäten bzw. Möglichkeiten beziehen. Sie bezeichnen Vorgänge bzw. *Aktionen*, in denen der Menschen verwirklicht, wozu er geschaffen wurde.

M.a.W.: Die von Gott erwartete Reaktion des Menschen folgt nicht automatisch, sondern soll die *eigene* Reaktion des Menschen sein. Die Aktualisierung der Fähigkeit des Menschen als Partner Gottes besteht darin, dass der Mensch *sich* in der Begegnung mit Gott als Partner Gottes erkennt und sich daraufhin entscheidet, als ein solcher zu leben. Barth schreibt: Gott rechne mit den „eigenen Entscheidungen“ des Menschen und zwar mit denen, auf das Wort Gottes hin als „Gottes Partner“ zu leben und darin als „Subjekt“ bzw. „Zentrum“ seiner selbst zu handeln (475).¹⁹⁶ Darin besteht die im eigentlichen Sinne theologische

¹⁹⁶ K. STOCK (1980) wendet gegen Barths Anthropologie ein, Barth kenne als „natürliche Wirklichkeit des Menschen“ weder „Empfinden“ noch „Unbewußtes“ noch „Gewissen“, sondern tilge solche Elemente der natürlichen Wirklichkeit „mit äußerster Konsequenz“ (188). Doch das trifft nicht zu! So schreibt Barth schon in KD I,1: „Wir können ruhig den Willen und das Gewissen und das Gefühl und alle anderen in Betracht kommenden anthropologischen Orte verstehen als Möglichkeiten menschlicher Selbstbestimmung“ (KD I,1 211). „Es gibt fraglos außer dem diskursiven Denken [...] auch ein intuitives Erfassen von Gegenständen“ (KD I,1 212). Im § 46 heißt es zur Seele, sie vollziehe „sich selbst in bestimmten Empfindungen, Erfahrungen, Erregungen, Gedanken, Gesinnungen, Entschlüssen“ (KD III,2 448). Nicht umsonst gebe es „im Alten Testament eine ganze Reihe von Stellen, wo gerade *nepesch* als das Subjekt der Gefühle und Affekte, der Freude und des Schmerzes, der Sehnsucht und der Liebe, des Hasses und der Verachtung, des Ekels und des Überdresses – man möchte weithin denken: einfach der animalischen Triebe“ verstanden werde (KD III,2 498).

Bedeutung des Menschen als Seele. Der Begriff der „Seele“ bezeichnet nicht eine Substanz, die der Mensch hat oder die ein Teil des Menschen ist (vgl. 471f).

Barth schreibt: „Nicht ohne seinen Leib, aber nicht als Leib, sondern als Seele ist der Mensch jenes *Subjekt eigenen Entscheidens*, das zu sein ihm in seinem Verhältnis zu Gott zugetraut und zugemutet wird. [...] als Seele ist er sich dessen bewußt, daß er das tut. [...] Als Seele [...] vollzieht er die bestimmten Einstellungen, hat er die bestimmten Gesinnungen, faßt er die bestimmten Absichten und Entschlüsse, in denen er sein persönliches Leben lebt. [...] als Seele [...] ist er Person, ist er dazu bestimmt und geeignet, sein Leben als selbständiges Leben zu leben“ (477; kurs. Hvb. St.).

Wie Barth in der Versöhnungslehre schreibt, „wartet“ Gott darauf, dass der Mensch auf sein Wort reagiere und sich darüber freue (KD § 62 KD IV,1 825; vgl. KD III,4 641). Der Mensch ist in Barths Sicht durchaus zur „Eigenständigkeit“ veranlagt und nicht das „Unselbständige schlechthin“, wie T. KOCH gegen Barths Anthropologie einwendet.¹⁹⁷ Dem Menschen ist vielmehr in seiner Erschaffung eine ihm eigene Möglichkeit bzw. Fähigkeit mitgegeben, als er selbst auf Gottes Wort zu reagieren. Solche „Möglichkeit“ ist nach Barth nicht ‚negiert‘, wie K. STOCK urteilt.¹⁹⁸ Der Mensch ist auch nicht ‚entmächtigt‘, als Subjekt des Bundes zu leben, wie T. KOCH gegen Barth einwendet.¹⁹⁹ Der Mensch ist vielmehr „als Geschöpf“ geradezu ausgerüstet und „ermächtigt und befähigt“, sich für Gott zu entscheiden (KD III,2 225). Dazu wird er durch das prophetische Wort Gottes erneut aufgerufen und ermächtigt. Darauf entsprechend zu reagieren, ist seine „Verantwortung“ (227. 229).²⁰⁰

¹⁹⁷ T. KOCH (2000: 538).

¹⁹⁸ K. STOCK (1980: 162).

¹⁹⁹ T. KOCH (2000: 539).

²⁰⁰ Dem widerspricht m.E. nicht, dass Barth die Reaktion des Menschen als „Echo“ bezeichnen kann (KD III,2 223). Zur einer Barth angemessenen Interpretation ist es hilfreich, den ganzen Satz zur Kenntnis zu nehmen, in dem es heißt: „Es kann das Ja, in welchem der Mensch auf das göttliche Ja antwortet, [...] nur die Kraft und Tragweite eines Echos haben“. Es geht nicht um den Inhalt, als ob der Mensch das Ja Gottes wiederhole, sondern um die „Kraft und Tragweite“ der menschlichen Antwort, die – so verstehe ich Barth – keine von Gott unabhängige Quelle hat. Mit dem Bildwort vom Echo meint Barth die Reaktion des Menschen, der tut, „wozu er von Gott aufgerufen ist“ (224). Der Mensch hat sich nicht selbst dazu aufgerufen, Gott zu antworten, oder sich selbst ermächtigt, Gottes Partner und Subjekt der Bundesgeschichte zu sein. Er ist vielmehr zu solcher Existenz ermächtigt bzw. befreit. Dass die Ermächtigung des Menschen als „Freispruch“ und „Befreiung“ von der Sünde und damit von seiner Unfähigkeit, als Partner Gottes zu leben, zu verstehen ist, betont Barth gleich am Anfang seiner Anthropologie (36f). Und dass die angemessene Reaktion auf diese Befreiung des Menschen seine eigene Reaktion ist, in der er sich selbst als Subjekt setzt, lesen wir im Abschnitt über den ‚wirklichen Menschen‘: „Was in des Menschen Entscheidung als solcher geschehen kann und geschieht, ist dies, daß der Mensch sich selbst Gott darbringt und anbietet. Er dankt Gott. Er verantwortet sich vor ihm, das heißt, er macht sich selbst zur Antwort auf Gottes Wort: nicht weniger, aber auch nicht mehr als das. [...] Sich selbst herzugeben und zur Verfügung zu stellen, dazu ist er aufgerufen, dazu ist er auch ermächtigt und befähigt. Indem er das tut, wird er als menschliches

Dass der Mensch „Leib ist, bedeutet, daß er als solches Zentrum eine Peripherie hat“, die er gestaltet (476). Das heißt *theologisch*, wie Barth ausführt, dass er sich nicht nur entscheiden kann, als Partner Gottes zu leben, sondern dass er seinen „inneren“, d.h. „von jenem Zentrum her“ vollzogenen Entscheidungen entsprechend nach außen *handelt*. Er kann dazu ein „bestimmtes Verhalten an den Tag legen, einen von dorthin bestimmten Weg einschlagen, sich selbst als Person also *äußerlich darstellen*“ und so „seine Entscheidungen *ins Werk* setzen“ (476f; HvbG. St.). M.a.W.: Er kann nach außen umsetzen bzw. realisieren, wozu er sich entscheidet und darin seinen Entscheidungen – also seiner *Seele* – eine Gestalt geben. Seele und Leib unterscheiden sich, wie „Wirkung und Werk“. So kann der Mensch *gestalten*, wozu er sich entschieden hat. Darin ist er sein *Leib*.

Die Wechselseitigkeit von Seele und Leib formuliert Barth zusammenfassend folgendermaßen: Der Mensch als Seele könne seinem Leben durch seine Entscheidungen „in dem allem nur Führung und Richtung geben“. Der Mensch „als Seele kann aber, was den *Vollzug*, was *das Werk* betrifft, den Leib nicht ersetzen“ (478; HvbG).

Damit hat Barth nach seinen eigenen Worten die Besonderheiten bzw. „die Differenzierung in der Einheit von Seele und Leib“ als die „zwei Momente seiner geschöpflichen Wirklichkeit“ „in seinem Verhältnis zu Gott“ „allgemein“ dargestellt (477f).²⁰¹

2.4.6. Zusammenfassung

1. Das „Leib-Seele-Problem“ stellt nicht nur ein spezielles theologisches, sondern ein Problem der Anthropologie im Allgemeinen dar. In diesem Kontext entwickelt Barth

Subjekt begründet und setzt er sich selbst als solches“ (225). Die Freiheit des Menschen ist somit im Sinne Barths eine Freiheit, auf den Ruf Gottes hin nun seinerseits etwas Bestimmtes tun zu dürfen und zu können. Der Mensch „ist ja nicht für nichts [...] Mensch“ (82). Seine Freiheit ist m.a.W. im eigentlichen Sinne ein *Privileg* und keine leere Freiheit, dies oder das tun zu können (vgl. zu „Privileg“ 56). Sie versteht sich deshalb auch nicht von selbst, was bei der Diskussion um Barths Freiheitbegriff nicht genügend bedacht wird, was auch gegen HÄRLE (1975: 113-117) eingewendet werden muss. Denn, so muss gefragt werden, „wie kommt das Geschöpf dazu, ‚für Gott‘ zu sein“ (82)? Das eben versteht sich nicht von selbst! Wenn seine Freiheit eine Freiheit für dies oder das bzw. ‚nichts‘ wäre, dann würde das letztlich ja bedeuten, der Mensch könne sich selbst für oder gegen die Sünde entscheiden. Es ist aber des Menschen Privileg bzw. „Vorrecht“, auf Gottes Ja als Geschöpf in eigener Weise zu antworten. Es ist aber *nicht* sein Privileg, als Sünder zu leben.

²⁰¹ Barth will im Folgenden (478-502) „genauer“ erklären, was er jetzt „allgemein“ erläutert hat. Für eine grundsätzliche Klärung dessen, was Barth unter Seele und Leib versteht, konnte m.E. aus dem bis hierher analysierten Text des § 46.4 das Notwendige erhoben werden.

– auch im Blick auf die „Vieldeutigkeit“ der Begriffe – eine eigene Lehre des Menschen als Seele und Leib.

2. Auf Grundlage der Differenzierung des Geistes Gottes als *creator spiritus* und Offenbarer (schöpferischer und prophetischer Geist) unterscheidet Barth zwischen geschöpflicher (*natura recta*) und soteriologischer Wirklichkeit des Menschen. Die *natura recta* des Menschen ist *Voraussetzung* seiner soteriologischen Wirklichkeit. Sie wird auch zu seiner eschatologischen Wirklichkeit gehören.

3. Jeder Mensch hat es mit dem Menschen Jesus gemeinsam, Mensch zu sein.²⁰²

3.1. Die geschöpfliche Wirklichkeit des Menschen ist im Menschen Jesus zu erkennen. Deshalb ist die Anthropologie auf die Christologie zu gründen.

3.2. Der Mensch ist dazu erwählt und bestimmt, aktives Subjekt der Gemeinschaft mit Gott zu sein.

3.2.1. Von seiner Bestimmung muss der Menschen durch den prophetischen Geist *hören*, damit er sich im *Dank* dafür selbst *verantworten* kann.

3.2.2. Der Mensch hört von seiner Bestimmung durch die Kunde vom ewigen Leben.

3.2.3. Um hören und danken zu können, ist der Mensch in seiner *natura recta* durch den schöpferischen Geist mit bestimmten „Fähigkeiten“ ausgestattet.

4. Unter Bezug auf das bisher Dargestellte entwickelt Barth sein Verständnis von Seele und Leib. Erst im § 46 kommen Seele und Leib als eigenes Thema zu Sprache. Um Barths Konzeption von Seele und Leib zu verstehen, muss das bisher Dargestellte im Blick sein. Barth geht nicht von einer Diskussion der vielfältigen Möglichkeiten, Seele und Leib zu verstehen, sondern von dem theologischen Verständnis des Menschen als erwähltem Partner Gottes aus.

4.1. Indem der Mensch das Wort Gottes hört, wird er aufgerufen, „sich zu besinnen“ und „sich zu verantworten“. Der Mensch hat dazu eine bestimmte Beschaffenheit. Diese spezifische Beschaffenheit ist das Thema des § 46. In zwei Schritten lassen sich anhand der §§ 46.3 u. 46.4 eine mehr allgemeine (geschöpfliche) und eine spezielle (soteriologische) Bestimmung von Seele und Leib erkennen.

4.2. Im Paragraphen 46.3. kommt in den Blick, was ich als Barths allgemeine schöpfungstheologische Bestimmung von Seele und Leib verstehe.

4.2.1. „Seele“ bezeichnet das oben genannte geschöpfliche „Eigenleben“ des Menschen u.d.h. die Fähigkeit des Menschen, als Subjekt seiner Existenz zu leben

²⁰² Vgl. 2.4.3. „Der wirkliche Mensch“ (§ 44.3).

und „da“ zu sein. Die Seele ist u.a. auch die Fähigkeit des Menschen, sich entscheiden zu können.

4.2.2. „Körper“ bezeichnet das „räumlich-stoffliche Bezugssystem“, das durch die Seele belebt, zum Leibe wird. Seele und Leib brauchen den Körper, um wirklich zu werden. Der Körper gehört in einen komplementären Zusammenhang mit Seele und Leib. Der Körper ist keine Fähigkeit des Menschen.

4.2.3. Der „Leib“ ist der von der Seele belebte Körper und damit ihr „Aktionsbereich“. Der Leib ist die Fähigkeit des Menschen, aufgrund seiner Entscheidungen handeln zu können. Er bezeichnet den Menschen in seiner Fähigkeit der „Eigenbetätigung“.

4.3. Die im eigentlichen Sinne theologische bzw. soteriologische Bestimmung von Seele und Leib läßt sich besonders dem § 46.4 entnehmen (3.4.6.3.).

4.3.1. Der Mensch hat durch den „schöpferischen Geist“ die „Potentialität“ bzw. Fähigkeit zum Sein im Bunde mit Gott. Diese Potentialität wird durch den „prophetischen Geist“ aktualisiert, indem Gott den Menschen als seinen Partner anspricht.

4.3.2. Daraus ergibt sich für die theologische Bedeutung von Seele und Leib folgendes:

4.3.2.1. Dass der Mensch (schöpfungstheologisch) „Seele“ *ist*, bedeutet in der Begegnung mit Gott, dass er sich (soteriologisch) als von Gott Angesprochener erkennen *kann*. Gott rechnet mit den Entscheidungen des Menschen, auf das Wort Gottes hin als „Gottes Partner“ zu leben und als „Subjekt“ in der Geschichte zu handeln.

4.3.2.2. Dass der Mensch (schöpfungstheologisch) „Leib“ *ist*, bedeutet, dass er (soteriologisch) aufgrund des Wortes Gottes und infolge seiner darauf beruhenden Entscheidungen handelt. Der Leib ist der Mensch, insofern er in dieser Hinsicht sein eigener Aktionsbereich ist.

2.5. Die Zeit des Menschen

2.5.1. Die beiden Akte der Erschaffung des Menschen nach Gen 2,7

Im Kontext der Frage nach der geschöpflichen Wirklichkeit des Menschen in der Auferstehung muss auch nach der Zeit des Menschen gefragt werden. Das ist für das

Thema des ewigen Lebens von erheblicher Bedeutung, weil wir – wie Barth betont – nach unserem Tod „zum Sein keine Zeit mehr haben werden“ und „Unsterblichkeit“ bedeutet, dass *dann* „keine Zeit mehr sein wird“ (KD III,2 742; vgl. 759 mit Hinweis auf Apk 10,6). Wechselt der Mensch nach Barth also mit dem zeitlichen Ende seines Lebens „aus seinem Sein ins Nichtsein“, wie D. NOORDVELD behauptet – und was heißt das?²⁰³ Wird damit letztlich „nicht nur die Zeitlichkeit des Menschen, sondern auch die christliche Zukunftserwartung [...] unterbewertet, da Barth das konstitutive Moment des Endes beziehungsweise der Vernichtung des Todes (1. Kor 15,26; Offb 21,4 nicht bedenkt“?²⁰⁴ Ist die Wirklichkeit der Auferstehung nach Barth eine zeitlose Wirklichkeit und das ewige Leben ein Leben ohne Zeit? Um darauf eine Antwort zu finden, will ich, ausgehend von Barths Ausführungen zu Gen 2,7, nach seinem Verständnis der Zeit des Menschen fragen.

In Gen 2,7 wird, wie wir gesehen haben, erzählt, dass Gott den Menschen in „zwei unterschiedenen Akten“ erschuf, deren Resultat der Mensch als lebendige Seele ist (KD III,1 280).²⁰⁵ Es geht um Gottes Handeln und dessen Ergebnis.²⁰⁶ Der Anfang der Geschichte Gottes mit dem Menschen „ist die Schöpfungsgeschichte“, schreibt Barth in Bezug auf Gen 1 (11). Das Gleiche könne auch zu Gen 2-3 gesagt werden.²⁰⁷ Die jahwistische Schöpfungserzählung setze ausdrücklich mit einer *Zeitangabe* ein (272).²⁰⁸ Auch „sie erzählt Geschichte in zeitlicher Folge der Ereignisse“. Gott bildete ‚zur Zeit‘ bzw. ‚am Tage‘, da er Himmel und Erde machte,

²⁰³ NOORDVELD (2014: 188).

²⁰⁴ Vgl. K. H. MANZKE (1992: 531). Darauf geht schon H. VOGEL (1951: 126) betont kritisch ein: „Der Satz Barths, daß der Mensch nach seinem Sein und seiner zeitlichen Existenz kein Sein und keine Existenz zu erwarten hat, ist zu bestreiten“. Vgl. auch WEINRICHS (2019: 326) Beschreibung des Problems.

²⁰⁵ Zur Bestätigung dieser Sicht vgl. B. JANOWSKI (2019): „Der Verbalsatz V.7, der den Vordersatz V. 4b fortsetzt, besteht aus *zwei Teilsätzen*, die jeweils ein Handeln JHWHs beschreiben [...] und einer *Folgeschilderung*“ (48f).

²⁰⁶ Mit „Schöpfung“ kann Barth sowohl das schöpferische Tun Gottes (*nomen actionis*) als auch dessen Ergebnis (*nomen resultantum*) bezeichnen. Er unterscheidet in KD III,1 zwar zwischen „Schöpfung“ als Tat Gottes (vgl. 13) und „Geschöpf“ bzw. „Kreatur“ oder auch „Kosmos“ als deren Ergebnis (vgl. 1.22.60f). Zu Beginn von KD III,2 heißt es aber: „Der eine Begriff ‚Schöpfung‘ (*κτίσις, creatura*) umfaßt schon sprachlich nicht nur das Tun des Schöpfers, sondern auch dessen Ergebnis: das Geschöpf“ (1).

²⁰⁷ Vgl. den von Barth konsultierten EICHRODT (1935), der schreibt, dass die Schöpfung „von vornherein [...] auf Geschichte“ angelegt sei (49). Es sei „nicht zufällig, sondern steht mit dem Gesagten im festen Zusammenhang, wenn sowohl der Jahwist wie der priesterliche Erzähler die Schöpfung als den Ausgangspunkt einer Geschichte beschreiben“ (49f).

²⁰⁸ Vgl. WOLFF (1977) zum „alttestamentlichen Zeitbegriff“ beim „Jahwisten“: „Das Zeitproblem beschäftigt ihn noch nicht theoretisch. Umso auffälliger ist, was er sachlich zum Leben des Menschen in der Zeit zu sagen hat“ (83). Ehe der Jahwist „die Erschaffung des Menschen erzählt (2,7), stellt er deren Termin fest (2,4b)“. So sinngemäß auch JANOWSKI (2019: 48).

den Menschen aus Staub (vgl. 272.275). Zum ersten Akt tritt ein zweiter Akt: Gott „hauchte ihm Lebensodem in die Nase“ (275).²⁰⁹

Gen 2,7 erzählt aber nicht nur von zwei zu unterscheidenden Handlungen Gottes, sondern auch von deren *Zusammenhang*. Barth zitiert KEIL, DELITZSCH (1878): „Die beiden Akte fielen nicht zusammen, obwohl nicht weit auseinander“ (279). Die Erschaffung des Menschen wird in einem Prozess *vollzogen* (vgl. 280). Geschildert wird das „Werden“ des Menschen (264). Die „Situation“, in welcher der Mensch geschaffen wird, entspricht der „später beginnenden Heilsgeschichte“ (280). Sie hat selbst schon geschichtlichen und damit zeitlichen Charakter.²¹⁰ Die Beobachtung, dass nach Barth die Erschaffung des Menschen als Geschichte und damit zeitlich zu verstehen ist, wird im Blick auf andere Abschnitte in KD III,1 bestätigt.

Schon am Anfang der Schöpfungslehre betont Barth die Zeitlichkeit der Schöpfung unbeschadet ihres ewigen Grundes in Gottes Ratschluss: „Eben dieser ewige Anfang aller Dinge in Gott schließt also nicht aus, sondern ein, daß der Vollzug ihrer Schöpfung auch ein historisches Geheimnis, auch ein Anfang der Welt mit der Zeit und insofern in der Zeit, eine erste Geschichte sein konnte“ (14). Vgl. den Leitsatz zum § 41. Die Schöpfung schließt „auch den Beginn der Zeit in sich“ (44). Das Geschöpf selbst ist schon immer „als solches zur Teilnahme an der durch den Willen dieses Gottes begründeten und geleiteten Geschichte bestimmt“ (48).

Zeitlichkeit gehört folglich zur Geschöpflichkeit. Dem Menschen ist, weil seine Erschaffung ein Prozess ist, mit seiner Erschaffung seine Zeit gegeben. Barth resümiert: „Die Zeit ist [...] die Existenzform des Geschöpfs“ (72f). Wie es dazu kommt, wird in Gen 2,7 erzählt.

2.5.2. Das Geschöpf und seine Zeit

2.5.2.1. Das Problem der „Zeit“

In Barths Ausführungen zur Erschaffung des Menschen nach Gen 2,7 sind wir auf das Thema der *Zeit* gestoßen. Was aber ist „die Zeit“? Die Frage führt zu der

²⁰⁹ So auch WESTERMANN (1983) „Mit V. 7 beginnt der Nachsatz, die Aussage, auf die die Einleitung von 4b an zielt: die Erschaffung des Menschen. Der Vorgang besteht aus zwei Akten [...] und dem Ergebnis“ (276). Die Erzählung Gen 2-3 tritt in Verbindung mit einer „Geschichtskonzeption, deren Mitte das besondere Handeln Gottes an Israel und seinen Vätern darstellt“ (268).

²¹⁰ Vgl. SCHMIDT (1976): Die „Schöpfungsberichte der Genesis deuten ja die Welt als Schöpfung geschichtlich“ (176).

Verlegenheit, dass sich darauf keine einfache Antwort finden lässt, wie Barth schon am Anfang von KD I,2 §14.1 „Gottes Zeit und unsere Zeit“ ausführt.²¹¹ Vielmehr muss fürs Erste festgehalten werden, „wie problematisch die Zeit [ist], die wir zu kennen und zu haben meinen“, und „daß wir gar nicht wissen, was wir sagen, wenn wir ‚Zeit‘ sagen“ (KD I,2 53.74). DALFERTH hebt Barths „Einsicht“ hervor: „Die Zeit gibt es nicht, nur eine Vielfalt gelebter Zeiten. Wer nach *der* Zeit fragt, begibt sich auf eine falsche Fährte“.^{212/213} Diese Einsicht ist kein spezieller Einfall des Theologen.

Barth hat diesen Zeitbegriff nicht selbst entwickelt. Er verweist schon KD I,2 50 auf H. BARTH (1933: 7f). Dem Konzept Barths von der Zeit *als Abfolge von Ereignissen* und damit als Geschichte entspricht, was H. BARTH (1933: 11) unter Bezug auf AUGUSTIN und andere ‚ältere Zeitdenker‘ schreibt, dass nämlich eine Zeit „ohne Zeitinhalt, ohne Bewegung, ohne geschaffene Schöpfung nicht angenommen werden darf. Nicht darf über das Sein der ‚Welt‘ hinaus eine Zeitlinie nach vorwärts und rückwärts verlängert werden [...] Zeit ist mit dem Sein der Welt“. Barths Aussage, dass *Zeit als solche nicht ist*, entspricht auch dem, was H. BARTH zu M. HEIDEGGER wiedergibt: „Zeit ist nicht die abstrakte, neutrale Grundlage der Existenzbewegung. Sie ist vielmehr in dieser Bewegung mitbewegt, in ihr überhaupt erst hervorgerufen“ (11f). H. BARTH formuliert: „In der Existenz existiert [...] Zeitlichkeit (20).

DALFERTH unterstreicht: Von „unterschiedliche(n) Zugangsweisen“ zum Problem der Zeit werden „*unterschiedliche Phänomene als Zeit*“ thematisiert: die metrische Zeit der Physik, die Lebensrhythmen der Biologie, [...] die Erlebnisprozesse des Alltagsbewußtseins [...]. Erst im letzten Jahrhundert wurde auf breiter Front erkannt: *Zeit gibt es nur im Plural* – als Pluralität keineswegs zwangsläufig homogener Zeiten“.^{214/215} DALFERTH kommt zu dem Ergebnis: „Barths Theologie der Zeit hat mit dieser Einsicht konsequent ernst gemacht: ist Zeit die charakteristische ‚Existenzform‘ des Menschen, dann ‚gibt‘ es sie nur in derselben Pluralität und Konkretheit, in der es Menschen in je ihrer Zeit gibt“.²¹⁶ „Zu ihren Stärken gehört

²¹¹ Vgl. KD I,2 50-53. Diese Verlegenheit äußern auch moderne Physiker. So schreibt C. ROVELLI (2018a): „Wir haben kein umfassendes Naturbild. [...] Das geht so weit, dass wir tatsächlich nicht mehr wissen, was Raum, Zeit und Materie eigentlich sind“ (21).

²¹² DALFERTH (2000: 160).

²¹³ Barth schreibt in KD I,2: „Unendliche Zeit [...] gibt es nur für ein der Offenbarung gegenüber unwissendes oder vergeßliches Zeitbewußtsein. [...] Im Alten Testament zeigt sich das Bewußtsein“ einer „mit allen ihren Inhalten endlich gewordenen Zeit vielleicht am schönsten Pred. 3, 1-11“ (76).

²¹⁴ DALFERTH (2000: 161).

²¹⁵ Der Physiker HAWKING (2008) schreibt: „Die Relativitätstheorie verlangt von uns, die absolute Zeit aufzugeben. Stattdessen muss jeder Beobachter sein eigenes Zeitmaß haben“ (42). Darauf verweist auch der Philosoph R. SAFRANSKI (2018): „Die Naturwissenschaft hat erkannt, dass die Zeit keine absolute Größe ist“ (15). Bei ROVELLI lesen wir (2018b): „Es gibt nicht eine einzige, sondern zahllose Zeiten. [...] Wir beschreiben nicht, wie die Welt sich in der Zeit entwickelt, sondern wie sich die Dinge in lokalen Zeiten entwickeln“ (20f).

²¹⁶ DALFERTH (2000: 162).

ihre kalkulierte Vielschichtigkeit“, deshalb, so fordert der Autor, müsse man „sich schon die Mühe machen, Barths Zeittheologie auf mehreren Ebenen zu lesen, wenn man ihre Pointen nicht verfehlen will“. ²¹⁷ Angesichts dieser Befunde halte ich die Behauptung NOORDVELDS nicht für zutreffend, dass Barths Umgang mit dem Thema der Zeit, „das interdisziplinäre Gespräch nicht“ fördere. ²¹⁸ Vielmehr haben wir bei Barths Zeitverständnis eine Aktualität feststellen können, die nach DALFERTH „nicht als ein realitätsferner ‚Traum‘ einer theologischen Gegenwelt abgetan werden kann“. ²¹⁹

Was lässt sich, ausgehend von den notierten Beobachtungen aus der Schöpfungslehre, zu Barths Zeitkonzeption sagen? Was versteht Barth im Besonderen unter der „Zeit“ des Menschen als die mit ihm ‚mitgeschaffene Existenzform‘? ²²⁰ Dieser Frage will ich nachgehen. Ohne zu verstehen, was Barth mit „Zeit“ meint, kann – wie eingangs gesagt – die geschöpfliche Wirklichkeit des Menschen nicht verstanden werden. Die Zeit des Menschen gehört aber auch in den Kontext des ewigen Lebens. Was bedeutet es für Barths Lehre vom ewigen Leben, dass es das ewige Leben des zeitlich geschaffenen Geschöpfes ist? Die Frage nach der Zeit des Menschen hat es auch mit den Grundlagen der Eschatologie Barths zu tun. Deshalb will ich ihr an der Stelle nachgehen, an der das Thema der Zeit zum ersten Mal in den Blick kommt. Mit der damit angestrebten Begriffsklärung will ich nicht die Zeitkonzeption Barths im Ganzen untersuchen und diskutieren. Das Thema der Zeit im Zusammenhang des ewigen Lebens soll weiter unten untersucht werden.

2.5.2.2. Die Zeit Gottes des Schöpfers

Im Zusammenhang der Schöpfung redet Barth *einmal* von der Zeit als der von Gott *geschaffenen* Existenzform des Geschöpfes. Er redet zum *anderen* davon, dass *Gott* in der Schöpfung *selbst zeitlich* handelt. Mit „Zeit“ kann auch diese Zeit Gottes

²¹⁷ DALFERTH (2000: 152). Ebenso NOORDVELD (2014: 9f).

²¹⁸ NOORDVELD (2014: 19).

²¹⁹ DALFERTH (2000: 158).

²²⁰ Barth verwendet sowohl den Begriff der „Zeit“ als auch den der „Zeitlichkeit“. Beide Begriffe beziehen sich m.E. auf dasselbe „Phänomen“ bzw. dieselbe „Beschaffenheit“ des Menschen, bezeichnen aber jeweils etwas Unterschiedliches (KD III,2 617.524). „Zeit“ ist der konkrete Verlauf eines Geschehens. „Zeitlichkeit“ bezeichnet die Eigenschaft der menschlichen Natur, „Zeit“ zu haben. Der Mensch ‚ist zeitlich‘, indem er ‚Zeit hat‘ (vgl. KD III,2 524.526.629).

gemeint sein. Darauf will ich jetzt hinweisen, um das Thema der Zeit und Ewigkeit Gottes weiter unten ausführlicher aufzunehmen.

Indem Gott schafft, schafft er zeitlich. Daraus folgt die Zeit dessen, was er erschafft. Die Grundlage, die Schöpfung zeitlich zu verstehen, bildet die Geschichte Gottes mit Israel.²²¹ Sie geschieht in einer *Reihenfolge von Ereignissen*, in denen Gott mit seinem Volk handelt. Der Zusammenhang von Schöpfung und Bund stellt für Barth im Kontext der Schöpfungslehre den Ausgangspunkt dar, um von der Schöpfung als einem Geschehen in der Zeit zu reden.

Die „Schöpfung redet [...] von der einmaligen, der kontingenten Setzung des Himmels und der Erde durch Gottes Willen und Tat“ (KD III,1 13). Sie steht aber nicht für sich, sondern „als erstes Werk Gottes [...] in einer Reihe [...] mit Gottes weiteren Werken“ des „Gnadenbundes“ (46). „Indem nun die Schöpfung auf den Bund der Gnade und also auf die Geschichte zielt, gehört sie selbst zur Geschichte und also zu jener Folge von zeiterfüllenden Ereignissen“ (64).

Von der Heilsgeschichte kann – so Barth – auf die Schöpfung als ihre „Ur-Vorgeschichte“ zurückgeschlossen und die Erschaffung des Menschen als ein zeitliches Geschehen verstanden werden (69). Gott handelt in der Heilsgeschichte in einer „Folge“ seiner „Werke“ und „Taten“ (vgl. 70.63). In dieser *Folge* geschieht die „Geschichte“ in der *Form der „Zeit“*. Zeit ereignet sich als Folge bzw. Abfolge von Ereignissen. Damit ist m.E. deutlich geworden, woher Barth in der Schöpfungslehre und besonders im Zusammenhang von Gen 2,7 auf die Bestimmung der „Zeit“ als Folge von Ereignissen bzw. Handlungen in der Frage der Zeit des Geschöpfes schließt und wie er es meint. Wie Gott geschichtlich und also zeitlich in der Heilsgeschichte handelt, handelt er auch in der Schöpfung und der Erschaffung des Menschen.²²² Dadurch wird er – wie zur Hoffnung Israels – zur „Hoffnung“ des Menschen in seiner Zeitlichkeit, was in Jesus Christus offenbar wird, wie Barth im Kontext seiner Interpretation von Gen 2,7 in konzentrierter Weise sagt, um es dann in KD III,2 ausführlich zu entfalten (vgl. KD III,1 271.282). Darauf will ich sogleich zu sprechen kommen.

Von dem jetzt Dargestellten her und nicht aus einer vorgefassten Zeittheorie müssen nach Barth Geschichte und Zeit verstanden werden. Es gibt die Zeit nur als

²²¹ Siehe 2.2.3. „Die Hoffnung des Staubgebildes“.

²²² „Es hätte [...] keinen Sinn, von einem göttlichen Schaffen zu reden, das nur ewig wäre, das die Zeit, und zwar unsere, die relative Zeit, als Existenzform des Geschöpfes, nicht schon mit sich führte und insofern selbst schon in der Zeit geschähe“ (73).

Form der Folge von Ereignissen und also in einer konkreten Geschichte.²²³ DALFERTH schreibt dazu: „Von einer Weltzeit, die dem Leben als Ordnungsstruktur von Ereignissen vorgängig wäre, so daß alles Leben diese Struktur eingebettet wäre, [...] spricht Barth nicht“.²²⁴ Die Zeit als ein alles umfassendes Zeitkontinuum, in dem Gott handelt, gibt es nach Barth nicht. „Es gibt keine absolute Zeit, keine unbewegliche Natur, kein unerschütterliches Gesetz der Zeit. [...] Es gibt keine mit Gott rivalisierende, Gott gewissermaßen Bedingungen stellende Zeit an sich. Es gibt keinen Gott Chronos“ (KD III,2 547). Gottes schöpferisches Handeln geschieht in der Zeit *seines* konkreten Handelns mit seinem Geschöpf. Diese Zeit ist *seine* Zeit. Gott darf nach Barth überhaupt nicht zeitlos gedacht werden, sondern ist – worauf DALFERTH in seiner Interpretation Barths hinweist – „selbst mit der Zeit zusammenzudenken und der Gottesgedanke aus seiner babylonischen Gefangenschaft eines abstrakten Gegensatzes zum Zeitbegriff zu befreien“, was aber nicht heißt, „daß Gott in derselben Zeit verortet wird wie wir“.²²⁵

2.5.2.3. Die Zeitlichkeit des Menschen

2.5.2.3.1. Die christologische Erkenntnis der Zeit des Menschen

Theologisch relevante Aussagen können für Barth nur christologisch gewonnen werden. Das gilt auch in der Schöpfungstheologie für die Frage nach der Zeit des Menschen. Im Folgenden will ich fragen, wie die Zeit des Menschen von Jesus Christus her verstanden werden kann.

Die Schöpfung geschieht, wie wir sahen, „in der Zeit“; so wird die Zeit die „Existenzform des Geschöpfs“ (KD III,1 72f). Der Mensch ist nicht auf einmal da, „nicht im Nu eines ewigen Augenblicks“, sondern entsteht in einem Prozess (145). Seine Zeit ist „die einseitig gerichtete Folge und also das Nacheinander und Auseinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ (73). Das ‚Phänomen‘ der Zeitlichkeit des Menschen ist als ‚echtes Symptom des Menschlichen‘ zu verstehen

²²³ Auch hier ergibt sich eine unerwartete Nähe zur modernen Physik. ROVELLI (2018b) schreibt: „Die Welt besteht aus Ereignissen“. Das „unablässige Geschehen“ wird „von keiner Zeitachse geordnet, von keinem Ticken einer gigantischen Uhr regiert“. Unter „Zeit“ ist „nichts anderes zu verstehen als Geschehen“ (83.90).

²²⁴ DALFERTH (2000: 160 Anm. 7).

²²⁵ DALFERTH (1997: 233. 234 Anm. 9). Vgl. KD II,1 689. Darauf verweist auch LINK (1997: 61).

(vgl. KD III,2 143f). Es gehört zum „Phänomen Mensch“, dass es auch „als eine zusammenhängende Reihe von in der Zeit verlaufenden Akten gewürdigt werden müsse“, worüber „der Mensch sich selbst zu belehren durchaus in der Lage“ sei (149).²²⁶ Seine Zeitlichkeit als solches Phänomen kann der Mensch auch ohne Gottes Wort erkennen.²²⁷ Damit ist – wie ich Barth verstehe – aber keiner natürlichen Theologie Vorschub geleistet, denn mit solcher Erkenntnis ist noch nicht klar, was das theologisch u.d.h. für das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, für die „wirkliche Zeit“ (s.u.) heißt. Barth resümiert den § 44: „Wir haben [...] ohne weiteres anerkannt, daß es solche jedem menschlichen Auge und jedem menschlichen Nachdenken erkennbare Formen tatsächlich gibt“ (236)!²²⁸ Der Mensch ist u.d.h. er lebt zeitlich; anders würde er nicht da sein. Denn es „gibt eine dem Menschen trotz seiner Sündenfalls erhaltene und bewahrte menschliche Natur und also auch ein echtes rechtes Sein des Menschen in der Zeit“ (KD III,2 627).²²⁹ Barth fasst also, anders als MANZKE meint, die „menschliche Zeit“ *nicht ausschließlich* und „schlechthin“ als „die Zeit der Sünde und des Verfalls“.²³⁰

Allerdings sind wir damit noch nicht zum „theologischen Begriff des Menschen vorgestoßen“ (153). Barth betont einschränkend: Dass der Mensch „Person ist, Seele eines Leibes, daß er Zeit hat usw. – das Alles macht ihn noch nicht zum wirklichen Menschen“ (80). Festhalten können wir aber, dass der Mensch auch als Sünder ein geschichtliches Wesen ist, denn zu der auch durch den Sündenfall nicht verlorengegangenen „gut geschaffenen Natur des Menschen“ gehört auch seine Zeitlichkeit (767).

²²⁶ Unter Aufnahme von Aussagen der Existenzphilosophie schreibt Barth, der Mensch lebe in einer „Reihe von Akten“, in denen er seine „Freiheit“ entdeckt, sich je neu entscheiden zu können und so „verantwortlich“ zu existieren, so dass man „die Freiheit des menschlichen Seins unter den Begriff der ‚Geschichtlichkeit‘“ bzw. der „Aktualität“ bringen könne (149-151).

²²⁷ Anders als K. HAFSTADT (1985) schreibt, kann nach Barth „das Phänomen der Zeit“ durchaus „durch Analyse der vorliegenden geschaffenen Wirklichkeit erfaßt werden“ (209).

²²⁸ Barth formuliert grundsätzlich am Anfang von KD III,2, was im Blick bleiben muss: dass der Mensch zeitlich ist, gehört zu seinen Möglichkeiten wie „Essen, Trinken und Schlafen“, die „auch als Akte eines ungehorsamen Menschen, auch im Zusammenhang seiner verkehrten Absicht und Lebensrichtung in sich gut sind und bleiben, sofern sie der Geschöpflichkeit des Menschen entsprechen, die als solche durch seinen Ungehorsam nicht verändert werden kann“ (KD III,2 27). OBLAU (1988) spricht im Blick auf Barth von „Rahmenbedingungen“, zu denen auch „das Phänomen der Zeit“ gehöre (27).

²²⁹ Vgl. KD IV,2 565.

²³⁰ MANZKE (1992: 519).

Dass die Bestimmung des Menschen als zeitliches Wesen auch theologisch relevant ist, ergibt sich daraus, dass auch Jesus Christus zeitlich gelebt hat.²³¹ Das Wort nahm Fleisch an, heißt, es nahm „menschliches Wesen und Dasein, menschliche Art und Natur, Menschheit, *humanitas*“ an (KD I,2 163). Damit nahm es auch die Zeitlichkeit des Menschen an. In KD I,2 heißt es im Kontext der „Fleischwerdung des Wortes“, dass die „Wirklichkeit der Offenbarung in Jesus Christus“ auch das sei, „was wir die Lebenszeit eines Menschen nennen“ (55).

Barth schreibt: „Sagen wir Jesus Christus, dann sagen wir jedenfalls auch: menschliche und also zeitliche Gegenwart. Jeder Augenblick des Ereignisses Jesus Christus ist ja auch ein zeitlicher Augenblick: Gegenwart mit Vergangenheit hinter sich, mit Zukunft vor sich, gleich den zeitlichen Augenblicken, in deren Folge wir selbst existieren“.

Auch Jesus Christus lebte in der Zeit, die zwar eine ‚besondere Zeit‘, nämlich seine Zeit, aber als solche eine „richtige Zeit“, nämlich die eines Menschen war (vgl. KD III,2 553). So heißt es zu Beginn des § 47.1 zu „Jesus, der Herr der Zeit“: „Auch der Mensch Jesus ist in seiner Zeit, seiner Lebenszeit, in der Zeit, die er wie alle Menschen braucht, um als Mensch leben zu können“ (527).²³² Er ist „Geschöpf unter Geschöpfen“ und so auch „mit uns in der Zeit“ (621).

M.a.W: Zum menschlichen Sein Jesu Christi gehört die „zeitliche Wirklichkeit“ seines Lebens und also seine Geschichte. In der Form der Zeit wie wir zu leben, gehört zu seinem wahren Menschsein. Gegen jede „dokerische Betrachtung Jesu“ ist festzuhalten, „daß sein Sein in der Zeit auch dies bedeutet: dasselbe nämlich, was das Sein in der Zeit für uns alle bedeutet“ (555). Wenn Jesus in der Zeit gelebt hat, dann gehört diese Existenzform durch die Schöpfung und nicht erst durch die Inkarnation zur ‚gut geschaffenen Natur des Menschen‘ (s.o.). Die Natur aber bleibt – wie schon gesagt – dem Menschen trotz seiner Sünde erhalten.²³³

Dass es *theologisch* richtig ist u.d.h. dem Neuen Testament entspricht, vom Leben Jesu Christi auszugehen, um über theologisch sachgemäße Aussagen über die

²³¹ OBLAU (1988) schreibt: „Daß die Zeit kein eigenes Sein hat, sondern lediglich eine formale Wirklichkeit ist [...], ist bereits eine Einsicht der allgemeinen Anthropologie, weil sie der Erfahrungswelt ohne weiteres zu entnehmen ist. Einzig und allein eine theologische Einsicht ist jedoch dies, daß die Zeit nach einem bestimmten Inhalt verlangt. *Dies ist eine Aussage über die mit dem Dasein der Zeit verknüpfte Schöpfungsabsicht Gottes, die Barth aus der Erkenntnis der Christuswirklichkeit erhebt*“ (27; Hvb. St.).

²³² Anders als D. CLAUSERT (1982) schreibt, kann nach Barth die ‚Zeit Jesu Christi als eines Menschen Zeit wie jedes anderen Menschen Zeit verstanden‘ werden (146).

²³³ Vgl. KD IV,1 398, KD IV,2 548, KD IV,3 796.

Zeitlichkeit des Menschen zu gelangen, wird allerdings erst durch die Auferstehung Jesu Christi *erkannt*. „Ostern“ ist, wie WEINRICH zu Barths Zeitkonzeption schreibt, „auch der Schlüssel für den rechten Umgang mit der Zeitlichkeit des Menschen“.²³⁴ Jesu Christi Auferstehung als Offenbarung der Inkarnation offenbart auch die Annahme menschlicher Zeitlichkeit durch das Wort. Barth betont zur Frage der Erkenntnis der Zeit des Menschen am Anfang des § 47: Um dem Problem der Zeit „von unserem eigenen, dem theologischen Gesichtspunkt aus nachzugehen“, müsse man sich „an dem Menschen Jesus in seiner Zeit“ orientieren (526). Aber seine Zeit, die „Geschichte des Menschen Jesus“, „von der sich seine Zeitlichkeit nicht trennen läßt“, kann „nicht erzählt werden ohne „die Ostergeschichte“ (528f). Auch im „Osterereignis“ handelt es sich um „Geschichte und Zeit wie bei den Worten und Taten“ Jesu vor Ostern (530). Indem es sich vor und nach Ostern, so verstehe ich Barth, darum handelt, dass der Mensch Jesus auch in zeitlicher Weise bei den Seinen war, wird offenbar, dass die Zeitlichkeit des wahren Menschen wie die aller Menschen eine von Gott gewollte Existenzweise ist. Jesus Christus ist zeitlich und hat Zeit wie alle Menschen. Von dorthin kann auch erkannt werden, dass die Zeit zur Geschöpflichkeit des Menschen gehört.

Ich kann mich deshalb dem anschließen, was OBLAU (1988) schreibt: „Wahrer Mensch ist Jesus darin, daß in ihm die natürlichen Bedingungen der Existenz, d.h. die Phänomene des Geschöpfseins, eine zu ihnen passende Lebensgeschichte gefunden haben. Der natürliche Existenzrahmen ist ja auch im Dasein der sündigen Menschen weiterhin gegeben“ (26). So schreibt auch NOORDVELD (2014) zum Thema „Die Zeit als Existenzform des Lebens“, die Zeit Jesu als solche sei „für Barth zugleich auch die Versicherung, dass die Zeit als Form des menschlichen Lebens tatsächlich real ist“. „Die Zeitwerdung des ewigen Wortes [...] offenbart, dass der Mensch tatsächlich Zeit hat und sie der Sünde [...] zum Trotz die Setzung [des] Lebens bleibt“ (121).

Allerdings muss beachtet werden, dass die zeitliche Existenzform Jesu zwar die Zeitlichkeit wie die aller Menschen ist, dass aber ihr *Inhalt* ein anderer ist: „Aber nun lebt er in dieser seiner Zeit als der, der er kraft seiner Einheit mit Gott ist, nämlich nicht nur mit Gott, sondern für Gott“ (527). Barth resümiert: „Die Existenz des Menschen Jesus in der Zeit verbürgt uns, daß die Zeit als Existenzform des Menschen von Gott gewollt und geschaffen, von Gott dem Menschen gegeben und also wirklich ist“, was „im Lichte seiner Auferstehung zu sehen und zu verstehen ist“

²³⁴ WEINRICH (2019: 325).

(669f, vgl. 628).²³⁵ Deshalb kann er schon vorher formulieren: „Es gibt eine dem Menschen trotz seines Sündenfalls erhaltene und bewahrte menschliche Natur und also auch eine echtes und rechtes Sein des Menschen in der Zeit“ (627).²³⁶

In Jesus Christus ist unsere „von Gott geschaffene Zeit“ zu erkennen, allerdings nicht die Zeit, wie „sie für uns unter Voraussetzung unserer Entfremdung Gott gegenüber werden, sein und bleiben muß“, sondern die „Zeit, wie Gott sie dem Menschen mit seiner Erschaffung gegeben hat und indem er ihn leben läßt, *immer wieder gibt*“, nämlich die „Zeit, die als die Form der Existenz des Menschen ebenso zu seiner natürlichen Wirklichkeit gehört wie dies, daß er die Seele seines Leibes ist“ (667; Hvb. St.). „Nun sehen wir ja in ihm uns selbst, wie Gott uns gewollt und geschaffen: in der Natur, in der Gott uns zu sehen nicht aufgehört hat, die also aller sündigen Zerstörung und allem sündigen Irrtum zum Trotz nicht aufgehört hat, unsere wahre Natur zu sein“ (670). – Auch unter den Bedingungen der Sünde gilt, wie NOORDVELD zu Barths Zeitkonzeption schreibt: „Der Mensch lebt nicht zeitlos, sondern seine Existenz vollzieht sich von Anfang an in einer Folge von Lebensakten“.²³⁷ Der Mensch kann nach Barth – so WEINRICH – definitiv „nicht aus der Zeit heraustreten“, denn sie gehört zu den „Bedingungen des menschlichen Lebens“.²³⁸

BUSCH schreibt zu Barths Zeitkonzeption: In Christus werde erkennbar, „was der von Gott gelöste Mensch der Sünde nicht erkennen kann: daß Zeithaben dem Menschen natürlich ist“ und dessen Zeitlichkeit „zwar zur wohl von der Sünde verdorbenen, aber nicht beseitigten *guten* Natur“ des Mensch gehöre.²³⁹ M.a.W.: Der Mensch kann ohne Christus nicht erkennen, was für ihn hinsichtlich seiner Natur auch ohne solche Erkenntnis gilt und wirklich ist.

Ich möchte mich im Blick auf das jetzt Notierte OBLAUS (1988) Feststellung anschließen: „Die Ursache aller Schwierigkeiten des Menschen mit der Zeit liegt Barth zufolge also nicht im puren Dasein der Zeit, sondern darin, daß er sich mit der Zeit nicht abfinden, kein Ja zu ihr finden kann. Er kann dies deshalb nicht, weil er sich einem solchen Leben verweigert, das sachlich zur Existenzform geschaffener Zeit passen würde: ein Leben, das in der aktiven Bestätigung der Abhängigkeit von Gott und des Geschenkcharakters des eigenen Dasein geführt wird, das der tätigen Willensübereinstimmung mit Gott und der Koexistenz mit dem Nächsten gewidmet ist“ (30).

²³⁵ Vgl. NOORDVELD (2014: 121).

²³⁶ Deshalb kann ich mich dem Urteil MANZKES (1992) nicht anschließen, für Barth sei „Zeit [...] gänzlich verlorene Zeit oder ganz und gar die Zeit Gottes für den Menschen“ (499). Vgl. zur weiteren Begründung 2.5.2.3.3. „Die geschaffene Zeit“.

²³⁷ NOORDVELD (2014: 121).

²³⁸ WEINRICH (2019: 324).

²³⁹ BUSCH (1998: 281).

2.5.2.3.2. Zeit als Existenzform

Ich möchte auf den folgenden Seiten Barths Zeitkonzeption weiter untersuchen und nach den verschiedenen *Aspekten der Zeit des Geschöpfes* fragen, um deren „Vielschichtigkeit“ (DALFERTH) bzw. „Komplexität“ (WEINRICH) besser zu verstehen.

Die *Grundlagen* für das Verständnis *des Menschen* als zeitliches Wesen werden – wie oben dargestellt – nicht erst in KD III,2 §47, sondern – ausgehend von Gen 2,7 – schon in KD III,1 §41 formuliert. Rückblickend sei noch einmal festgehalten: Die Zeit des Menschen ist die *Form*, in der seine Geschichte geschieht, nämlich „die einseitig gerichtete Folge und also das Nacheinander und Auseinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ (KD III,1 73). Sie ist seine „Existenzform“, die Barth in KD III,2 §47 entfaltet (vgl. KD III,2 628). Zur *Voraussetzung*, dass der Mensch lebt, gehört, „daß er zeitlich ist, daß er, wenn er lebt, in seiner Zeit lebt“ (524). *Der Mensch hat Zeit, heißt* nach Barth, dass er die Möglichkeit hat, *dass er in der Lage ist*, als Subjekt seines Handelns im Zusammenhang und im Nacheinander seiner Taten seine Entscheidungen zu verwirklichen.²⁴⁰ Diese „Beschaffenheit“ des Menschen definiert Barth am Anfang des § 47 „Der Mensch in seiner Zeit“ wie folgt:

„Menschliches Leben ist eine Reihe von Akten eigener Bewegung, eigenen Vernehmens, eigener Tätigkeit. Daß es dazu im Einzelnen und im Ganzen kommen kann, setzt voraus, daß der Mensch zum Vollzug dieser Akte die entsprechende Zeit hat, d. h. *daß er in der Lage ist*, in dieser und dieser bestimmten Weise aus seinem eigenen Vorher durch sein eigenes Jetzt hindurch in sein eigenes Nachher zu schreiten“ (524; Hvb. St.).

2.5.2.3.3. Die geschaffene Zeit

Das Geschöpf entsteht, so haben wir gesehen, in der „Schöpfungszeit“, in der Gott in der Zeit *seines* schöpferischen Handelns das „Geschöpf als solches setzt und leben läßt“ (KD III,1 80). Sie ist aber *auch* schon die Zeit des Geschöpfes.

„Die Schöpfungsgeschichte ist zugleich (in der völligen sachlichen Priorität dieses Faktors) begründendes göttliches Handeln und (jenem gegenüber völlig sekundär) begründetes

²⁴⁰ So auch OBLAU (1988: 27).

„kreatürliches Geschehen: miteinander, aber (bei aller Verschiedenheit der Würde und der Kraft der beiden Faktoren) auch ineinander“ (76).

So bekommt das Geschöpf von Anfang Zeit. Sein Geschaffenwerden bestimmt seine Existenzform: es existiert zeitlich. Die Zeit des Geschöpfes und Gottes Zeit sind aber nicht dasselbe, sowenig wie das Handeln Gottes und das Handeln des Geschöpfes dasselbe sind. Die Zeit des Geschöpfes ist das *Ergebnis* des zeitlichen schöpferischen Handelns Gottes und nicht eine Erweiterung der Zeit Gottes. Sie wird von Gott erst gesetzt (vgl. 73). Die Zeit des Geschöpfes ist die *mitgeschaffene* Form *seines* Seins und „kein Etwas, kein Geschöpf neben anderen Geschöpfen“ (KD III,2 525).²⁴¹ Die Zeit des Geschöpfes gab es vor dem Geschöpf nicht. Barth, so heißt es bei OBLAU zu dieser Stelle, „verwahrt sich strikt gegen alle Abstraktionen, die der Zeit eine Wirklichkeit sui generis zuschreiben möchten“.²⁴² Barth redet hier – vielleicht etwas missverständlich – von der ‚Zeit als solcher‘, meint aber nicht eine allgemeine Zeit, sondern spricht von ‚unserer Zeit‘

Die ‚Zeit‘ des Geschöpfes als *dessen* Existenzform bezeichnet die Art und Weise, wie *seine* Aktionen und Widerfahrnisse einander folgen. Barth definiert die Zeit des Geschöpfes bzw. des Menschen folgendermaßen:

Sie ist die Form ihres ‚Daseins und Soseins‘, „in der das Damals, das Jetzt und das Einst nacheinander sind, in der er aus seiner Vergangenheit durch seine Gegenwart hindurch in seine Zukunft schreiten kann, in der diese drei Momente also, entsprechend seinem Lebensakt im Ganzen und im Einzelnen eine Folge bilden“ (KD III,2 525).

Diese ‚einseitig gerichtete Folge‘ ist die von Gott gewollte schöpfungsmäßige, die ‚wirkliche Existenzform‘ des Menschen (vgl. KD III,1 73). Diese Existenzform gibt es aber nicht abstrakt, sondern nur als Folge konkreter Ereignisse u.d.h. als Geschichte. Weil der Mensch in dieser Form, also in der Zeit, wirklich existiert, kann Barth in KD III,2 §47 „Der Mensch in seiner Zeit“ sagen, der Mensch *ist* seine Zeit.

²⁴¹ Vgl. Hinweis bei NOORDVELD (2014: 24).

²⁴² OBLAU (1988: 62). „Eigentlich, so Barth, ist die Zeit gar nicht als eigenständiges Schöpfungswerk geschaffen“. Damit stehe „Barths Zeitkonzeption [...] in größter sachlicher Nähe zum alttestamentlichen Zeitbewußtsein [...], das gemäß eines weit verbreiteten Konsenses unter den Exegeten des Alten Testaments von der Anschauung der ‚leeren Zeit‘ darin unterschieden ist, daß es Zeit nur als ‚qualitative‘ bzw. ‚gefüllte‘ Zeit kennt“ (65). OBLAU verweist auf BOMAN (1977), der in Bezug auf andere Autoren schreibt, für die „alten Israeliten ist die Zeit identisch mit ihrem Inhalt“ (120).

„Seine Zeit ist er selber in der Folge seiner Lebensakte, und er selbst *ist* seine in der Folge seiner Lebensakte sich erfüllende Zeit“ (KD III,2 629; HvbG. St.).²⁴³

DALFERTH (2000) schreibt zustimmend zu Barths Verständnis von Zeit: „Zeit ist keine von den Vollzügen je bestimmten Lebens abstrahierbare Größe, sie ist immer und überall *gefüllte Zeit von ...* und damit nur zusammen mit dem thematisierbar, was in ihr geschieht und dessen Zeit sie ist. Das heißt [...], dass man von *der Zeit* gar nicht bzw. nur abstrakt handeln kann, sondern nur von dem *Vollzug des je bestimmten Lebens*, um dessen Zeit es geht“ (160). OBLAU (1988) fasst Barths Zeitverständnis zusammen: „Der in seiner Zeit lebende Mensch ist mit seiner Zeit identisch“ (143).

Die geschöpfliche Zeit, so möchte ich festhalten, beginnt mit der Erschaffung des Geschöpfs bzw. des Menschen. Sie *ist* seine Existenzweise in der *Folge* von Ereignissen und Handlungen, die jeweils seine individuelle Geschichte ausmachen. Ohne sie könnte der Mensch nicht existieren. „Der Mensch lebt, indem er Zeit hat, indem er in seiner Zeit ist“ (525). Daran kann der Mensch nichts ändern.

2.5.2.3.4. Die geschaffene und die verlorene Zeit

Barth unterscheidet weiterhin zwischen der geschaffenen Zeit und der verlorenen Zeit.²⁴⁴ Schon in KD I,2 §14 „Gottes Zeit und unsere Zeit“ hebt Barth den Unterschied zwischen der „von Gott geschaffenen Zeit“ und dem, was er „unsere‘ Zeit“ nennt, hervor (52; vgl. 54). „Unsere‘ Zeit“ ist die „verlorene, verfallene, verurteilte [...] Zeit“ (55).²⁴⁵ Diese „können wir [...] keineswegs mit der von Gott geschaffenen Zeit identifizieren“ (52). Die von Gott geschaffene Zeit ist wohl nicht einfach verschwunden, sie ist aber dem Sünder als solche „verborgen und entzogen“ (54). Denn „zwischen ‚unserer‘ Zeit und der von Gott geschaffenen Zeit liegt [...] der Sündenfall“ (52). Sie ist „die von uns, das heißt von dem gefallenem Menschen bewirkte Zeit“. Die Anführungszeichen im Ausdruck „unsere‘ Zeit“ bezeichnen in der Regel diese verlorene Zeit. Allerdings verwendet Barth die Anführungszeichen

²⁴³ Das will ich im Blick auf den Teil über das ewige Leben unterstreichen, wo auf die Frage zu antworten sein wird, inwiefern der Mensch in seiner Verewigung keine Zeit mehr haben wird (s.o.).

²⁴⁴ Vgl. zu „geschaffene Zeit“ u.a. KD III,2 525.635, zu „verlorene Zeit“ KD III,1 78-81.

²⁴⁵ Sie „kann als Zeit des verlorenen Menschen selber nur verlorene Zeit sein“ und deshalb ist sie „unsere verlorene, problematisch, ja unwirklich gewordene Zeit“ (KD III,1 78). Darauf weist auch NOORDVELD (2014: 117) hin.

nicht immer, wenn er von der verlorenen Zeit redet, deshalb muss darauf geachtet werden, in welchem Kontext er von ‚unserer Zeit‘ redet.

Mit ‚unserer Zeit‘ kann Barth im Unterschied zu der ‚verlorenen Zeit‘ auch die *von Gott geschaffene Zeit des Menschen* bezeichnen, wie wir eben gesehen haben. Diese Zeit ist Gott „von Haus aus nicht fremd“, hat er sie doch „mit der Welt“ geschaffen (KD III,1 14). Von ihr heißt es: „Die Zeit als solche aber, nämlich unsere, die relative Zeit, ist die – selber geschaffene – Existenzform des Geschöpfes“ (72). Die Zeit als von Gott gewollte und geschaffene Existenzweise des Menschen wird aber als Zeit des gefallen Menschen zur Zeit seiner sündigen Existenz und damit zur verlorenen Zeit. Sie wird „unsere‘ Zeit im engeren Sinn des Begriffs“, d.h. zur „Zeit des Gott gegenüber isolierten, in Sünde gefallen Menschen“ (77f).

Damit meint Barth keine andere, etwa vom Sünder selbst hervorgebrachte Zeit, sondern die dem Menschen gegebene, aber von ihm ‚verdrehte‘ Zeit, die eben in ihrer Verdrehung „unsere‘ Zeit“ wird (79). Die von ihm ‚verdrehte und karrierte Zeit‘ ist ja ursprünglich jene erste und eigentliche Zeit, in der er ‚allererst geschaffen wurde‘ (vgl. a.a.O.). Am Beginn von KD III,2 heißt es grundsätzlich: Es „kann des Menschen Sünde [...] keine Schöpfertat sein“ (37).²⁴⁶ Die vom Sünder ‚bewirkte Zeit‘ ist das, was der Sünder aus seiner ihm von Gott gegebenen Zeit gemacht hat. Er hat die ihm von Gott gegebene Zeit zu seiner ‚verwirkten‘ und damit ‚verlorenen‘ Zeit gemacht. Die verlorene Zeit des Sünders war nicht von vornherein verloren. Weder hat Gott eine solche Zeit geschaffen, noch hat sie einen eigenen Ursprung. Sie ist dazu vom Sünder gemacht worden. „Es ist die Zeit, deren Fluß zu einer Flucht *geworden* ist. [...] Sie kann als Zeit des verlorenen Menschen selber nur verlorene Zeit sein“ (KD III,1 78).

Im Unterschied zur ‚verlorenen Zeit des verlorenen Menschen‘ spricht Barth auch von ‚unserer Zeit‘ als der ‚Zeit als solcher‘ (z.B. KD III,1 72). Damit bezeichnet er die von Gott „dem Geschöpf verliehene Zeit, welche keine für dieses verlorene Zeit, sondern reale Form seines wirklichen Lebens sein könnte“ (78). Sie ist die „als Existenzform jedenfalls des Menschen von Gott gewollte und geschaffene Zeit“, die ‚von Gott uns gegebene Zeit‘ (vgl. KD III,2 635.667). Diese

²⁴⁶ Darauf weist VOGEL (1951: 103) hin. Von diesem Grundsatz her tritt Barth an das Problem der Zeit des Menschen heran: die Sünde kann Gottes „Schöpfertat nicht rückgängig machen“, was auch für die mit dem Geschöpf geschaffene und ihm gegebene Zeit gilt (KD III,2 636).

Zeit braucht der Mensch, um überhaupt leben zu können. Ohne sie könnte der Mensch gar nicht leben.²⁴⁷ Ohne sie könnte der Mensch auch nicht sündigen.²⁴⁸

Diese Zeit ist nicht das, „was uns die Zeit unter Voraussetzung unserer Entfremdung Gott gegenüber werden, sein und bleiben muß“, sondern die, „wie Gott sie dem Menschen mit seiner Erschaffung gegeben hat und indem er ihn leben läßt, *immer wieder gibt*: von der Zeit, die als die Form der Existenz des Menschen ebenso *zu seiner natürlichen Wirklichkeit* gehört wie dies, daß er die Seele seines Leibes ist“ (667; Hvb. St.).

Es gibt also nach Barth die Zeit, die dem Menschen auch als Sünder *immer wieder* von Gott gegeben wird. Diese Zeit ist die „wirkliche Zeit“, auch wenn NOORDVELD im Anschluss an BRUNNER in KD III,2 – m.E. unbegründet – bei Barth einen „diffusen Gebrauch des Begriffs ‚Wirklichkeit‘“ kritisiert.²⁴⁹ Der Ausdruck der „wirklichen Zeit“ steht vielmehr in KD III,2 und auch sonst *immer* für die dem Schöpfungswillen Gottes entsprechende Zeit und *niemals*, wie NOORDVELD meint, auch für die verlorene Zeit.^{250/251} Die von Gott geschaffene und dem Menschen mitgegebene Zeit ist nicht eo ipso die verlorene Zeit, sie wird es für den Menschen, indem er sie durch die Sünde verdirbt. Damit macht er aber seine Erschaffung und

²⁴⁷ So schreibt DALFERTH (2000) zu Barths Zeitkonzeption: „Zeit kommt [...] von vornherein als Vollzugsstruktur des (menschlichen) Lebens, als *Lebenszeit des Menschen* in den Blick“ (159). Wenn NOORDVELD (2014) aber schlussfolgert: „Dass es überhaupt noch Zeit gibt, ist [...] nicht [...] gleichgesetzt mit dem Geschaffensein des Menschen“, übersieht er, dass es immer noch die Zeit seines Geschaffenseins gibt, die Gott garantiert (vgl. 32f). Es gilt für Barth ja auch nach NOORDVELD, dass die Existenz des Menschen sich „von Anfang an in einer Folge von Lebensakten“ vollzieht; dies sei die „unveräußerliche Beziehung zwischen Sein und Zeit“ und der „springende Punkt der menschlichen Wirklichkeit“ (121f).

²⁴⁸ Es trifft deshalb nicht zu, was MANZKE (1992) – auf den NOORDVELD (2014: 36.121) sich zustimmend bezieht – zu Barths Zeittheologie schreibt: „Die menschliche Zeit ist also so beschaffen, daß sie per definitionem die *Identität* des Ich gefährdet“ (506). So ist es nach Barth eben nicht! Allerdings kann der Mensch seine Zeit gefährden, indem er sie missbraucht, sie so erst zu einer verlorenen Zeit macht und damit allerdings seine Identität gefährdet. Es gibt keine *per se* verlorene Zeit. Nicht die Zeit gefährdet den Menschen, sondern der Mensch gefährdet seine Zeit!

²⁴⁹ NOORDVELD (2014: 35).

²⁵⁰ Vgl. KD III,2 555.629. 640.642.668ff.

²⁵¹ NOORDVELD (2014) zitiert zur Stützung seines Urteils in Bezug auf KD III,1 82: „Die wirkliche Zeit ist [...] primär die Lebenszeit Jesu Christi, die Wende, der Übergang, die Entscheidung, die in seinem Tod und in seiner Auferstehung vollzogen sind, samt der Vorzeit und Nachzeit dieses Geschehens in der Geschichte Israels und in der Existenz der christlichen Kirche“ (36). Die Fortsetzung im Text Barths macht aber eindeutig klar, dass dadurch die Schöpfung und ihre Zeit nicht, wie Noordveld a.a.O. behauptet, ‚diminuiert‘ und ‚ihres eigenen Charakters‘ entzogen wird und „die geschaffene Zeit von Anfang an“ auf „ein vorübergehendes, wenig ernst zu nehmendes Gegenüber der Zeit der Offenbarung“ reduziert werde. Barth schreibt nämlich weiter: „Dieser wirklichen Zeit *entsprechend*, als die *notwendige* und *adäquate Form dieses* Geschehens wurde die Zeit *ursprünglich* – in und mit der Schöpfung und zugleich als die Form auch der Schöpfungsgeschichte selber – geschaffen“ (KD III,1 82; Hvb. St.). Deshalb betont Barth die „Notwendigkeit, auch die Schöpfung als wirkliche, d.h. als zeiterfüllende Geschichte zu verstehen“, weshalb auch „die Schöpfungszeit [...] indem sie der Anfang aller Zeit ist [...] im potenzierten Sinn wirkliche Zeit“ ist. Die wirkliche Zeit wurde, so muss Barth m.E. verstanden werden, auch als wirkliche Zeit Christi in und mit der Schöpfung *geschaffen*.

auch seine Zeitlichkeit nicht rückgängig. Unsere verlorene Zeit kann eines nicht rückgängig machen, nämlich dass wir, unabhängig von dem, was wir daraus machen, in der uns von Gott gegebenen Zeit existieren.

2.5.2.3.5. Die gegebene Zeit

Barth führt den Zusammenhang zwischen der geschaffenen und der verlorenen Zeit in KD III,2 § 47.2 „Die gegebene Zeit“ weiter aus. Hier bespricht Barth die dem Menschen „von Gott für ihn geschaffene und ihm gegebene Zeit“ (667). Es geht nicht um eine andere Zeit, sondern darum, dass die geschaffene Zeit dem Menschen wirklich gegeben ist, auch wenn er sie zu seiner verlorenen Zeit macht.

Die verlorene Zeit gibt es – wie dargestellt – tatsächlich, sie ist die Wirklichkeit des Sünders: seine verdorbene Geschichte.²⁵² Der Sünder hat sich seiner ihm geschaffenen Zeit entfremdet, indem er sie „gegen seine Natur“ der Sünde zur Verfügung stellt.²⁵³ Das ist aber nicht das letzte Wort in dieser Sache.²⁵⁴ Es kann „nämlich davon keine Rede sein, daß Gott sich darauf eingelassen hätte, unser ungeheuerliches Sein in der Zeit [...] gelten zu lassen“ (624).²⁵⁵ Deshalb behandelt Barth jetzt die Zeit, die Gott dem Menschen *gegeben* hat, und nicht die Zeit in der Gestalt dessen, was der Sünder aus dieser Gabe *gemacht* hat.²⁵⁶ So sagt auch NOORDVELD ganz zustimmend zu Barths Zeitkonzeption: „Gott hat den Menschen weder in einer zerfallenden Zeit geschaffen noch überläßt er ihn in dieser verkehrten Zeit sich selbst“.²⁵⁷

²⁵² Barth zitiert zur Illustration die dritte Strophe aus Hölderlins „Hyperions Schicksalslied“ (621).

²⁵³ Zum Ausdruck „gegen seine Natur“ als Beschreibung der Situation des Sünde vgl.: „Er existiert gegen seine Natur in diesem Stand, dem Stand der Sünde, der eigentlich kein Stehen, sondern eben nur ein Fallen ist, gegen das er in seiner Natur keinen Schutz besitzt, in das vielmehr auch seine Natur verwickelt, kraft dessen auch seine Natur eine fallende Natur geworden ist“ (KD III,2 338).

²⁵⁴ So auch VOGEL (1951: 116).

²⁵⁵ „Wir werden gewiß nicht versäumen, zu bedenken, daß der Mensch auch als der Sünder, der er ist, Gottes Geschöpf ist und bleibt. Ist seine Natur ganz und gar dadurch bestimmt, daß er, von Gott abgefallen, sich selbst nur unmöglich machen kann, so *ist sie doch darum nicht verschwunden*, so kann ihm doch das nicht gelingen, sich selbst aufzuheben, sich selbst unwirklich zu machen“ (KD III,2 30; Hvb. St.). Verdorben ist uns nach Barth unsere Sicht der Dinge, was die Sache nicht harmloser macht, bewegen wir uns doch in unserer Zeit aufgrund unserer verkehrten Sicht der Dinge.

²⁵⁶ Bei VOGEL (1951) heißt es: Wir haben als „die Erhaltenen und Bewahrten Zeit [...], *wirkliche* Zeit, die wir wirklich *haben* dürfen, und ohne die wir nicht unser Sein in der Begegnung haben könnten, weder vor Gott noch mit dem Menschen. Die uns von Gott gegebene Zeit ist also ‚die wirkliche Existenzform‘ unserer anerschaffenen Natur“ (116f).

²⁵⁷ NOORDVELD (2014: 120).

Dieser Wille Gottes wird durch den Menschen Jesus offenbar, *erkennbar* und verbürgt. Die Zeit des Menschen Jesus, von der Barth vorher gehandelt hat, ist der Ausgangspunkt solcher *Erkenntnis*, an dem wir uns zu „orientieren“ haben (526). Er hat Zeit, wie wir sie haben, „die er wie alle Menschen braucht, um als Mensch leben zu können“ (527). Durch Jesus Christus können wir erkennen, so habe ich weiter oben schon formuliert, dass wir tatsächlich solche Zeit haben, denn er „verbürgt“ uns, dass „die Zeit als Existenzform [...] des Menschen von Gott gewollt und geschaffen, von Gott dem Menschen gegeben und also wirklich ist“ (628). Seine Zeit ist nicht die einzige Zeit. Zu seinem Menschsein als solchem gehört, dass er Zeit hat, wie Gott sie jedem Menschen zugedacht und gegeben hat. Deshalb, so verstehe ich Barth, kann an dem Menschen Jesus *erkannt* werden, was nach Gottes Willen Zeit haben heißt und was deshalb „Zeit“ bedeutet. Diese Erkenntnis beschränkt sich nicht auf die Christologie, sondern eröffnet die Perspektive auf das von Gott gewollte und gewirkte Zeithaben *aller* Menschen. Das meint Barth, wenn er von der ‚Begründung der Anthropologie auf die Christologie‘ spricht (vgl. 50). An Jesus Christus können wir erkennen, was es hieße, nach Gottes Willen in der uns von ihm wirklich gegebenen Zeit zu leben. Barths Argumentation will ich jetzt nicht weiter verfolgen. Ich wollte nur auf die christologische Grundlegung der *Erkenntnis* der Zeit aller Menschen hinweisen und damit der Kritik A. BRANDENBURGS widersprechen, nach dem es bei Barth nur die Zeit Jesu Christi gebe.²⁵⁸ NOORDVELD schreibt mit Recht: Es sei „die Zeit Jesu als solche für Barth zugleich auch die Versicherung, dass die Zeit als Form des menschlichen Lebens tatsächlich real ist“.²⁵⁹ Denn, so fährt er ganz im Sinne Barths fort, „der Mensch lebt nicht zeitlos, sondern seine Existenz vollzieht sich von Anfang an in einer Folge von Lebensakten“. NOORDVELD bezieht sich dabei auf den oben schon wiedergegebenen Satz Barths, die Existenz Jesu in der Zeit verbürge uns unsere Zeit als unsere wirkliche Existenzform. Es gibt nicht nur die Zeit Jesu. Ich unterstreiche den entscheidenden Punkt: die Existenz Jesu *verbürgt*, dass die Zeit als geschöpfliche Existenzweise *jedes* Menschen wirklich *ist*. Barth schreibt: „Sie ist wirklich. Wir sind also in der Zeit“ (KD III,2 628). Das steht nicht in Frage! Der Mensch hat von Natur aus wirklich Zeit.

²⁵⁸ A. BRANDENBURG (1955) behauptet, es gebe bei Barth „nur [...] eine geschaffene Zeit, die Zeit [...] Jesu Christi“ (376). Dieses Urteil haben wir bei NOORDVELD (2014:36) wiedergefunden.

²⁵⁹ NOORDVELD (2014: 121).

„Die Zeit ist also, wie verkehrt und korrupt wir auch in ihr sein mögen, nicht etwa der Abgrund unseres Nichtseins. Wir haben sie also“ (a.a.O.). Deshalb gilt auf jeden Fall: „Die Zeit ist: nämlich als Existenzform des Menschen, als unsere Existenzform. Menschsein heißt in der Zeit sein“. „Ist unser Leben in seiner Ganzheit Gottes Gabe, dann ist es auch unsere ganze Zeit. Und ist auch unsere ganze Zeit Gottes Gabe, dann bürgt Gott auch für die Erhaltung ihrer Wirklichkeit in dieser ihrer Gesamtheit“ (649).

Dass der Mensch in der Existenzform der Zeit lebt, bleibt auch nach dem Sündenfall bestehen.²⁶⁰ In Frage steht, was er mit dieser Schöpfungsgabe der Zeit macht, wie er in ihr lebt und sie gestaltet. Durch die Sünde kann der Mensch allerdings eines nicht in Frage stellen: dass er Zeit zum Leben bekommen hat. Er *bleibt* zeitlich. Die Sünde kann Gottes „Schöpferwillen nicht durchkreuzen und seine Schöpfertat nicht rückgängig machen“, also auch nicht das zeitliche Sein des Menschen (636). Am Ende des § 47.2 über die „gegebene Zeit“ schreibt Barth:

„Von unserer, von der von Gott geschaffenen und uns gegebenen Zeit war die Rede. Aber allerdings [...] *nicht von dem*, was uns die Zeit unter Voraussetzung unserer Entfremdung Gott gegenüber werden, sein und bleiben muß, *sondern von der Zeit*, wie Gott sie dem Menschen mit seiner Erschaffung gegeben hat und indem er ihn leben läßt, *immer wieder gibt*: von der Zeit, die als die Form der Existenz des Menschen ebenso zu seiner natürlichen Wirklichkeit gehört wie dies, daß er die Seele seines Leibes ist“ (667; kurs. Hvb. St.).²⁶¹

Insofern stimme ich NOORDVELD zu, wenn er zu Barths Zeitkonzeption sagt: „Gott hat den Menschen weder in einer zerfallenden Zeit geschaffen noch überläßt er ihn in dieser verkehrten Zeit sich selbst“.²⁶² Und weiter: „Der Mensch lebt nicht zeitlos, sondern seine Existenz vollzieht sich von Anfang an in einer Folge von Lebensakten“.²⁶³ Ich verstehe deshalb nicht, warum er sagt, durch die Sünde des Menschen sei dessen „Zeit von ihrer Bestimmung, Zeit für die Geschichte des Bundes zu sein, losgelöst“.²⁶⁴ Das Gegenteil dürfte der Fall sein, wenn denn richtig ist, dass nach Barth die Zeit als Gabe Gottes dem Menschen erhalten bleibt, wie NOORDVELD selbst sagt. Das Problem ergibt sich daraus, dass NOORDVELD den

²⁶⁰ Es kann im Blick auf das, was wir eben bei Barth gelesen haben, keine Rede davon sein, dass „die Schöpfungszeit und damit die Schöpfung zu einem bloßen Symbol Christi [...] verblassen“, wie NOORDVELD (2014: 36) behauptet. Das ist auch gegen R. H. ROBERTS (1979) einzuwenden, der meint, die geschaffene Zeit sei bei Barth als solche „lost“ (125).

²⁶¹ OBLAU (1988) schreibt zustimmend: „Die Zeit [...] ist der von Gott gewollte Rahmen des menschlichen Daseins. [...] Die Ursache aller Schwierigkeiten des Menschen mit der Zeit liegt Barth zufolge also nicht im reinen Dasein der Zeit, sondern darin, daß er sich mit der Zeit nicht abfinden, kein Ja zu ihr finden kann. Er kann dies deshalb nicht, weil er sich einem solchen Leben verweigert, daß sachlich zur Existenzform geschaffener Zeit passen würde“ (30).

²⁶² NOORDVELD (2014: 120).

²⁶³ A.a.O. 121.

²⁶⁴ A.a.O. 117; vgl. 13.

Unterschied zwischen „unserer“ Zeit“ als der *Geschichte des Sünders* und „unserer Zeit“ als der auch dem Sünder mitgegebenen *Existenzweise* nicht im Blick hat. Er behauptet: „In seiner schöpfungsgeschichtlichen Definition der Zeit entwickelt Barth einen Zeitbegriff, der der Bestimmung des Menschen, Gottes Bundespartner zu sein entspricht. Trotzdem ist diese Zeit nach Barth nicht als die wirkliche Zeit des Menschen zu betrachten“.²⁶⁵ Diese dem Menschen mitgegeben Existenzweise ist vielmehr gegen NOORDVELD als „die wirkliche Zeit des Menschen zu betrachten“, die der Mensch auch gegen sein Sünderseins hat.

Ich habe den Eindruck, dass NOORDVELD die Zeit als die dem Menschen mitgegebene Existenzweise nicht deutlich genug im Blick hat. Wenn er zusammenfassend schreibt: „Barth unterscheidet in KD III,1 zwischen der Schöpfungszeit, der verlorenen Zeit und der Gnadenzeit“²⁶⁶, lässt er außer Acht, dass Barth mit „Zeit“ eben *auch* die Zeit ‚als die Form der Existenz des Menschen‘ in ‚seiner natürlichen Wirklichkeit‘ meint, die dem Menschen ungeachtet seines verkehrten Umgangs mit ihr *bleibt*. *Diese* Zeit wird auch nicht durch die Offenbarung aufgehoben und verliert ihren ‚Wert an sich‘ nicht, wie NOORDVELD gegen Barth ins Feld führt.²⁶⁷ Das Gegenteil ist der Fall! Durch die Offenbarung wird ihr ‚Wert an sich‘ *offenbart*, es wird durch Jesus Christus klar, wozu der Mensch die Zeit hat, die er als Geschöpf wirklich hat. Was in Jesus Christus aufgehoben wird, ist die verkehrte Art, wie der Mensch seine Zeit gestaltet, aber nicht die Zeit als solche. *„Er löscht die Zeit nicht aus. [...] Er normalisiert die Zeit. [...] Er erfüllt, er verwirklicht sie. Und so gibt er sie uns zurück, damit wir sie als ‚unsere‘ Zeit, die Zeit der uns zugewendeten Gnade, wieder hätten, nachdem wir sie als ‚unsere‘ Zeit, die Zeit der von uns begangenen Sünde, verloren haben“* (KD III,1 80; Hvb. St.). Das zu beklagen und Beschwerde bei Gott einzulegen, weil er uns unsere verlorene Zeit genommen hat, hieße, sich darüber zu beklagen, dass Gott uns nicht in unseren Geschichten als Sünder stecken lässt. Es bedeutet also eine für die Interpretation der Zeitkonzeption Barths folgenreiche Verkehrung dessen, was Barth sagt, wenn NOORDVELD behauptet: „Nach dem Sündenfall hat sich die Zeit ihre

²⁶⁵ A.a.O. 29.

²⁶⁶ A.a.O. 179. Ähnlich behauptet auch MANZKE (1992), bei Barth sei Zeit „gänzlich verlorene Zeit oder ganz und gar die Zeit Gottes für den Menschen“ (499). Barth unterscheidet „zwischen Schöpferzeit, Offenbarungszeit und der Zeit des gefallen Menschen“, ohne die bleibende Wirklichkeit der gegebene Zeit des Geschöpfes im Blick zu haben (506). Seine Unterscheidung bringt aber Barths Aspekte der Zeit nur scheinbar auf einen handlichen Nenner. Sie verkürzt vielmehr Barths Zeitverständnis und führt zu Aussagen, die diesem gänzlich widersprechen.

²⁶⁷ NOORDVELD (2014: 177f).

Selbstverständlichkeit verloren und sich als Verkehrung der geschaffenen Zeit in ihr Gegenbild verwandelt“.²⁶⁸

Barth macht das zusammenfassend am Ende des § 47.2 noch einmal deutlich. Die wirkliche Zeit des Menschen, die wir jetzt in den Blick bekommen haben, ist die Zeit aller Menschen, denn für alle Menschen gilt, „daß der Mensch Jesus nicht umsonst für alle Menschen gelitten, gestritten und gesiegt hat“ (KD III,2 670). Deshalb gilt für jeden Menschen:

„Ihm ist wie keine ontologische Gottlosigkeit so auch keine ontologische Unmenschlichkeit zuzuschreiben. *Auch nicht hinsichtlich der Zeitlichkeit seiner Existenz*“ (Hvbg. St.)!

Es gibt also nicht „nur eine Zeit, eine geschaffene Zeit“, nämlich „die Zeit [...] Jesu Christi“, wie BRANDENBURG als „Gesamtergebnis“ gegen Barth einwendet.²⁶⁹ Von „ausschließlicher Christozentrik“ zu sprechen, wie BRANDENBURG, hieße zu übersehen, dass nach Barth die schöpfungsmäßige Zeitlichkeit des Menschen durch die Sünde nicht aufgehoben worden ist.²⁷⁰ Es fehlt in Barths Zeitkonzeption eben nicht, wie der Autor meint, „die schöpfungsmäßige Zeitwirklichkeit in ihrer Eigenständigkeit“. Der Mensch kann seine Natur nicht verändern, auch wenn er wider sie lebt. Barth betont: Die Bibel sieht den Sünder in seinem Versuch, ohne Gott zu leben, „fortwährend widerlegt und gerichtet durch *seine eigene Natur*, der er sich wohl entfremden, gegen die er sich wohl vergehen, *die er aber nicht verändern kann*, sondern die ihn, indem er ihr untreu wird, Lügen straft“ (493; Hvbg. St.). Zu dem, was ich in diesem Abschnitt meiner Arbeit hervorheben will, sei zitiert, was Barth im Anschluss schreibt:

Von dem Menschen, für den Gott in Jesus Christus ist, „darf also nicht gesagt werden, daß er in sich und als solcher nichtig sei, in einer nichtigen Zeit existiere und also keine wirkliche Zeit habe. Von ihm ist nur zu sagen, daß er von dieser Gefahr [...] bedroht ist und daß er ohne den göttlichen Widerspruch dieser Gefahr zweifellos verfallen wäre. Nun ist aber dieser Widerspruch eingelegt. Nun ist aber Jesus auferstanden und der Herr der Zeit. Nun ist also vom Menschen positiv zu sagen, daß er *in seiner wahren Natur*, in der Gott ihn sieht, *nicht aufgehoben ist und also wirkliche Zeit hat und in ihr leben darf*“ (670; Hvbg. St.).

Die wahre Natur auch der wirklichen Zeit des Menschen ist nicht verschwunden, sondern es gilt für jeden Menschen, dass Gott ihn in seiner wahren Natur sieht und so

²⁶⁸ A.a.O. 33.

²⁶⁹ BRANDENBURG (1955: 376).

²⁷⁰ A.a.O. 377.

auch die wirkliche Zeit, die er ihm gegeben hat. Und so lebt jeder Mensch in seiner wirklichen Zeit, ob er es weiß oder nicht.

Was bedeutet das alles für die Frage nach der Wirklichkeit der Auferstehung, wenn, wie Barth unterstreicht, der Mensch nach seinem zeitlichen Ende keine Zeit mehr haben wird?²⁷¹

2.5.3. Zusammenfassung

1. Zur Grundlage der Zeitkonzeption Barths gehört ihre Vielschichtigkeit (2.2.2.1). Mit dem Begriff der Zeit werden in der Gegenwart unterschiedliche Phänomene bezeichnet. Dem entspricht Barths Verständnis der Zeit (2.2.2.1.).

2. Die Zeit des Geschöpfs ist die Form, in der Ereignisse einander folgen. Sie ist das Nacheinander zweier Akte (2.2.2.3.).

2.1. Der Mensch wird nach Gen 2,7 in einem Prozess, nämlich im Zusammenhang zweier Aktionen Gottes erschaffen, nämlich seiner Bildung aus Staub und der Mitteilung der *nismat chajjim* (2.2.1.).

2.2. Die Zeit des Menschen ist Form seiner Existenz und nicht selbst Geschöpf (1.2.1.). Sie ist seine Existenzform (2.2.2.3.2.). Sie ist die Form, in der sich seine Geschichte ereignet.

2.3. Der Mensch ist seine Zeit u.d.h. er ist seine Geschichte (2.2.2.3.3.).

3. Gott handelt zeitlich in der Heilsgeschichte in einer Folge seiner Werke und Taten. Wie Gott in der Heilsgeschichte handelt, handelt er auch in der Schöpfung. Dadurch wird er – wie zur Hoffnung Israels – zur „Hoffnung“ des Menschen in seiner Zeitlichkeit, was in Jesus Christus offenbar wird (2.2.2.2.).

4. Die Zeitlichkeit des Menschen beginnt mit seiner Erschaffung. An seiner geschöpflichen Zeit kann der Mensch nichts ändern. Gott hat keine unwirkliche Zeit geschaffen (2.2.2.3.3.).

4.1. Barth unterscheidet zwischen der geschaffenen Zeit und der verlorenen Zeit (2.2.2.3.3.).

4.2. Die von Gott geschaffene Zeit des Menschen ist nicht eo ipso die verlorene Zeit. Sie wird für den Menschen zur verlorenen Zeit, indem er sie durch die Sünde verdirbt. Damit macht er aber seine Zeitlichkeit nicht rückgängig (2.2.2.3.3.).

²⁷¹ Vgl. oben 2.5.1. und die Hinweise auf KD III,2 742 und 759.

4.3. Der Mensch lebt im Widerspruch zwischen seiner ihm von Gott gegebene Zeit und dem, wie er in dieser Zeit lebt. Gott will den Menschen nicht in seinem selbstgewirkten Widerspruch belassen (2.2.2.3.3.)

5. Die Zeitlichkeit des Menschen ist theologisch relevant, weil auch Jesus Christus zeitlich gelebt hat. Zum wahren Menschsein Jesu Christi gehört, dass er Zeit hat, wie Gott sie jedem Menschen gegeben hat (2.2.2.3.1.).

5.1. Durch Jesus Christus ist klar, wozu der Mensch die Zeit hat, die er als Geschöpf wirklich hat (2.2.2.3.4.).

5.2. Was in Jesus Christus aufgehoben wird, ist die verkehrte Art, wie der Mensch seine Zeit gestaltet, aber nicht die Zeit als solche (2.2.2.3.4.).

5.3. Jeder Mensch lebt in seiner ‚wirklichen Zeit‘, ob er es weiß oder nicht. Seine geschöpfliche Wirklichkeit ist durch seine Sünde nicht rückgängig gemacht worden (2.2.2.3.3. u. 2.2.2.3.4.).

3. Die neue Wirklichkeit des Geschöpfs in der Auferstehung

3.1. Gottes freies Handeln

Nachdem ich erörtert habe, worin für Barth die geschöpfliche Wirklichkeit des Menschen besteht, will ich – wie zu Beginn meiner Studie begründet – untersuchen, was Barth meint, wenn er von der „Neuheit der Gestalt“ des Auferstandenen redet (KD IV,3 355). Was ist das „Neue“ seiner „seelisch leiblichen Ganzheit“ (360)? Bevor ich darauf eingehe, will ich fragen, worin das Neue der Auferstehung *begründet* ist. Anlass dazu ist die Beobachtung, dass Barth nicht nur vom Neuen in der Auferstehung Jesu Christi redet, sondern auch von dessen Grund in einem neuen Handeln Gottes. Im Paragraphen 69.4 redet Barth von der Auferweckung Jesu Christi als dem „Ereignis einer neuen besonderen Tat Gottes“, welche der Grund für das Neue im neuen Kommen Jesu Christi in seiner Auferstehung gewesen sei (KD IV,3 331). So heißt es schon in KD IV,1, sie war „eine dem Kreuzesgeschehen gegenüber selbstständige, neue Tat Gottes“ (335). Das „Leben eines Geschöpfs nach seinem Tod“ könne nur dessen „Leben von Gott her und mit Gott“ als ein von Gott „geschenktes Leben“ sein (KD IV,3 358). Es geht um ein *neues Handeln* Gottes als Grund der *neuen* eschatologischen Wirklichkeit des Geschöpfs im Zusammenhang

„der letzten Erscheinung Jesu Christi zur Auferweckung aller Toten, zum Gericht, zur Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde“ (345). Unübersehbar redet Barth von etwas Neuem im Handeln Gottes.²⁷² Inwiefern aber kann gesagt werden, Gott tue etwas Neues, ohne in Widerspruch zu seinem bisherigen Tun zu geraten bzw. sich selbst zu ‚korrigieren‘?

3.1.1. Die Freiheit der Liebe Gottes (KD II,1)

Die Rede von einem neuen Tun Gottes formuliert Barth schon in der Gotteslehre, wo er von „Gottes Sein in der Freiheit“²⁷³ schreibt, Gott sei in seiner „ewigen Treue“ dem Geschöpf gegenüber „frei genug“, diesem „in der verschiedensten Weise“ gegenwärtig zu sein (KD II,1 353).²⁷⁴ Auf die *Freiheit* Gottes, *Verschiedenes* zu tun, kommt es m.E. zum Verstehen des Neuen besonders an. Was aber ist mit dieser „Freiheit“ gemeint?

Freiheit hat nach Barth mit Beliebigkeit nichts zu tun: „Gottes Freiheit ist keine Willkür“ (358). Barth verwendet den Begriff vielmehr, um das *Vermögen* zu bezeichnen, etwas *Bestimmtes* zu tun: „Der Begriff Freiheit sagt zunächst formal: es handelt sich [...] um ein Können, ein Vermögen, eine Fähigkeit“ (KD I,1 478).^{275/276} Zu Gottes Freiheit gehöre seine Allmacht, in der er „alles dessen mächtig“ ist, „was er tatsächlich will“ (KD II,1 588). Gott will aber nicht irgendetwas, sondern das Leben seines Geschöpfs in der Gemeinschaft mit sich. So formuliert Barth auf

²⁷² Gegen THOMAS (2009), der behauptet, „Karl Barths Theologie bietet trotz anderslautender verstreuter Bemerkungen [...] keine Möglichkeit, Neue Schöpfung als wirklich neue und zugleich geschöpfliche Existenzform zu denken“ (196); vgl. DERS. 2014: 186f. Gegen Y. FUKUSHIMA (2009): „Der Mangel an heilsgeschichtlicher Differenzierung zwischen der gegenwärtigen Versöhnung und der zukünftigen Erlösung“ durchzieht die gesamte Theologie Barths (172).

²⁷³ KD II,1 § 28.3.

²⁷⁴ Vgl. KD IV,1: Die Auferweckung Jesu Christi ist als neue Tat Gottes ein Akt der ‚Treue des Schöpfers‘ zu seinem Geschöpf, in welchem Gott in Übereinstimmung mit sich selbst etwas Neues schafft (vgl. 1.86. 339).

²⁷⁵ Vgl. zur Bestimmung von Freiheit als Vermögen auch KD III, 1 302.

²⁷⁶ Das berücksichtigt F. W. GRAF (1975) in seiner Kritik an Barth nicht, wenn er zur Begründung von dem „für den Begriff der Freiheit unaufgebbare[n] Gedanken der Selbstbegründung“ (90; vgl. 102) redet. Auch bestimmt Barth Freiheit nicht als „Wahlfreiheit“ (95). Dass Barth – wie gesehen – „Freiheit“ immer als „Vermögen“ *für* etwas Bestimmtes versteht, macht GRAFs Behauptung obsolet, Barth begründe die „Freiheit Gottes [...] negativ und abstrakt“ (110). Nur durch die Einsetzung eines für Barth *unzutreffenden Freiheitsbegriffes* kann GRAF zu seinem Urteil über Barths Verständnis von Gottes Freiheit als „*Herrscher-Freiheit*“ des „Besonderen“ mit dem „Zwang“ zur „Vernichtung“ alles anderen „Besonderen“ kommen (115). Gottes Freiheit ist nach Barth keine „abstrakte Freiheit“, wie GRAF (105) formuliert. Vielmehr gilt, wie KRÖTKE (1988) gegen GRAF ins Feld führt, dass Freiheit keine „absolute, relationslose Freiheit“, sondern die Freiheit, „in der Gott selbst begegnet“ (113. 118).

derselben Seite: „In seiner Allmacht ist er die Quelle und die Erhaltung alles geschaffenen Lebens [...] und ist er zugleich souverän auch über dessen Tod, der in ihm keinen Raum hat“. Dazu eben sei Gott laut seiner Offenbarung frei, eben das könne er und dazu habe er ‚alle Möglichkeiten‘. Seine Freiheit ist m.a.W. die Freiheit (die *potentia*, das Vermögen oder die Macht) seiner *Liebe*. „Eben als der Freie liebt Gott“ (587). Von einer anderen Freiheit Gottes ist nicht zu reden. Gottes Freiheit steht nicht für sich, sondern ist von *vornherein* eine „Näherbestimmung“ seiner Liebe, wie Barth am Anfang des Unterparagraphen zu „Gottes Sein in der Freiheit“ hervorhebt (338). Sie ist die Freiheit und also das Vermögen seiner Liebe, in der er „Gemeinschaft zwischen sich und uns sucht und schafft“ (307).^{277/278} Als der in *dieser* Weise Liebende hat Gott sich offenbart. Gottes Liebe ist die „Liebe Gottes zu uns“ (KD I,2 415). Von einer anderen Freiheit Gottes zu reden, hieße m.a.W., von einem anderen Gott reden.

Gottes Freiheit sei nach Barth also nicht, so schreibt BUSCH (1998), als „absolute Freiheit“ bzw. „*potentia absoluta*“ zu verstehen. Sie sei vielmehr durch den „verbindlichen Gebrauch, den er von ihr macht“, bestimmt, indem er sich zu unseren Gunsten in „Koexistenz“ mit uns begibt. Dabei bleibe Gott allerdings frei, als er selbst zu bestimmen, „welche Gestalt die Gemeinschaft“ mit uns annimmt (119f.121f.123).

Gottes Liebe ist nach Barth die Liebe, in der Gott nicht nur die Gemeinschaft zwischen sich und uns schafft, sondern darüber hinaus den Menschen für „eine ewige Erlösung und Lebendigmachung“ bestimmt (vgl. KD I,2 306). Darin und nicht in irgendeinem allgemeinen Lieben liebt Gott als der Liebende (vgl. 309 zu 1Joh 4,8 u. 16). Durch Gottes Lieben sei die Welt, so Barth mit Hinweis auf Joh 3,19, konkret zum *ewigen Leben* bestimmt (vgl. 309). Gottes Liebe findet nach Barth im ewigen Leben des Menschen — damit ist der Anschluss zum Thema meiner Studie hergestellt — ihre „Krönung und endgültige Bewährung“ (307).

²⁷⁷ Vgl. weiter zu Barths Verständnis der „Freiheit“ § 28.3, wo Barth ausdrücklich Gottes Freiheit als durch Gottes Liebe bestimmt darstellt. Gott ist – so Barth – darin frei, dass er sich selbst der Grund für sein „schlechterdings souveränes Lieben“ ist: „Gottes Sein als der Lebende und Liebende ist sein Sein in der Freiheit. So, nämlich frei, lebt und liebt er“ (338).

²⁷⁸ Die Freiheit Gottes ist also „kein Gesetz“, das Gott „von außen“ auferlegt wäre oder dem Gott *unabhängig von seiner Liebe* „in sich selber [...] verpflichtet“ wäre, sondern sie ist im Willen Gottes begründet, Gemeinschaft zwischen sich und uns zu suchen und zu schaffen (vgl. 307). Deshalb sei – so Barth – LUTHER darin nicht zu folgen, dass die „Erkenntnis der Sünde“ auf eine von der „Offenbarung der Gnade Gottes getrennten“ Offenbarung zurückzuführen sei (407).

3.1.2. Gottes heilige Veränderlichkeit

Gottes „Gegenwart in Sein und Leben der Welt“ sei – so Barth – „nicht die starre Gegenwart eines Seins, dessen Natur wir auf dieses oder jenes Prinzip sozusagen festlegen könnten“, sie ist keine „Naturmacht“ (353f.355).²⁷⁹ „Es ist die Beziehung und Gemeinschaft Gottes mit der Welt nicht gebunden an ein bestimmtes Schema“ (355). Gott handelt vielmehr auf *verschiedene* konkrete Weise in Bezug auf sein Geschöpf. Seine Gegenwart, in der er immer derselbe bleibt, ist „eine andere in der Fleischwerdung seines Wortes [...] eine andere in dem weiteren Reich seiner Gnade: im Leben der Kirche [...] eine andere in der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Existenz und des Soseins der Welt und des Menschen [...] und wieder eine andere in der künftigen Vollendung, in der Wiederkunft Christi, in der Auferstehung der Toten“ (355).

Gottes Freiheit ist nach Barth Gottes Vermögen, um eines bestimmten Zieles willen in bestimmter Weise an und mit seinem Geschöpf zu handeln. Deshalb handelt Gott in der Freiheit seiner Liebe in *verschiedener* Weise in einer *Geschichte*. Im Paragraphen 31 zu den „Vollkommenheiten der göttlichen Freiheit“, in welcher sich Gottes Liebe „bewährt“, schreibt Barth zur *Beständigkeit* Gottes in Auseinandersetzung mit der „altprotestantischen Orthodoxie“ gegen A. POLANUS Erklärung der „Unveränderlichkeit“ Gottes als einem reinen *immobile*, Gott tue nicht immer dasselbe, sondern *bewähre* seine ‚beständige Lebendigkeit‘ in einer ‚realen Geschichte‘ – der „Heilsgeschichte“ (569) – mit seiner von ihm geschaffenen Welt (vgl. 496.553f.565).²⁸⁰ Gottes Beständigkeit sei nicht, wie „aller Platonismus von Gott“ dachte und denkt, als eine „sozus. mathematische [...] Konsequenz eines höchsten Naturgesetzes“ zu verstehen (558).

Barth verweist zustimmend auf DORNERS (1883) Abhandlung „Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes“, dem er in dieser Hinsicht viel zu verdanken habe (vgl. 554). Vgl. a.a.O.: „Die göttliche Konsequenz ist nicht die eines Naturmechanismus, eines blinden ewig gleichwirkenden Naturgesetzes“ (356). DORNER schreibt von der „lebendige(n) Teilnahme Gottes an der Welt“, die „dem Absolutismus der bloßen Macht“ widerstehe (325. 339f). „Gott verändert die Welt, indem er verschieden auf sie wirkt“ (316). Vgl. weiter DORNER (1879), der zu Gottes Allmacht schreibt: Gottes „Allmacht ist eine durch die Liebe [...] bedingte“ und könne „mit der Liebe nicht in

²⁷⁹ Vgl. I. A. DORNER (1883: 356).

²⁸⁰ Barth zitiert POLANUS: „Non igitur aliquid in ipso mobile est, sed totus ipse immobilis existens omnibus aliis rebus motuum causa est. Quapropter etiam totus est immutabilis“ (554).

Collision kommen, [...] weil sie dieser gar nicht als selbständige Macht gegenübersteht“ (442). So sei von „besonderer Wichtigkeit [...] Gottes Unveränderlichkeit im Lichte seiner Liebe zu betrachten“ (443). Weil Gott sich auf ein lebendiges Verhältnis zur Welt einlasse, kann von seiner Unveränderlichkeit gesagt werden: „gerade diese Unveränderlichkeit schließt Bewegung, Leben, ja geschichtlich sich änderndes Thun und Verhalten Gottes zu der veränderlichen Welt nicht aus, sondern ein“ (443). Als zentrales Beispiel nennt DORNER die Inkarnation. Es sei „die Wirklichkeit der Versöhnung der Welt durch Christus für Gott ein Werth [...], der für ihn selbst vor Christus wirklich nicht vorhanden war“ (445).

Zur näheren Erläuterung des Freiheitsbegriffs Barths will ich kurz auf das Interpretationsproblem eingehen, das entsteht, wenn der Zusammenhang der Freiheit Gottes mit seiner Liebe nicht beachtet wird. Barth schreibt am Anfang des Paragraphen zu Gottes Freiheit: „Gottes Freiheit ist darin göttlich, daß sie die Freiheit ist, in der Gott liebt. [...] Wir werden also, wenn wir uns nun seiner Freiheit zuwenden, seine Liebe ständig mitzubedenken haben“ (KD II,1 496). Gottes Freiheit kann also nach Barth ohne Gottes Liebe gar nicht gedacht werden, sondern gehört, wie oben schon gezeigt, als deren Näherbestimmung zur Liebe Gottes (vgl. 338). Er stellt in der Lehre von den Eigenschaften Gottes die Liebe Gottes – wie KRÖTKE (2015) Barth interpretiert – nicht der Freiheit Gottes gegenüber. Es gilt vielmehr, was KRÖTKE (2016: 305) an anderer Stelle schreibt: „Auf eine andere Möglichkeit als die der Freiheit seines Liebens, die Gott gewählt und realisiert hat, wollte Barth den christlichen Glauben und die christliche Verkündigung nicht verweisen“. Barth spricht in KD II,1 339 nicht einfach von einer negativen Seite der Freiheit Gottes, die gleichgewichtig neben einer positiven Seite der Freiheit stünde. Barth schreibt: „Freiheit ist ja mehr als Unbeschränktheit“. Barth versteht Freiheit *von vornherein* nicht in einem negativen Sinn. Das eben Festgestellte gilt noch viel mehr und grundsätzlich für GRAFS (1975) Kritik an Barths Freiheitsbegriff, der „in Abwehr des Gedankens Gottes als eines Willkür-Gottes [...] die Freiheit Gottes *negativ* als eine solche“ bestimme, „in der nun doch nichts Zufälliges, nichts Willkürliches“ sei, sondern positiv die Freiheit „in der Gott vielmehr sich selbst treu bleibe“ (109; zit. KD III,2 260). GRAF verschweigt, dass Barth auch an dieser Stelle zuerst von der konkreten Freiheit Gottes redet, in der Gott „sich gerade des Menschen von Ewigkeit her erbarmt und angenommen hat“. M.a.W.: Gott bleibt dem Menschen treu, weil er das kann. In diesem Können Gottes besteht nach Barth Gottes Freiheit. Nur durch die Eliminierung der Bestimmung der Freiheit Gottes als Vermögen Gottes, sich treu zu bleiben, indem er dem Menschen treu bleibt, um ihm schließlich das ewige Leben zu geben, kann GRAF zu der ganz und gar unzutreffenden Behauptung kommen, Gott müsse nach Barth in seiner Selbstbestimmung alles „in Adäquanz zu sich bringen“ und dadurch letztlich alles „Außerhalb“ vernichten bzw. gleichschalten (108).

Barth ersetzt den Begriff der „Unveränderlichkeit“ Gottes durch den der „Beständigkeit“, mit dem er „die Stetigkeit, die Unbeirrbarkeit, die Unermüdlichkeit“ Gottes bezeichnet, „in der Gott sowohl er selbst ist als auch sein Werk treibt“ (557; HvbG.St.). Es geht m.a.W. darum, dass Gott ist bzw. lebt, indem er handelt: er ist *actus purus* (vgl. 295). Er ist aber nicht nur das. Er ist nicht „mit einem Inbegriff von Ereignis, Akt, Leben im Allgemeinen“ zu identifizieren. Gott ist – was ich hervorheben will – „der er ist, in seinen Werken“ (291). Gott lebt, indem er etwas Bestimmtes bzw. Besonderes tut. Barth schreibt: „*Actus purus* genügt als Bezeichnung Gottes nicht; *et singularis* muß dann jedenfalls hinzugefügt werden“

(296). Es gehe um die „Besonderheit der göttlichen Aktualität“ (297). Zu diesen Besonderheiten gehöre, so betont Barth, die Geschichte Gottes mit seinem Geschöpf von „der Schöpfung [...] bis zu Auferstehung des Fleisches“. Gott will sein Geschöpf zu einem bestimmten Ziel führen. Deshalb dürfe aus Ex 3,14 Gott nicht als „ein bewegungsloses *ipsum ens*“ herausdestilliert werden, sondern sei als die „Selbstbehauptung“ des mit Mose und Israel „handelnden Gottes“ zu verstehen (557). Um in Gemeinschaft mit seinem Geschöpf zu leben, in seiner Liebe also, handele Gott in „heilige(r) Veränderlichkeit“.²⁸¹ Als zentrale christologische Begründung für die Rede von Gottes Beharrlichkeit bzw. Beständigkeit und also seiner Treue in seiner heiligen Veränderlichkeit führt Barth die „Inkarnation“ an und verweist auf Phil 2,5f (vgl. 580f).²⁸² Gottes heilige Veränderlichkeit besteht demnach nicht, um eine Formulierung von TROWITZSCH (2007) aufzunehmen, in einem „bloßen Vielerei“, einem „Kennzeichen des *Dämonischen*“, sondern sie äußere sich in Gottes „Beziehungsfreude und -fülle“ (310f). Gottes Beziehungsfülle ist m.a.W. für das Geschöpf reich, so wie Gott in sich selbst reich ist. Und so ist Gott in seiner heiligen Veränderlichkeit darauf aus, das Geschöpf zu retten. M.a.W.: damit sein Geschöpf sein Geschöpf bleibt, tut Gott etwas seinem bisherigen Tun gegenüber Neues; Versöhnung ist etwas anderes als Schöpfung. Aber dabei bleibt es nicht!

3.1.3. Mehr als *restitutio ad integrum*

Barth redet von der Geschichte, durch welche Gott die Welt einer „künftigen Erlösung entgegenführt“ (565). Zur „Rettung“ der „von ihm abgefallenen Kreatur“ führe Gott durch die Versöhnung „etwas real Neues gegenüber dem Werk der

²⁸¹ Auf den Begriff der „heiligen Veränderlichkeit“ Gottes weist auch J. STEFAN (2010: 99) hin, der im Blick darauf von einer „riskanten Gegenbehauptung“ Barths zu Gottes „Beständigkeit“ redet. M.E. konnte aber eben gezeigt werden, dass die heilige Veränderlichkeit Gottes keine solche Gegenbehauptung darstellt, sondern Gottes geschichtlich differenziertes Handeln zugunsten seines Geschöpfes bezeichnet. Es geht um die „reale Beteiligung des Schöpfers an dem bewegten Dasein und Sosein des Geschöpfes“ (KD II,1 563). Gegen STEFAN kann deshalb gesagt werden, dass Gottes heilige Veränderlichkeit seine Beständigkeit ist.

²⁸² Vgl. KD IV,1: „Es ist aber etwas höchst Gewaltiges und tief Erstaunliches, was wir wagen, wenn wir [...] sagen, daß Gott wahrhaftig und ganz in Christus war“ (200). M.a.W.: es wäre die Versöhnung in Jesus Christus nicht geschehen, wenn Gott sich nicht auch ändern könnte. Er hätte ja dann nicht Mensch werden können.

Schöpfung [...] auf den Plan“ (565).^{283/284} Es bleibe nicht bei einer bloßen Wiederherstellung dessen, was vor dem Abfall war, und also nicht bei einer *restitutio ad integrum*, worauf Barth auch am Anfang der Versöhnungslehre hinweist (vgl. KD IV,1 12). Eine *restitutio* ließe das Geschöpf sterblich bleiben (vgl. 573). Deshalb trifft MOLTMANNs (1995: 288f) Einwand nicht zu, der meint, in Barths Eschatologie, das Schema einer „westkirchlichen theologischen Tradition“ einer „Lehre von der *restitutio in integrum*“ wiederzuerkennen, und die er deshalb in den „Mythos der ewigen Wiederkehr“ einordnet.²⁸⁵ Barth betont vielmehr, im ‚radikal neuen Werk der Versöhnung und deren Offenbarung‘ in der Auferstehung Jesu Christi werde Zweierlei offenbar, nämlich „ein vorläufiges und ein endgültiges Wesen der Schöpfung“ (573).

„Das Werk der Versöhnung und Offenbarung ist darin [...] ein radikal neues Werk gegenüber dem Werk der Schöpfung, daß es in der Eröffnung dieser perspektivischen Tiefe der Schöpfung besteht, für uns also in der Eröffnung des Ausblicks auf die Auferstehung des Fleisches, auf das ewige Leben, auf einen neuen Himmel und eine neue Erde“.

Nicht nur die Versöhnung, *sondern noch ein Anderes und Ausstehendes* wird offenbar, nämlich „die einst und dort zu schauende Erlösung“ u.d.h. „die *kommende Welt*“ als das „Eschaton“ und die „*künftige* [...] Letztwirklichkeit“ der Kreatur (573; Hvb. St.).²⁸⁶ Diese Unterscheidung im Handeln Gottes gehört m.E. zu den Grundlagen der Rede Barths vom Neuen in der Auferstehung Jesu Christi.

Schon in der Gotteslehre, nur das wollte ich zeigen, geht Barth ausdrücklich darauf ein, dass Gott, gerade indem er sich und seinem Geschöpf treu bleibt, in Übereinstimmung mit sich selbst zugunsten seines Geschöpfs *Verschiedenes* und damit Neues tut und auch zukünftig tun will. Gott macht dabei seinem abgefallen

²⁸³ Vgl. DORNER (1883: 359), der unter Hinweis auf 1Kor 15,45 u. 2Kor 5,17 schreibt, es wäre „unzulässig“ „Gottes Lebendigkeit auf den Akt der Schöpfung zu beschränken“.

²⁸⁴ Barth schreibt schon in KD I,1, dass die „Versöhnung nicht als Vollendung der Schöpfung zu verstehen ist, sondern nur als ein Wunder in und an der gefallenen Welt“ (433). „Die Erlösung geht nicht auf in der Versöhnung. Es versteht sich nicht von selbst, daß dem *regnum gratiae* ein *regnum gloriae* folgt“ (KD I,1 979). Dass Barths Konzept über die Vorstellung einer *restitutio ad integrum* nicht hinausführen kann, meint auch THOMAS (2009: 208; 2014: 187).

²⁸⁵ Das trifft auch auf MOLTMANNs (a.a.O. 288f) Einordnung der Versöhnungslehre Barths in das Schema „*Paradise lost – Paradis regained*“ zu, bei der er Hinweise vom Anfang der Versöhnungslehre nicht beachtet, wie: „Heil ist das dem geschaffenen Sein als solchem nicht eigene, sondern zukünftige vollkommene Sein“ (KD IV,1 7).

²⁸⁶ Das hat MOLTMANN (1995: 357) nicht im Blick, wenn er in seiner Eschatologie gegen Barth kritisch einwendet, wie bei Hegel könne auch bei Barth „gut hegelianisch“ die Zukunft gegenüber der Versöhnung nichts Neues bringen. Wie ich zeigen will, trifft das Gegenteil zu. Der Hinweis auf Hegel führt in die Irre.

Geschöpf gegenüber keine „Konzessionen“ und er wird kein „Anderer“, wenn er in seiner heiligen Veränderlichkeit sich selbst treu bleibend, „sich selbst mit der sündigen Welt aufs Neue [...] verbindet“ (vgl. 567).²⁸⁷ Gott handelt dabei nicht in einer bloßen Verlängerung seines bisherigen Tuns, sondern wirkt Neues, wie es z. B. eine neue und „freie Setzung“ ist, wenn er Abraham beruft (569). Barth schreibt: „Es sind so ziemlich alle Eigentümlichkeiten der Heilsgeschichte als solcher, deren wir an dieser Stelle gedenken müssen“. Die Perspektive besteht nicht in einer *restitutio ad integrum*, sondern in einem real Neuen. Gemeint ist das kommende „unvergängliche(n) Leben“ des Geschöpfes (573).

Die Geschichtlichkeit des Handelns Gottes, die Beständigkeit, in der Gott für sein Geschöpf Neues tut, hebt Barth auch in anderen Zusammenhängen hervor. Barth weist am Anfang der *Schöpfungslehre* auf den jetzt gesehenen Zusammenhang der Beständigkeit Gottes in seinem neuen Tun hin. „Gott selbst kann und wird *im Fortgang seiner Werke* Alles auch noch *anders* erhalten und bedingen, bestimmen und gestalten, als es im Werk der Schöpfung geschehen ist. [...] Er wird die Wirklichkeit des Geschöpfes wandeln – in einer Wandlung, in der es auch Tod und Vergehen und neue Schöpfung gibt – er wird sie aber nicht zerstören [...]. Er wird nicht mehr allein sein, wie er vor der Schöpfung allein gewesen ist“ (KD III, 1 45; Hvb. St.). Vom Übergang zum neuen Aeon heißt es in der *Versöhnungslehre*, es handele sich „nach wie vor um die von Gott gut geschaffene Welt, um den von Gott gut geschaffenen Menschen. *Die Treue des Schöpfers ist nicht zu Ende!* Nichts, gar nichts von seiner Schöpfung soll und wird in diesem Übergang vom alten zum neuen Aeon zerstört, kaputtgemacht, vernichtet – es soll und wird aber – und eben darin triumphiert seine Treue! – was ihre Gestalt betrifft, nicht nur Einiges, sondern Alles, und Alles nicht nur ein wenig, sondern ganz anders, es soll und wird ihre Gestalt *radikal und universal verwandelt* werden“ (KD IV, 3 277; Hvb. St.). Worin diese Verwandlung besteht, soll im Folgenden geklärt werden.

Die *Erkenntnis* der Beständigkeit Gottes ereignet sich in der Geschichte Jesu Christi. Dort trete – so schreibt Barth – Gott in seiner „unveränderlichen Lebendigkeit“ an die Seite seines „abgefallenen Geschöpfes“ (577f). Er eröffne und bewähre in der Auferstehung Jesu Christi in neuer Weise die von ihm schon immer intendierte Kommunikation und Partnerschaft. Darin offenbare er seine „Beständigkeit“ (vgl. 576-587). Gott verändert sich nicht in seiner Beziehung zu seinem abgefallenen Geschöpf, sondern bewährt sein Ureigenstes, wie die gesamte „alte Theologie mit Recht betont“ (579). Gott bewährt seine Beständigkeit aber darin, dass er in Jesus Christus etwas Besonderes und darin Neues tut. Denn in der Auferstehung Jesu Christi wird offenbar, dass Gott seine Kreatur „einer vollkommenen Erlösung

²⁸⁷ Zu diesem Thema bei Barth schreibt JÜNGEL (1986): „Eine *neue* Tat ist deshalb auch das *Beharren* Gottes bei und in seiner Geschichtlichkeit angesichts des Todes Jesu Christi. ‚Gottes Sein *bleibt* im Werden‘ bedeutet angesichts des Todes des als Mensch gestorbenen Gottessohnes die *neue* Tat der Auferweckung“ (102).

entgegenführen will“. Und eben dadurch offenbare sich Gott in seiner heiligen Veränderlichkeit als der in Freiheit Liebende.

3.1.4. Zusammenfassung

Gott will in Gemeinschaft mit seinem Geschöpf leben. Seinen Willen setzt er in verschiedenen und darin auch neuen Werken durch. Die Begründung der Rede Barths vom *neuen* Tun Gottes in der Auferweckung als Grund des Neuen der Auferstehung findet sich schon in der Gottesslehre. Es gibt von daher m.E. guten Grund anzunehmen, dass Barth im Anschluss an KD IV durchaus in der Lage gewesen wäre, in Übereinstimmung mit seiner bis dahin ausgearbeiteten Dogmatik den Anschluss für eine Eschatologie zu formulieren, in der von einem dem Bisherigen gegenüber Neuem die Rede gewesen wäre. Von hier aus gesehen gibt es keinen Anlass wie THOMAS (2009: 207f) zu behaupten, Barth hätte sich aufgrund eines ‚tief in den Grundstrukturen seiner Theologie eingeschriebenen Modellkonflikts‘ den Weg zur Eschatologie verbaut, weil es für Barth nach der Versöhnung nichts Neues geben könne.²⁸⁸

Vgl. THOMAS (2014) weiter, der meint, nach Barth sei die „eschatologische Vollendung [...] nicht als verwandelte Schöpfung“ zu denken, was „letztlich in der Vorstellung eines allmächtigen Gottes [...] begründet“ sei (187). THOMAS geht es in seinem Aufsatz darum, „die christliche Hoffnung auf eine Neuschöpfung von Himmel und Erde angemessen“ zu entfalten, was aber für Barth „weitreichende Probleme“ dadurch aufwerfe, dass „der Aspekt der ‚Neuzuwendung‘ eine ‚Reaktion‘ Gottes impliziere (vgl. 186f). Denn, so müsse im Sinne Barths gefragt werden, wenn Gott sich seiner Schöpfung noch einmal rettend zuwende, korrigiere Gott sich dann nicht selbst und wäre das nicht letztlich das „Eingeständnis eines Fehlers“ Gottes? Wir haben dagegen gesehen, dass es bei dem neuen Tun Gottes nicht um eine Korrektur des Tuns Gottes durch Gott geht, sondern um ein neues Werk, in welchem Gott sein Geschöpf zu einem von ihm gewollten Ziel führt.

Unsere Darstellung hat gezeigt, dass Barth das Thema des neuen Tuns Gottes als Grund des eschatologisch Neuen von Beginn seiner Dogmatik an mit bedenkt. Worin dieses neue Tun besteht, danach will ich im Folgenden fragen.

²⁸⁸ So auch SAUTER (1995: 76f).

3.2. Der Heilige Geist als eschatologischer *creator spiritus*

Im Folgenden will ich – auch im Rückblick auf die beiden Abschnitte zum *Geist Gottes als Odem des Leben* und zum *neuen Tun Gottes* in der Auferweckung Jesu Christi – untersuchen, ob und wie Barth den *creator spiritus* ebenfalls als Subjekt der Auferweckung der Toten und damit auch als eschatologischen Erlöser versteht. Zum einen wurde bisher deutlich, dass Gott wie in der Schöpfung so in der Auferweckung Jesu Christi als *creator spiritus* gehandelt hat.²⁸⁹ Zum anderen konnte festgehalten werden, dass Gott in der Geschichte mit seinem Geschöpf immer wieder in einer dem Bisherigen gegenüber *neuen* Weise handelt.²⁹⁰

Um der Frage noch mehr Kontur zu geben, möchte ich aus neuerer Zeit wiedergeben, was LINK (2009) in dieser Hinsicht zum Unterschied zwischen Calvin und Barth in der Pneumatologie schreibt. Während CALVIN „mit einer *weitergehenden* Geschichte Gottes“ rechne, „in der wir nicht nur, wie bei Barth vorgesehen, an der ‚Parusie, Gegenwart und Offenbarung‘ Jesu Christi ‚beteiligt werden, sondern in der sich *über* das *hinaus*, was in dieser ‚Prophetie‘ ans Licht getreten ist, noch unvorhersehbar *Neues* ereignen wird“, sehe Barth „das Werk des Heiligen Geistes vornehmlich in der Erkenntnis und Anerkennung [...] dessen, was in Christus für alle objektiv de jure schon vollbracht“ sei (191f). Aber was Barth schreibe, sei „nicht alles“. Denn fast wichtiger als Rechtfertigung und Heiligung sei für CALVIN „der Vorbehalt, dass hier noch etwas aussteht“, nämlich das „realfuturische Eschaton“ mit dem Wirken des „Heiligen Geistes“ als dem „Urheber [...] künftiger Unsterblichkeit“. Ich werde im Folgenden zu zeigen versuchen, dass – anders als LINK meint – Barth in größter Nähe zu Calvin zu sehen ist, was auch daran zu erkennen ist, dass Barth sich eben auch auf die Stelle der *Institutio* (I, 13, 14)²⁹¹ bezieht, auf die LINK (2009: 191 Anm. 85) gegen Barth hinweist. Auch für Barth ist, wie ich zeigen will, der Geist durchaus auch Urheber etwas noch Ausstehenden – nämlich des ewigen Lebens. Deshalb trifft auch nicht zu, dass man (wie es bei EICHER (1988: 59) heißt und was von LINK a.a.O. Anm. 88 zustimmend aufgenommen wird) bei Barth eine „verschlossene Zukunft des Lebens im Geiste“ zu anzunehmen und zu kritisieren habe, in der sich „das Neue des schöpferischen und erlösenden Geistes [...] in der Kundgabe dessen“ erschöpfe, „was durch Gottes Wort je schon ausgesprochen und getan worden“ sei.

3.2.1. „Der Heilige Geist und das christliche Leben“ (1929)

Eine Schwierigkeit, Barth folgen zu wollen, besteht darin, dass es in der KD keinen zusammenhängenden pneumatologischen Traktat gibt. Eher zieht Barth nach meinem Eindruck ein in den Grundzügen schon formuliertes Verständnis vom Heiligen Geist

²⁸⁹ Vgl. 1.2.2.3. „Der Anfang des kommenden Lebens“.

²⁹⁰ Vgl. 3.1. „Gottes freies Handeln“

²⁹¹ Vgl. 3.2.4.2.

je und dann heran.²⁹² Ein solches Konzept wird schon in seinem Vortrag „Der Heilige Geist und das christliche Leben“ von 1929 deutlich.²⁹³ Ich beschränke mich im Blick auf mein Thema darauf, die dort erkennbare *eschatologische* Bedeutung des Heiligen Geistes zu skizzieren.

Barth stellt seinem Vortrag drei „Leitsätze“ zum Heiligen Geist als „Schöpfer“, „Versöhner“ und „Erlöser“ voran (460f). Der dritte Leitsatz beginnt: „Der heilige Geist ist dem Menschen in Gottes Offenbarung gegenwärtig als Geist der Verheißung. Im heiligen Geist, d.h. in der Letztlichkeit und Zukünftigkeit des prinzipiellen Jenseits seiner Existenz, ist er neue Kreatur: Gottes Kind“ (460). Was meint Barth, wenn er vom Heiligen Geist als dem „Geist der Verheißung“ und dem Grund der „Zukünftigkeit“ des Menschen spricht?

Der Heilige Geist ist uns (1) als *künftiger* Erlöser *gegenwärtig*, indem „er uns in seiner Offenbarung ein Letztliches und Zukünftiges *verheißt*, das sein eigentlicher Wille mit uns ist“ (vgl. 511). Die *zukünftige* Erlösung ist (2), worum es Gott mit dem Menschen *schon jetzt* geht. Und eben diese zukünftige Erlösung (3) offenbart Gott uns schon jetzt. Die Versöhnung ist – und das zu beachten halte ich zum Verstehen von Barths Versöhnungslehre und Eschatologie für unerlässlich – *nicht* das letzte Ziel Gottes mit dem Menschen!²⁹⁴ Die Erlösung bezieht sich auf (4) „die zu überwindende Wirklichkeit des Todes“. Und so geht es (5) im Erlösersein des Heiligen Geistes um den *eigentlichen* Willen Gottes mit dem Menschen.

Die *zukünftige* Überwindung des Todes ist Inhalt der *aktuellen* Verheißung. Gott will unsere zukünftige „Erlösung“ und d.h. unsere „Auferstehung“ und unser „ewiges Leben“. Als Verheißung ist das Zukünftige – die Auferstehung und das ewige Leben – schon gegenwärtig. Und so – als Verheißender – ist uns Gott auch als unser Erlöser schon gegenwärtig. Barth schreibt: „Indem uns Gott unsere Erlösung *verheißt*, ist er uns gegenwärtig“. Er ist m.a.W. als gegenwärtiger „Geist der Verheißung“ mit sich als „Geist des Erlösers“ identisch. Er ist der Geist der Verheißung, weil er der Erlöser ist. Barth schreibt: So ist der Heilige Geist *auch* „der ‚Geist der Verheißung‘, durch den wir versiegelt sind auf den Tag der Erlösung (Eph. 1, 13f. und 4, 30)“.

Es ist nach Barth die verheißene Erlösung der Ort, von dem aus die Versöhnung im Kreuz gesehen und verstanden werden kann und *deshalb* ist die Auferstehung Jesu Christi, wie Barth in der Versöhnungslehre der KD ausführlich darstellt, die *Offenbarung* der Versöhnung. Barth formuliert: „daß er uns als Sündern gnädig ist, das ist nur die *Explikation* der uns gegebenen Verheißung“ (512; Hvb. St.). Ohne die verheißene Erlösung gibt es keine Verheißung.

Die Erlösung ist noch nicht Gegenwart, sondern Zukunft, aber eine Zukunft, die unsere Gegenwart bestimmt und nach der wir unsere Gegenwart schon gestalten können, wie Barth im zweiten Schritt der dritten These (516ff) entfaltet. Barth verbindet hier die „theologische Ethik“ (Gewissen, Dankbarkeit, Gebet) mit der Eschatologie. Die Grundlage lautet: „Aus dem Jenseits der Todesgrenze wird uns das gesagt, und es ist uns gesagt als solchen, die sterben müssen“ (513). Daraus ergibt sich „die notwendige eschatologische Näherbestimmung unseres Erlöstseins. Das heißt eben *erlöst sein*: [...] diesseits der Todesgrenze, also im Empfangen der Verheißung, *nicht im Besitz der Erfüllung*, Gottes Kind

²⁹² So schreibt OBST (1998): „Eine selbständige Pneumatologie, die vom Aufbau und Umfang her der Gotteslehre und der Versöhnungslehre entspräche, hat Barth [...] weder geplant noch entfaltet.“ Der Verzicht darauf bedeute „aber keineswegs, daß pneumatologische Aussagen innerhalb der Dogmatik kein Gewicht hätten“. Vielmehr integriere Barth „die Pneumatologie in die verschiedenen Loci der Dogmatik“ (329f). Siehe auch v. D. KOOI (2014: 35).

²⁹³ BARTH (1929).

²⁹⁴ BARTH (1925/26: 296) redet schon früher von der „eschatologischen Grenze der Versöhnung“.

sein“ (514; Hvb. St.). Barth begründet und erläutert den Satz neutestamentlich folgendermaßen:

„Das Perfekt: wir *sind* wiedergeboren schließt ja nicht aus, sondern ein: wiedergeboren zu einer lebendigen *Hoffnung* [1. Petr. 1, 3]²⁹⁵. [...] und: Wir sind wohl selig, *doch in Hoffnung* [Röm. 8, 24] [...]. Wo im Neuen Testament wird von der Erlösung anders geredet als auf der doppelten Linie: Wir *sind* nun Kinder Gottes und ist *noch nicht* erschienen, was wir sein werden [1. Joh. 3, 2]? Gerade die *Seinigen* heißt Christus warten, wie die Knechte auf ihren Herrn [Mt. 24, 45-51], wie die zehn Jungfrauen auf den Bräutigam [Mt. 25, 1-13]“ (514).

Barth betont im Anschluss: „Es kommt alles darauf an, daß wir es uns nicht zu gering sein lassen, unser Erlöstsein auf dieser doppelten Linie zu verstehen“. Die doppelte Linie aber ist die Tatsache, dass das, was uns letztlich bestimmt, die Zukunft ist, die nicht in unserer Hand liegt, sondern die wir nur „im Wort“ der Verheißung haben, denn: „Unsre göttliche *Zukunft*, unsere *göttliche* Zukunft ist es doch, die durch das Wort in unserer Gegenwart gegenwärtig ist“ (515). Unter der Verheißung der Erlösung können Menschen, die noch nicht erlöst sind, schon jetzt als solche leben, die erlöst werden; darin besteht die doppelte Linie ihres künftigen Erlöstsein in der Gegenwart. Der zweite Teil der These 3 lautet: „Christliches Leben ist das aus dem heiligen Geist gezeugte neue Leben in der Hoffnung

Das aber – und damit sind wir wieder bei der Frage nach dem Geist – was uns als *Zukunft* angezeigt wird und uns zu einem Leben in der *Gegenwart* „im Empfang der *Verheißung*, zu einem Leben in der *Hoffnung*, zu einem Leben mit Abraham“ ermächtigt, wird uns „Gott, der heilige Geist“ geben (516).²⁹⁶ Er *wird* es uns als ein „Letztes, Unbewegliches und Endgültiges in regno gloriae“ über das hinaus geben, was für uns die „verworrene Vorläufigkeit unserer Kreatürlichkeit in regno naturae“ und über den „Kampf des Geistes wider das Fleisch in regno gratiae“ bedeutet (516; Hvb. St.). Darin aber, dass er uns (künftig, eschatologisch) geben will, was er uns (jetzt schon, gegenwärtig) verheißt, ist Gott der heilige Geist der auch eschatologisch wirkende *creator spiritus*. Er wird uns als *creator spiritus* das ewige Leben im neuen Aeon geben, wie er uns das jetzige Leben gegeben hat und gibt.

Zusammenfassend will ich festhalten: (1) Der Heilige Geist ist als *creator spiritus* auch der kommende Erlöser und will als solcher dem Menschen das ewige Leben geben. (2) Das ist der Inhalt seiner Verheißung. (3) Die Verheißung des Künftigen ist als Verheißung schon gegenwärtig. (4) Die „doppelte Linie“ des Zukünftigen im Gegenwärtigen bestimmt das Leben des Christen in der Gegenwart. Dieses Konzept findet sich in Grundzügen in der KD wieder, wie ich im Folgenden zeigen will.

3.2.2. Trinitätslehre (KD I,1)

Schon in der Trinitätslehre der KD bringt Barth den Geist als den auch künftig handelnden *creator spiritus* u.d.h. als eschatologischen Erlöser zur Sprache. Das

²⁹⁵ Bibelstellen in [] so im Original.

²⁹⁶ Vgl. zur Frage nach der eschatologischen Bedeutung des Geistes den von Barth verwendeten Artikel von H. CREMER (1896a) (vgl. KD III,2 434): Der heilige Geist ist „Angeld und Unterpfund [...] wie Erstlingsgabe [...] der zukünftig, nämlich am Tage des Herrn sich an uns vollenden Erlösung“ (446). Auch wenn Barth sich nicht direkt auf diesen Artikel bezieht, ist m.E. die inhaltliche Nähe deutlich. Vgl. auch KD III,2 562, KD IV,3 1052.

Thema steht zwar nicht im Vordergrund, kommt aber bei genauerem Hinsehen in den Blick. Barth weist auf die *Unterscheidung* zwischen „Versöhnung“ und kommender, eschatologischer „Erlösung“ hin (KD I,1 430). Der Unterschied beruht auf einem *neuen Handeln Gottes*. Barth schreibt:

„Der Begriff Versöhnung fällt [...] mit dem der Offenbarung, aber nicht mit dem der Erlösung (ἀπολύτρωσις, σωτηρία) zusammen. ‚Erlösung‘ dürfte im Neuen Testament das von der Offenbarung oder Versöhnung aus gesehen noch ausstehende, künftige, vollendende Handeln Gottes bezeichnen“ (430).²⁹⁷ Barth verweist u.a. auf das Futur in Röm 5,10 („Καταλλαγέντες σωθησόμεθα“) und auf den „eschatologischen Gebrauch“ von „ἀπολύτρωσις“ (z. B. in Lk 21,28; Röm 8,23) und „σωτηρία“ (z.B. in 1Thess 5,8f; Röm 8,23). Unsere Zukunft im „*regnum gloriae*“ ist in unserer künftigen „Erlösung“ begründet (485). „Daß Gott der Heilige Geist der Erlöser ist“, hängt damit zusammen, dass die „Versöhnung“ in „unserem Erlöstsein oder Seligsein oder ewigen Lebendigsein“ zur „Erfüllung und Vollstreckung“ kommt.

Barth formuliert den Zusammenhang zwischen den beiden zu unterscheidenden Taten Gottes der Versöhnung und der Erlösung trinitarisch folgendermaßen: „daß Gott der Schöpfer ist, ist die Voraussetzung dessen, daß er der Versöhner sein kann; daß der Schöpfer Versöhner ist, ist darin *begründet*, daß er der Erlöser sein kann“ (383; kurs. Hvb. St.). Die Begründung der Versöhnung liegt – so verstehe ich Barth – in der kommenden Erlösung: weil Gott den Menschen erlösen will, versöhnt er ihn mit sich. Er kann ihn aber erlösen, weil er sein Schöpfer ist. Und deshalb, weil er sein Schöpfer ist, ist der Heilige Geist als der ‚Lebenschaffende‘ bzw. *creator spiritus* auch der *eschatologische* „Erlöser“ (494). Denn unser künftiges oder eschatologisches ‚Erlöstsein‘ – so haben wir eben gesehen – wird in unserem ‚ewigen Lebendigsein‘ bestehen. Das Geschöpf aber bedarf „des Schöpfers um zu leben“ u.d.h. es bedarf der Beziehung zu ihm und seiner Gegenwart (vgl. 473). Die Gegenwart Gottes aber „ist der Geist Gottes“. Der Geist Gottes wird als *creator spiritus* auch eschatologisch als der Lebengebende handeln, wie in der Auferstehung Jesu Christi offenbar wurde.²⁹⁸ Deshalb ist der Heilige Geist auch der eschatologische

²⁹⁷ Deshalb ist die „Erlösung“ nichts, was für uns schon „erfüllt“, „vollstreckt“ oder „anschaulich“ wäre, sondern nur als „zukünftige“ geglaubt werden kann (KD I,1 485f). Deshalb ist alles, „was von dem den Heiligen Geist empfangenden, vom Heiligen Geist getriebenen und erfüllten Menschen zu sagen ist, [...] im Sinn des Neuen Testaments eine eschatologische Aussage. Eschatologisch heißt nicht: uneigentlich, unwirklich gemeint, sondern: bezogen auf das ἔσχατον, d.h. auf das von uns aus gesehen, für unser Erfahren und Denken noch Ausstehende, auf die ewige Wirklichkeit der göttlichen Erfüllung und Vollstreckung“ (KD I,1 486f).

²⁹⁸ Vgl. zur Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi im jetzigen Zusammenhang den nächsten Abschnitt mit dem Hinweis auf KD I,1 486. Vgl. weiter meine zusammenfassende Bemerkung oben 2.3.2.2. „Offenbarer und Schöpfergeist (KD I,1 § 12)“: „Die Antwort auf die Frage nach der

creator spiritus und damit der eschatologische Erlöser.²⁹⁹ Anders als durch ihn wird der Mensch auch das ewige Leben nicht bekommen.

Barth schreibt: „Gott hat euch wiedergeboren. Wie? Durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten! Wozu? Zu einer lebendigen Hoffnung, nämlich zu dem unvergänglichen, unbefleckten, unverwelklichen Erbe, das euch im Himmel aufbewahrt ist (1. Petr. 1, 3f.). Wir heißen und sind Kinder Gottes, wir sind es jetzt [...] und es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen, daß wenn er erscheinen wird, werden wir ihm gleich sein (1 Joh. 3, 1 f.). Euer Leben (d. h. eure Errettung) ist verborgen mit Christus in Gott. Wenn Christus, unser Leben, erscheinen wird, dann werdet auch ihr mit ihm in Herrlichkeit erscheinen (Kol. 3, 3 f.)“ (486).

Entsprechend formuliert Barth etwas später: Die „allgemeine Bedeutung des Geistes, seine Bedeutung als Schöpfergeist“ besteht darin, dass er „Leben schafft“, er ist aber als Schöpfergeist auch der „Erlöser“, „so gewiß die Versöhnung in der Erlösung zur Vollstreckung kommt“ (494f). Der Geist ist nach Barth der, der auch als eschatologisch wirkender *creator spiritus* durch die Erlösung *das neue Leben* im neuen Äon schaffen wird. Die „Verheißung der Erlösung“ ist nach Barth keineswegs – wie EICHER gegen Barth einwendet – nur die „Rekapitulation dessen [...], was in Christus als schon geschehen erkannt wird, so daß die Hoffnung in der Erinnerung aufgeht“.³⁰⁰

Zur *Begrifflichkeit* Barths will ich Folgendes festhalten. „Erlösung“ bezeichnet auf den Menschen bezogen im Unterschied zur gegenwärtigen Versöhnung „unser künftiges Sein“ (430). Es gibt für den Menschen über das Leben als Versöhntem hinaus ein noch ausstehendes neues Leben in einer auch der Versöhnung gegenüber neuen Qualität, nämlich der ἀπολύτρωσις bzw. σωτηρία. Der Begriff „Erlöser“ bezeichnet Gott den Heiligen Geist, der als *creator spiritus* dieses Sein bewirken wird *und* dieses künftige Sein schon jetzt verheißt, wodurch wir schon jetzt „in dieser Künftigkeit“ „Kinder Gottes“ sind (486).³⁰¹

Dieses Verständnis des Heiligen Geistes als Erlöser muss bei der Lektüre der Texte Barths im Blick bleiben, um zu sehen, ob Barth vom Erlöser als dem

Erkenntnis des Schöpferseins des Geistes lautet: in der Auferstehung Jesu Christi offenbart Gott sich als Herr des Lebens und damit auch als Schöpfer bzw. *creator spiritus*.“

²⁹⁹ Vgl. auch den folgenden Abschnitt zur „Begrifflichkeit“.

³⁰⁰ EICHER (1988: 58).

³⁰¹ Zum Erlöser als dem in seiner Verheißung gegenwärtig Handelnden schreibt Barth in KD I,2: „Gott ist der Erlöser. Der den Menschen geschaffen hat und der ihn mit sich selbst versöhnt, kommt ihm in seinem Wort entgegen, um selber, alles erfüllend und vollstreckend, was durch sein schöpferisches und versöhnendes Handeln verheißten ist, seine vollkommene Zukunft zu sein“ (KD I,2 979).

gegenwärtig Handelnden in der Verheißung der zukünftigen Auferweckung *oder* dem *zukünftig* Handelnden in der Auferweckung, der „Erfüllung und Vollstreckung der Verheißung“, nach Röm 8,23 der „ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος“ redet.³⁰²

Schon in der Trinitätslehre wird – so will ich zusammenfassen – deutlich, dass Barth zwischen Versöhnung und eschatologischer Erlösung unterscheidet. Als der, der als *creator spiritus* auch als Erlöser künftig handeln wird, wie er in der Auferweckung Jesu Christi gehandelt hat, wirkt der Heilige Geist schon jetzt in der Verheißung der kommenden Erlösung und macht so die geschehene Versöhnung offenbar.

Deshalb kann Barth im Leitsatz zu § 12 schreiben, dass Gott der Heilige Geist sich „als der Erlöser“ u.d.h. „als der Herr, der uns frei macht“, offenbart (470). Gott, der Heilige Geist, verheißt bzw. offenbart dem Menschen das ewige Leben, das er als *creator spiritus* ihm zukünftig, im neuen Äon geben will. Dadurch wird dem Menschen „ein „Können, ein Vermögen, eine Fähigkeit [...] beigelegt“, die ihn zum „Empfänger der Offenbarung“ macht und ihn in die *Freiheit* versetzt, als Kind Gottes u.d.h. in der „Hoffnung“ auf das ewige Leben *schon jetzt* zu leben (vgl. 478f.486). Durch die Verheißung des ewigen Lebens, auf diese Weise, macht der Heilige Geist uns frei.

3.2.3. Schöpfungslehre (KD III,1 u. 2)

Im Kontext der Rede vom *creator spiritus* als „*conditio sine qua non* der Schöpfung und Erhaltung der Kreatur“ kommt am Anfang der Schöpfungslehre im Blick auf die Auferstehung Jesu Christi auch die eschatologische Dimension seines Handelns in den Blick (vgl. KD III,1 61f).³⁰³

³⁰² Es trifft deshalb nicht zu, dass „Barth unter Erlösung die subjektive Wirklichkeit der Offenbarung im Heiligen Geist“ verstehe, und insofern nur als „Erkenntnis“ u.d.h. „als die noetische Seite der Offenbarung“ verstehe, so ETZELMÜLLER (2001: 129). Barth hat durchaus, anders als ETZELMÜLLER meint, schon in KD I,1 die „endgültige Erlösung“ im Blick“ (a.a.O. 130). In der Erlösung existiert der Mensch nicht nur als Versöhnter, wie ETZELMÜLLER (a.a.O.) schreibt, sondern in der Erlösung existiert er als Erlöster im Besitz des ewigen Lebens, und das ist nach Barth etwas über die Versöhnung Hinausgehendes, wie ich im Folgenden zeigen will. Deshalb kann ich ETZELMÜLLERS Behauptung (2014: 31) nicht zustimmen, wenn er in Bezug auf KD I, und I,2 schreibt, dass bei Barth „Versöhnung und Erlösung“ in eins zu fallen drohen.

³⁰³ Barth weist zur weiteren Begründung und Erläuterung auf „die theologische Tradition“ und besonders auf CALVIN hin (vgl. 62).

Es gibt – so Barth – für die neutestamentlichen Zeugen „keine ζωή und also auch keine ζωοποίησις des Geschöpfes abseits von der, die in der Auferstehung Jesu Christi schon in Gang gekommen und von ihm her noch zu erwarten ist. Und eben in diesem ζωοποιεῖν sehen sie das Werk des Geistes. In dieser Indirektheit: indem auch sie das Leben – nunmehr das Leben im neuen Aeon, aber das ist eben für sie das Leben – vom Werk des Geistes und zwar von ihm allein erwarten, bezeugen auch sie: es gäbe kein Geschöpf, es wäre also auch keine Schöpfung, wenn Gott nicht auch der Heilige Geist und als solcher wirksam wäre“ (62).

Nach Barth muss, so wird hier deutlich, um den Heiligen Geist als Schöpfergeist zu verstehen, von der „ζωοποίησις des Geschöpfes“ in der Auferstehung Jesu Christi als „Werk des Geistes“ ausgegangen werden, um von *dorthier* die Rede vom Geist als *creator spiritus* in der ersten Schöpfung zu verstehen. Der Grund für Barth, den „Geist Jesu Christi [...] als Lebenskraft alles Lebendigen darzustellen“, „erschließt sich nach Barth“ nicht – wie ETZELMÜLLER (2014: 28) schreibt – „nur auf dem Umweg über die Erwählungslehre“, sondern in der Auferstehung Jesu Christi.³⁰⁴ Gott ist als der Geist, wie schon festgehalten, „im Alten und Neuen Testament Gott selbst in seiner schöpferischen Zuwendung zum Geschöpf“ und damit das „Prinzip seiner Geschöpflichkeit“³⁰⁵ (KD III,2 401. 432). „Geist ist das Ereignis der Lebensgabe“ (431).³⁰⁶ Wie das für die erste Schöpfung und das Leben des Geschöpfes gilt, so auch für die Auferweckung der Toten. Dass es schon für die erste Schöpfung gilt, kann aber nur von der Auferstehung her gesehen und verstanden werden. Durch die Auferstehung Jesu Christi kommt – wie eben schon gesehen – das dort ‚*schon* in Gang gekommene und von ihm her *noch zu erwartende*‘ künftige Wirken des Geistes „im neuen Aeon“ in den Blick, nämlich die künftige „ζωοποίησις des Geschöpfes“ (vgl. KD III,1 62). Der neue Aeon ist der erst kommende, der eschatologische Aeon³⁰⁷, auch wenn er in der Auferstehung Jesu schon begonnen hat. Der Geist wird – so verstehe ich Barth – als *creator spiritus* wie in der Auferweckung Jesu Christi so auch im neuen Aeon in der Auferweckung der Toten handeln.

Wie oben schon zum Ausdruck gebracht³⁰⁸, gehört zu den Aussagen über den Geist als Prinzip der Existenz des Menschen als Geschöpf *und* Bundespartner, dass durch die *Verheißung* „der Mensch im *Gnadenbund* gerade *in seiner Geschöpflichkeit* und für sie eine gewisse *Hoffnung* bekommt: die Hoffnung, die im

³⁰⁴ Vgl. oben Anm. 10.

³⁰⁵ Vgl. 1.3.4.7.

³⁰⁶ Darauf weist auch ETZELMÜLLER (2014: 27f) hin, allerdings ohne seine Beobachtung fruchtbar zu machen.

³⁰⁷ Vgl. KD II,1 706.708.

³⁰⁸ 2.3.2.2. „Offenbarer und Schöpfergeist (KD I,1 § 12)“.

Neuen Testament als die Auferstehung von den Toten, als *Auferstehung des ganzen Menschen*, beschrieben wird“ (KD III,2 432; Hvb. St.).

Deshalb gilt für die Aussagen über den Geist, wie Barth in Bezug auf Röm 8,10f schreibt, dass er (ad extra) nicht nur soteriologisch zu verstehen ist, sondern ebenso eschatologisch, denn er wirkt auch die eschatologische „Zukunft“ der ‚geschöpflichen Wirklichkeit des Menschen‘ (vgl. 433). Der Geist handelt nicht nur im Kontext des ‚Gnadenbundes‘ (vgl. 432), sondern wird sich auch *künftig* (im neuen Äon) als „Geist dessen, der Jesus von den Toten erweckt“ hat, „am Menschen betätigen und wahrmachen“ (433). Der Geist ist als *creator spiritus* dem Menschen gegenüber „die *conditio sine qua non* seiner Gottesgemeinschaft und damit seines Lebens“ (436). Dass er in diesem Sinne die „Grundbestimmung“ seines Lebens ist, bleibt bestehen, und deshalb hängt auch dem Tod gegenüber alles daran, dass er dem Menschen erneut gegeben wird und der Tod eben „doch nicht das letzte Wort ist, das über den Menschen gesprochen ist“ (436f).

3.2.4. Versöhnungslehre

3.2.4.1. KD IV,1

Im § 59.3 entfaltet Barth die Auferweckung Jesu Christi als „eine dem Kreuzesgeschehen gegenüber selbständige, neue Tat Gottes“ und nicht nur als dessen „noetische Kehrseite“ (KD IV,1 335).³⁰⁹ In diesem Zusammenhang betont Barth „den wichtigen Zug in der neutestamentlichen Anschauung von Jesu Christi Auferweckung: daß sie nämlich als freies Werk des Gnadenerweises und der Gnadenoffenbarung des Vaters durch den Heiligen Geist geschehen sei“ (340).³¹⁰

Barth verweist u.a. auf Röm 8,11, wo „von dem in den Christen wohnenden Geist dessen die Rede ist, der den Christus Jesus von den Toten erweckte“ (KD IV,1 340). Dabei wird auch klar, dass Barth den Terminus „Heiliger Geist“ und „Kraft Gottes“ synonym gebraucht. Vgl. dort Barths Angabe u.a. von Röm 1,4 („ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης“) und 2Kor 13,4 („ζῆ ἐκ δυνάμεως θεοῦ“).

³⁰⁹ Vgl. 3.1. „Gottes freies Handeln“.

³¹⁰ Anders als ETZELMÜLLER (2014: 16) meint, versteht Barth die Auferweckung Jesu Christi durchaus als „Werk des Heiligen Geistes“.

Festhalten will ich, dass hier von einem *Werk* des Heiligen Geistes *jenseits* des Todes die Rede ist, das von der Versöhnung zu *unterscheiden* ist. Die Auferweckung ist etwas Neues – ein neues Werk Gottes – und als solches *auch* die Offenbarung der Versöhnung.

Barth schreibt, dass „Jesus Christus durch den *Heiligen Geist* von den Toten erweckt [...] wurde, das bestätigt eben, es habe Gott gefallen, sich an dem gekreuzigten, gestorbenen und begrabenen Jesus [...] zu offenbaren *und* zu *betätigen*: eine Offenbarung *und* Betätigung, die als solche – wo eben Gottes Geist weht, Gottes Heiliger Geist am *Werke* ist, da geschieht notwendig solches! – in dem Barmherzigkeitswerk der *Erschaffung* der *καινότης ζωῆς* (Röm. 6, 4) dieses Toten, in seiner Heraufführung und Darstellung als ewig Lebender bestehen mußte“ (KD IV,1 340; kurs. Hvb. St.).

Damit ist aber noch nicht gesagt, *was* die Auferweckung als solche ist. Oder in Anlehnung an eine Formulierung Barths gefragt: Was ist das *Ontische* des Noetischen der Auferweckung Jesu Christi (vgl. KD IV,3 343)? In dem eben angeführten Zitat ist unübersehbar von einem *Tun* und *Werk* Gottes an dem gestorbenen Jesus die Rede: Gott erweckt ihn und eben darin „betätigt“ er sich an ihm. Dieses Werk Gottes aber ist eine neue Tat Gottes.

Was also tut Gott als Heiliger Geist in diesem neuen Werk? Das neue Werk des Heiligen Geistes besteht für Barth in der „der Erschaffung der *καινότης ζωῆς* (Röm. 6, 4) dieses Toten“ (KD IV,1 340).³¹¹ Die *καινότης ζωῆς* aber ist das ‚ewige Leben und die Auferstehung der Toten‘.³¹² Und so bewirkt bzw. schafft Gott, der Heilige Geist, als *creator spiritus* beides: das neue Leben des Auferstandenen, wie er auch schon das Leben des Geschöpfes geschaffen hat, *und* die auf dem Auferstehungsleben beruhende Offenbarung der Versöhnung.³¹³ Barth betont:

Der „Heilige Geist [...] ist *ad extra* [...] Gott selbst [...] als der, der in Freiheit Leben erschafft und Leben aus dem Tode erweckt und damit seine Herrlichkeit auch in der Welt wirksam macht: τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιῶν, wie Joh. 6, 63 geradezu definiert wird; τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ (2. Kor. 3, 6) – und in dieser seiner charakteristischen Wirksamkeit offenbar macht, als πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13; 1. Joh. 4, 6)“ (340).

³¹¹ Barth schreibt, „daß Jesus Christus durch den Heiligen Geist von den Toten erweckt und so gerechtfertigt wurde“ (KD IV,1 340).

³¹² Vgl. KD III,2 760.

³¹³ Deshalb trifft die von ETZELMÜLLER (2014: 28 Anm. 52) wiedergegebene Kritik PH. J. ROSATOS (1988: 154) an Barth nicht zu: „The Redeemer-Spirit is never quite fully acknowledged as the Creator-Spirit“.

3.2.4.2. KD IV,2

In der Übergangsüberlegung in KD IV,2 führt Barth weiter aus, dass der Heilige Geist als der „*creator Spiritus*“ die „Kraft der Auferstehung Jesu“ ist (KD IV,2 379).³¹⁴ Er ist die *Kraft*, in der Jesus Christus „vom Tod auferstanden“ ist (361).³¹⁵ Man darf hier das „er“ nicht übersehen. Der Heilige Geist bleibt der Gottesgeist und also eine der drei Seinsweisen Gottes und löst sich nicht in ein numinoses Kraftfeld auf.

Barth hat m.E. den Begriff „Kraft“ als Synonym für „Heiliger Geist“ von CALVIN übernommen. Er schreibt nämlich unter Bezug auf den Genfer Katechismus schon in der Trinitätslehre: „Calvin hat den Heiligen Geist sogar bei der allgemeinen Definition der drei Seinsweisen Gottes beschreiben können als Gottes *virtus per omnia quidem diffusa, quae tamen perpetuo in ipso resideat*“ (KD I,1 496). Barth wiederholt den Hinweis in der Schöpfungslehre: „Es war unter den Reformatoren auffällenderweise besonders Calvin, der dafür eingetreten ist, den Heiligen Geist als die über alle Dinge ausgegossene, alles tragende, erhaltende und belebende göttliche *virtus* zu verstehen (Genfer Katech. 1542 Fr. 19)“ (KD III,1 62). Unmittelbar anschließend verweist Barth auf Instit. I 13, 14, wo der trinitarisch zu verstehende Geist u.a. als die *Kraft* auch der Auferweckung und Auferstehung bestimmt wird.³¹⁶ Ich gebe die Stelle zusammengefaßt nach der Übersetzung von WEBER wieder.³¹⁷

Der Geist ist – so CALVIN – (1) der *Schöpfergeist*. Er ergießt „seine Kraft in alles“ und verleiht „dadurch allen Dingen Wesen, Leben und Bewegung“. (2) Er ist der *prophetische Geist des AT*: Er hat (nach Jes 48,16) die Propheten gesandt. Durch ihn werden (3) Menschen in die „*Gemeinschaft mit Gott*“ berufen. Durch ihn „gelangen wir“ „derart zur Gemeinschaft mit Gott, daß wir seine Kraft als lebendigmachende an uns erfahren“. Er ist also (*soteriologisch*) „durch seine eigene Kraft der Urheber der Wiedergeburt“. ³¹⁸ Er ist weiterhin (4) gleichermaßen (*eschatologisch*) „Begründer *künftiger Unsterblichkeit*“. Er ist in all diesem „eine Seinsweise in Gott“ und also Gott selbst.

³¹⁴ Wie hier trifft auch für die beiden anderen Bände der Versöhnungslehre nicht zu, was LINK (1995: 27f) zum „auffallenden Fehlen des Geistes – seine völlige Abwesenheit – in den Auferstehungskapiteln der Versöhnungslehre“ schreibt, dass nämlich „der Geist in seiner Vermittlerrolle [...] auf eine rein *noetische* Funktion eingeschränkt“ werde. Zustimmend auch von ETZELMÜLLER (2014: 16 bes. Anm. 24) referiert: die „Vorstellung, dass der Heilige Geist kein eigenständiges Subjekt, sondern Prädikat Jesu Christi ist, prägt Barths gesamte Pneumatologie“. LINK selber bezieht sich a.a.O. in seinem Urteil auf KLAPPERT (vgl. Ders. 1981: 296f), die Auferweckung Jesu Christi sei nach Barth „nur insofern Tat Gottes“, als sie die „Vermittlung der Erkenntnis: daß Gott war in Christus“ war. So fragt auch v. D. KOOI (2014: 39; unter Aufnahme von LINK 2009: 183) in Bezug auf KD IV,2, ob der Heilige Geist selbst noch Subjekt sei, wenn er nur als die „Selbstvermittlung Gottes“ bezeichnet werde. Vgl. aber KD IV,1 340. 355.393; KD IV,2 360-372. 382-387. KD IV,3 404-424.

³¹⁵ Vgl. oben zu KD IV,1 340.

³¹⁶ Anders als LINK (2009: 192, s. auch dort Anm. 91) über die Unterschiede zwischen Barth und CALVIN schreibt, hat Barth hier sehr wohl CALVIN im Blick gehabt und bedacht. Was Link über den Heiligen Geist als ‚Urheber künftiger Unsterblichkeit‘ nach CALVIN schreibt, entspricht dem, was Barth dazu schreibt: er ist doch für Barth der auch eschatologische *creator spiritus*.

³¹⁷ CALVIN, O. WEBER (1936: 123).

³¹⁸ Der Begriff „Wiedergeburt“ bezeichnet – so schreibt BARTH (1922: 376) zur Theologie CALVINS nach dem Genfer Katechismus – die „Heiligung“ des Menschen, seine „Umkehrung [...] durch mortificatio und vivificatio“ durch den Geist.

Für meine Untersuchung ist die Bestimmung des Heiligen Geistes als eschatologischer Begründer des ewigen Lebens wichtig. Aber auch die anderen Bestimmungen machen deutlich, dass – wie m.E. gezeigt werden konnte – die differenzierte Bestimmungen des Geistes als *creator spiritus*, als prophetischer Geist, als der Geist der Berufung zum Zeugen Christi und eben als eschatologisch wirkender Geist kein einsamer Weg Barths ist, sondern im Gespräch mit den Vätern entwickelt wurde.

Barth fragt entsprechend der Frage in KD IV,1³¹⁹ nach dem *Jenseits* des Kreuzes in KD IV,2 nach der *Kraft* der Erkenntnis und des Bekenntnisses „zu Jesu Christi Leben aus dem Tode“ (336).³²⁰ Wie kommen Menschen dazu, Zeugen des Auferstandenen zu werden? Sie können es – so lautet die Antwort – durch die „Gegenwart und Aktion des Heiligen Geistes“ und also durch seine „Kraft“ (357).

Barth schreibt: Der Heilige Geist „schafft es, dass Menschen [...] Zeugen Jesu Christi“ werden und sein können (a.a.O.). Er schafft es aber, weil er „die Kraft ist, in der der Mensch Jesus sich selber jenseits seines Todes [...] vergegenwärtigt und also lebt“ und so, „indem er *von den Toten erweckt*“ wurde, „als der zum Heil der Welt Getötete“ auch „offenbar und erkannt“ wird (363; Hvb. St.). Als *diese* Kraft wirkt er die ‚Verheißung‘, durch welche Menschen in den ‚Stand der Hoffnung‘ versetzt werden (vgl. 368).

Der Heilige Geist ist nach Barth einmal als *creator spiritus* die „Kraft der Auferstehung Jesu“, er ist zum anderen aber auch in der „Vermittlung“ zwischen dem Auferstandenen und seiner Gemeinde „am Werk“ (KD IV,2 379). Er ist der Schöpfergeist (die Kraft), der als solcher auch in der Auferweckung Jesu am Werk gewesen ist³²¹ und – so kann m.E. fortgesetzt werden – in der kommenden Auferweckung der Toten am Werk sein wird (vgl. a.a.O.).³²² Er wird diese Kraft nicht erst in der Tat der Auferweckung, sondern ist im Bezug auf das Geschöpf diese Kraft als *conditio sine qua non* seiner Existenz, seines Lebens (s.o.) schon immer. Er ist

³¹⁹ Vgl. KD IV,1 323-340.

³²⁰ Vgl. KD IV,2 336-379.

³²¹ Dass Barth den Heiligen Geist als *Subjekt* der Auferweckung versteht, wird auch an Folgendem klar. Barth schreibt: der Mensch Jesus wurde „‘lebendig gemacht nach dem Geiste‘ (πνεύματι: nach dem Gesetz seines Seins als lebensschaffender und also den Tod überwindender Geist)“ (363). Der Geist *handelt* als Subjekt in der Auferweckung. Er ist nicht ein Etwas, das Jesus übergeben wird. An derselben Stelle heißt es weiter: Jesus „kam aber [...] (und darin war er als Sohn Gottes ὁρισθεὶς ἐν δυνάμει mächtig ausgesondert [...] κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης, durch den ihn als Davidsohn und also als Menschen heiligenden Geist von dorthier, von woher noch keiner gekommen ist: ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν“ (362f).

³²² Barths Konzept entspricht damit durchaus dem, was PANNENBERG (1993: 15) allgemein fordert und – zu Unrecht – bei Barth vermisst: „Das eschatologische Wirken des Geistes muß [...] im Zusammenhang mit seiner Beteiligung am Schöpfungswerk Gottes gesehen werden, wie das gerade einer von Calvin herkommenden Auffassung naheliegen sollte. Weder bei Barth, noch bei Weber ist dieser Zusammenhang hergestellt worden“.

aber auch die Kraft, die die Erkenntnis dessen wirkt, was in Jesus Christus geschehen ist.^{323/324}

3.2.4.3. KD IV,3

In der Gegenwart des Heiligen Geistes geschieht die ‚Verheißung des ewigen Reiches und des ewigen Lebens‘ (vgl. KD IV,3 407). Der Geist ist – wie eben gesehen – als *creator spiritus* auch die ‚Kraft des Lebens des auferstandenen Jesus Christus‘. Er ist nicht nur Instrument des Auferstandenen³²⁵, sondern Grund und Ursache und in diesem Sinne die Kraft des Auferstehungslebens. Der Auferstandene wirkt nicht nur *mit*, sondern *durch* die Kraft, durch welche er lebt, bzw. ‚in der Kraft seines Lebens als der vom Tode Auferstandene‘ (406; Hvb. St.). Deshalb ist der Heilige Geist als die Kraft der Auferstehung Jesu Christi auch die ‚Wirklichkeit‘ und damit der *Inhalt* ‚der Verheißung‘ (408). Was hat Barth im Blick?

Die Zusage des Heiligen Geistes (gen. subj.) ist die (gegenwärtige) Zusage (vgl. 406) seines (künftigen) Kommens als ‚Erlöser‘ und Geber des ‚ewigen Lebens unter einem neuen Himmel und auf einer neuen Erde‘ und so ‚auch die Zusage seines Beistandes‘ in der Gegenwart (408). M.a.W.: der Heilige Geist als eschatologischer *creator spiritus* ist das, was den Menschen zugesagt wird, er ist die Kraft, durch die sie dann leben werden. Aber er ist auch der, der sich selber als solcher ankündigt und sich selbst als kommender Erlöser zusagt.³²⁶

Insofern ist die Zusage des Heiligen Geistes (gen. obj.) als *creator spiritus* der Inhalt der ‚Hoffnung des neutestamentlichen Menschen‘, die ‚schlicht‘ in der konkreten ‚Erwartung eines neuen Seins und Tuns Gottes‘ besteht (1043). Was der Mensch aber in der Hoffnung auf den *creator spiritus* erwarten darf, ist das ‚ewige Leben‘, wie Barth unter Berufung auf CALVIN und eine ‚der bezeichnendsten Stellen seiner *Institutio* (III,2,42)‘ festhält (1047).

³²³ Vgl. den trinitätstheologischen Abschnitt KD IV,2 375-380.

³²⁴ Barth sieht – anders als LINK (2009: 192) ihn wiedergibt – das ‚Werk des Heiligen Geistes‘ nicht nur ‚vornehmlich in der Erkenntnis und Anerkennung [...] dessen, was in Christus für alle objektiv [...] schon vollbracht ist‘. Deshalb kann ich mich auch v. D. KOOIS (2014: 34) Meinung nicht anschließen, Barth habe seine Pneumatologie von der Inkarnation bzw. von der Versöhnung her gestaltet.

³²⁵ So wendete – wie schon angemerkt – schon BERKHOF im Jahre 1968 (1988: 25) gegen Barth ein.

³²⁶ Von einer Reduktion ‚pneumatologischer Sachverhalte‘ auf ein ‚dialogistisches Grundschema‘ und ein ‚Zwei-Seiten-Schema Gott und der Mensch‘, die WELKER (1992: 149 Anm. 12) bei BARTH sieht, kann im Blick auf das jetzt Erarbeitete nicht die Rede sein.

Barth schreibt: „Es kann gar nicht anders sein, als daß der lebendige Glaube die Hoffnung auf das ewige Leben als *individua comes* bei sich hat, vielmehr aus sich hervorbringt: wie schön auch Einer vom Glauben zu reden wisse – ohne die Hoffnung hat er bestimmt keinen Glauben“.

Deshalb lebt der Christ als Glaubender in der Hoffnung darauf, dass „Gott seine Verheißungen erfüllen werde“, nämlich in der Hoffnung auf die noch ausstehende „Erlösung“ und d.h. auf die „Errettung [...] aus dem Tod“ (vgl. 1048. 1052f). Was aber genau ist mit solcher „Erlösung“ und „Errettung“ gemeint? Oder mit den Worten Barths gefragt: Was erwartet der Christ, „indem er hoffen darf“ (1069)? Was bedeutet, was bringt die letzte, die vollendende Offenbarung im Kommen Jesu Christi für den Christen (vgl. a.a.O.)? Barth präzisiert die Hoffnung unmissverständlich folgendermaßen:

Es geht grundsätzlich um „sein ‚Aufbrechen, um mit Christus zu sein“ (1069). Das wiederum impliziert „auch seine Verwandlung, auch seine Überkleidung mit neuem, keiner Vergänglichkeit ausgesetzten, keinem Sterben entgegengehenden Sein, auch seine Wiederherstellung, den Anfang auch seines ewigen Heils und Lebens“. „Ist es doch (1. Kor. 15, 53) dieses Verwesliche, das einst Unverweslichkeit anziehen, dieses Sterbliche, das einst mit Unsterblichkeit bekleidet werden soll“ (1076). Die Hoffnung gilt aber nicht nur dem einzelnen Christen, sondern „der ganzen Menschen- und Weltwirklichkeit“ (1069). Der Inhalt der Hoffnung, zu welcher der Heilige Geist den Christen schon *jetzt* ermächtigt, indem sein *künftiges* Tun eben dieser Inhalt ist, besteht in der „Erlösung der Geschöpfung“ (1073). Dann werden auch, wie Barth schreibt, „alle Hüllen fallen“ und so das in Jesus Christus schon gekommene Reich Gottes – „befreiend, was jetzt noch gefangen, heilend, was jetzt noch krank ist, zurechtbringend, was jetzt noch verkehrt ist“ – sichtbar werden. *So* also – indem diese Hüllen fallen, aufgrund dieser Enthüllung – wird die kommende Offenbarung vollzogen werden. Sie wird nicht „nur noetisch“ sein, sondern Erkenntnis Gottes aufgrund eines neuen Tuns Gottes bringen und darin Offenbarung sein.³²⁷

Der Christ lebt „in Erwartung des ewigen Lebens“ (1079) und also in „Hoffnung“, weil und in dem „Gott selbst [...] der Heilige Geist, [...] den Christen zum Leben in der Hoffnung erweckt“ (1081). Er erweckt ihn aber dazu, weil und indem er die Kraft ist, in der Jesus Christus auferstanden ist und in der auch die Toten auferweckt werden. M.a.W.: weil und indem Gott der Heilige Geist als *creator spiritus*, wie er Jesus Christus von den Toten auferweckt hat, auch alle Toten auferwecken wird,

³²⁷ Das hat SAUTER (1997: 122) nicht im Blick.

kann er schon jetzt dieses sein künftiges Tun verheißen und den Menschen zum Leben in der Hoffnung darauf erwecken.³²⁸

Die „Erlösung“ als „Werk des Heiligen Geistes“ besteht also nach Barth nicht darin – wie ETZELMÜLLER (2014: 31) schreibt – „dass der Geist Menschen die Versöhnung [...] erschließt“, sondern darin (so meine ich gezeigt zu haben), dass der Geist, indem er die Erlösung verheißt, auch die Versöhnung erschließt. Die Erlösung eröffnet nicht nur etwas schon Geschehenes. Das entscheidende, letzte Werk des Geistes am letzten Tage ist nach Barth mehr und noch etwas anderes, als „nur die universale, kosmische Enthüllung des schon errungenen Sieges Christi“, wie LINK (2009: 191f Anm. 88) zustimmend EICHERS Kritik an Barth wiedergibt. Deshalb geht auch ROSATOS (1988: 185) Kritik an Barth fehl: „What Barth seems actually to mean is that the noetic function of the Spirit will be even more intensified, but not that the death-destroying, life-giving power of the Spirit Himself will be underscored“.

3.2.5. Zusammenfassung

Im Voranstehenden wurden Aspekte der Pneumatologie herausgearbeitet, deren Grundzüge Barth schon vor Abfassung der KD formuliert hat. Ich wollte allerdings nicht eine Untersuchung der gesamten Pneumatologie Barths oder der damit zusammenhängenden Frage nach dem christlichen Leben vornehmen. Im Mittelpunkt stand die Frage, inwiefern das Werk des Heiligen Geistes *ad extra* als *creator spiritus* auch eine eschatologische Dimension hat. Es konnte gezeigt werden, dass Barth den Heiligen Geist als den eschatologischen *creator spiritus* und damit als den kommenden Erlöser versteht, der sich als solcher schon in der Gegenwart ankündigt und so auch die Versöhnung offenbart. Die kommende Erlösung in der Auferweckung der Toten geht als noch ausstehendes, neues Werk des Geistes insofern über die geschehene Versöhnung hinaus.³²⁹ Durch die Auferstehung Jesu Christi als dem ersten eschatologischen Ereignis werden die kommende Erlösung und dadurch die schon geschehene Versöhnung offenbart.

³²⁸ Insofern geschieht nach Barth durch ‚das Zeugnis der Auferstehung Jesu Christi‘ – anders als v. D. KOOI (2014: 42) zu KD IV,3 322f schreibt – ‚in der persönlichen Erneuerung‘ des Menschen subjektiv durchaus Neues: ein Mensch beginnt, entsprechend seiner ‚neuen Situation in Christus‘ als ein freier Mensch Gottes zu leben, was für ihn zweifellos neu ist (vgl. KD IV,3 324f).

³²⁹ Gegen SAUTER (1997: 120), der behauptet, Barth verstehe Erlösung vom Kreuz her.

3.3. Aspekte der eschatologischen Wirklichkeit des Geschöpfs

3.3.1. Einleitung

3.3.1.1. Barths Frage nach der ‚Neuheit der Gestalt‘

In 3.1. konnte festgehalten werden, dass nach Barth Gott in Gemeinschaft mit seinem Geschöpf leben will und seinen Willen in verschiedenen *neuen Werken* durchsetzt. Auch die Auferweckung Jesu Christi von den Toten ist ein solches neues Werk.³³⁰ In 3.2 wurde festgehalten, dass Barth den *creator spiritus* auch als Subjekt der Auferweckung der Toten und damit als eschatologischen Erlöser versteht.³³¹ Was für die erste *Schöpfung* gilt, gilt ebenso für die Auferweckung der Toten: sie sind Werke des *creator spiritus*. Die Auferweckung Jesu geschah als *neues* Werk des *creator spiritus jenseits* des Todes Jesu Christi. Es bestand – wie Barth zur Auferweckung Jesu Christ in KD IV,1 schreibt – in „der Erschaffung der *καινότης ζωῆς*“ des getöteten Jesus Christus (340).³³² Der *creator spiritus* wird in der Auferweckung der Toten handeln, wie er schon in der Auferweckung Jesu Christi gehandelt hat.

Im Folgenden will ich untersuchen, worin *die Neuheit der eschatologischen Wirklichkeit* des Menschen als Geschöpf und worin also das Ergebnis des neuen Handelns des *creator spiritus* bestehen wird. Anders gefragt: *Worin* besteht das Neue des eschatologischen Lebens? Dem lege ich – wie in meiner Einleitung gesagt – den Text KD IV,3 355-365 zugrunde, in dem Barth die „schlechthinige Neuheit der Gestalt“ des Auferstandenen behandelt (KD IV,3 355).³³³

Ich will – Barths Erörterungen folgend – nach dem *Was* der der ‚Neuheit der Gestalt‘ und nicht nach dem Vorgang bzw. dem „Wie“ der Erschaffung des neuen Lebens fragen. Als „Tat Gottes des Schöpfers“, der „der Herr über Leben und Tod ist“, kann diese Erschaffung gar nicht erklärt werden (361). Barth spricht vom „Geheimnis“ des „Handelns“ Gottes in der Auferweckung (362). Die Auferweckung Jesu von den Toten werde „bekanntlich nicht erzählt, sondern nur eben durch die Hinweise auf das leer gefundene Grab als deren Zeichen angedeutet

³³⁰ Vgl. 3.1.4. „Zusammenfassung“.

³³¹ Vgl. 3.2.5. „Zusammenfassung“.

³³² Vgl. 3.2.4.1. „KD IV,1“.

³³³ Vgl. 1.2.4.2. „Die ‚Neuheit der Gestalt‘“.

und dann [...] stillschweigend vorausgesetzt“ (KD IV,1 369). Sie sei nicht zu ‚beschreiben‘.

Schon die Schöpfung als solche hat den Charakter eines Geheimnisses, wie Barth zu Beginn der Schöpfungslehre schreibt (vgl. KD III,1 13). „Man kann dieses Geheimnis nicht radikal genug gelten lassen. Es handelt sich in der Schöpfung [...] um die Tat Gottes, die nur mit der Auferweckung der Toten zusammen in einem Atem genannt werden kann“ und deshalb – wie in den Schöpfungserzählungen geschehen – nur „dichterisch“ darzustellen war (17.100). – Dass die Auferweckung völlig unanschaulich bleibt, hat Barth schon in seiner Auslegung von 1Kor 15 gesagt (1926: 121). Sie ist „das absolute Wunder“ und eben deshalb ‚nur zu glauben und nicht zu schauen‘. Paulus verkünde die „Wahrheit der Auferstehung“, indem er „gegenüber der Frage: Wie? V. 35 auf das So“ verweist (122). Ich will fragen, wie das ‚So‘ in Barths Darlegung zur Sprache kommt.

3.3.1.2. Die „Gestalt“ des Auferstandenen

3.3.1.2.1. „Gestalt“ – schöpfungstheologisch

Weil der Begriff der „Gestalt“ an hervorgehobener Stelle steht³³⁴, will ich zuerst klären, was Barth damit bezeichnet. Was ist ‚schlechthin‘ und also gänzlich neu im Ereignis der Auferstehung? Was lässt sich ausgehend von KD IV,3 355-365 zur Bestimmung des Begriffs „Gestalt“ sagen?

Das Osterereignis, schreibt Barth, geschah als „Wiederkunft“ des „zuvor Gekommenen“ (355). Es bestand darin, dass Jesus Christus „als derselbe, als der er zuvor gekommen war“, wiederkam. Es kam „er selbst“ und „kein Anderer“ in der „Identität mit dem Gekreuzigten“ (356.336.379).³³⁵ Er kam zu den Jüngern – und darin bestand seine Identität – „genau in der Gestalt des Seins und Tuns, das sein Sein und Tun in der Welt wie das jedes anderen Menschen zuvor gewesen war“ (355).³³⁶ Die Identität des auferstandenen mit dem vorösterlichen Jesus beruhte – und

³³⁴ Vgl. 3.3.1.1. „Barths Frage nach der ‚Neuheit der Gestalt“.

³³⁵ Bei der *Gestalt* des neuen Menschen, die in Jesus Christus Wirklichkeit wird, handelt es „sich um die menschliche Existenz Jesu in ihrer Totalität“, wie Barth in der christologischen Begründung der Anthropologie formuliert (KD III,2 405). Vgl. in KD IV,3: Er „begegnete“ seinen Jüngern „als derselbe Mensch, der er zuvor gewesen war“ (360). Es gab für die Jünger „keinen nachösterlichen Jesus, der nicht“ mit dem „vorösterlichen Jesus identisch gewesen wäre“ (KD IV,2 277).

³³⁶ Die „Gestalt“, die Jesus Christus in der Inkarnation annimmt, ist seine *humanitas*, nach Phil 2,6 die „Knechtsgestalt“: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὔρεθεις ὡς ἄνθρωπος. Er ist „ein Mensch, allen anderen gleich“ (KD IV,3 689). In seiner Erklärung des Philipperbriefes schreibt Barth (1928) zur „Knechtsgestalt“, dass Jesus Christus „das Bild eines menschlichen Seins darbietet“ (57). „Was wir sehen, ist ein Mensch“. Die *Doxa* seines ‚Gottgleichseins‘, seine ‚Gottesgestalt‘ ‚legt er ab‘ (vgl. 55-57).

darum geht es mir jetzt – auf der den Jüngern „von seinem ersten Kommen her wohlbekannten *seelisch-leiblichen Ganzheit* seiner *zeitlichen* Existenz“ (360; Hvb. St.).³³⁷ So laufen im Begriff der Gestalt Linien zusammen, die auf Barths Verständnis von „Seele“ und „Leib“ einerseits und die „Zeit“ des Menschen andererseits zurückweisen und schon untersucht wurden. Darauf will ich kurz zurückgreifen.

Was Barth mit dem Begriff der Gestalt – bezogen auf den Menschen – bezeichnet, wird schon in seiner *Schöpfungstheologie* deutlich. Dort heißt es in der These zum § 46, der Mensch sei durch Gottes Geist „das Subjekt, die *Gestalt* und das Leben eines stofflichen Organismus“ (KD III,2 391; Hvb. St.). Es sei, so Barth, „dem im neutestamentlichen Sinn Pneumatischen eigen, daß es ausgerechnet im Somatischen und nicht irgendwo abseits von diesem seine *Gestalt* hat und in Aktion ist“ (398; Hvb. St.). Dass der Mensch im Somatischen seine Gestalt habe, heißt, „er ist jedenfalls auch ein Angehöriger der *sichtbaren*, äußerlichen, irdischen Körperwelt; er ist jedenfalls auch – wie das Land und das Meer, wie die Pflanzen und die Tiere im Raume; er ist jedenfalls selber auch ein einzelnes, von anderen *unterschiedenes*, in seinen *besonderen* Raum verwiesenes Wesen. Er ist jedenfalls auch *sichtbare Gestalt*“ (420; kurs. Hvb. St.). Barth schreibt weiter: Der Mensch hat als „geschöpfliches Wesen [...] eine bestimmte räumliche Gestalt“, „er ist „in bestimmter Weise da“ und darin hat er eine „Natur“ und ist er „Leib“ (440).

Der Mensch ist Gestalt, bedeutet m.a.W., er ist als Seele seines Leibes ein je bestimmtes, von anderen unterscheidbares Individuum und als solches sichtbar und wahrnehmbar. Er ist ein solches Individuum, indem er ‚in Aktion‘ und darin erkennbar ist. Seine „Eigentätigkeit“ äußert sich in seiner „Eigengestaltung“ bzw. Identität (vgl. KD III,2 449, vgl. weiter 451f). Wir haben im Teil über den Leib die Bestimmung Barths des Leibes als „Gestalt“ und „Aktionsbereich“ in den Blick bekommen.³³⁸ Die Gestalt des Menschen ist – so möchte ich formulieren – keine statische Größe, sondern der Mensch, sofern er sich als Subjekt seines Lebens in seiner Geschichte selbst gestaltet. Seine Gestalt ist, was er aus seinem Leben macht.

Nachdem der Mensch – wie oben schon zitiert³³⁹ – „von der Erde, durch Gottes Finger aus deren Staub gestaltet und so Gestalt geworden“ ist, wird er „durch den göttlichen Odem zu eigenem Dasein erweckt“ (KD III,1 275). Er wird aber – theologisch-anthropologisch verstanden – dazu erweckt, auf Gottes Ruf zu antworten und „sich selbst zur Antwort auf das Wort Gottes“ herzugeben, sich selbst zu verhalten u.d.h. sich selbst zu gestalten und darzustellen (vgl. KD III,2 209).³⁴⁰ „Er ist und er ist Mensch, indem er diese Tat tut“. In der Ethik der Schöpfungslehre heißt es zur Verantwortung des Menschen vor Gott entsprechend:

³³⁷ Mit „Ganzheit“ bezeichnet Barth schöpfungstheologisch die von Gott gewollte und in Jesus Christus Ereignis gewordene Ordnung und Einigkeit von Leib und Seele (vgl. KD III,2 400. 406. 409).

³³⁸ Vgl. 2.4.4.2. „Seele und Leib als natürliche Beschaffenheit des Menschen“.

³³⁹ Vgl. 2.2.1. „Die Erschaffung des ‚Staubgebildes‘“.

³⁴⁰ Vgl. 2.4.4.3. „Die soteriologische Bestimmung der Seele und des Leibes (§ 46.4)“.

„Es geht ja in jedem Moment und Akt menschlichen Handelns in der Tat um eine ganz konkrete, speziell gefüllte menschliche Wahl und Entscheidung, in der *die innere Gesinnung* und *die äußere Tat* nicht voneinander zu trennen sind, sondern *ein Ganzes* bilden. [...] Es ist also wahr, daß der Mensch in jedem Moment und Akt des Handelns, das er jeweils in seiner konkreten speziellen *Gestalt* gewählt, für das er sich jeweils, so wie er es nun gestaltet, entschieden hat – daß der Mensch in der ganzen Besonderheit seiner Person und des ‚Falles‘, in dem er sich jetzt eben befindet, unter Gottes Gebot steht“ (KD III,4 7f; Hvb. St.). Der Mensch ist Gestalt, sofern er sich in seinen Entscheidungen und Taten selbst gestaltet und darin sichtbar und erkennbar ist.

Dass der Mensch Gestalt ist, bezieht sich – zusammenfassend gesagt – auf das, was den Menschen in seiner seelisch-leiblichen Einheit in seiner Besonderheit – also in seiner ‚Eigengestaltung‘ bzw. ‚Identität‘ – anderen gegenüber erkennbar zu dem macht, was er als Resultat seiner Eigentätigkeit geworden ist. Indem von der Gestalt des Auferstandenen die Rede ist, wird auch gesagt, dass er leiblich u. d. h. auch „körperlich“ als der wiederkommt, der er vor Ostern gewesen ist (KD IV,3 360). Deshalb kommt er Ostern als Subjekt seiner Eigengestaltung – Barth schreibt: „in der Gestalt seines Seins und Tuns wieder“ – wie er vor Ostern Subjekt seines Seins und Tuns gewesen ist (355).

In den österlichen Begegnungen geschah es – so schreibt Barth schon in KD IV,2 – , „daß die Jünger Jesus Christus nach seinem Tode aufs neue gesehen und gehört, u. zw. in der Weise erkennend gesehen und gehört haben, daß er selbst sie von seiner Identität mit dem, den sie zuvor gekannt, überführt hat“ (KD IV,2 162). Die österlichen Begegnungen werden „als seine Selbstkundgebungen im strengsten Sinn des Begriffs beschrieben“ (KD IV,2 160f). Dabei heißt „Selbstkundgebung“, „daß der auferstandene Jesus sich ihnen in seiner *Identität* mit dem, dem sie zuvor nachgefolgt waren, der am Kreuz gestorben und dann begraben worden war, bekundet“ (KD IV,2 161; Hvb. St.).

Zur Ganzheit der Gestalt des Auferstandenen gehört mit Seele und Leib seine ‚zeitliche Existenz‘. Wie oben dargestellt, gehört zum Sein des Menschen seine Zeitlichkeit.³⁴¹ Sie ist seine Möglichkeit, als Subjekt seines Handelns im Zusammenhang und im Nacheinander seiner Taten seine Entscheidungen zu verwirklichen. Indem der Mensch so existiert, verwirklicht er die Möglichkeit seiner Zeitlichkeit in seiner Geschichte. Der Mensch ist – so Barth – seine Zeit. Er ist mit seiner Zeit und d.h. mit seiner Geschichte identisch.³⁴²

³⁴¹ Vgl. oben 2.5.2.3.2. „Die Zeit als Existenzform“.

³⁴² „Menschliches Sein ist [...] identisch mit dem Akt, mit dem Geschehen [...] seiner Geschichte“ (KD III,2 195).

Mit „Gestalt“ bezeichnet Barth schöpfungstheologisch – so will ich zusammenfassen – den Menschen, insofern er *sich* als Subjekt seiner Entscheidung in seinen Taten und also in seiner Eigengestaltung *definiert* und *äußerlich darstellt*.³⁴³ Der Mensch ist darin eine *bestimmte* Person in seiner Zeit und so ist er seine Geschichte. Er ist ein *geschichtliches Individuum*. Der Auferstandene kommt im Osterereignis als ein solches geschichtliches Individuum in der Identität mit sich selbst vor Ostern. Die Inkarnation wird nicht rückgängig gemacht.

Barth schreibt: „Als Dieser in seiner Ganzheit ist er jetzt und hier aller Menschen Hoffnung. Wie wäre er das, wie könnte er das sein, wenn seine Gegenwart und Aktion in der Verheißung des Geistes nun doch das eines Anderen, eines Gotteswortes ohne und außerhalb unseres von ihm angenommenen Fleisches wäre“ (KD IV,3 413)?

Barth betont, dass es in der Auferstehung Jesu Christi nicht um ein ‚neues Bedeutsamwerden seines Erinnerungsbildes‘ geht (vgl. KD IV,3 356). „Nicht der Gedanke an ihn kam dort nachträglich wieder“ und auch nicht der „Glaube an seine Person“. „Nicht ein Erinnerungsbild von ihm taucht wieder auf, sondern er selbst kam wieder: so sagen es nicht nur die Osterberichte, sondern das ist explizit und implizit der Grund, Gegenstand und Inhalt des ganzen neutestamentlichen Glaubens, der ganzen neutestamentlichen Botschaft“. „Das Osterereignis als Erinnerungsbild zu interpretieren, würde heißen, zu ‚doketisieren‘“.³⁴⁴

3.3.1.2.2. „Gestalt“ – epistemologisch

„Gestalt“ bezeichnet nicht nur schöpfungstheologisch den Komplex der seelisch-leiblichen Ganzheit des Auferstandenen bzw. des Menschen, sondern hat auch eine epistemologische Konnotation. Die Identität des auferstandenen mit dem vorösterlichen Jesus beruht auf der den Jüngern *wohlbekannten* Gestalt. Indem der Auferstandene seinen Jüngern in der ihnen ‚wohlbekannten‘ Identität mit seiner vorösterlichen Existenz „begegnete“, ihnen als dieser „erschien“ und ‚sichtbar‘ wurde, können sie ihn wiedererkennen (vgl. KD IV,3 357.360). Es ging im

³⁴³ Darauf weist auch KLAPPERT (1981) in seiner Interpretation Barths hin: „Der raumzeitliche Geschehenscharakter der Auferstehung ist ein Implikat der Selbstbekundung des Auferstandenen in seiner Identität mit dem im Kreuz erhöhten, königlichen Menschen“ (332). OBLAU (1988) schreibt zu Barths Verständnis der Gegenwart des Auferstandenen: „Daß Jesus lebt, heißt also nicht nur, daß er, der damals war, heute als Gewesener *ist* [...] sondern daß er als der, der damals gelebt hat, auch heute als geistbegabtes Subjekt und also eigenständig lebt“ (171).

³⁴⁴ Vgl. auch KD III,2 532f. 537.

Osterereignis als der „Voraussetzung des neutestamentlichen Glaubens und der neutestamentlichen Botschaft“ „um die konkrete, sichtbare, hörbare, ja betastbare neue Gegenwart des gekreuzigten, gestorbenen, begrabenen Menschen Jesus“ und damit um seine „wahrnehmbare und auch aktiv wirksame Gegenwart und Erscheinung“ (359). Unter anderem zum sogenannten ‚ungläubigen Thomas‘ schreibt Barth schon in der Anthropologie:

„Der Auferstandene ist der Mensch Jesus, der auch jetzt als solcher in ihrer Mitte kam und ging, den sie sahen und berührten, den sie hörten und der auf sie hörte, der mit ihnen aß und trank, m.E. W. der auch jetzt vor ihren Augen und Ohren wahrer Mensch war: *vere homo*. [...] Eben die Berührbarkeit des Auferstandenen stellt es sicher: er ist kein Anderer als der eine und ganze Mensch Jesus“ (KD III,2 537). –Weiter heißt es: es handele sich bei der Gestalt des Auferstandenen „um die ganze wahrnehmbare Existenz des Menschen Jesus“ und deshalb auch um seine „Natur“ bzw. Leiblichkeit (KD 541; Hvb. St.). Ohne seinen Leib hätte er nicht wahrgenommen werden können (vgl. KD 501f). „Nicht ohne seine Seele, aber als Leib und nicht als Seele vollzieht er die Handlungen, in denen sein Inneres *Ausdruck und Gestalt* bekommen muß“ (478; kurs. Hvb. St.). In seiner Ganzheit kann der Mensch sich selbständig darstellen und als solcher wahrgenommen werden: „Seine Einstellungen, Gesinnungen, Absichten, Entschlüsse können in Haltungen und Handlungen *sichtbar* werden, zum *Ausdruck* kommen. [...] Was er darstellt, das ist er selber“ (476; Hvb. St.).

3.3.1.3. Zusammenfassung

Dass der auferstandene Jesus Christus in neuer Gestalt zu den Jüngern kam, bedeutet, er kam zu ihnen *identisch* mit seiner vorösterlichen Existenz als *wirklicher Mensch* in seiner geschöpflichen Wirklichkeit und wurde als dieser von ihnen *wiedererkannt*. Wenn aber – die Frage ergibt sich daraus – der Auferstandene „identisch“ mit dem Vorösterlichen wiederkam, inwiefern kann dann von der „Neuheit“ seiner Gestalt gesprochen werden?

3.3.1.4. Fragestellung

Im Folgenden will ich auf Grundlage von KD IV,3 355-365, wie eingangs³⁴⁵ formuliert, untersuchen, worin das Neue bzw. die Neuheit der Gestalt bzw. der „seelisch-leiblichen Ganzheit seiner zeitlichen Existenz“ besteht, in welcher Jesus

³⁴⁵ Vgl. 1.1.4. „Zusammenfassung, These, Leitfragen“.

Christus als der Auferstandene wiederkommt. Nicht *wie* der *creator spiritus* das Neue bewirkt, sondern *worin* die Wirkung seines eschatologischen Handelns hinsichtlich der geschöpflichen Wirklichkeit des Menschen besteht, ist die Frage.

Worin das Neue besteht, formuliert Barth wie folgt. Jesus Christus kam wieder – und das ist das Neue – „in seiner Teilnahme am souveränen Leben Gottes, in seiner Verewigung also, in der ihm in seiner ganzen Diesseitigkeit vermöge dieser Teilnahme geschenkten und übereigneten Jenseitigkeit, Unverweslichkeit, Unsterblichkeit“ und kraft dieser Teilnahme „mit der Herrlichkeit Gottes“ bekleidet (KD IV,3 360).

Barth betont in diesem Zusammenhang, dass über die Erscheinung des Auferstandenen hinaus im Osterereignis *die ‚neue Bestimmung der Welt und eines jeden Menschen‘* „offenbar gemacht“ und „gegenwärtig“ wurde (362f). Er antwortet damit auf die Frage nach der „Tragweite und Konsequenz dieses Geschehens“: „Was bedeutet es für die Situation, den Stand und Zustand der übrigen Kreatur, was bedeutet es für uns, in die unmittelbare Nachbarschaft mit dieser Erscheinung versetzt, in das von ihr ausgehende Licht gerückt zu sein“ (362)? Es geht nicht nur um die Auferstehung Jesu Christi als solche, sondern darum, was in ihr offenbar wurde, nämlich das kommende eschatologische Leben *aller* Menschen.

Die „schlechthinige Neuheit der Struktur des Osterereignisses“ bestand in der Hinsicht in der „Erscheinung“ der „Heilszukunft“ der Welt im Auferstandenen, nämlich in ihrer „Erlösung als Verewigung ihres zeitlichen, als Verjenseitigung ihres diesseitigen Lebens, als Überkleidung ihres vergänglichen Wesens mit Unvergänglichkeit, ihrer Menschlichkeit mit seiner, der göttlichen Herrlichkeit“, worin die „Vollendung“ der „Schöpfung durch die neue Schöpfung“ bestehen wird (363).

M.a.W.: Die neue geschöpfliche Wirklichkeit des Auferstandenen zeigt die künftige neue Wirklichkeit *aller* Menschen an.³⁴⁶ Wir können deshalb im Folgenden davon ausgehen, dass die anthropologisch-eschatologischen Aussagen zum Auferstandenen für alle Menschen gelten. Die Auferstehung Jesu Christi begründet ja – so Barth – die „Zukunft“ und damit die „Hoffnung“ aller Menschen (402; vgl. 1044f).

³⁴⁶ Vgl. KD IV,3 1061-1063.

Anhand der Formulierungen Barths möchte ich das eschatologisch Neue unter den Begriffen „Verewigung“, „Verjenseitigung“ und „Verherrlichung“ untersuchen und darstellen.

Nach meinem Eindruck gibt es in KD IV,3 noch keine systematische Ordnung in der Behandlung der Aspekte des eschatologisch Neuen; das wäre in der Eschatologie zu erwarten gewesen. Ich will im Folgenden diese Aspekte in Bezug auf die Aspekte der geschöpflichen Wirklichkeit des Menschen analysieren. In Bezug auf die „Zeit“ des Menschen soll gefragt werden, was „Verewigung“ und auch „Unsterblichkeit“ heißt. In Bezug auf „Seele“ und Leib“ soll gefragt werden, was „Verherrlichung“ heißt. Beginnen will ich mit der Frage nach dem „Jenseits“, an welchem dem Geschöpf in der Auferweckung teilgegeben wird, weil Barth zuerst mit diesem Begriff das „Leben eines Geschöpfes nach seinem Tod“ bezeichnet (358). Das Geschöpf lebt „dann [...] aufgenommen in sein [Gottes] Jenseits“ und d.h. „in der Kraft seiner [Gottes] Gegenwart“, weil es jenseits seines Tod nur noch von Gott her sein kann (358f). Was also meint Barth mit „Jenseits“ und worin besteht die „Verjenseitigung des Geschöpfes“?

3.3.2. „Jenseits“ und „Verjenseitigung“

3.3.2.1. Fragestellung

Der letzte Abschnitt schloß mit der Frage, was Barth unter ‚Verjenseitigung des Geschöpfes‘ versteht. Um die Frage zu beantworten, soll zuerst der Begriff „Jenseits“ geklärt werden. Zum Kommen des Auferstandenen schreibt Barth, sein „Diesseits“ sei in das „ihm zugewendete Jenseits Gottes seines Schöpfers“ aufgenommen (358).³⁴⁷ Was ist das Jenseits Gottes, in welches das diesseitige Leben des Geschöpfes aufgenommen ist? Die Beantwortung der Frage wird auch deshalb dringlich, weil Barth im gleichen Zusammenhang schreibt: „Wer ‚Tod‘ sagt, der sagt: kein Nachher dessen [...], was vorher war“. Damit kommt m.E. in den Blick,

³⁴⁷ Zum Wortfeld von „Diesseits“ (358) bzw. „Diesseitigkeit“ (360) gehören Formulierungen wie: Der Auferstandene komme „als er selbst“ in der „Gestalt des Seins und Tuns“ vor seinem Tod (355f); sein „Diesseits“ sei sein Dasein vor seinem Tod“ (358f). Das Diesseits eines Menschen ist dessen „Gestalt“ u.d.h. der konkrete Mensch in der Identität seiner seelisch-leiblichen Einheit seiner Lebensgeschichte. Vgl. 3.3.1.2. „Die ‚Gestalt‘ des Auferstandenen“.

dass schon im § 47.5 von unserem *Nichtsein* nach unserem Tode die Rede ist (vgl. KD III,2 724). Was ist – so muss gefragt werden – das Jenseits des ewigen Lebens, wenn wir „in unserem Tode [...] unserem Nichtsein entgegen“ gehen, was nur bedeuten könne, „daß wir Gott entgegen gehen“? Ist Gott als unser Jenseits unser Nichtsein? Inwiefern kann dann aber von unserer „Teilnahme am Leben Gottes“ geredet werden (KD IV,3 360)? Barths Verständnis von Gott als „Jenseits“ und „Nichtsein“ des Menschen soll zuerst untersucht werden, um dann nach dem der „Verjenseitigung“ zu fragen.

3.3.2.2. Das „Jenseits“

Eben schon wurde deutlich, dass Barth die negative Aussage „kein Nachher“ des Geschöpfs positiv dadurch erklärt, dass als dieses „Nachher nur Gott in Frage kommt“ (358). Was meint Barth, wenn er von Gott als dem „Nachher“ des Geschöpfs redet? Was bedeutet es, dass die negative Aussage, die von einem Nichtsein des Geschöpfs redet, anscheinend völlig paradox damit erklärt wird: Wenn es ein Leben des Geschöpfs „nach seinem Tod“ gibt, dann kann es nur „Leben von Gott her und mit Gott sein“. Was heißt es, dass ein Gestorbener, der nicht mehr ist, nur noch „in der Kraft der Gegenwart Gottes“ leben kann (359)? Damit sind wir bei der Frage, was Barth unter „Jenseits“ versteht. Die *Gegenwart Gottes* bezeichnet Barth auch als *Jenseits Gottes* des Schöpfers (vgl. 358). Wenn das Jenseits des ewigen Lebens in der ‚Gegenwart Gottes des Schöpfers‘ besteht, wird klar, dass nach Barth das Jenseits des Geschöpfs Gott als *creator spiritus* ist.³⁴⁸

Barth bestimmt jedoch das „Jenseits“ wie auch den Begriff des *creator spiritus* nicht nur eschatologisch. Das Jenseits beginnt nicht erst an der Grenze des Todes.³⁴⁹ Gott ist – schöpfungstheologisch verstanden – vielmehr *schon immer* das Jenseits des Menschen, weil er dem Menschen schon immer als *creator spiritus* gegenwärtig ist: „Es gibt nur ein Jenseits hinter uns und vor uns, vor unserem Anfang und nach unserem Ende. Er, Gott, ist dieses Jenseits“ (KD III,2 685). Er umgibt uns

³⁴⁸ Barths Konzept zum Heiligen Geist als eschatologischem *creator spiritus* wurde oben 3.2. dargestellt.

³⁴⁹ Das berücksichtigt NOORDVELD (2014: 174) nicht, wenn er in der Interpretation der Konzeption Barths Gott als Jenseits erst mit dem Ende des menschlichen Lebens zusammenbringt.

als unser „Nachbar“ *von allen Seiten*.³⁵⁰ Der Mensch ist, um zu leben, darauf angewiesen, dass Gott ihm *immer wieder* als *creator spiritus* begegnet und darin sein Jenseits ist und bleibt, wie Barth zu Gen 2,7 schreibt: „Der Mensch ist das Wesen, das schlechterdings darauf angewiesen sein wird, daß Gott nicht aufhört, [...] ihm wieder Lebensodem in die Nase zu hauchen“ (KD III,1 280). Von Anfang an gilt: „Der Mensch ist nicht allein“ (KD III,1 27).³⁵¹

Vom Anfang der KD an bedenkt Barth *Gott* als Jenseits des Menschen. Das theologisch verstandene „Jenseits“ muss als „Jenseits Gottes“ im Sinne einer Aussage über *Gott* verstanden werden (KD I,1 233). Es gibt also nicht ein Jenseits etwa im Sinne eines transzendentalen Raumes, in dem Gott zu denken wäre und in den der Mensch nach seinem Tode hinübergeht. Das recht verstandene Jenseits ist auch kein ‚höchstes Gut‘, sondern es „will als echtes, unaufhebbares, nicht zu verdiesseitigendes Jenseits, es will als das Jenseits Gottes des Herrn“ verstanden sein (KD I,1 232f). Das *Jenseits* ist nach CALVIN die „*coniunctio cum Deo*“ und so die Beziehung zwischen Gott und Mensch und damit Gott selbst.

Gott war schon, bevor unser Leben begann, ‚für uns‘. Er war schon damals unser Jenseits, wie er es jetzt ist und in Ewigkeit sein wird. Barth schreibt: Des Menschen Jenseits ist, dass Gott „sein schon in seinem Leben und endgültig, ausschließlich und total in seinem Tode treues Gegenüber war, ist und sein wird“ (KD III,2 770). Weil Gott schon immer unser Jenseits bzw. Gegenüber ist, gilt, „der Mensch als solcher hat also kein Jenseits“. Es gibt m.a.W. kein Jenseits, das ein Aspekt des geschöpflichen Menschseins wäre. Gott aber ist kein Aspekt des Menschseins. Der Mensch braucht auch kein ihm eigenes Jenseits, denn Gott ist sein Jenseits. Der Mensch ist nur, indem Gott sein Jenseits ist. Das gilt auch für seine eschatologische Zukunft.

3.3.2.3. Die Voraussetzungslosigkeit des Geschöpfes

Wenn Gott als *creator spiritus* schon immer unser Jenseits ist, was versteht Barth unter „*creatio ex nihilo*“ (KD III,2 182)?³⁵² Damit kommt das Problem des „Nichts“ bzw. des „Nichtseins“ in seiner Verbindung mit dem „Nichtigen“ bei Barth

³⁵⁰ WEINRICH (2019: 298) schreibt: Es gelte zu beachten, „dass der Schöpfer nicht nur für den Anfang der Geschichte steht, [...]. Gott läßt seine Schöpfung nicht los und begleitet sie mit seiner lebendigen Gegenwart“.

³⁵¹ Vgl. WEINRICH (2019: 315) Formulierung, der Mensch könne nach Barth nicht von Gott abstrahiert werden. Vgl. KRÖTKE (2000: 160): „The human being is essentially related to God“.

³⁵² Vgl. Exkurs KD III,2 182-188. Vgl. KD III,1 16.

in den Blick. Um Barths Rede von Gott als Nichtsein des Menschen (s.o.) vor seinem Leben und nach seinem Leben zu verstehen, will ich zuerst fragen: Wenn Gott allein die Voraussetzung unseres Lebens ist, was ist dann das *nihil* unserer Erschaffung?

Das *ex nihilo* bezeichnet nach Barth die *Voraussetzungslosigkeit* des kreatürlichen Daseins, insofern *Gott allein* der Grund des Geschöpfes ist und bleibt.³⁵³ Damit wird, wie Barth seinem Exkurs über die *creatio ex nihilo* voranstellt, über den Menschen als Geschöpf Gottes gesagt, er habe „außer Gott in seinem Wort nichts vor sich“ (182). KRÖTKE schreibt: „Die Lehre von der *creatio ex nihilo* ist die *negative Erläuterung* der positiven Aussage, daß die Schöpfung sich allein dem Aufruf Gottes verdankt“.³⁵⁴ Dann aber besage „das ‚ex nihilo‘ auf keinen Fall, daß der Mensch seine Herkunft aus der Leere habe“.³⁵⁵ *Ex nihilo* bedeute vielmehr: „Wo der Mensch *nicht* ist, ist *Gott*“.³⁵⁶ Das „*ex nihilo*“ ist so gesehen eine positive Aussage über den Menschen.

Zur Voraussetzung für das Verständnis der „Lehre von der *creatio ex nihilo*“ gehört nach Barth die „Erkenntnis“, dass – wie eben schon gesehen – das „menschliche Sein [...] ein Zusammensein mit Gott“ sei (KD III,2 188). Barth geht nicht von einer abstrakten Bestimmung des *nihil*, sondern von der theologischen Erkenntnis aus, dass der Mensch „von Gott und *sonst nirgends* herkommt“ (185; Hvb. St.). Vor diesem Aufruf gebe es nichts, was das Sein des Menschen begründen könnte. *Dieses* Nichts bezeichnet nach Barth das „*ex nihilo*“. Das Sein des Menschen ist – so Barth – „kein zufälliges“ oder „nur nach einer gähnenden Leere hin geöffnetes Dasein“. Weil der Mensch seinen Ursprung in „Gottes Ratschluß“ habe, hat er „keinen nichtigen Grund, kein Unwesen hinter sich“ (186).

³⁵³ Zur *creatio ex nihilo* als *voraussetzungslosem* Schaffen Gottes vgl. Barths Hinweis am Anfang der Schöpfungslehre auf „das alttestamentliche *bara*“ (Gen 1,1), das „nur das göttliche Schaffen im Unterschied zu allem anderen bezeichnen kann: das Schaffen, dem kein zu bearbeitender Gegenstand schon vorliegt, kein Etwas, aus dem der Schöpfer ein Anderes schaffen würde“ (KD III,1 16). – Der Lehre von der *creatio ex nihilo* habe – so Barth – die Erwägung zugrundegelegen: „Steht es fest, daß Gott alle Dinge geschaffen, so fragt es sich, ob er sie *aus Nichts* oder aus etwas Anderem erschaffen hat?“ (KD III,2 183; Hvb. St.). – In der Einleitung zur Vorsehungslehre erinnert Barth an Frage 26 des Heidelberger Katechismus: „Was glaubst du, wenn du sprichst: ‚Ich glaube an Gott Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erden‘? Antwort: Daß der ewige Vater unseres Herrn Jesu Christi, der Himmel und Erde samt allem, was darinnen ist, *aus nichts erschaffen*“ habe (KD III,3 15; Hvb. St.). Schon in KD I,1 gibt Barth aus einer Predigt LUTHERS wieder: Gott habe „*aus Nichts*, allein durch sein sprechen Himmel und Erden und alle Creaturen geschaffen“ (KD I,1 149; Hvb. St.). Zum Verständnis des Nichts („*nihil*“) als *Voraussetzungslosigkeit* der ganzen Schöpfung ist nach Barth zu sagen: „Vor der Schöpfung gibt es *keine von Gott verschiedene Wirklichkeit* [...]. Die Schöpfung ist als schlechthin erstes Werk Gottes der Anfang aller Dinge. Vor ihr oder hinter ihr ist *nichts*“ (KD III,2 183; Hvb. St.).

³⁵⁴ KRÖTKE (1970: 42)

³⁵⁵ A.a.O. 41.

³⁵⁶ KRÖTKE a.a.O. Anm. 47 verweist zu diesem Verständnis des „Nichts“ auf BONHOEFFERS (1989: 31) Auslegung von Gen 1,1. Es heißt dort: „zwischen Schöpfer und Geschöpf steht weder ein Denkgesetz noch ein Wirkgesetz noch sonst irgend etwas. Zwischen Schöpfer und Geschöpf ist schlechthin *das Nichts*“. Das aber heiße: „Es ist schlechthin nichts, das diese Schöpfung begründet. Die Schöpfung kommt aus diesem Nichts“. Dass Barth BONHOEFFERS Kommentar herangezogen hat, ergibt sich aus KD III,1 218.

Wir kommen – so Barth in § 47.4. betreffs unserer „anfangenden Zeit“ – wohl aus *unserem* „Nichtsein“, wo *wir* noch „keine Zeit hatten“, wir kommen aber „nicht aus dem Nichts“, sondern von Gott dem Schöpfer her, der „nicht das Nichts“ ist (KD III,2 698f. 701). In Gott und nicht in unserem Nichtsein ist unser Sein und Leben begründet und so ist *Gott* „die Grenze unseres Anfangs“ (702). Der Mensch hat, indem er außer Gott nichts vor sich hat, nicht „das Nichts“ oder sein „Nichtsein“ als *Grund* oder *Voraussetzung* seines Seins und Lebens vor sich. Daran ändert sich auch eschatologisch nichts. Des Menschen Nicht-sein als solches bzw. ein abstraktes „Nichts“ sind „nicht seine Herkunft“ und – so kann nun weiter gesagt werden – *auch nicht* seine Zukunft (186). Barth schreibt einige Seiten weiter: Ich könnte ohne Gott, „in die Zukunft schreitend, nur Nichts sein. Ich bin aber nicht ohne Gott“ (213).

M.a.W.: Gott ruft ins Sein, wo nichts ist.³⁵⁷ Damit ist aber das Nichts keine Voraussetzung des göttlichen Rufs. Gott ruft nicht *aus* dem Nichts, als wäre das Nichts etwas, das ein Sein hätte und Gegenstand göttlichen Handelns sein könnte. Ein solches Nichts wäre das Chaos von Gen 1,2. Der Gott Israels aber „wird aus dem Chaos so wenig einen Kosmos machen, wie das Chaos aus sich selbst vermögend ist, zum Kosmos zu werden“ (KD III,1 119). Die *Voraussetzung der Schöpfung* ist nicht ein Nichts, in welchem Sinne auch immer, auch nicht das Nein Gottes zu dem, was er nicht will, sondern der *positive Wille Gottes* zur Beziehung und zum ‚Zusammensein‘ mit seinem Geschöpf. Das Sein des Geschöpfs folgt *allein* aus dem „Ja Gottes des Schöpfers“ zu ihm und aus nichts anderem.³⁵⁸ Das Nein Gottes zum Chaos ist nicht die Herkunft des Geschöpfs und nicht seine Voraussetzung. Gottes Nein bezieht sich nicht auf sein Geschöpf. Indem Gott das Geschöpf schafft, ist das, was Gottes Willen zum Geschöpf widerspricht, von vornherein aus dem Zusammenhang dessen, was Gott will und setzt, ausgeschlossen (vgl. 377f).

Deshalb kann ich mich KRÖTKES (1970: 42) Einspruch nicht anschließen, dass nach Barth zwar *einerseits* zwischen Gott und dem Geschöpf „kein Nichts“ stehe, Barth aber *andererseits* behaupte, Gott schuf das Geschöpf „aus dem Nichts“ [...] indem er es als das, was er wollte, von dem, was er nicht wollte, unterschied, indem er ihm auf Grund dieser seiner Unterscheidung das Sein gab“.³⁵⁹ Daraus aber resultiere – so KRÖTKE – für Barth die Bedrohung des Geschöpfs durch das *Nichts*. Barth erklärt aber in diesem Zusammenhang den Ausdruck ‚aus dem Nichts‘ damit, dass der Grund des Geschöpfs der positive Wille Gottes

³⁵⁷ Siehe Barths Hinweise auf Hebr 11,3 und Röm 4,17 (KD III,2 183).

³⁵⁸ Vgl. KD III,1 § 42.

³⁵⁹ KRÖTKE zitiert KD III,3 83.

zur Gemeinschaft mit dem Geschöpf ist: Gott will das Geschöpf und zwar ohne andere Voraussetzungen als seinem Willen. Gottes positiver Wille aber ist nicht das Nichtige.

So kann der Ausdruck „aus dem Nichts“ m.E. einmal als Wiedergabe des „*ex nihilo*“ der „*creatio ex nihilo*“ verstanden werden (vgl. KD III,2 182). Zum anderen schreibt Barth an der von KRÖTKE angegebenen Stelle von der „Bewahrung vor der Überwältigung durch das Nichtige“ und nicht von der Bewahrung vor dem Nichts (KD III,3 84). Um den Begriff *conservatio* zu entfalten, müsse „tiefer“ gegriffen werden, als es der Begriff „Nichts“ möglich mache. Was Barth mit dem „tiefer“ im Blick hat, entfaltet er im Folgenden. Er *unterscheidet* „Nicht“ bzw. „Nichts“ und „Nichtiges“ und setzt die beiden Begriffe nicht gleich, wie WÜTHRICH behauptet.³⁶⁰ Barth warnt an anderer Stelle sogar vor einer katastrophalen „Verwechslung zwischen dem *ordnungsmäßigen* ‚Nicht‘ und dem Nichtigen“ (KD III,3 403; Hvb. St.).

Barth schreibt, bevor der Ausdruck „aus dem Nichts“ fällt, das Geschöpf „war einmal nicht“ (KD III,3 83). Es heißt nicht, das Geschöpf sei, weil es einmal nicht gewesen war, aufgrund seines vorherigen Nichtseins, sondern es heißt, das Geschöpf sei *aufgrund* der *Unterscheidung* Gottes zwischen dem, was er wollte und dem, was er nicht wollte. *Aufgrund* dieser Unterscheidung gab Gott dem Geschöpf und nur dem Geschöpf das Sein. Gott wollte das Geschöpf. Sein Grund ist Gottes Wahl, Wille und Ratschluss (vgl. KD III,2 170.186). Es gab keinen negativen Grund der Schöpfung. Was Gott nicht wollte, war nicht der Grund des Geschöpfes. Gott hat das, was er nicht wollte, nicht durch diese Unterscheidung geschaffen.

Barth behauptet also *nicht* ‚irreführend‘ bzw. ‚verwirrend‘, wie KRÖTKE (1970: 44) seine Kritik an Barth zusammenfaßt, das Geschöpf sei wegen „seiner Erschaffung aus dem Nichts“ gefährdet. „Nichts“ bedeute hier – wie KRÖTKE Barth interpretiert – „die Gott feindliche, aus der Schöpfung ausgeschlossene Wirklichkeit“ und also das ‚Nichtige‘. Barth bezeichnet aber hier – anders als KRÖTKE es sieht – mit „Nichts“ *das voraussetzungslose Schaffen Gottes: die creatio ex nihilo*.

Allerdings muss berücksichtigt werden, dass Barth zwar nicht hier, aber im *Fortgang* seiner Darstellung das „Nichtige“ als etwas erklärt, das *in bestimmter Weise* ein „Nichts“ ist (86ff). Das Nichtige ist in bestimmter Weise „nicht“, indem es das ist, was Gott „nie wollte, nie will, nie wollen wird“ (84). Ein *solches* Nichts bildet aber nicht die Voraussetzung des Geschöpfes und auch nicht – wie gleich zu zeigen sein wird – das eschatologische Nicht-Sein. Wenn *dieses* Nichts des Nichtigen Wirklichkeit hätte, so würde sie doch nie zur Wirklichkeit des Geschöpfes gehören, sondern würde ihm als Chaos entgegenstehen. Deshalb ist das Nichtige etwas „Ernsthafteres als das Nicht-Sein im Gegensatz zum Sein“ (86)! Das Nichts als Bedrohung des Geschöpfes ist nicht sein bloßes Nicht-Sein, sondern die „Verneinung seines Wesens und seiner Existenz“ (87). Das Nichts des Nichtigen verneint das Geschöpf als Gottes Partner, es verneint, was durch Gottes Ja sein Sein hat.

Es konnte m.E. deutlich gemacht werden, dass das „Nichts“ bei Barth in verschiedenen Zusammenhängen unterschiedliche Bedeutung hat. Die Komplexität, in der Barth das Thema des Nichts und des Nichtigen behandelt, hat – wie KRÖTKE schreibt – einen „verschiedenartigen Gebrauch der Begriffe“ zur Folge (2016b:

³⁶⁰ M. D. WÜTHRICH (2006: 65). Auch H. WOHLGSCHAFT (vgl. 1977: 66) hat die Differenzierung Barths nicht ausreichend im Blick. Barth *unterscheidet* des Menschen Nichtsein im Tode von dessen Nichtigkeit: „Tod ist des Menschen Nichtsein nicht nur“ – das ist er auch –, „sondern die Bestätigung und der Vollzug seiner Nichtigkeit“, und das ist etwas Anderes als das Nichtsein des Menschen (vgl. KD III,2 761). Dass Nichtsein und Nichtigkeit im Falle des Todes zusammenfallen, ist eine „abnormale Bestimmung unseres Seins“ (vgl. 761f), die nicht das letzte Wort Gottes über den Sünder ist (vgl. 762f).

344).³⁶¹ Klar ist, dass das Nichtige „als das von Gott Verneinte [...] immer schon ein ‚Nichts‘ ist“ (a.a.O.). Andererseits ist nach Barth nicht alles „Nichts“ nichtig.³⁶² Auch das eschatologische Jenseits als Nicht-Sein des Menschen ist – wie ich zu zeigen versuchen will – nicht nichtig.

Als Ergebnis will ich folgendes festhalten. Die Begriffe „Jenseits“ und „Gegenüber“, aber auch „Nachbar“ und „Partner“ bezeichnen die „Gegenwart Gottes“ bezüglich seines Geschöpf und damit Gott als *creator spiritus*. Die Formulierung, das Geschöpf sei „aus dem Nichts“ geschaffen, bezeichnet wie das „Nichts“ in der Rede von der *creatio ex nihilo* die Voraussetzungslosigkeit der Schöpfung und des Geschöpfs. Gott der *creator spiritus* allein ist und bleibt das Jenseits und damit die Voraussetzung des Geschöpfs. Inwiefern aber – so will ich weiter fragen – stellt das Jenseits des Menschen *nach* seinem zeitlichen Ende ebenfalls *das Nichtsein des Menschen* dar? Sollte Barth gemeint haben, wie SWARAT (2013:19) behauptet, das eschatologische Jenseits des Menschen bestünde darin, wir würden „als Subjekte im Gegenüber zu Gott [...] weder erhalten noch wiederhergestellt“? Es wird zu fragen sein, ob SWARAT damit Recht hat, und Gott nach Barths Konzept in der Auferweckung tatsächlich „bei Null“ anfängt oder gar seine erste Schöpfung vernichtet, oder ob er – nach Barth – doch an sein erstes Werk anknüpft und es verwandelt, wie SWARAT von Barth fordert (vgl. 19.21).

3.3.2.4. Der eschatologische Aspekt des „Jenseits“

Was meint Barth, wenn er den Begriff des „Jenseits“ im Kontext der Auferstehung verwendet? Was heißt es, dass der Mensch – wie schon zitiert – an der „Grenze“ seines Lebens in das „ihm zugewendete Jenseits Gottes seines Schöpfers“ aufgenommen wird und er „*nur noch* von Gott her“ sein kann (KD IV,3 358)? Und inwiefern kann Barth von einem „Nichtsein“ des Menschen in seiner Konfrontation mit Gott als seinem Jenseits sprechen (s.o.)?

Zur *eschatologischen* Interpretation des „Jenseits“ will ich zuerst auf den letzten Paragraphen der vorliegenden KD hinweisen, in dem Barth unter Hinweis auf

³⁶¹ So sinngemäß auch WÜTHRICH (2006: 66).

³⁶² Ich wollte nicht, weil bei weitem über den Rahmen meiner Untersuchung hinausgehend, das Thema des Nichtigen bei Barth untersuchen, sondern nur einen Blick auf den Begriff des Nichts im Kontext seiner Rede vom Jenseits werfen.

1Thess 4,13f.17f zur „Auferweckung der zuvor Gestorbenen“ wie auch zum „Abschluß der zeitlichen Existenz der dann lebenden Christen“ schreibt, beide Vorgänge würden aus der *unmittelbaren* „Begegnung mit dem wiederkommenden Herrn“ resultieren. Sie würden dazu führen, dass die Gestorbenen und die noch Lebenden – wie in 1Thess 4,17 geschrieben –, „in ein unmittelbares und darum dauerndes Sein mit ihm“ entrückt werden: „πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα“ (KD IV,3 1061). Es sei „derselbe Vorgang“ wie 1Kor 15,51. An beiden Stellen gehe es um den *direkten* „Übergang in die Teilnahme an der [...] Herrlichkeit“ des kommenden Jesus Christus, aus der ein ‚neues Sein‘ resultiere. „Jenseits“ bezeichnet hier – wie sofort zu zeigen sein wird – das direkte, „unmittelbare“ Sein oder Leben mit Christus bzw. Gott und damit das, was ich *die neue, die eschatologische Situation* nennen möchte. Dass darin das prinzipiell *Neue* – womit das Thema meiner Arbeit direkt in den Blick kommt – der eschatologischen Situation besteht, können wir bei Barth auch in anderen Zusammenhängen lesen. Sein Konzept des Jenseits tritt nicht erst am Ende der KD in den Blick.

So schreibt Barth in KD I,1 zum ewigen Leben, es sei unser verheißenes, aber *noch ausstehendes* „Sein mit ihm [Gott] in der Ewigkeit, im *regnum gloriae*“ (485f). – In KD I,2 heißt es unter Hinweis auf 1Thess 4,17, Jesus Christus sei der Immanuel, der „bei uns alle Tage bis an der Welt Ende“ ist, das heißt, *bis wir dann* „unsererseits ,immer mit dem Herrn sein werden““ (180; Hvb. St.).³⁶³ – In KD II,1 weist Barth auf die „mittelalterliche Theologie“ hin, die als letztes Ziel des Menschen, ein „*frui* oder eine(r) *fruitio Dei*“ kannte, deren „eigentlicher Gegenstand als *finis ultimus hominis* also *nur Gott selber* sein kann“ (737).³⁶⁴ Zur biblischen Legitimierung solchen Sprachgebrauchs führt Barth Paulus (2Kor 5,8) an, der „*Lust* hat auszuwandern und *daheimzusein bei dem Herrn*“ (737; Hvb. St.). – Der Mensch sei, so heißt es in KD II,2, zum ewigen, nämlich „*unbeschränkte(n)* Leben mit Gott“, das heißt, zur „*Teilnahme an der Freude Gottes*“ in „Übereinstimmung mit dem Leben Gottes du aller seiner Engel, aber auch mit dem der ganzen übrigen Gemeinde der Erwählten, ja mit dem der ganzen Kreatur“ bestimmt (865; Hvb. St.). – Entsprechend heißt es in der Grundlegung der *Versöhnungslehre*, es gehe bei der Frage nach Gott als dem Jenseits des Menschen um des Menschen „Ziel“ und „Zukunft“ in einer „Gemeinschaft“ in ‚der Beteiligung des Menschen an Gottes Sein und Leben‘ (vgl. KD IV,1 122f). Er werde dort „*in der unmittelbaren Gemeinschaft* seines Seins mit dem Sein Gottes leben“ (vgl. 673; Hvb. St.).³⁶⁵ Darin bestehe des Menschen „Jenseits“ (vgl. bes. 324ff).

³⁶³ In KD I,2 kündigt Barth als Inhalt der Lehre von der Erlösung an, es werde dort um die „Verheißung der Auferstehung und des ewigen Lebens“ gehen, dem der Mensch „entgegengehen darf“, „sofern wir laut der Verheißung Erben und also Anwärter des ewigen Lebens in Gottes Reich sind“ (987f). Für den Hinweis danke ich R. H. REELING BROUWER. – Auf die Stelle weist auch THOMAS (2009: 192) als Skizze Barths für Inhalte der Lehre der Erlösung hin (Die a.a.O. vom Autor angegebene Jahreszahl 1948 bezieht sich auf die 4. Aufl. von KD I,2).

³⁶⁴ Vgl. dazu BARTH (1925/1926: 485f) besonders den Hinweis auf CALVIN, der die „*fruitio Dei* [...] zum eigentlichen Zentralbegriff der Seligkeit“ gemacht habe.

³⁶⁵ Vgl. HEPPE, BIZER (1958): „Die Seligkeit der Gerechten beruht [...] auf der unmittelbaren Gemeinschaft derselben mit Gott“ (560).

Ausführlicher geht Barth in der *Schöpfungslehre* auf die eschatologische Situation des Menschen im Abschnitt über die *befristete Zeit* ein (§ 47.3). Des Menschen Zeit ist *durch Gott selbst* begrenzt, wodurch wir es an deren Grenze *mit Gott selbst* und *direkt* zu tun bekommen und er „unser Gegenüber, unser Nachbar sein kann und so wir sein Gegenüber, seine Nachbarn sein können“ (KD III,2 686). An dieser Grenze werden wir „ganz allein, aber real mit dem ewigen Gott konfrontiert“ sein, weshalb es für uns „keine weiteren unendlichen Prozesse“ geben wird (688). Dort, wo wir „*unserem Nichts-sein* entgegengehen“, werden wir „in besonderer Weise dem gnädigen Gott gegenübergestellt“ sein (690; Hvb. St.). Wir werden „dann nur ‚mit ihm‘ sein können (1. Thess. 4, 17, Phil. 1, 23)“ (758). Deshalb gilt, wie Barth über die *endende Zeit* (§ 47.5) schreibt: „Der Mensch als solcher hat also kein Jenseits, und er bedarf auch keines solchen; denn Gott ist sein Jenseits“ (770).³⁶⁶ So werde der Mensch des „Lebens Gottes teilhaftig“ sein, damit sein Leben „von Gott her und in Gott ewiges Leben sein möchte“ (771).

In diesem Zusammenhang schreibt Barth (auf den ersten Blick etwas irritierend): Auch dass wir, wie schon weiter oben zitiert, „in unserem Tode zweifellos wieder unserem Nichtsein“ entgegen gehen, könne „nur bedeuten, daß wir Gott entgegengehen“ (724). Es ist bemerkenswert, wie Barth formuliert. Er schreibt von „*unserem Nichtsein*“. Dort, am Ende unseres Lebens, haben *wir* nichts, „keine Zeit“ (742) mehr und auch „keine Unsterblichkeit“ (743), wir haben kein Vermögen und keine Fähigkeiten mehr, um es fortzusetzen. Ich verstehe Barth folgendermaßen: Da, wo wir von uns aus gesehen, im Tod nur dem Nichts entgegen gehen könnten, weil wir dann nichts mehr haben, was uns durch den Tod hindurch hülfe, da steht eben nicht das Nichts, sondern Gott, der unser Unvermögen mit seiner Gegenwart umgreift, so dass unser Unvermögen nicht das letzte ist, was von uns zu sagen ist. Barth schreibt, dass „da vorne, wo es mit uns zu Ende sein wird, auf alle Fälle nicht nur der Tod, sondern auch Gott auf uns wartet“ (740). Er wird auch dann ohne Frage für uns sein und deshalb werden wir sein (vgl. 742f).

Das theologisch recht verstandene künftige Jenseits ist dem bisher Gesagten zufolge, weil Gott selbst das Jenseits des Menschen ist, kein wie auch immer gedachtes abstraktes oder mit allerlei Gütern gefüllte Jenseits. Ein Jenseits ‚an sich‘ – schreibt Barth – hat mit dem in Jesus Christ gekommenen Reich Gottes nichts zu tun.

„Die Gemeinde des Neuen Testaments hofft durchaus nicht auf die Erlangung irgendwelcher abstrakter Güter“, sie hofft weder auf das „Leben in ewiger Seligkeit“, noch „Kronen“, „Palmenzweige“ oder „weiße Kleider“ als solche (589). Abstrakt sind solche Güter, wenn sie unter Absehung des wiederkommenden Jesus Christus erhofft werden. Unter der Berücksichtigung dessen allerdings darf die Gemeinde auf „das Alles“ als „Begleiterscheinungen seiner Erscheinung“ auch hoffen (a.a.O.). Das Jenseits ist kein „unendlicher Lebensraum“ (682) und „keine Leere“ (685) und kein „Narrenparadies wie das der moslemischen Jenseitserwartung“ (KD III,1 317). Die wirklich „christliche Hoffnung“, schreibt Barth am Ende der KD, sei nicht „die mehr oder weniger naive oder tiefsinnige Erwartung himmlischen oder irdischen Vergnügens in einem künftigen Glück im Winkel“ (KD IV,3 1079).

³⁶⁶ KRÖTKE (1994: 136) schreibt unter Hinweis auf diesen Satz: „Damit der Mensch in Ewigkeit da sein kann, muß Gott für ihn in Ewigkeit da sein“.

Zusammenfassend gesagt: Gott selbst macht sich für das Leben des Geschöpfes vor dessen Tod und so auch für die eschatologische Zukunft des Geschöpfes zuständig.

3.3.2.5. „Verjenseitigung“

Was bedeutet es nach Barth für den Menschen, dass Gott auch sein künftiges Jenseits sein wird? Was wird das spezifisch Neue seiner eschatologischen Gemeinschaft mit Gott, seiner Teilnahme am Leben Gottes sein?

Die eschatologische Situation besteht, so Barth am Ende der KD unter Hinweis auf 1Kor 15,51.53f, 1Thess 4,13f – wie schon gezeigt³⁶⁷ – darin, dass der Mensch in „unmittelbarer Begegnung mit dem wiederkommenden Herrn“ in das „ihm zugewendete Jenseits Gottes seines Schöpfers“ bzw. „in ein unmittelbares und darum dauerndes Sein“ mit Jesus Christus aufgenommen werden wird (vgl. KD IV,3 358.1061). Das Spezifische der eschatologischen Situation besteht in der *Unmittelbarkeit* des Geschöpfes zu Gott. Was heißt das?

Barth schreibt im Kontext von KD IV,3 355-365 unter Bezug auf 1Kor 15,53, das „Leben eines Geschöpfes nach seinem Tod“ könne keine dem Geschöpf eigene Möglichkeit bzw. Fähigkeit sein, es sei ja durch den Tod „aller ihm *eigenen* Zeit und damit aller ihm *eigenen* Kraft, Fähigkeit und Möglichkeit entkleidet“ (358; Hvb. St.). M.a.W.: das Geschöpf hat nach seinem Tod keine eigene Möglichkeit oder Fähigkeit mehr, durch welche es leben könnte. Deshalb geht – so Barth – das Geschöpf in seinem Tod seinem Nichtsein entgegen. *Sein* Leben ist zu Ende. Deshalb könne dann (wie schon zitiert) sein Leben kein „anderes als sein Leben von Gott her und mit Gott“ sein. Eine andere Grundlage für ein weiteres Leben als ein Leben „in der Art von dessen [Gottes] eigenem Leben“ gebe es nicht. Es gehe um das Leben des Geschöpfes in der „Teilnahme an dem souveränen Leben Gottes“, die ihm zwischen seiner Geburt und seinem Tod nicht eigen ist (359). Das aber heißt: Das Geschöpf habe dann, wenn es zu einem solchen neuen Leben kommt, „diejenige Unsterblichkeit angezogen, die Gott alleine eigentümlich ist“ (358). Die Teilnahme an Gottes Leben geschehe als „Verjenseitigung“ des „diesseitigen Lebens“ durch Überkleidung ihres vergänglichen Wesens mit Unvergänglichkeit (KD IV,3 363; vgl.

³⁶⁷ Vgl. 3.3.2.4. „Der eschatologische Aspekt des ‚Jenseits‘“.

1062f). Schon am Anfang der Versöhnungslehre unterstreicht Barth, dass es in der Versöhnung um das künftige „Heil“ des Menschen als sein „Eschaton“ geht, nämlich das „zukünftige vollkommene Sein“. Das aber ist, „was das geschaffene Sein nicht in sich selber hat“, nämlich „ein Sein in der Teilnahme am Sein Gottes“ (KD IV,1 7). Die Teilnahme am Leben Gottes bedeutet, dass der Mensch etwas *zugeeignet* bekommt, das er als Geschöpf von sich aus *nicht* hat. Deshalb ist das *Nichtsein* des Menschen, weil er etwas Neues – nämlich das „Heil“ – bekommt, nicht seine *annihilatio* und auch nicht seine Nichtigkeit.

Ebenfalls unter Bezug auf 1Kor 15,53 schreibt Barth in § 73 vom ‚Anziehen‘ der ‚Unsterblichkeit‘ Gottes (KD IV,3 1076), d.h. von dem Vorgang, der als ‚Überkleidung mit neuem, keiner Vergänglichkeit ausgesetzten, keinem Sterben entgegengehenden Sein‘ oder als ‚Verwandlung‘ bezeichnet werde (1069).³⁶⁸ Gemeint ist der Vorgang, der sich in ‚unmittelbarer Begegnung mit dem wiederkommenden Herrn‘ ereignet und durch den es – wie schon zitiert – nach 1Thess 4,17 zu einem ‚unmittelbaren und darum dauernden Sein mit ihm‘ kommt (1061). Was meint Barth mit der ‚unmittelbaren Begegnung‘ und was mit dem ‚unmittelbaren Sein‘ des Geschöpfs mit Gott? Und inwiefern ist Gott in dieser Hinsicht das Jenseits des Menschen? Um zu verstehen, was Barth meint, muss wiederum auf seine Schöpfungstheologie zurückgegriffen werden.

Auf die Teilnahme am Leben Gottes durch die unmittelbare Begegnung mit Gott als dem Spezifikum des ewigen Lebens geht Barth ausführlich im § 47.5 im Kontext unserer ‚endenden Zeit‘ ein. In einem exegetischen Exkurs (KD III,2 749-760) legt er die ‚biblische Begründung‘ dar, dass „unser Trost, unsere Zuversicht und Hoffnung im Tode auf die Existenz Gottes beschränkt ist“ (749). „In ihm allein beruht unsere Hoffnung, von Gott auch für uns, auch in unserem Tod und jenseits unseres Todes, wenn wir nicht mehr sein werden, Alles erwarten zu dürfen“. Was aber heißt das? Ich will unterstreichen, dass Barth in diesem Zusammenhang klar von der Hoffnung auf die Auferstehung redet. Barth schreibt im gleichen Zusammenhang: „Es kann und darf uns eben nicht zu wenig sein, daß er (Gott) ganz allein unsere Hoffnung ist, er unsere Zukunft, er unser Sieg, er unsere Auferstehung, er unser Leben“. Die Hoffnung bleibt nicht im Tode stecken und tröstet sich damit,

³⁶⁸ Barth nimmt hier unter anderem Motive aus 2Kor 4 und 5 auf: zu 2Kor 4,7 (Kraft Gottes) vgl. 1053; 2Kor 5,1.4 („Abbrechen der Zeltwohnung“; „Überkleidung“) vgl. 1062; 2Kor 5,10 („Richterstuhl“) vgl. 1057.1064.

dass die Endlichkeit nun einmal durch Gottes Willen zu den Bedingungen der Geschöpflichkeit gehöre. Zu fragen ist, was nach Barth die Endlichkeit des Menschen angesichts der Hoffnung auf Gott für den Menschen bedeutet.

Die „Frage“, auf die nach Barth in § 47.5 zur ‚endenden Zeit‘ und besonders ‚zur Wirklichkeit des Todes‘ zu antworten ist, lautet: „Was es mit unserm Sein als solchem, da es einmal nur noch gewesen sein wird“, auf sich habe, wenn „Totsein“ „Sein ohne die Fähigkeit zu weiterem Sein“ u.d.h. „Mangel an jeder eigentlichen und sinnvollen Handlungs- und Bewegungsfreiheit“ bedeute (716). Es gebe dann ja auch keine Geschichte mehr „zwischen den Toten und Gott“ (717). Das „eigentlich Tödliche“ im Tode bestehe darin, dass der Mensch Gott nicht mehr „loben und preisen“ könne (720). Daraus ergebe sich die Frage, inwiefern „die Endlichkeit der uns gegebenen Zeit“ und somit der Tod als eine „Bestimmung der von Gott geschaffenen und also guten Natur des Menschen zu verstehen“ sei (722). M.a.W.: Was kann vom Menschen noch gesagt werden, wenn von ihm eigentlich nichts mehr gesagt werden kann? Der Antwort, die Barth auf sechzig Seiten entfaltet, soll jetzt nicht im Detail nachgegangen werden. Ich versuche, einige Punkte herauszuheben, die für meine Frage nach dem Jenseits des Menschen als dessen Nichtsein von Belang sind.

Über alles hinaus, was vom Tod als grundsätzlicher Infragestellung des Menschen zu sagen ist³⁶⁹, muss – so Barth – festgehalten werden, dass „wir im Tode nicht nur mit dem Tode, sondern auch mit Gott konfrontiert sind“ (739). Das bedeutet, „daß da vorne, wo es mit uns zu Ende sein wird, auf alle Fälle nicht nur der Tod, sondern auch Gott auf uns wartet“ (740). Der Gott, der uns dort erwartet, ist gewiß unser „Richter“ (740), er ist aber „der gnädige Gott“ u.d.h. „der Gott, der für den Menschen ist“ (741). „So werden wir im Tode nicht mit dem Tode allein und nicht im Reich eines zweiten Gottes sein, sondern mit dem Tod wird auch der Herr des Todes auf dem Plan sein“ (740). Wenn wir sterben, wird er für uns leben (vgl. 743) und das wird für uns – wie wir gleich sehen werden – bedeuten, dass auch wir leben und zwar auf *neue* Weise bzw. in einem *neuen* Sein mit Gott und durch Gott das Leben Gottes leben werden. Gott wird für uns sein, auch wenn wir „einmal nicht mehr sein“ werden, und deshalb „kann unser künftiges Nichtsein jedenfalls nicht unser Nichts bedeuten“, denn auch im Tode hören wir nicht auf, „Gegenstand seiner Liebe zu sein“. „Unser Tod ist unsere Grenze. Unser Gott aber ist die Grenze auch unseres Todes“. Und so ist Gott als Grenze des Todes unser Jenseits. Im Tod werden wir nicht mit der Frage nach unserem Nichtsein, sondern *im Blick auf den Auferstandenen* mit der ‚von Gott selbst gegebenen positiven Antwort‘ konfrontiert (746). Allerdings geht es nach Barth in der ‚Verheißung ewigen Lebens‘ nicht um ein ‚Weiterleben in irgend einer weiteren Zeit‘, sondern um das Leben „in der Gemeinschaft des ewigen Lebens Gottes selbst“ (747). So haben wir vorher nicht gelebt. Diese neue Weise des Lebens bedeutet in Bezug auf unser bisheriges Lebens dessen Nichtsein: wir werden nicht mehr in der bisherigen Weise, sondern in einer neuen Weise leben. Wie Barth das meint, soll im Einzelnen in den folgenden §§ dargestellt werden.

Bis hierher sollte dargestellt werden, inwiefern nach Barth sich das Ende des menschlichen Lebens in der unmittelbaren Begegnung des Menschen mit Gott ereignet und in seiner Teilnahme am Leben Gottes besteht. Geklärt werden sollte, inwiefern Gott darin das „Jenseits“ des Menschen ist. Im Folgenden soll gefragt

³⁶⁹ Barth schreibt: „Es gibt keine menschliche Größe und Höhe, die vom Tod nicht [...] grundsätzlich in Frage gestellt ist“ (KD III,2 732).

werden, worin das grundsätzlich Neue in dieser Teilnahme besteht, so dass Barth im Blick darauf von der Verjenseitigung und sogar vom Nichtsein des Menschen reden kann. Was ist das qualitativ Andere des Lebens des Menschen in der Gemeinschaft des ewigen Lebens Gottes selbst? Meint Barth tatsächlich, dass wir nach dem Tode „als Subjekte im Gegenüber zu Gott [...] weder erhalten noch wiederhergestellt werden“, wie SWARAT (2013: 19f) gegen Barth einwendet? Ich will fragen, ob der schon zitierte Satz Barths, „der Mensch als solcher hat kein Jenseits“, wirklich zwangsläufig bedeutet, die Auferstehung eröffne „keinen neuen Abschnitt in der Beziehung Gottes zum Menschen“, wie SWARAT behauptet (vgl. 19f).

Das Besondere oder Neue der eschatologischen Situation besteht nach Barth darin, dass wir an der Grenze *unserer* Zeit Gott in einer *Weise nahe sein werden*, „wie man das von unserem Sein in der Zeit zwischen Anfang und Ende, so gewiß er uns auch da nahe ist, so nicht sagen kann“ (KD III,2 691). Dann fällt alles weg, was uns sonst am Leben hält. Barth schreibt: „Während unseres Lebens und in der uns zugemessenen Zeit haben wir es ja scheinbar [...] neben Gott auch mit allerhand anderen uns tragenden, erhaltenden, schützenden, bewahrenden, belebenden und regierenden Elementen und Faktoren“ zu tun“. Was ist damit gemeint?

Dazu äußert Barth sich ausführlicher in der Vorsehungslehre. Dort lesen wir von der „Ordnung des göttlichen Erhaltens der Kreatur“, durch die Gott den Kosmos so geschaffen habe, dass „die Kreatur selbst das Mittel ist, durch das er sie im Dasein erhält“ (KD III,3 73). Gott erhält die Kreatur nicht unmittelbar („immediate“), sondern – so unter Aufnahme von THOMAS V. AQUIN – „ut quaedam ab aliis dependerent“ (75). Die gegenseitige Abhängigkeit der Geschöpfe ist der Zusammenhang, in welchem sie erhalten werden. Barth schreibt:

Die Erhaltung der Kreatur erfordere ‚keine unmittelbare Tat Gottes‘, sondern dazu „bedarf die Kreatur [...] der Erhaltung ihres Seinszusammenhanges [...] der ja von Gott eben dazu erschaffen ist, daß das Einzelne im Ganzen [...] seinen Halt, seinen Bestand, seine Dauer habe“ (73f). Schöpfungstheologisch gilt: „Dieser Zusammenhang und in diesem Zusammenhang die Kreatur selbst ist das Mittel zur Erhaltung der Kreatur“ (74f). „In der Mitte zwischen Schöpfung und Erlösung“ ist die Kreatur Gottes „sich selbst gegenseitig Mittel“ zur gegenseitigen Erhaltung (75). Gottes Erhalten ist im „Gnadenbund“ ein mittelbares Tun, in dem letztlich kein anderer als er selbst am Werke ist. Er ist es aber durch das Mittel der Kreatur. So ist

„es dem Geschöpf von Gott gegeben [...], sich in dem Zusammenhang, in dem es existiert, selbst zu erhalten“ (98).

Die gegenseitige Erhaltung der Geschöpfe, die Mittelbarkeit der Erhaltung des Geschöpfes durch das Geschöpf fällt mit der Erlösung bzw. im Eschaton weg.³⁷⁰ Das Geschöpf darf dann „ewig vor ihm [Gott] sein und bleiben“ (99). Im Unterschied zu seiner begrenzten Erhaltung vor dem Eschaton gibt es, weil Gott auch „in seiner Ewigkeit nicht allein, sondern mit diesem seinem Geschöpf zusammen sein“ will und wird, die „ewige Erhaltung“, durch welche Gott es „an seinem eigenen ewigen Leben teilnehmen lassen“ wird (102).³⁷¹ In der direkten Teilhabe am Leben Gottes und d.h. am Jenseits wird das Geschöpf sich nicht selbst erhalten müssen und können. Es wird nicht mehr im „Kreaturzusammenhang“ (74), sondern durch den direkten Zusammenhang mit dem Leben Gottes erhalten. Eben diese Teilhabe bezeichnet Barth auch als „Verjenseitigung“ des Geschöpfes. Gott wird „auch im Reich der Vollendung nicht aufhören, [...] die Seinigen (Apoc. 7, 17) zu den Wasserquellen des Lebens zu leiten“ (KD III,1 319). Darin besteht „nach 1. Petr. 4, 7 zugleich das ‚Ziel des Alls‘“, auf das mit den Propheten und Aposteln auch die Christen und sogar die Engel warten (vgl. KD III,2 597). Ebenso schreibt Barth zur ‚endenden Zeit‘ bzw. dem „letzten Tag“ und der darüber hinausgehenden Hoffnung im Blick auf die „Auferstehung Jesu“ (757): „Sein, Jesu eigenes, offenbartes Leben werden sie dann mit ihm leben (1. Thess. 5,10 2. Kor. 7,3; 13,4, Röm. 6,8 und 2. Tim. 2,11). Mit ihm werden sie dann verherrlicht sein (Röm. 8,17), ihm, und zwar jetzt seiner Herrlichkeitsgestalt, werden sie dann ‚gleichgestaltet‘ werden (Phil. 3,21)“ (758). Darin wird die eschatologische Verjenseitigung des Geschöpfes bestehen.

Zusammenfassend will ich Folgendes festhalten. Wenn Gott sich als das Jenseits und Gegenüber auch des gestorbenen Menschen ankündigt (vgl. 770f), kann das Ende des Menschen kein Punkt, kein Abbruch sein, nach dem nichts mehr zu erwarten wäre. Indem Gott selbst kommt, kommt nicht das Nichts, sondern der lebendige Gott. Wohin aber Gott kommt, wo Gott sich selbst zum Jenseits und

³⁷⁰ WEINRICH (2019: 327): „Schließlich und zuletzt bliebe ohne dieses dem Menschen in der Zeit gesetzte definitive Ende die Hoffnung auf die Auferstehung gegenstandslos“.

³⁷¹ Vgl. LINK (2016b: 339f): Der Mensch „lebt und stirbt ‚im Ereignis der Lebendigkeit Gottes‘ (KD III,2 419), davon und dadurch, dass Gott sich zu ihm verhält. Gottes ‚Gedenken‘ (vgl. Ps 8,5) ist denn auch das Kontinuum, das ihn zuletzt über die Schwelle seines Todes hinaus erhält“. – Die „christliche Zukunftserwartung“ wird durch das Konzept Barths nicht – wie NOORDVELD (2014: 188) gegen Barth einwendet – „unterbewertet“.

Gegenüber macht, kommt das Leben und damit Geschichte, Möglichkeit neuen Handelns auch des Menschen und eines neuen Umgangs zwischen Gott und Mensch.

3.3.2.6. Zusammenfassung

1.1. Der Begriff „Jenseits“ bezeichnet Gott, der seinem Geschöpf von Anfang gegenwärtig ist.

1.2. Das Geschöpf hat keine andere Voraussetzung als Gott, was in der Rede von der *creatio ex nihilo* formuliert ist. Insofern ist es „aus dem Nichts“, nicht aber aus dem Nichtigen geschaffen.

2.1. Gott bleibt das Jenseits des Geschöpfes auch nach dessen Tod. Gott sichert wie dessen Leben auch das *ewige* Leben des Menschen.

2.2. Das zeitliche Ende des menschlichen Lebens ereignet sich in der eschatologischen Begegnung des Menschen mit Gott. In ihr wird dem Menschen *unmittelbar* am Leben Gottes teilgegeben. Darin besteht seine „Verjenseitigung“.

3. Die Teilnahme am Leben Gottes bedeutet, dass dem Menschen etwas zugeeignet wird, das er von sich aus *nicht* hat. Deshalb kann Barth auch vom *Nichtsein* des Menschen reden.

4. Die „Verjenseitigung“ des Menschen in der eschatologischen Begegnung mit Gott stellt die Voraussetzung und Grundlage des Neuen der eschatologischen Wirklichkeit des Geschöpfes dar. Worin jenes Neue besteht, soll im Folgenden anhand der „Verewigung“ und der „Verherrlichung“ untersucht werden.

3.3.3. Die Endlichkeit des Menschen: Der Tod

3.3.3.1. Einleitung

Der Mensch ist – so Barth – „von Natur“ und d.h. als „Geschöpf“ Gottes sterblich und damit zeitlich endlich.^{372/373} Das Ende des menschlichen Lebens ereignet sich aber nicht – wie im letzten Abschnitt dargestellt – als bloßes Ende, sondern in der eschatologischen Begegnung des Menschen mit Gott als seinem „Jenseits“.³⁷⁴ In dieser Begegnung wird dem Menschen am Leben Gottes teilgegeben, wodurch sein bisheriges Leben zwar abgeschlossen wird, der Mensch aber nicht Nichts wird, hat er doch nun am Leben Gottes teil. Wenn aber das *Ende* des Lebens und also der Tod in der Verjenseitigung des Menschen durch die unmittelbare Begegnung mit Gott besteht, was ist dann der Tod?³⁷⁵

3.3.3.2. Endlichkeit als Verheißung und Bedrohung

3.3.3.2.1. Die Endlichkeit des Menschen als Verheißung

Das ewige Leben gehört nicht zu den Eigenschaften des Menschen bzw. seiner „Natur“ (vgl. KD III,1 267f). Zu seiner geschöpflichen Natur gehören vielmehr seine zeitliche Endlichkeit bzw. seine „Bedrohtheit und Hinfälligkeit“ (267).³⁷⁶ Sie folgen nicht erst aus seiner Sünde. Seine *Sterblichkeit* und zeitliche Begrenzung sind, wie

³⁷² Vgl. 2.2.2 „Die bleibende Gefährdung des Staubgebildes“ u. 3.3.2.4. „Der eschatologische Aspekt des ‚Jenseits‘“.

³⁷³ Die zeitliche Befristung ist nach Barth eine Voraussetzung der *Identität* des Menschen, denn – wie C. J. KALTWASSER (2020: 219) schreibt – „Temporal limits, Barth argues, are essential to the unity of the human subject. In this assertion, Barth weds human nature very closely to one’s history. To be endless would be to live without a concrete identity“. So auch WOHLGSCHAFT (1977: 90f) unter Hinweis auf KD III,4 685f: „Der Tod markiert jene Grenze, über die hinaus es eine (zeitliche) Fortsetzung nicht gibt. Erst die *Begrenzung* verleiht dem Dasein jene Einmaligkeit und unverwechselbare Ganzheit, die die menschliche Personalität begründet“. Der Autor weist im Fortgang (91f) kurz auf das hin, was oben schon zum „Jenseits“ dargestellt werden konnte. Vgl. LINK (2016b: 340), der schreibt, „dass Barth die unbestreitbare Zeitlichkeit (und Endlichkeit!) menschlicher Existenz als eine besondere Herausforderung ‚*aller Anthropologie*‘ (KD III/2 526) begriffen und als ein eigens aufzuwerfendes Problem ausführlich behandelt hat, unterscheidet seinen Entwurf signifikant von den meisten dogmatischen Darstellungen der Tradition“. Vgl. NOORDVELD (2014: 154), der zu Barths Konzeption festhält, dass „gerade die Befristung der Zeit [...] den Menschen überhaupt erst zu einem konkreten Subjekt“ macht.

³⁷⁴ Vgl. auch 2.5.2.3. „Die Zeitlichkeit des Menschen“.

³⁷⁵ Vgl. 3.3.2.5. „Verjenseitigung“.

³⁷⁶ Vgl. KALTWASSER (2020: 217f).

ich jetzt ausführen will, nach Barth prinzipiell *nicht negativ*, sondern als seine „Bedürftigkeit“ der Erhaltung durch Gott *positiv* zu verstehen.³⁷⁷ Davon muss m.E. ausgegangen werden, um Barths Konzept vom Tod zu verstehen.³⁷⁸

Einsetzen will ich zur Klärung der Frage – auch im Rückgriff auf schon Gesagtes – mit einer schöpfungstheologischen Beobachtung. Schon dass der Mensch ein ‚lebendes Wesen‘ wird *und* bleibt, ist nach Barth darin begründet, dass Gott als *creator spiritus* sich dem Menschen zuwendet und ihm seinen Odem gibt.³⁷⁹ Der Odem geht nicht in den Besitz des Geschöpfes über (vgl. 278f). Der Mensch bleibt darauf angewiesen, dass Gott ihm die Gabe des Lebens *immer wieder neu* gewährt (vgl. 267).³⁸⁰

Erweist Gott sich aber nicht als Despot, wenn er den Menschen in solcher Weise von sich abhängig macht? Doch das trifft nicht zu! Der Mensch kann ja im Zusammenhang der ‚biblischen Anthropologie‘ (vgl. 270) *nur* in seinem Zusammensein mit Gott verstanden werden. Der Mensch, welcher der „Beziehung“ Gottes zu ihm bzw. der Zuwendung Gottes nicht *bedürftig* wäre, der Mensch, der nicht von Gott das Leben bekäme, wäre nicht das Geschöpf Gottes, von dem das biblische Zeugnis redet. In dieser Bedürftigkeit liegt auch begründet, was Barth mit der ‚Bedrohtheit‘ des Menschen bezeichnet.

³⁷⁷ Darauf weist auch LINK (2016b: 341) hin. So auch BUSCH (1998: 284f): „Es ist eine entscheidende Pointe von Barths Zeitbegriff, daß geschöpfliche Zeit wesentlich befristete Zeit heißt“, und dass „das Faktum seines zeitlichen Endes als ein Zeichen der gütigen göttlichen Vorsehung“ zu verstehen und eine „Wohltat“ sei.

³⁷⁸ Ich halte es deshalb für missverständlich, wenn WOHLGSCHAFT (1977: 65) in seinem Kapitel zum „Todesproblem in der ‚Kirchlichen Dogmatik‘“ einleitend von der „Existenz des Bösen“ als der „Ursache des Todes“ spricht, zumal er später auch anders formuliert, nämlich: „Nach Barth ist der physische Tod ein von der Sünde – zunächst – noch unabhängiger Vorgang, ein natürliches Moment der Schöpfung“ (74).

³⁷⁹ Vgl. 2.4.4.1. „Der Geist als Grund der Seele und des Leibes“. - Barth verweist dazu schon am Anfang der Schöpfungslehre auf 1Kor 15,45 (vgl. KD III,1 61f).

³⁸⁰ Die Erhaltungsbedürftigkeit bzw. the „need of preservation“ des Geschöpfes ist *nicht*, wie THOMAS (2019: 363) schreibt, darin *begründet*, dass im „act of creation“ „an instability“ mitgeschaffen worden wäre, *sondern* weil – jedenfalls nach Barth – schöpfungstheologisch das Geschöpf durch die Zuwendung des *creator spiritus* und nur durch diese lebt und darin gerade seine ‚Stabilität‘ hat. Das Geschöpf ist da, weil Gott es „aus dem Nichts“ geschaffen hat und „fort und fort [...] erhält“, weil es sich selbst nicht am Leben erhalten kann. Das ist das Eine, was Barth im von THOMAS anvisierten Kontext schreibt (vgl. KD III,3 83). Das Andere bezieht sich auf „das Nichtiges“, das Chaos, vor dem Gott sein Geschöpf bewahrt, weil es das Geschöpf als Geschöpf Gottes bedroht. Und das ist – wie oben im Kapitel zu Verjenseitigung unter 3.3.2.3. zur *creatio ex nihilo* gezeigt werden konnte – etwas anderes. Das Nichtiges ist – wie ich Barth verstehe – kein schöpfungstheologischer Grund, sondern theologisch gerade nicht zu erklären (vgl. KD III,3 84). Es ist nicht einfach „that which is not“, wie es in der von THOMAS (2019: 362) verwendeten englischen Übersetzung heißt, sondern *expressis verbis* ‚das Nichtiges‘. Die *conservatio* bezieht sich auf zwei zu unterscheidende Bedrohungen (vgl. oben 3.3.3.3). Diesen Unterschied hat THOMAS nicht im Blick.

Im Blick auf die zeitliche Endlichkeit des Menschen ist allerdings – wie ich Barth verstehe – nicht zuerst von einer Bedrohtheit des Menschen zu reden. Der Mensch ist ja von Gott *gewollt* und in einer besonderen Tat der Zuwendung Gottes *geschaffen*. Was den Menschen zum Menschen macht, beruht „auf der völlig freien und ganz besonderen Erwählung und Zuwendung Gottes“ und „steht und fällt“ mit dieser (268). Das ist das Erste und Grundsätzliche, was schöpfungstheologisch vom Menschen zu sagen ist. Im Blick auf die Sterblichkeit und zeitliche Endlichkeit und also die Bedrohtheit des Menschen kann nun gesagt werden, dass diese nicht das Letzte sind, was vom Menschen zu sagen ist, denn Gott als *creator spiritus* ist und *bleibt* der „Garant“ des Lebens.³⁸¹ Seine Zuwendung wird nicht durch die geschöpfliche Grenze des Geschöpfes aufgehalten und begrenzt, sondern umfasst das Geschöpf auch nach seinem zeitlichen Ende, weshalb sein zeitliches Ende nicht sein Ende überhaupt ist. Barth schreibt in seiner Interpretation von Gen 2,7:

Der Geist Gottes als Garant des Lebens vergeht nicht mit dem Menschen, sondern *bleibt* – wie schon dargestellt³⁸² – Garant des Lebens in der Bereitschaft, dem Menschen den von ihm (dem *creator spiritus*) „zu unterscheidenden Lebensodem“ und folglich das Leben wieder zu geben, worin das ‚christliche Hoffnungsgut‘ besteht (vgl. KD III,1 282f). – Vom Sein des gewesenen Menschen vor Gottes Augen als Begründung für sein zukünftiges Leben heißt es in KD III,2 im Unterparagraphen 47.2 zur *gegebenen Zeit*: „Im Blick auf Gott ist zu sagen, daß sie auch *im Modus der Zukunft* gesicherte und unser Leben sichernde Wirklichkeit ist. [...] Wir lebten und wir leben nicht nur; *wir werden auch leben*“ (KD III,2 660f; Hvb. St.).

In KD III,3 nimmt Barth im Kontext der Erhaltung des Geschöpfes das Thema der „Bedürftigkeit“ des Geschöpfes wieder auf (KD III,3 91). Sie ist *prinzipiell positiv* zu sehen und darf nicht als „eine Unvollkommenheit des Geschöpfes verstanden“ werden, denn in seiner Bedürftigkeit „spiegelt“ sich nicht nur seine Erschaffung, sondern – und das ist der unerwartet neue Aspekt – auch die kommende, die *eschatologische Errettung*. Das Geschöpf soll ja an Gottes eigenem „ewigen, völlig unbedrohten, weil in sich selbst begründeten und sich selbst erneuernden Leben“ Anteil bekommen (90f). So kann mit Barth festgehalten werden: Die „Bedürftigkeit“ des Menschen schließt „die Verheißung seiner *künftig* zu entfaltenden Ehre, Würde und Herrlichkeit“ ein (92; Hvb. St.). Der Mensch bedarf als Partner Gottes, dass Gott für ihn ist. Ohne Gott wäre er nicht. Er ist nicht ‚sein eigener Erhalter‘. Nun aber ist Gott für ihn und so *ist* der Mensch. Das gilt ihm auch über das Ende seiner

³⁸¹ Zum Begriff „Garant“ vgl. u.a. KD III,2 200. 647.671; KD III,3 407.

³⁸² Vgl. oben 2.3. „*nismat chajjim* und *nepesch chaja*“.

befristeten Zeit hinaus: „Daß das Geschöpf durch Gottes Erhaltung fort und fort sein darf, das heißt schließlich, daß es – in seinen Grenzen selber wirklich und wirkend – ewig vor ihm sein und bleiben darf“ (99).

In einem biblisch-theologische Exkurs betont Barth den eschatologischen Aspekt der „Erhaltung des kreatürlichen Seins durch Gott“ noch deutlicher (94-96). Barth schreibt: „Es fällt auf, in wie vielen dieser Stellen diese Erhaltung eben ausdrücklich auf die noch vor den Christen liegende Endoffenbarung ihrer Errettung in der Wiederkunft Christi bezogen wird“, was sich wohl auf die „christliche Existenz“ bezieht, die aber nach neutestamentlicher Anschauung die menschliche, die kreatürliche“ Existenz des Christen impliziere (94). Und eben das hat nicht nur, aber auch die „Form einer Verheißung“, das wird ihnen „in Aussicht gestellt“ und „zugesagt“.

3.3.3.2.2. Der sterbliche Mensch als Träger der Verheißung

Die zeitliche Begrenztheit des Menschen und damit seine Sterblichkeit sind – wie eben ausgeführt – wider Erwarten grundsätzlich positiv zu verstehen. Gott lässt nun den Menschen nicht im Zweifel darüber, was er für ihn gegenwärtig, aber auch *zukünftig* tun will. Der Mensch, zu dessen Eigenschaften es nicht gehört, sich selbst erhalten zu können, bekommt nämlich die *Zusage* und *Verheißung*, dass Gott ihm zugewandt bleiben und ihn erhalten will und zwar auch über sein zeitliches Ende hinaus.³⁸³

Als ‚zweiten Hauptsatz‘ der Anthropologie formuliert Barth, es bestehe ‚des Menschen Sein als Zusammensein mit Jesus im Hören von Gottes Wort‘ (KD III,2 176). Dazu ist er – wie der ‚erste Hauptsatz‘ lautet – in Gottes ‚ewigem Ratschluss erwählt‘ (vgl. 170). Der ‚Inhalt dieses Wortes‘ ist, was ‚der Mensch Jesus‘ sagt, ‚indem er existiert‘ (177). Was Jesus Christus sagt, lautet im Blick auf die Bedrohung des Geschöpfes durch den Tod wie folgt.

„Er spricht es aus, daß das Geschöpf von seinem Schöpfer nicht etwa allein gelassen [...] und also seiner Ohnmacht preisgegeben ist. Er spricht es aus, daß es nicht an dem ist, daß der weit aufgerissene Rachen des Nichtseins das Seiende verschlingen dürfe“ (178). Darin ist Jesus Christus ‚der Ausspruch der *Verheißung*, der dem Geschöpf von Anfang an mitgegeben ist‘ (Hvbg. St.). ‚Die Schöpfung soll nicht verwirkt werden, sie soll nicht verloren gehen‘. Das Geschöpf erhält also ‚nicht erst nachträglich‘ diese Verheißung, sondern als solches ‚angeredet‘ zu werden, ist von seiner *Erwählung* her ‚seine geschöpfliche Bestimmung‘, seine ‚Substanz‘ und ‚Wirklichkeit‘ (179f). Das Geschöpf lebt von Anfang an unter der Verheißung, dass es nicht verloren gehen soll. Darin besteht von seiner Erwählung her seine Wirklichkeit.

Diese Verheißung und die darin begründete Hoffnung für alle Menschen wird durch die Auferstehung Jesus Christus offenbart, wie Barth schon am Eingang der Anthropologie formuliert. Jesus Christus ist die Verheißung für alle Menschen, weil ‚er wirklicher Mensch

³⁸³ Vgl. zum Folgenden oben 3.3.2. ‚„Jenseits‘ und ‚Verjenseitigung‘‘.

auch in seiner Auferstehung“ bleibt (68). Und zur endenden Zeit heißt es, in „ihm ist uns ja wirklich die Verheißung ewigen Lebens – nicht eines Weiterlebens in irgend einer weiteren Zeit, aber eines Lebens in der Gemeinschaft des ewigen Lebens Gottes selbst gegeben“ (747). Dass der Mensch „des ewigen Lebens Gottes teilhaftig sein werde, das ist die ihm [...] gegebene Verheißung“ (770f). Schon am Anfang der Schöpfungslehre unterstreicht Barth, dass die „Auferstehung“ Jesu Christi den „neuen Anfang“ „aller Kreatur“ jenseits ihres Todes „sichtbar macht“ (KD III,1 29).

Vorerst allerdings bleibt es bei der „Gefährdung und Hinfälligkeit seiner Natur“ (KD III,1 268). Der Mensch ist und bleibt sterblich.³⁸⁴ Doch in seiner Gefährdung „ist Gott die Zuversicht und Hoffnung des Menschen“. Dem Menschen wird zwar nicht mit seiner Erschaffung das ewige Leben gegeben. Er wird aber – so formuliert Barth schon in der Auslegung von Gen 2,7 – mit der *Aussicht* auf das ewige Leben geschaffen.³⁸⁵ Gott kann und will dem Menschen nach dessen zeitlichem Ende ein neues Leben geben. Er kann und will die „Einhauchung *wiederholen*“, durch welche der Mensch zum ‚lebendigen Wesen‘ wurde, „*auch nachdem* das Staubgebilde Mensch zum Staub zurückgekehrt ist“ (268; Hvb. St.). Im Blick auf den Titel meiner Arbeit ist ein folgender Satz bemerkenswert. Barth schreibt: Was der Mensch „zur Erde mitnehmen wird, wenn er zur Erde zurückkehrt, das wird *die Verheißung des Lebens* sein für Alles, was irdisch ist“ (269; Hvb. St.).

Gott *verheißt* seinem sterblichen Geschöpf Zukunft und Dauer und zwar über dessen eigene Möglichkeiten hinaus. Noch als *sterbliches* Geschöpf soll der Mensch Gott als den kennenlernen, der ihm künftig an seinem ewigen Leben teilgeben will. Der Mensch soll hören und verstehen, was es heißt, ewiges Leben zu haben. Der Mensch ist nämlich schon als *sterbliches* Geschöpf und zwar schon von seiner Erwählung her zum Träger und Zeugen der Verheißung des *ewigen* Lebens bestimmt und deshalb auch dazu erschaffen: „Gott hat gerade den Menschen *erwählt und geschaffen* [...] zum Zeichen der *Zukunft*, die er seiner ganzen Schöpfung als solcher zugedacht hat“ (269; Hvb. St.).³⁸⁶ Dass der Mensch zum Träger der Verheißung des

³⁸⁴ Barth schreibt schon am Anfang der Schöpfungslehre: „Wir finden 1. Kor. 15, 45 die Unterscheidung und die Reihenfolge der gegenwärtigen psychischen und der künftigen, in der Auferstehung zu realisierenden pneumatischen Existenz der Kreatur unterstrichen durch den ausdrücklich auf Gen. 2, 7 zurückgreifenden Gegensatz: ‚Der erste Mensch, Adam, wurde zur lebendigen Seele, der letzte Adam aber zum lebendigmachenden Geist“ (61).

³⁸⁵ An anderer Stelle redet Barth in diesem Sinne von der ‚eschatologischen Grenze‘ als der ‚Kreaturgrenze‘: Gott „hat ja mit dem Menschen auch *mehr* im Sinn als das, was im Vollzug von dessen Lebensakt jetzt und hier sichtbar werden kann. Er hat ihn ja eben für das ewige [...] Leben bestimmt“ (KD III,4 388; Hvb. St.).

³⁸⁶ Schon in der Lehre von der Gnadenwahl schreibt Barth zur Bestimmung des Menschen: Der Mensch soll verstehen, „was es heißt, durch Gottes Barmherzigkeit vom Tod wirklich errettet zu sein“ (KD II,2 646). Vgl. zur Bedeutung der Erwählungslehre Barths für dessen Eschatologie den Hinweis

ewigen Lebens bestimmt und geschaffen ist, ist kein nachträglicher Zusatz, sondern gehört zu seinem Sein. Deshalb sind – wie ich Barth verstehe – Sterblichkeit und Tod des Menschen nie abstrakt *als solche* zu betrachten, sondern immer im Kontext der Bestimmung des Menschen zum ewigen Leben!

So kommt es zu einer unvermuteten und atemberaubenden Weiterung bei der Bestimmung des Menschen gerade in Hinsicht auf seine Sterblichkeit und Endlichkeit. Weil er das Geschöpf ist, das nur deshalb ist, weil Gott sich ihm zugewendet hat, hat der Mensch eine Perspektive, die über seinen eigenen Lebensvollzug hinausgeht und auf das zukünftige Leben mit Gott hinweist. Barth formuliert mitten in der Schöpfungslehre einen Grundsatz biblischer Eschatologie: Was der Mensch „zur Erde mitnehmen wird, wenn er zur Erde zurückkehrt, das wird *die Verheißung des Lebens* für Alles, was irdisch ist“, sein (269; HvbG. St.).“ Davon darf und soll der Mensch wissen.³⁸⁷

Der Mensch ist nämlich – so Barth in der Vorsehungslehre – dazu bestimmt, am Heilsgeschehen *bewusst* teilzunehmen. Weil das Geschöpf „dabei sein soll bei Gottes Errettungs- und Befreiungstat, darum darf es da sein, und zwar als Geschöpf da sein in jener unermesslichen Gefährdung, in der es sich selbst nicht bewahren und erhalten kann“ (KD III,3 91). Er soll von seiner Bestimmung und der Verheißung wissen. Wie sollte er sonst *Zeuge* des Heiles sein können? Gott will aber von seinem sterblichen Geschöpf als der *erkannt* und verstanden werden, der es erhält, und zwar auch *über sein zeitliches Ende hinaus*. Gott will, „daß er in der Kreaturwelt gelobt und gepriesen werde dafür, daß er sie befreit, daß er dem Nichtigen die Macht nun auch über sie genommen, daß die Freiheit – eben die göttliche Freiheit, in der er selbst über diesem Gegensatz steht – auch für sie bereit ist“ (90). Die Freiheit Gottes gegenüber der ‚Macht des Nichtigen‘ steht für den Menschen bereit! Dazu hat Gott den Menschen ja schon *erwählt*. Das ist der Aspekt, unter dem nach Barth der

J. C. MCDOWELLS (2019: 470f), dass der Blick auf Jesus Christus „as ‚Electing God‘ and ‚Elect Man‘“ es Barth erlaube, „to affirm that God’s eschatological act is comprehensively gracious, an eschatological outworking of the ‚Good News‘ of the grace of God’s self-election“. „All things have their being in God’s gracious eternal decision“.

³⁸⁷ Barth spricht von dieser Perspektive, ohne auf den „Fall“ nach Gen 3 einzugehen. Das hängt m.E. damit zusammen, dass nach Barth die Treue Gottes als Grund dieser Perspektive schon als Grund der Erschaffung des Menschen versteht. Das Menschenbild von Gen 2,7 ist – so Barth – „nicht nur supralapsarisch, sondern auch supraföderal angelegt, d. h. es wird hier schon die Schöpfung des Menschen im Blick auf die jenseits von Schöpfung und Sündenfall erst recht sich bestätigende Treue Gottes beschrieben: es steht ja Gott dem Menschen schon in dessen Ursprung in der Bereitschaft gegenüber, das schlechthin Unzureichende von sich aus vollkommen, das in sich selbst Tote von sich aus lebendig zu machen“ (276).

Mensch schon nach Gen 2,7 verstanden wird (vgl. KD III,1 280). Diese Freiheit hat das Geschöpf aber noch nicht.³⁸⁸ An ihr soll es durch seine Auferweckung erst beteiligt werden.³⁸⁹ Es hat aber schon jetzt im Blick auf den Auferstandenen die Freiheit, die kommende Freiheit zu *erhoffen* und deshalb auch zu *bezeugen*. In *dieser* Freiheit des sterblichen Geschöpfes besteht *schon jetzt* sein Anteil an Gottes Leben, an dem es *künftig* teilhaben soll (vgl. KD III,3 91). Es hat gerade in seiner Bedürftigkeit, in der es von Gott erhalten wird, „die Verheißung seiner künftig zu entfaltenden und zu offenbarenden Ehre, Würde und Herrlichkeit“ (92). Und so kann es schon jetzt in Ausrichtung auf diese Freiheit – in der *meditatio futurae vitae* – leben.³⁹⁰ Denn:

„Gott will eine Geschichte in dieser Kreaturwelt: eine Geschichte, in der der Anteil an dieser Freiheit, *der ihr schon zukommt* [...] von ihr bezeugt, verkündigt, begriffen und ergriffen werde: ihr Anteil an seiner Verneinung des Nichtigen [...] – und vor allem positiv – ihr Anteil an seinem eigenen ewigen, völlig unbedrohten, weil in sich selbst begründeten und sich selbst erneuernden Leben“ (90f; HvbG. St.).

Der Mensch soll also verstehen, was es bedeutet, im Gegensatz zum sterblichen Leben das ewige Leben zu haben. Er soll sich als der zukünftig mit dem ewigen Leben Beschenkte verstehen und daraufhin sich schon jetzt über Gott freuen, ihn ‚loben und preisen‘ können (vgl. 90), geht es doch auch um die Freude über „die Verheißung seiner *künftig* zu entfaltenden und zu offenbarenden Ehre, Würde und Herrlichkeit“ (92; HvbG. St.). Mit WEINRICH gesagt, „Christliche Existenz steht im Horizont“ des „*Erhofften*“, weil dieses schon „ihr Grund ist“.³⁹¹ So wird die *Erhaltungsbedürftigkeit* des Geschöpfes auch im Blick auf seine Endlichkeit von Barth als *Ausdruck der Verheißung* der eschatologischen Zukunft interpretiert. Die erste, der Sterblichkeit unterworfenen Schöpfung wird von Barth im Anschluss an Paulus als Voraussetzung der zweiten, der am ewigen Leben teilhaftigen Schöpfung verstanden! Diese Interpretation der Sterblichkeit des Geschöpfes im Blick auf dessen eschatologische Zukunft sieht Barth nicht nur in Gen 2,7, sondern auch in

³⁸⁸ Der „in die ewige Gemeinschaft mit Gott versetzte Mensch [...] ist ja gewiß viel mehr als der natürliche Mensch, der als solcher den Gefahren der Sünde, der Zerstörung und des Irrtums ausgesetzt ist“ (KD III,2 670).

³⁸⁹ Vgl. den exegetischen Exkurs 94f, insbesondere den Hinweis auf 2Tim 1,12: „Paulus ist überzeugt, daß Christus ‚mächtig ist, das ihm Anvertraute zu behüten [...] auf jenen Tag“.

³⁹⁰ Vgl. KD III,4 393f.

³⁹¹ WEINRICH (2019: 406) unter Aufnahme von KD IV,3 1049.

1Kor 15,42-49 begründet:³⁹² „Wenn es mit dem definitiven Ende des menschlichen Lebens nichts wäre, dann wäre es eben auch nichts mit seiner Auferstehung, mit seiner definitiven Koexistenz mit dem Leben Gottes“ (KD III,2 779). Entsprechend heißt es in der Versöhnungslehre:

„Es wird ja nach 1. Kor. 15,42f gesät in Verweslichkeit, auferweckt aber in Unverweslichkeit, gesät in Unehre, auferweckt aber in Herrlichkeit, gesät in Schwachheit, auferweckt aber in Kraft, gesät ein natürlicher Leib, auferweckt aber ein geistlicher Leib. Es muß ja nach 1. Kor. 15,53 ‚dieses Verwesliche (erst) anziehen Unverweslichkeit und dieses Sterbliche (erst) anziehen Unsterblichkeit‘“ (KD IV,1 364).

3.3.3.2.3. Die Endlichkeit des Menschen als „Bedrohung“

Der Mensch kann sich – wie gesehen – *nicht selbst* erhalten, sondern muss von Gott erhalten werden. Auch dass er vor seinem endgültigen Ende in einer *annihilatio* bewahrt wird, kann nur Gottes *freies* Tun allein sein. Gott aber ist frei und nicht gezwungen, dem Menschen neues Leben zu geben.

Weil der Mensch aber völlig auf Gottes freies Tun angewiesen ist, kann Barth – auf den ersten Blick irritierend – sagen, die *Hoffnung* sei auch die Gefährdung oder Bedrohung des Menschen. „Eben diese Hoffnung und ihre Erfüllung ist, weil sie an Gottes freier Tat hängt [...] auch die Bedrohung von Mensch und Tier“ (KD III,1 279). Die Wirklichkeit des Geschöpfes legt nicht die Annahme nahe, es könnte über sein zeitliches Ende hinaus eine Zukunft haben: „Von Gottes Entscheidung allein wird es abhängen, wenn es allem Augenschein zuwider ein Emporsteigen über den Staub für den Menschen geben wird“ (280). Was aber hängt in diesem Fall an Gottes freier Tat? Nicht, dass Gott dem Menschen etwas geben wird, was er dem Menschen vorher genommen hätte, sondern dass er ihm geben wird, was der Mensch *noch nicht* hat.

Es ist ja nicht gesagt, dass Gott den Menschen endgültig und für immer sterben lässt oder gar sterben lassen *muss*. Es ist aber gesagt, dass der Mensch im Blick auf sein ewiges Leben davon abhängt, dass Gott ihn in der Freiheit seiner

³⁹² „Wir finden 1. Kor. 15,45 die Unterscheidung und die Reihenfolge der gegenwärtigen psychischen und der künftigen, in der Auferstehung zu realisierenden pneumatischen Existenz der Kreatur unterstrichen durch den ausdrücklich auf Gen. 2,7 zurückgreifenden Gegensatz: ‚Der erste Mensch, Adam, wurde zur lebendigen Seele, der letzte Adam aber zum lebendigmachenden Geist‘“ (KD III,1 61).

Liebe erneut leben lässt. Der Mensch hat *keinen Anspruch* auf das ewige Leben. Das „Wegnehmen“ des Lebensodem macht das unübersehbar klar.³⁹³ Es steht allein bei Gott, ob der Mensch „einer Errettung oder aber dem Verlorengehen seines Seins entgegengeht“ (KD III,2 435). Die *Bedrohung des Geschöpfes* durch Gott besteht also darin, dass Gott es dabei bewenden lassen könnte, dass der Mensch sterblich und sein Tod sein natürliches Ende ist, ohne dass dazu mehr zu sagen wäre, als dass Gott es zulassen kann. Dabei würde Gott den Menschen nicht in einem besonderen Akt vernichten, sondern ließe es dabei bewenden, dass der Mensch von Natur aus und als Geschöpf nicht die Eigenschaft hat, unsterblich zu sein.

Ich fasse zusammen: Das Ende des Menschen in seinem Tod als Folge seiner Sterblichkeit gehört zu seinen Eigenschaften als Geschöpf. Als solches Geschöpf ist er insofern gefährdet bzw. *bedroht*, als Gott nicht gezwungen, sondern frei ist, ihm an seinem ewigen Leben teil zu geben. Des Menschen in Gottes Verheißung begründete Hoffnung wird nicht zu einem Anspruch des Menschen. Was ihm verheißen wird, steht nicht zu seiner Verfügung. Gott wird aber nicht als unberechenbarer Herrscher verstanden, sondern es wird *die Freiheit seiner Liebe* unterstrichen, auf die der Mensch sich ganz und gar verlassen kann, deren Gabe er aber eben nur empfangen kann. Das Bedenken, Gott könne es ja auch anders machen, übersieht, woher diese Erkenntnis gewonnen ist, nämlich im Blick auf den lebendigen Jesus Christus (vgl. KD III,3 94f). Barth schreibt in der Vorsehungslehre:

„Der Vorbehalt, daß er [Gott] es, wenn er wollte, auch anders halten könnte, wird von da aus nicht nur sinnlos, sondern bedenklich. Er könnte ja bedeuten, daß der, der diesen Vorbehalt macht, seine Gedanken schon wieder auf einen andern Gott gerichtet hat als auf den, der in dem, was er in Jesus Christus getan, sein ganzes Herz, die ganze Güte seiner Gottheit offenbar gemacht hat“ (KD III,3 91)!

3.3.3.2.4. Die überwundene Bedrohung

Die christologische Begründung für die Hoffnung auf das ewige Leben im Kontext der Frage nach der endenden Zeit formuliert Barth schon in § 47.1. In Jesus Christus, so heißt es dort, wird die Hoffnung auf das ewige Leben und damit die Überwindung

³⁹³ Es wird zwar verheißen, dass Gott seinen Lebensodem erneut aussenden will. Aber vorher wird es zu einem „Wegnehmen“ des Lebensodem kommen, wie Barth unter Bezug auf Ps 104, 29 sagt. „Daß es zu jenem Wegnehmen kommt, steht fest, und daß es zu jenem neuen Aussenden kommt, steht sicher nicht in unserer Hand [...]. Gott ist beide Male gleich freies Subjekt“ (KD III,2 435).

des Todes erfüllt und damit endgültig begründet. Der Auferstandene war „der konkrete Erweis des Gottes, der nicht nur mächtig ist über des Menschen Leben und Tod, sondern auch willig, ihn vom Tode zu erretten“ (KD III,2 540). Das Rätsel der Spannung zwischen der natürlichen Endlichkeit und Bedrohung und der Verheißung des ewigen Lebens wird durch die Auferstehung Jesu Christi gelöst. Dort ist die Spannung zwischen dem ‚Leib der Niedrigkeit‘ des gegenwärtigen Menschen und dem ‚Leib der Herrlichkeit‘ nach Phil 3,21 aufgehoben (594). Das steht aber für Paulus und alle Menschen noch aus. Die ‚Sklaverei der Vergänglichkeit‘ samt dem „Entbehren, Sehnen und Seufzen“ der Kreatur und die kommende „Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ nach Röm 8,21 brauchen aber nicht mehr als unüberwindlicher Gegensatz verstanden zu werden.

Im § 47.5 über die endende Zeit führt Barth dazu weiter aus, im Alten Testament bleibe es wohl bei der Sicht, „von der dem Menschen auch im Tode verbleibenden Existenz und Treue Gottes“ (752). Mehr könne alttestamentlich nicht gesagt werden. Während aber die Hoffnung des Alten Testamentes eine „Frage“ an Gott *bleibe*, ist die Hoffnung im Neuen Testament durch die Auferstehung Jesu Christi „eine konkret begründete [...] Hoffnung“ geworden“ (754f).^{394/395} In Christi Auferstehung wird die kommende Auferstehung der Toten angezeigt, in welcher „dieses Verwesliche Unverweslichkeit, dieses Sterbliche Unsterblichkeit anziehen wird (1. Kor 15,53)“ (759).

Es ist also *keine* Frage, wie Gott in der Freiheit seiner Liebe verfährt! Eine fiktive Möglichkeit zu diskutieren, Gott könne eventuell auch noch anders handeln, hieße, die Auferstehung Jesu Christi als Offenbarung Gottes außer Acht zu lassen. Gott aber hat sich in der Auferstehung Jesu Christi als derjenige offenbart, der es nicht bei der Bedrohung seines Geschöpfes belässt, sondern sie schon beseitigt hat! Von einer Bedrohung des Geschöpfes *durch Gott* zu reden, kann also nur eine vorläufige Rede sein. Die Spannung zwischen Bedrohung und Hoffnung wird durch die Auferstehung Jesu Christi überwunden.

³⁹⁴ Barth unter Verweis auf Röm 8,31f.34.37f.;14,8; 1Kor 15,55.57; 1Kor 3,22; Phil 1,20 (vgl. KD III,2 754f).

³⁹⁵ Dazu sinngemäß KALTWASSER (2020: 224): „The New Testament makes concrete what the Old Testament prospect held implicitly, that our only hope in death lies not in ourselves, our future [...] but in God who is *for* us even in death”.

3.3.3.3. Barths Konzeption vom Tod

3.3.3.3.1. Das Problem des Todes

Auf der Grundlage des bisher Erarbeiteten will ich jetzt direkt auf Barths Verständnis des Todes eingehen, wie es besonders im § 47.5 („Die endende Zeit“) deutlich wird. Dort will Barth die Frage beantworten, „ob wir es in der Endlichkeit unserer Zeit, mit der Befristung des menschlichen Seins auch nach vorwärts mit dessen von Gott gewollter und geschaffener Natur und also mit seiner unabänderlichen und guten Bestimmung zu tun haben oder nicht“ (KD III,2 761)? Wie also kann die Endlichkeit des Menschen etwas sein, das dem guten Willen Gottes entspräche?³⁹⁶ Mit dieser Frage beginnt Barth den abschließenden Abschnitt des § 47.5 über die endende Zeit. Die Frage wird dadurch drängend, weil schon vorher (s.o.) von der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten die Rede war. Wie ist die Spannung zwischen dem von Gott in seiner Zeit endlich geschaffenen Menschen und der Verheißung des ewigen Lebens zu verstehen? Die Frage nach dem Tod muss – so Barth – noch einmal aufgegriffen werden.

Wie sollte, so präzisiert Barth die Frage, der Mensch ‚im Tode‘ Subjekt eigenen Handelns sein können und also irgendwie noch da sein? Der Tod macht all dem ein Ende! Es ist zweifellos so: „Endlichkeit heißt Sterblichkeit“ (761).³⁹⁷ Das aber ist letztlich – über alles bisher zur Endlichkeit Gesagte hinaus – „keine gute Bestimmung unseres Seins“. Der Tod *an sich* ist, wie Barth jetzt hervorhebt – auch als Aspekt seiner Geschöpflichkeit – nichts, was für den Menschen gut sein könnte.

„Sterblichkeit heißt Verfallensein an den Tod, und Tod heißt radikale Negation des Lebens und also des menschlichen Seins. Tod ist des Menschen Nichtsein nicht nur, sondern die Bestätigung und der Vollzug seiner Nichtigkeit. Tod heißt: daß es wirklich und endgültig nichts ist mit uns Menschen“.

³⁹⁶ Vgl. NOORDVELD (2014: 165f): „Wenn es aber eine Zukunft geben wird, wo der Mensch nur gewesen sein wird, stellt sich die Frage, ob und wie dann dieses Ende überhaupt positiv gut und heilsam sein kann“ und „ob der Tod als unausweichliches Ende überhaupt zu der von dem guten Schöpfer geschaffenen guten Natur des Menschen passt“. Vgl. BUSCH (1998: 286): „Doch wie kann [...] die Beendigung des irdischen Lebens aufgrund seiner zeitlichen Befristung göttliche Wohltat sein?“

³⁹⁷ Barth unterscheidet nicht – auch nicht kreuzestheologisch – zwischen dem zeitlichen Ende und dem Tod, wie NOORDVELD (2014: 172f) schreibt, sondern zwischen dem von Gott bestimmten zeitlichen Ende und – wie auch N. zitiert – vom „Tod in jenem zweiten negativen Sinn“ des Gerichtes.

Barth stellt damit in Frage, was bisher von der Sterblichkeit des Menschen in positiver Hinsicht gesagt werden konnte. Doch nicht nur auf den Menschen bezogen erhebt sich ein letztes, unüberwindlich erscheinendes Problem. Es geht noch viel mehr um die Frage nach Gott. „Was könnte es Unnatürlicheres geben als dies, daß das Ende unseres Lebens darin besteht, daß gerade Gott es sein wird, der dann Nein zu uns sagen, der uns dann in das von uns selbst erwählte Nichts fallen lassen wird“ (762)? Bleibt es nicht bei dem „Fluch“, der auf dem Menschen mit der Endlichkeit des menschlichen Lebens liegt (763)?³⁹⁸ Barth ist sich der *Schwierigkeit* seiner Rede von einer von Gott gewollten und als solcher guten Befristung des menschlichen Lebens durchaus bewusst. Wir stoßen, so Barth, „an diesem Punkt auf eine außergewöhnliche Schwierigkeit des rechten Verständnisses der menschlichen Natur in ihrer Zeitlichkeit“.

3.3.3.3.2. Identität von Natur und Unnatur

Barth weist zur Klärung der eben gestellten Frage auf eine *Gleichsetzung*, die im Verlauf des Paragraphen 47 vorausgesetzt wurde, die jetzt noch einmal überprüft werden muss (vgl. KD III,2 764).^{399/400} Es geht um die Gleichsetzung des Todes als der zeitlichen „Befristung“ des Menschen *und* dem Tod als einem „auf dem Menschen liegender Fluch“.⁴⁰¹ Diese Gleichsetzung ist aber nicht notwendig! Barth unterscheidet zwischen Natur und Unnatur des Todes, zwischen dem Tod, wie ihn Gott gewollt und wie er ihn nicht gewollt hat, zwischen der natürlichen und der

³⁹⁸ „Der Schluß, daß wir es in der Endlichkeit des menschlichen Lebens, in seiner zeitlichen Befristung nach vorwärts mit einem, mit dem großen auf den Menschen gelegten Fluch, mit einer der menschlichen Natur fremden, ja entgegengesetzten Bedrohung zu tun haben, scheint sich von allen Seiten nahe zu legen“ (KD III,2 763).

³⁹⁹ So fragt auch KALTWASSER (2020: 217): „In § 47 of *Church Dogmatics* III/2, Karl Barth sets out to paint a biblical portrait of human temporality. In doing so, he portrays death as a sign of God’s judgment, the outcome of human sinfulness. At the same time, Barth introduces an innovation to Christian anthropology by arguing for the goodness of our finite time as part of God’s original creation. How can these two assertions be reconciled?“

⁴⁰⁰ Vgl. WOHLGSCHAFT (1977: 73f) zum ‚natürlichen Phänomen‘ des ‚physischen Todes‘, das allerdings nach dem, was ich jetzt dargestellt habe, nicht als „Konsequenz“ der Lehre Barths vom Nichtigen, wie der Autor meint, zu verstehen ist. Das ‚natürliche Phänomen des physischen Todes‘ wird ja schon in KD III,2 besprochen, die Lehre vom Nichtigen in KD III,3.

⁴⁰¹ „Wir haben nun nämlich dauernd gleichgesetzt: das zeitliche Ende des menschlichen Seins und den Tod, oder: den Tod als künftige Grenze des menschlichen Lebens und den Tod in dem schweren Sinn des Begriffs, der ihm in der Bibel in der Regel eigentümlich ist – den Tod als Negation des menschlichen Seins, als auf dem Menschen liegender Fluch, als des Menschen radikale Bedrohung mit dem Nichts, als Zeichen des göttlichen Gerichtes“ (KD III,2 764).

unnatürlichen Bedrohung. Am Auferstandenen wird, wie Barth schon auf den Seiten davor (754-760) in einem exegetischen Exkurs erklärt hat, „ein menschliches Sein sichtbar, dessen Endlichkeit auf keinen Fall [...] mit dem Verfallensein an jenen anderen Tod identisch ist“ (766). In ihm wird vielmehr deutlich, dass „unser Ende und unser Tod in jenem zweiten negativen Sinn des Begriffs offenbar doch nur faktisch und nicht notwendig identisch sind“.⁴⁰² Der Tod kann „auch einen anderen Charakter“ bekommen. Deshalb muss im Faktum des Todes eine *Unterscheidung* vorgenommen werden. „Eine Unterscheidung zwischen Ende und Fluch, Sterben und Strafe, Tod und Todesgericht ist nicht nur möglich, sondern notwendig“ (769).

Auf die Unterscheidung aber muss gedrungen werden, weil sie sich im Bereich dessen, was „uns anschaulich“ ist, nicht nahelegt. Vielmehr muss man hier – in diesem Bereich – nach Barth von einer *Identität* von „Natur und Unnatur“, vom Guten und vom Übel sprechen. „Das Faktum ihrer Identität im Bereich dessen, was uns anschaulich und begreiflich werden kann, bleibt unbestritten“. Wie sollte man das nun anders verstehen, als dass es Phänomene in der Schöpfung gibt, in denen beides zusammenfällt?

Aber wie soll man das verstehen? Gibt es letztlich keinen Unterschied zwischen dem, was Gott will, und dem, was er nicht will? Doch die Identität von Natur und Unnatur im Tode des Menschen ist nach Barth anders zu verstehen. Es gehört wohl auch, wie wir schon festhalten konnten, „zu des Menschen Natur, es ist auch Gottes Schöpfung [...] und es ist insofern gut und recht so, daß das Sein des Menschen in der Zeit endlich, daß der Mensch sterblich ist“ (770). Aber, so fährt Barth fort, „daß wir einmal nur noch gewesen sein werden, das entspricht einem Gesetz, das nicht notwendig bedeutet, daß wir [...] zum Nichts verurteilt wären“.

An diesem Punkt entscheiden sich m.E. Verstehen und Missverstehen der Konzeption Barths vom Tode. Ich unterstreiche: dass der Mensch – so Barth – endlich und sterblich ist und deshalb auch ein Ende haben wird, bedeutet *nicht* notwendig sein endgültiges Ende. „Der Tod ist nicht an sich das Gericht“! Zur Natur des Menschen und zu seiner „wahren Gestalt“ gehört wohl auch sein Sterben. Es bedeutet aber nicht automatisch seine *annihilatio* und endgültige Auslöschung. Denn, und das ist der entscheidende Punkt, an der „Grenze“ seines Lebens trifft er nicht

⁴⁰² Auf die zweifache Bedeutung des Todes bei Barth weisen KRÖTKE (1970: 46) und JÜNGEL (2005: 440) hin.

auf nichts oder gar auf das Nichtigte, sondern – wie wir schon zum Thema der „Verjenseitigung“ festhalten konnten – er steht dort direkt dem lebendigen Gott als seinem Jenseits gegenüber.⁴⁰³ In dieser neuartigen Begegnung mit dem Herrn des Lebens wird nicht das Sein des Menschen beendet, sondern es wird ihm eine neue Lebensmöglichkeit in der direkten Gemeinschaft mit Gott eröffnet. Indem Gott ihm begegnet, wird wohl sein zeitliches Leben als sterbliches Geschöpf – „sein Sein in seiner Zeit“ – beendet (771). Dass der Mensch dann auch ein Gewesener sein wird, heißt aber nicht, dass es mit ihm vorbei sein wird. Barth schreibt: „Nicht dem sieht und geht er entgegen, daß dieses sein Sein in seiner Zeit irgendeinmal vergessen oder ausgelöscht zurückbleiben“ wird. Der Mensch wird vielmehr als „er selbst“, als das „seelisch-leibliche Wesen in seiner Zeit“ u.d.h. „als dieser Gewesene nicht Nichts, sondern des ewigen Lebens Gottes teilhaftig sein werden“, und *deshalb* hat sein altes Leben ein Ende; das ist als die „Verheißung“ Gottes „seine Hoffnung und Zuversicht“ (770f). Er wird auf eine neue Weise da sein und leben.

Barth schreibt über die „neutestamentliche Hoffnung“ (758) und damit über die Zukunft derer, die „an Jesus glauben“ (757): „Sie werden auch dann nur ‚mit ihm‘ sein können (1. Thess. 4, 17, Phil. 1, 23). [...] Sein, Jesu eigenes, offenbartes Leben werden sie dann mit ihm leben (1. Thess. 5, 10, 2. Kor. 7, 3; 13, 4, Röm. 6, 8 und 2. Tim. 2, 11). Mit ihm werden sie dann verherrlicht sein (Röm. 8, 17), ihm, und zwar jetzt seiner Herrlichkeitsgestalt, werden sie dann ‚gleichgestaltet‘ werden (Phil. 3, 21)“ (758). „Nicht ein in irgend eine unendliche Zukunft hinein fortgesetztes und in dieser Zukunft irgendwie verändertes Leben ist das, was die neutestamentliche Hoffnung jenseits des menschlichen Sterbens erwartet, sondern die ‚Verewigung‘ gerade dieses unseres endenden Lebens: daß es, dieses verwesliche und sterbliche Leben als solches seines Charakters als ‚Fleisch und Blut‘, der Hülle der φθορά entkleidet werde (1. Kor. 15, 50), Unverweslichkeit und Unsterblichkeit ‚anziehe‘, daß es, dieses in der Auflösung begriffene irdische Zelthaus, ‚überkleidet‘ werde durch den Bau, den Gott bereitet hat, durch das nicht mit Händen gemachte Haus in den Himmeln, daß eben das Sterbliche ‚verschlungen‘ werde vom Leben (2. Kor. 5, 1 f.). Unser gewesenes, unser in unserer begrenzten Zeit gelebtes, nicht vor seiner Zeit begonnenes und nicht über seine Zeit hinaus fortzusetzendes, eben dieses unser wirkliches, aber auch einziges Leben wird dann jener καὶνότης ζωῆς (Röm. 6, 4) vollständig, definitiv und offenkundig teilhaftig, ewiges Leben in Gott, in der Gemeinschaft mit ihm sein“ (759f).

Eben das wurde in der Auferstehung Jesu Christi offenbar (vgl. 757). So wie er werden auch die Auferweckten leben. An ihm wird offenbar, dass in beiden Fällen,

⁴⁰³ KALTWASSER (2020: 221) schreibt zu Barths Todesverständnis: “We must be able to die in order to cast ourselves definitively on God’s mercy”. KRÖTKE (1970: 47) schreibt dazu: „Der Tod als Pforte in das Nicht-Sein des Menschen bedeutet für den erwählten Menschen also die Gegenwart Gottes“.

sowohl zu dem Tod als natürlichem Ende als auch zu dem Tod als Fluch das letzte Wort nicht gesagt ist.

3.3.3.3.3. Zwei Bedeutungen des Todes

Der Tod hat also nach Barth – wie dargestellt – nach biblischem Zeugnis *zwei verschiedene Bedeutungen*. Er wird in der Bibel in der *Regel* als *Strafe* für den Sünder und als dessen *Bedrohung mit dem Nichts* verstanden und erwartet.⁴⁰⁴ Er hat als solcher den Charakter des Gerichtes.⁴⁰⁵ Er ist dann der δεύτερος θάνατος von Offb 20,14 und „der Tod im Tode“ (772). Aber das „kann nicht dasselbe bedeuten wie das Triumphwort Apok. 21, 4: ‚Der Tod wird nicht mehr sein‘ oder wie das, was 1. Kor. 15, 26 als das καταργεῖσθαι des Todes als des ‚letzten Feindes‘ beschrieben wird“.⁴⁰⁶

Schon im Alten Testament kann – so Barth – der Tod eine Gestalt haben, die nicht als Gericht verstanden werden muss: „Es muß nicht so sein, daß der Tod dem Menschen jenes schlechthinige Unheil“, also Strafe und endgültige Vernichtung bedeutet. Es kann auch sein, dass *der Tod* für Menschen „ihre vollkommene und endgültige Begegnung mit Gott“ und „ihr höchst positives Zusammensein mit ihm bedeutet“ (773). An Henoch, Mose und Elia erklärt Barth das ‚Positive‘ des Falles, in welchem an der Grenze, die der Tod bedeutet, etwas anderes geschieht, als zu erwarten wäre, in welchem „eine andere Gestalt des Todes [...] in der Bibel tatsächlich sichtbar wird“ (772).⁴⁰⁷

„Der unheimliche Gast kann unter bestimmter Voraussetzung einen anderen Aspekt bekommen als den jenes zweiten Todes: kaum einen geradezu freundlichen, aber doch einen neutralen, doch eben einen – natürlichen Aspekt. Nicht daß sein Kommen ausbleibt, nicht

⁴⁰⁴ Vgl. KD III,2 772f. Vgl. KALTWASSER (2020: 223): „The reason for this de facto evil character of death is human sin. It is because of what we have made of our time that its end takes on a sinister character“. Vgl. WOHLGSCHAFT (1977: 75) und KRÖTKE (1970: 47).

⁴⁰⁵ So heißt es dazu auch bei LINK (2016b: 341), „dass der Tod, so wie er uns faktisch begegnet, als Konfrontation mit der nicht wieder gut zu machenden Schuld unseres Lebens zu der von Gott geschaffenen und darum guten Natur gehört, lässt sich offenbar nicht sagen. Er ist das Zeichen des Gerichts über unser Leben“. Darauf verweist auch BUSCH (1998: 287).

⁴⁰⁶ Auch WÜTHRICH (2006) geht auf die Ambivalenz des Todes bei Barth ein, ohne m.E. allerdings die grundlegende Bedeutung der Unterscheidung zwischen dem Tod als „natürlichem Tod“ und dem Tod als „annihilator des Geschöpfes“ zu fassen zu bekommen (260). Barths Todesverständnis ist nämlich, wie wir jetzt gesehen haben, gar nicht – wie der Autor wiederholt behauptet – so „verwirrend vielschichtig“ oder gar von „schillernde[r] Vielschichtigkeit“, „dass sich darin in unscharfer Weise mehrere Transformationen“ der Interpretation des Todes überlagern (159.169.259).

⁴⁰⁷ Vgl. KD III,2 772-776.

daß seine Unheimlichkeit verschwindet: aber seine Feindseligkeit, seine Bedrohlichkeit kann tatsächlich dahin fallen. So liest man es ja auch Apok. 2, 11; 20, 6; es gibt solche, über die der ‚andere Tod‘ keine Macht hat und denen er darum kein Leid antun kann, obwohl und indem offenbar auch sie einem ersten Tod unterliegen müssen“ (773).

Den Unterschied zwischen dem Tod als endgültiger Trennung von Gott und einem anderen Tod kennt – so Barth – auch das Neue Testament.⁴⁰⁸ „Jener Tod im Tode kann eben auch nach neutestamentlicher Anschauung und nach ihr erst recht in Wegfall kommen“ (777). Es gibt vielmehr ein Sterben, „das die Teilnahme des Menschen an der Auferstehung und am Leben Jesu Christi nicht in Frage stellt“. In einem solchen Zusammensein mit Gott wiederum kann der Mensch nicht als nicht anwesend und also nicht als nicht lebend gedacht werden. Dass es zu solcher Teilnahme kommt, wird – wie die Auferstehung Jesu Christi klar macht – durch den Tod in seiner Gestalt als Natur nicht generell in Frage gestellt. Vielmehr kommt es durch Gottes „Eingreifen“ zu einer „Befreiung vom unnatürlichen Sterben“, die „des Menschen Befreiung zu einem natürlichen Sterben“ zur Folge hat.⁴⁰⁹

3.3.3.3.4. Der Tod als Grenze

Was kann nach dem Dargestellten zum Thema des Todes bei Barth gesagt werden. Aus dem Tod des Menschen folgt – so haben wir gesehen – nach Barth nicht zwangsläufig das endgültige Nichtsein des Menschen. Im Kontext der Zeitkonzeption Barths kann nämlich gefragt werden, ob und wie der Mensch nach seinem zeitlichen Ende eine neue Zeit bekommt. Die Möglichkeit neuer Zeit gehört nicht zur Natur des Menschen als Geschöpf, sie kann ihm aber in der eschatologischen Begegnung mit Gott übereignet werden. Sein zeitliches Ende als solches hat in sich zwar nicht die Möglichkeit neuer Zeit. Der Gestorbene selbst hat

⁴⁰⁸ Vgl. a.a.O. 776-780.

⁴⁰⁹ „Gerade das definitive Zusammensein des Menschen mit Gott als Sinn und Ziel des menschlichen Lebens erfordert es, daß es selber definit sei, eine Grenze habe. Auf dieser seiner Grenze fällt die göttliche Entscheidung zu seinen Gunsten, die der Inhalt der neutestamentlichen Heilsbotschaft ist“ (KD III,2 779). – Vgl. LINK (2016b: 340f): Im „Prisma“ des ‚Osterereignisses‘ (KD III, 530) „zeigt sich gerade an dieser Grenze, an der er das überlegene Recht jedes anderen Aspekts zur Geltung bringen, dass Gott im Zeichen der Rechtfertigung seinem anfänglichen, in Christus gesprochenen Ja zum Menschen treu bleibt“. So sinngemäß auch KRÖTKE (1970: 47): „Der Tod kann dem Menschen nur zum Verderben werden, wenn sich das Nichtige im Tode gegen die gute Bestimmung des Nicht-Seins des Menschen kehrt. Aber das ist die von Gott ontologisch ausgeschlossene Möglichkeit des Menschseins“.

solche Fähigkeit nicht. „Tod heißt auf alle Fälle [...] Sein ohne die Fähigkeit zu weiterem Sein“ (716). Deshalb bringt das ewige Leben nicht eine einfache „Fortsetzung“ des Lebens.

Der Mensch kann seine Bestimmung zum Leben mit Gott nicht selbst erfüllen, sie bleibt *Verheißung*. Nicht er erreicht das Ziel, sondern das Ziel, nämlich die Erfüllung der Verheißung, erreicht ihn.⁴¹⁰ *Gott* erfüllt seine Verheißung. Auch darin bleibt Gott sein Herr, dass er sich selbst für die Zukunft seines Geschöpfes verantwortlich macht. Gott macht „sich selbst zum Mittel seines Heilswillens uns gegenüber“ und so kommt er „mit uns zu seinem Ziele“, heißt es in der Begründung der Versöhnungslehre (KD IV,1 12). Gott selbst schafft das ewige Leben des Menschen. Der Mensch kann sich nicht vom Tode erretten und erlösen. Das kann nur Gott; als dieser bestimmt sich Gott selbst. „Erlösung [...] heißt ewiges Leben als Errettung vom ewigen Tode“ durch Gott (KD II,1 85).

Das zeitliche Ende des Menschen verhindert nicht notwendig, dass der Mensch neue Möglichkeit des Handelns und damit auch neue Zeit bekommt. Alles kommt aber darauf an, dass die Möglichkeit neuer Zeit im direkten Zusammensein mit Gott verstanden wird.⁴¹¹ Die eschatologische Begegnung mit Gott öffnet dem Menschen die Möglichkeit der unmittelbaren Teilnahme an der Geschichte Gottes.⁴¹² Und dadurch hat der Tod – wie schon festgehalten werden konnte – den Charakter einer *Grenze*. Jenseits der Grenze des Todes ist aber nicht Nichts (*nihil*), sondern Gott. Der Tod hat keinen eigenen Bereich; und schon gar keinen, in welchem der Mensch mit dem Tod alleine wäre: „Er bringt aber das nicht fertig, daß Gott nicht Gott, unser Gott, unser Helfer und Retter und als solcher unsere Hoffnung ist. Das kann er nicht“ (KD III,2 744). Es gibt keinen ‚selbständigen Todesgott‘ (750). Der Mensch wird als der, der er geworden und also gewesen ist, durch Gott in die Geschichte Gottes integriert. Was mit dem Tod für den Menschen kommt, hängt nicht vom Tode ab, sondern von Gott.

Der Tod *als solcher* – und damit komme ich auf meine Ausgangsfrage am Anfang dieses Kapitels zurück – ist (schöpfungstheologisch) das Ende des

⁴¹⁰ „Erlösung heißt *nicht*, daß die Welt und in der Welt wir selber uns irgendwohin *entwickeln*, sondern daß Jesus Christus wiederkommt“ (KD II,1 85; Hvb. St.).

⁴¹¹ „Alles Heil dieses Geschehens und also die ganze neutestamentliche Hoffnung hängt ja schlechterdings an ihm als an dem Subjekt dieses Geschehens. ‚Mit ihm‘ und nicht anders hat der Mensch Anteil daran“ (KD III,2 759).

⁴¹² BUSCH schreibt dazu (1998: 288): „So sind wir in unserem Tod in der Hand dessen, der jenen Feind gnädig überwunden hat“.

Menschen. Ohne Gottes Eingreifen in der Auferweckung würde er deshalb *auch* das *endgültige* Ende des Menschen und seine Vernichtung bedeuten. Er soll aber, wie in der Auferstehung Jesu Christi offenbar wird, der Ort oder das Ereignis der direkten, der eschatologischen Begegnung mit Gott, dem *creator spiritus*, und der Teilgabe an Gottes Leben sein. Der Tod bekommt auf diese Weise durch Gott die von Gott gewollte und damit gute Form des zeitlichen Endes des Geschöpfes. Damit gehört seine Sterblichkeit und zeitliche Endlichkeit zu der von Gott gut gemachten Schöpfung.

Im Blick darauf kann m.E. die Kritik NOORDVELDS (2014:175) unter Bezug auf VOGEL, ROBERTS, MOLTMANN und K. STOCK nur als unzutreffend angesehen werden, Barth beschreibe „die christliche Hoffnung unvollständig“ und überspringe „das konstitutive Moment des Endes beziehungsweise der Vernichtung des Todes“ (MOLTMANN) und zeige damit nicht, „dass die Befreiung vom Fluchcharakter des Todes die [...] Verheißung des Lebens mit Gottes ewigem Leben in Kraft setzt“ (K. STOCK). Barth übergeht in der Behandlung des Todes nicht, wie NOORDVELD (2014: 189) abschließend urteilt, „die Erfüllung der Verheißung des Lebens mit Gottes ewigem Leben“.⁴¹³

Warum aber hat Gott das Geschöpf nicht so geschaffen, dass es nicht auf diese Weise bedroht wird? Ein Geschöpf, das nicht von Gott erhalten werden müsste, welches seine Erhaltung selbst gewährleisten könnte, wäre nicht das Geschöpf, das sein Sein im Zusammensein mit Gott hat. Es wäre ein zweiter Gott (vgl. KD II,1 566). So heißt es am Anfang der Lehre von der Vorsehung, „daß ein dem Schöpfer Gott gegenüber selbständiges, aus und durch sich selbst lebendes und sich bewegendes Geschöpf gar nicht mehr sein Geschöpf, sondern ein zweiter Gott wäre“ (KD III,3 11). Nur im Kontext der biblischen Lehre vom Schöpfer und seinem Geschöpf kann im Blick auf die Auferstehung Jesu Christi verstanden werden, inwiefern die Sterblichkeit des Geschöpfes sowohl seine Hoffnung, als auch seine Bedrohung ist, dass sie aber als solche zu seiner Geschöpflichkeit gehört.⁴¹⁴

⁴¹³ Das Gegenteil ist richtig, was auch für die anderen angeführten Autoren gilt, deren Aufzählung m.E. die lange Wirkungsgeschichte einer Fehlinterpretation deutlich macht.

⁴¹⁴ Ich halte im Blick auf das jetzt Erörterte die Behauptung WOHLGSCHAFTS (1977: 66) für nicht zutreffend, der schreibt: „Das Stichwort ‚Tod‘ finden wir in Barths Dogmatik häufig in Verbindung mit einem anderen, in seinem Bedeutungsgehalt nicht ganz einfachen Begriff, nämlich dem ‚Nichts‘, dem ‚Nichtigen‘. Sterben heißt, ‚dass es wirklich und endgültig nichts ist mit uns Menschen‘ (KD III, 2 761). Im Tode, so lesen wir, gehen wir wieder den Nicht-sein entgegen, denn was haben wir am Ende schon anderes zu erwarten als ‚die göttliche Unterschrift: Nichtig!‘“. Deshalb stehe, so der Autor unter Hinweis auf KD III,2 § 50, „das Todesproblem [...] bei Barth in engem Zusammenhang mit dem Begriff des ‚Nichtigen‘ und deshalb sei ‚dieser für das Verständnis der Barthschen Eschatologie wichtige Begriff [...] zunächst zu klären“. Ich halte WOHLGSCHAFTS Vorgehen für problematisch, weil er Barth nicht richtig wiedergibt und aus zwei verschiedenen Zusammenhängen zitiert (zu

3.3.3.4. Das Problem des „Ganztodes“

Der Mensch ist – so Barth – als Gestorbener wirklich tot. Das Problem des sogenannten „Ganztodes“ – schreibt E. STOCK (2002: 616f) – mit dem „vor allem in der evangelischen Theologie des 20. Jh.“ ausgedrückt werden soll, dass der Tod den „*ganzen* Menschen als Leib und Seele“ betreffe, ergebe sich aus der Frage nach der Kontinuität zwischen dem gestorbenen und dem auferweckten Individuum. „Auch die Lehre von der Auferstehung muß ein Kontinuitätselement voraussetzen, wenn anders die Auferstehung nicht die Neuschöpfung eines Individuums sein soll, das mit der Individualität eines gelebten Lebens nichts gemein hat“. Die Frage nach der Bewahrung der Identität des Individuums durch dessen Tod hindurch wird von Barth – wie bisher schon mehrfach hervorgehoben – wie folgt beantwortet.⁴¹⁵

Der Mensch kann seine Bestimmung zum ewigen Leben nicht selbst erfüllen, sie bleibt *Verheißung*. Nicht er erreicht das Ziel, sondern das Ziel, nämlich die Erfüllung der Verheißung, erreicht ihn. *Gott* erfüllt seine Verheißung. Auch darin bleibt Gott der Herr seines Geschöpfes, dass er sich für dessen Zukunft zuständig macht. Gott selbst sichert das ewige Leben des Menschen.⁴¹⁶ Der Mensch kann sich nicht durch den Tod hindurch zum ewigen Leben retten. Der Mensch bleibt aber als er selbst auch im Tode bewahrt, weil Gott sein Verhältnis auch zum gestorbenen Menschen durchhält. Die Frage an die „Ganztodtheorie“, die HÄRLE (2007: 631f) formuliert, wie denn die „Identität“ des Menschen den Tod überdauern könnte, übersieht, dass nach Barth die Identität des verstorbenen Geschöpfes nicht von diesem, sondern von Gott gesichert wird. Dass der Mensch im Tode endet und wirklich stirbt und es nichts in oder an ihm gibt, das eine weitere Existenz bedingen könnte, heißt nach Barth nicht, dass der Mensch komplett in einer *annihilatio* verschwindet, so dass die Frage an seine Auferweckung darin bestünde, wie denn ein solchermaßen verschwundener Mensch zu einem neuen Leben erweckt werden

„Unterschrift“ vgl. 725), denn dass wir im Tode dem Nichtsein entgegengehen, ist nach Barth nicht in der göttlichen „Unterschrift“ *begründet*. Nach Barth ist der „Tod des Menschen Nichtsein *nicht nur*, sondern die *Bestätigung* und der Vollzug seiner Nichtigkeit“ (KD III,2 761; Hvb. St.). Eine Bestätigung ist aber keine Begründung. Der Tod ist also auch *zum einen* wohl des Menschen „Nichtsein“ und als solches *zum anderen* – im Blick auf die Sünde – der „Vollzug“ des Nichtigen. Es geht aber in dem von WOHLGSCHAFT zitierten Zusammenhang (761) um die schöpfungsmäßige „Endlichkeit“ des Menschen, erst von dort aus bezieht Barth das „abnormale“ Sterben als „Übel“ ein. Die vom Autor vorgenommene *Identifizierung* des Nichtseins mit dem Nichtigen entspricht nicht dem, was Barth an dieser Stelle sagt. Auch weist der Autor selbst an anderer Stelle darauf hin, dass es hier nicht von vornherein eine Identität gibt (vgl. S. 74).

⁴¹⁵ Vgl. die Hinweise im Folgenden auf entsprechende Abschnitte meiner Untersuchung.

⁴¹⁶ Vgl. Anm. 368 zu KRÖTKE (1994: 136).

könnte.⁴¹⁷ Solches behauptet aber SWARAT (2013: 15.17), der zum „Irrweg“ einer „Ganztodlehre“ bei Barth und anderen schreibt:

„Der Tod kann nach diesen Theologen nicht als Trennung von Leib und Seele verstanden werden, sondern nur als Untergang des ganzen Menschen mit Leib und Seele. Deshalb hat man diese Position auch als ‚Ganztod-Lehre‘ bezeichnet. Die Hoffnung des Christen, so lehrt man hier, ruht nicht auf der Unsterblichkeit der Seele, sondern auf der Auferstehung der Toten. Der Mensch geht zwar im Tod ganz und gar unter, aber Gott wird ihn am Jüngsten Tag wieder neu erschaffen, nach Leib und Seele. Die Auferweckung von den Toten ist also wie die Schöpfung am Anfang eine Schöpfung aus dem Nichts (creatio ex nihilo)“.

Ich will der Kritik SWARATS⁴¹⁸ als einem neueren Beispiel für die Behauptung einer angeblichen Ganztodtheorie bei Barth kurz nachgehen.⁴¹⁹ Der Autor übersieht, dass Barth den natürlichen Tod des Geschöpfes nicht als dessen *annihilatio* versteht – das wäre der ‚zweite Tod‘ – sondern als Ende des zeitlichen Lebens in der eschatologischen Begegnung mit Gott und also in der „Verjenseitigung“. Der Mensch geht – nach Barth – in seinem Tode nicht ganz und gar unter. Er begegnet nicht dem Nichts. Das eben nicht!

SWARATS (2013: 18.20) *erster* „Einwand“ gegen Barths Konzept vom Tode lautet, „die Auferstehung eröffnet [...] keinen neuen Abschnitt in der Beziehung Gottes zum Menschen“. Wir werden nach dem Tode „als Subjekte im Gegenüber zu Gott [...] weder erhalten noch wiederhergestellt“. Diese Behauptung ist im Blick auf Barths Konzept der „Verjenseitigung“ und auch auf alles, was Barth vom *creator spiritus* schreibt, schlicht falsch. So zu argumentieren, heißt auch im Blick auf KD IV,3 355ff an Barth vorbei reden. Dessen Konzept der „Verjenseitigung“ beschreibt ja gerade, was SWARAT als sachgerechte Beschreibung des ewigen Lebens fordert, dass nämlich „Gott zum Menschen eine Beziehung aufnimmt“ und dadurch der Mensch „als personhaftes Gegenüber Gottes unvergänglich“ sei.

Barth schreibt in KD III,2: „Der Mensch ist, indem Gott so sein lebendig handelnder Urgrund ist. Und indem Gott dieser lebendig handelnde Urgrund des Menschen ist, ist und bleibt er des Menschen Hoffnung auch dann, wenn er dem Menschen das Sein nicht mehr gewähren will. [...] Er bleibt der Gott, von dem der Mensch her ist, auch wenn er den Menschen sterben läßt. Er bleibt also im Tode und über den Tod hinaus des Menschen Hoffnung“ (419).

⁴¹⁷ Vgl. 3.3.4.2.2. „Der ‚gewesene‘ Mensch“.

⁴¹⁸ Vgl. SWARAT (2013: 18-28).

⁴¹⁹ Vgl. zur Geschichte der „Ganztodtheorie“ SWARAT (2013: 14-17).

Auch fängt Gott nach Barth nicht – wie SWARAT in einem *zweiten* Einwand behauptet – in einer *creatio ex nihilo* im Sinne einer „Schöpfung aus dem Nichts“ „bei Null“ an (20).⁴²⁰ Der Gegenstand der Auferweckung ist nach Barth der gewesene und gestorbene Mensch als Seele und Leib, wie schon der Auferstandene der gestorbene Jesus in seiner seelisch-leiblichen Ganzheit ist (vgl. KD IV,3 355). Die Auferweckung besteht nach 1Kor 15,51 auch für Barth in einer „Verwandlung“, worauf weiter unten noch eingegangen wird. So heißt es schon am Beginn der Gotteslehre: „Erlösung heißt Auferstehung des Fleisches, heißt ewiges Leben als Errettung vom ewigen Tode“ (KD II,1 85).

Der *dritte* Einwand SWARATS (25f) lautet, Vertreter der Ganztodlehre würden das biblische Menschenbild verkürzen, indem die „in der Bibel vollzogenen Unterscheidungen von Leib und Seele in der Regel zu wenig gewürdigt werden“. Einmal liegt m.E. bei SWARAT ein anderes Konzept von Seele und Leib als bei Barth vor, was daran deutlich wird, dass die „Seele“ von SWARAT als „Teil des geschöpflichen Wesens jedes Menschen“, als ein „Etwas“ verstanden wird. Dass Barth Seele und Leib nicht als *Teile* des Menschen versteht, wurde in den entsprechenden Kapiteln weiter oben dargestellt. Für Barth trifft vielmehr in aller Klarheit zu, was SWARAT (24) als „biblisches Denken“ wiedergibt, dass der Mensch nämlich „eine leib-seelische Einheit“ ist und die „Seele“ die „Lebendigkeit des Leibes“ bezeichnet.⁴²¹

Um der eschatologischen Begegnung mit Gott und so des ewigen Lebens teilhaftig zu werden, hat nach Barth der Mensch als solcher kein eigenes Jenseits, sondern, wie schon zitiert, Gott ist „sein Jenseits“ und im Tode „treues Gegenüber“ (KD III,2 770). Der Mensch wird auch eschatologisch als eigenständiges Subjekt gefragt sein, wie weiter oben im Kapitel zur „Verjenseitigung“ dargestellt wurde.⁴²² „Ewiges Leben ist Gottes eigenes *und* das dem eigenen Leben Gottes gleichförmige Leben des Geschöpfes“, schreibt Barth in der Erwählungslehre (KD II,2 639; Hvb. St.). Dieses ewige Leben ist dem Menschen „verheißen“.

Zusammengefasst gesagt: Die genannten Einwände gegen eine „Ganztodlehre“ bei Barth treffen nicht zu. Der Tod beendet wohl die Relationalität des Menschen als dessen *eigene* Möglichkeit, er beendet aber nicht Gottes Beziehung

⁴²⁰ Vgl. 3.3.2.4. „Der eschatologische Aspekt des ‚Jenseits‘“.

⁴²¹ Vgl. 2.4.3.2. „Leib und Seele als Fähigkeiten des Menschen“.

⁴²² Vgl. 3.3.2.5. „Verjenseitigung“.

zum Menschen, der dem Menschen in der Auferweckung zu einer neuen Möglichkeit der Beziehung zu Gott verhilft. Vor Gott ist der Mensch nach Barth auch im Tode nicht verschwunden, da Gott als des Menschen Jenseits dem Menschen im Tod direkt begegnet. Anders gesagt: zwischen dem Ende des zeitlichen Lebens des Menschen und der eschatologischen Begegnung mit Gott liegt keine eigene Zeit des Todes. Wie weiter oben formuliert: Der Tod hat keinen eigenen Bereich, und schon gar keinen, in welchem der Mensch mit dem Tod allein wäre.

3.3.4. „Ewigkeit“ und „Verewigung“

Zu den Aspekten des eschatologisch Neuen gehört die „Verewigung“ des Geschöpfes.⁴²³ Es lebt durch seine Verjenseitigung in der Kraft der Gegenwart Gottes.⁴²⁴ Was heißt das im Blick auf die befristete Zeit des Menschen?⁴²⁵ Was bedeutet es, dass die eschatologische Erlösung des Menschen auch ‚als Verewigung seines zeitlichen Lebens‘ zu verstehen ist? Dazu soll zuerst Barths Verständnis von „Ewigkeit“ geklärt werden.

3.3.4.1. „Ewigkeit“

3.3.4.1.1. Eine Eigenschaft Gottes

Barth entfaltet sein Konzept der Ewigkeit in Auseinandersetzung mit der Frage, welche Beziehungen zwischen Ewigkeit und Zeit herrschen. Dazu ist m.E. zuerst als wesentlicher *Unterschied* festzuhalten: Die Ewigkeit gehört zu den *Eigenschaften* Gottes, die Zeit nicht.⁴²⁶ Die Ewigkeit Gottes ist „nicht die Zeit“ und auch nicht die Zeit Gottes, sondern als „eine Bestimmung seiner Freiheit“ die „Souveränität und

⁴²³ Vgl. 3.3.1.3. „Zusammenfassung“.

⁴²⁴ Vgl. 3.3.2. „Jenseits‘ und ‚Verjenseitigung“

⁴²⁵ Vgl. 2.5.2. „Das Geschöpf und seine Zeit“.

⁴²⁶ Vgl. JÜNGEL (2003: 345) „Ewigkeit ist ein Gottesprädikat“.

Majestät seiner Liebe, sofern diese reine Dauer ist“ (KD II,1 685f).^{427/428} Freiheit und Liebe Gottes müssen zur Erklärung seiner Ewigkeit herangezogen werden.

Was bedeutet es, dass die Ewigkeit eine Bestimmung der *Freiheit Gottes* ist?⁴²⁹ Die Freiheit Gottes ist Gott selbst als das ‚durch sich selbst bewegte Sein‘ in der ‚Freiheit, mit sich selbst anzufangen‘, und d.h. als ‚das aus sich selbst lebende Leben‘ (338).⁴³⁰ Darin erweist Gott sich als der ‚Herr‘. Gott handelt, ohne anderswoher her bestimmt zu werden, von Anfang an als der Liebende (vgl. 338f).⁴³¹ Doch Gottes Freiheit ist ‚mehr als Unbeschränktheit‘. Sie ist sein Vermögen, etwas *Bestimmtes* ‚beständig‘ oder ‚ewig‘ zu tun. Dieses Bestimmte ist sein Sein als der Liebende. Gott bestimmt sich selbst durch sein Lieben. Die grundsätzliche Bestimmung des Seins Gottes lautet: ‚Gott ist‘ heißt ‚Gott liebt‘ (318). *Das Maß seiner Freiheit ist seine Liebe*: ‚Gottes Freiheit ist darin göttlich, daß sie die Freiheit ist, in der Gott liebt‘ (496).⁴³² Deshalb muss, wie oben schon notiert, seine Freiheit als die *potentia* – als das Vermögen oder die Macht – seiner *Liebe* verstanden werden (vgl. 588f).⁴³³

Barth bestimmt also Gottes Liebe als das Tun Gottes in seiner Freiheit, in welcher er ‚Gemeinschaft zwischen sich und uns sucht und schafft‘ (307). Darin ist Gott – so Barth unter Hinweis auf Joh 3,6 – der ‚Liebende‘ (309). Dieses Suchen und Schaffen ist Gottes ‚Selbstoffenbarung‘ im ‚Tode und der Auferstehung des Sohnes Gottes‘ und entspricht

⁴²⁷ Vgl. KRÖTKE Fragen (2001: 261ff) zu Barths Verständnis der Ewigkeit und ihrem Verhältnis zur Zeit. Was meint BARTH, wenn er von der ‚Potentialität der Ewigkeit zur Zeit‘ redet und die Ewigkeit als ‚zeitlos und zeitlich‘ bezeichnet (261f)? Das Problem bestehe darin, dass ‚die Ewigkeit nun doch wieder im Kontrast zu den Mängeln der irdischen Zeit verstanden wird [...]. Der Gedanke der Zeitlosigkeit der Ewigkeit Gottes dient bei ihm also immer auch noch dazu, ihr Unterschiedensein vom Ablauf der irdischen Zeit einzuprägen‘. Doch versteht BARTH tatsächlich Ewigkeit im Kontrast zur irdischen Zeit? Was bezeichnet er als ‚Potentialität der Ewigkeit zur Zeit‘? Inwiefern ist die Ewigkeit ‚zeitlos und zeitlich‘ zugleich? Auch im Blick auf diese Fragen will ich Barths Verständnis der Ewigkeit untersuchen.

⁴²⁸ Den Zusammenhang der Ewigkeit Gottes mit der Liebe Gottes übergeht OBLAU (1988: 122), wenn er die Ewigkeit als ‚Formbegriff‘ bestimmt. Die Ewigkeit ist als Eigenschaft Gottes aber keine ‚formale Kategorie‘ und auch nicht ‚die Form geschichtlichen Daseins‘ Gottes, wie OBLAU (a.a.O. 136.131. vgl. 129.120) schreibt.

⁴²⁹ Vgl. oben 3.1.2. ‚Gottes heilige Veränderlichkeit‘.

⁴³⁰ Frei sein heißt ‚durch sich selbst und in sich selbst begründet, durch sich selbst bestimmt und bewegt sein‘ (339).

⁴³¹ Es trifft nicht zu, dass Barth die Liebe Gottes durch Gottes Freiheit *kontrapunktiert* (vgl. KRÖTKE 2016: 304f). ‚Gottes freie Souveränität‘ (KRÖTKE a.a.O.) ist nach Barth vielmehr die ‚Souveränität‘ seines ‚schlechterdings souveränen Liebens‘ (KD II,1 338). Freiheit ist eine ‚Näherbestimmung‘ der Liebe Gottes (vgl. auch oben 3.1.2. ‚Gottes heilige Veränderlichkeit‘). Auch wenn KRÖTKE (305) die Rede Barths von Gottes Freiheit problematisch findet, weist er doch im Fortgang darauf hin, dass ‚Gottes wahre Souveränität‘ sich im ‚Überströmen seiner Liebe‘ zeigt. ‚Auf eine andere Möglichkeit als die der Freiheit seines Liebens, die Gott gewählt und realisiert hat, wollte Barth den christlichen Glauben und die christliche Verkündigung nicht verweisen‘.

⁴³² BUSCH (1998: 122f): ‚Als Freiheit zur Gemeinschaft ist Gottes Freiheit wesentlich *kommunikative*, solidarische, soziale Freiheit‘. Sie ist seine ‚Selbstbestimmung zur *Liebe*‘. ‚Freedom is the readiness of God to love, his own personal love‘ (K. SONDEREGGER 2019: 224). Vgl. auch schon CREMER (1897: 20): Es ist ‚von der größten Bedeutung für den Begriff der Eigenschaften Gottes, daß Gott in seiner Offenbarung sich als Liebe bethätigt und erschließt‘ (20). ‚Alle Eigenschaften Gottes sind nur Eigenschaften der Liebe, die sein Wesen ist‘ (26). Dass Gottes Freiheit die Freiheit seiner Liebe ist und in keiner Weise davon abgelöst verstanden werden kann, ist ständig im Blick zu behalten. Sie steht in keiner Weise *neben* der Liebe Gottes, wie WEBER (1961: 64.67) und KRÖTKE (2015: § 3) behaupten. Und man sollte deshalb auch nicht wie MANZKE (1992: 532) von der ‚*doppelten* Bestimmung Gottes als Liebe und Freiheit‘ sprechen.

⁴³³ Vgl. oben 3.1.2. ‚Gottes heilige Veränderlichkeit‘.

Gottes ‚innerstem Wesen‘ bzw. seiner „*essentia*“ (vgl. 306f. 293). Barth schreibt zusammenfassend: „Er will der Unsrige sein und er will, daß wir die Seinigen seien“. In dieser „Beziehung“ will er „er selbst sein“ (308). Davon ist die Rede, wenn im Folgenden von Gottes Liebe oder von Gott als dem Liebenden die Rede sein wird.

Die Ewigkeit ist *Dauer*, „sofern Gott in sich selber und in allen Dingen einmal und zugleich“ ist (685). Indem Gott allen Dingen zugleich ist, „hat und ist“ die Ewigkeit „Gleichzeitigkeit“ (686). Das ist von der Zeit nicht zu sagen. Sie hat ihr Wesen darin, dass die Dinge nicht „zugleich“ sind. Sie ist die *Form* eines Geschehens bzw. einer Geschichte.⁴³⁴ Zeit gibt es für uns nur als „Form unserer eigenen Existenz und Welt“ (694). Sie ist die Art und Weise, wie ein Geschehen verläuft. In ihr liegen „Anfang, Mitte und Ende [...] als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ auseinander und sind nicht zugleich (686).

Das ist das Eine. Zum anderen gibt es Zeit als solche nicht. Es gibt nur zu unterscheidende Zeiten ‚zeitlicher Dinge‘ und also Zeiten verschiedener Geschichten (vgl. 692). Wir existieren „von einer Zeit zur anderen“ (686). In der Diskussion über Barths Ewigkeitsverständnis muss ein Zeitbegriff vorausgesetzt werden, der die Vielfalt der Zeiten als Verlaufsformen verschiedener Geschehen im Blick hat.

Ewigkeit muss wesentlich von der Zeit unterschieden werden. Die Unterscheidung entfaltet Barth im Folgenden, um den „theologischen Ewigkeitsbegriff“ aus der „babylonischen Gefangenschaft des abstrakten Gegensatzes zum Zeitbegriff“ zu befreien (689). Das heißt aber nicht, die Ewigkeit habe keine Beziehung zur Zeit. Barth will ja den Gegensatz, wie er ihn in der theologischen Tradition findet, überwinden. Wie geht Barth vor?

3.3.4.1.2. Ewigkeit als Gottes Dauer und Beständigkeit

Barth nennt zunächst zusammen „mit der alten Theologie“ den „Gegensatz“ zwischen Ewigkeit und Zeit (686). Die Ewigkeit ist „nicht die nach vorn und hinten ins Unendliche verlängerte Zeit“. So verstanden wäre sie „Nicht-zeitlichkeit“. Die Ewigkeit wird prinzipiell aber nicht durch die Negation und also auch nicht durch einen Gegensatz bzw. ‚Kontrast‘ (KRÖTKE s.o.) bestimmt, sondern durch die positive Aussage: sie ist ‚Dauer‘, die nach Barth nicht als ‚Nicht-zeitlichkeit‘ zu bestimmen

⁴³⁴ Vgl. oben 2.5.2.3.2. „Zeit als Existenzform“.

ist. Wie aber dann? Barth schreibt unter Aufnahme einer Formulierung AUGUSTINS: „*Non est ibi nisi ,est‘* – und also kein *fuit* und kein *erit*, kein ‚nicht mehr‘ und kein ‚noch nicht‘“. Und weiter: „*est, quia semper est*“. M.a.W.: *Gott ist, der er immer ist*. Gott hat – so Barth unter Hinweis auf POLANUS – „in zeitlicher Hinsicht weder einen Anfang noch irgendein Ende des Existierens“, sondern er ist als er selbst ‚immer als Ganzer zugleich‘.⁴³⁵ Gott hat – wie schon gesagt – als der Ewige „Gleichzeitigkeit“.

Seine Dauer ist „das Prinzip der göttlichen Beständigkeit“, in der er als der Liebende – nämlich in der ‚Gemeinschaft mit dem Geschöpf‘, aber auch in sich selbst – unveränderlich und darin verlässlich ist (vgl. 686f).⁴³⁶ „Ewig ist nur Gott selber, sein Lieben in allen seinen innern und äußern, positiven und negativen Gestalten“ (687). Deshalb dürfen wir ihm vertrauen. Er ist nicht einfach beständig oder ewig da, sondern er ist *als der Liebende beständig da*.⁴³⁷

Die Beständigkeit Gottes erklärt Barth schon in § 31.2. „Gott ist beständig“ und darin frei, dass er „bleibt der er ist“ (552). Er lebt sein Leben „in ewiger Wiederholung und Bestätigung seiner selbst“ (553). Das aber meint kein monotones Um-Sich-Selber-Kreisen, sondern die *Geschichte* seiner Liebe, die in ihrem Vollzug seine Liebe bleibt. Das heißt auf seine Liebe bezogen, dass von ihr „genau das und immer nur das zu erwarten ist, daß sie sich als Liebe betätigen und daß er sich in ihr sich selbst bestätigen werde“ (552f). *Die Ewigkeit ist darin die reine Dauer seiner Liebe, dass seine Liebe beständig ist und sich nicht verändert, indem Gott liebt*. Anders ausgedrückt: Gott ist in dem, was er als der Liebende tut, mit sich selbst einig. Bei allem, was er als der Liebende tut, „hört er nicht auf, sich selbst zu sein“ (553).

3.3.4.1.3. Ewigkeit als Gottes Lebensbesitz und Herrschaft über die Zeit

Dadurch wird die ‚entscheidende positive Bestimmung‘ der Ewigkeit klar. Sie ist die „Dauer ohne Trennung von Anfang, Folge und Ende“, weil Gott alles „Anfangen, Folgen und Endigen“ „begründet, ermöglicht und begrenzt“ (688). ‚Anfang, Folge und Ende‘ bezeichnen als Aussagen über die Ewigkeit keine Zeiten oder Zeitmodi⁴³⁸,

⁴³⁵ Vgl. die Übersetzung der Studienausgabe der KD.

⁴³⁶ Deshalb sollte man von der Ewigkeit besser nicht – wie OBLAU (1988: 136) – als von einer „formalen“ Kategorie sprechen.

⁴³⁷ CREMER (1897: 107) schreibt zur Ewigkeit als Unveränderlichkeit Gottes, „daß er sich selbst gleich bleibt in seiner Liebe und daß er für uns derselbe bleibt in eben dieser Liebe. Die Mannigfaltigkeit des Handelns der Liebe ist damit nicht ausgeschlossen, sondern bestätigt nur die Beständigkeit derselben in der Fülle ihrer Bethätigungen“. Das ergebe sich aber nicht aus „dem Gottesbegriff“, sondern aus Gottes „Offenbarung in Christus“.

⁴³⁸ So verstehen es KRÖTKE (2001: 261; vgl. besonders Anm. 49.50.51) und OBLAU (1988: 133). An der von KRÖTKE (a.a.O. Anm. 52) als Beleg für die Rede von den drei Zeitmodi Gottes angeführte Stelle

sondern *Gottes Herrschaft über die Zeit*. „Sie selbst ist es, die in allen Anfängen anfängt, in allem Folgen fortfährt, in allem Endigen endet“. Als dieser *Herr* lebt Gott ewig u.d.h. ‚er lebt als er selbst‘ bzw. ist er das ‚durch sich selbst bewegte Sein‘ in der ‚Freiheit, mit sich selbst anzufangen und darin das auch sich selbst lebende Leben (vgl. 338. 342).⁴³⁹

Als diese Herrschaft kann Gottes Ewigkeit auch als Gottes „Lebensbesitz“ verstanden werden, wie Barth unter Aufnahme der ‚klassischen Definition des BOETHIUS‘ erklärt: „*Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*“ (688f). Deshalb reiche es nicht aus, die Ewigkeit – wie BOETHIUS – „als das *nunc stans* dem *nunc fluens* der Zeit gegenüber zu stellen“. Vielmehr ist Gott selber „das *nunc*“ und d.h. „die reine Gegenwart“. Seine Gegenwart aber ist die Gegenwart seiner Liebe. So ist Gottes Gegenwart das „*nunc* des ganzen, gleichzeitigen und vollkommenen Lebensbesitzes“ „mit Einschluß der Zeiten, des Anfangs, der Folge und des Endes“, weshalb Gottes Ewigkeit keine „Unbeweglichkeit“, sondern auch ein „*fluere*“ ist (689).

Indem Gott als der Ewige *handelt*, ist von ihm auch Zeitlichkeit auszusagen. Gott ist kein „*immobile* an sich“ (555). Barth betont, dass der ewige Gott sich in seiner Unveränderlichkeit und Beständigkeit als „der Schöpfer, der Versöhner, der Erlöser“ *betätigt* (vgl. 556f). Wenn Gott das „reine *immobile*“ wäre, würde eine Geschichte bzw. eine „Beziehung zwischen ihm und einer von ihm unterschiedenen Wirklichkeit [...] unmöglich sein“ (555). *Darin* aber ist Gott beständig, dass er der „Herr“ dieser Geschichte und also frei ist. Deshalb zieht Barth den Begriff der „Beständigkeit“ dem der „Unveränderlichkeit“ vor (557). Die Beständigkeit Gottes ist ja die „Beständigkeit seines Wissens, Willens und Tuns“. Und so kann Barth – wie oben schon gesehen – auch von einer ‚heiligen Veränderlichkeit Gottes‘ sprechen, in der er Geschichte macht und sich an der Geschichte der Menschen beteiligt, so dass man sogar von Gottes „Beweglichkeit und „Elastizität“ sprechen kann (vgl. 557f).

Die Ewigkeit Gottes bezeichnet die Dauerhaftigkeit und Beständigkeit, in der Gott sein Geschöpf liebt und begleitet. Der ewige Gott *handelt* in der Beständigkeit und Verlässlichkeit seiner Liebe geschichtlich und deshalb auch zeitlich.

KD III,2 525, die es erst möglich mache, von Gott als dem lebendigen Gott zu reden, redet Barth *vom Menschen* und nicht – so Krötke – von Gott.

⁴³⁹ JÜNGEL (2003: 345): „Ewigkeit kommt primär als Näherbestimmung des göttlichen Lebens [...] in Betracht“.

3.3.4.1.4. Ewigkeit als „Vorform“ der Zeit

Weil der ewige Gott „Ursprung, Bewegung und Ziel“ ist und so über „Anfang, Folge und Ende“ bestimmt, kann auch gesagt werden, dass seine Ewigkeit als Beständigkeit seiner Liebe selbst Anfang, Folge und Ende „ist“ und also auch „hat“ und *deshalb* als „Vorform und Vorherbestimmung der Zeit“ verstanden werden kann (689).⁴⁴⁰ Die Ewigkeit *hat* Anfang, Folge und Ende, weil Gott als der ewig Liebende darüber bestimmt.⁴⁴¹ So ‚hat Gott Zeit‘: seine innertrinitarische Zeit bzw. die Zeit seiner Ewigkeit.⁴⁴² Sein *nunc* schließt das *fluere* ein, und daher haben „gerade alle Mannigfaltigkeit und Bewegung ihre Vorform, ihre Praeexistenz in ihm selber“ (690). Auf diese Weise *praexistiert* die Zeit – als Form eines Geschehens – in Gott. „Gott ist [...] dadurch, daß er der Dauernde, ja die Dauer selbst ist, nicht gehindert, in und für sich selbst Ursprung, Bewegung und Ziel zu sein“, weil „in ihm das alles *simul* ist: zusammengehalten durch die Allmacht seines Wissens und Wollens“. „Das unterscheidet die Ewigkeit von der Zeit“. Dass in Gott, indem er der Dauernde ist, auch „Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft“ sind, kann nur bedeuten, dass Gott zu den drei Zeitmodi ein *wesentlich* anderes Verhältnis hat als das Geschöpf. Nicht mit einem Plus der Ewigkeit gegenüber der Zeit und nicht mit einem Minus der Zeit gegenüber der Ewigkeit erklärt Barth die Ewigkeit, sondern als Gottes Macht über die Zeit und ihre Modi. Gottes Ewigkeit stellt etwas anderes als eine Summe aller Zeitlichkeit und Nichtzeitlichkeit dar. Ewigkeit als Gottes dauerhaftes Leben ist ein überhaupt nicht von der Zeit her zu entfaltender Begriff. Für Barth kommt nicht in

⁴⁴⁰ Stellt Barth damit nicht doch einen bisher strikt vermiedenen Zusammenhang zwischen Ewigkeit und Zeit her, wie KRÖTKE (2001: 261f) fragt? Doch BARTH hat damit den Zusammenhang im Blick. Und allein Gott in seinem ewigen Willen und Beschluss zum Geschöpf herstellt. Wir haben beim Grund und Anfang der Zeit wie bei aller Schöpfung „auf den realen Anfang aller Dinge bei Gott zurückzugehen“ und das heißt, auf „die Praedestination, die göttliche Vorherbestimmung, Gottes ewige Gnadenwahl“ (KD II,2 166).

⁴⁴¹ Barth redet nicht davon, der Ewigkeit seien die „Unterschiedenheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ zuzurechnen, wie OBLAU (1988: 131) schreibt, sondern – und das ist etwas anderes – dass Gott diese Unterschiedenheit „beherrscht“ (vgl. KD II,1 688).

⁴⁴² So – indem er über Anfang, Folge und Ende unserer Zeit (d.h. *unserer* Geschichte) und seiner Zeit (*seiner* Geschichte) mit uns herrscht – hat Gott auch Zeit für uns. Diese Zeit ist aber die Form eines von seiner innertrinitarischen Geschichte zu unterscheidenden anderen Geschichte: die Zeit der Schöpfungsgeschichte und die wieder andere Zeit der Geschichte der Offenbarung. Vgl. auch Barths Hinweis auf die Unterscheidung eines ‚*principium temporis* in Gott selber [...] von dem Begriff der geschaffenen Zeit, der mit der Zeit selbst zur Schöpfung und nicht zu Gott gehört“ (694). Vgl. unten 3.3.4.1.6. „Die Potentialität der Ewigkeit zur Zeit“. Zum Verstehen der Rede Barths von „*der*“ Zeit wäre es m.E. besser – weil es *die* Zeit nach Barth ja gar nicht gibt – den bestimmten Artikel wegzulassen und – wenn möglich – „Zeit“ ohne Artikel zu lesen.

Frage, dass „der Zugang zum Begriff der Ewigkeit von der Erfahrung der Zeit her [...] unerlässlich“ ist, wie PANNENBERG voraussetzt.⁴⁴³

3.3.4.1.5. Ewigkeit als absolute und singuläre Zeit Gottes

Weil Gott als der ewig Liebende über die Zeit und ihre Modi herrscht, kann *schöpfungstheologisch* von der Ewigkeit auch als von der „absolut wirkliche[n] Zeit“ gesprochen werden (691). Dass es hier zu Irritationen kommen kann, liegt auf der Hand. Warum wird Ewigkeit als Zeit bezeichnet? Barth bestimmt – wie gesehen – die Ewigkeit Gottes als die Beständigkeit seiner Liebe, in der Gott allem Anfangen, Fortfahren und Endigen *gegenwärtig* ist. Sie ist seine „*sempiternitas*“. Als der, der auf diese Weise *ist* bzw. *lebt*, gibt Gott der Schöpfer uns unsere, die „geschaffene“ und darin die „relativ wirkliche“ Zeit, der er als der Ewige an „jedem Punkt [...] persönlich gegenwärtig ist“ (691f). Barth geht nicht von einem Zeitbegriff aus, sondern davon, dass Gott in seiner *sempiternitas* als der Schöpfer wirkt und die Bestimmung der *sempiternitas* auf sein Geschöpf nicht zutrifft. Die Zeit des Geschöpfs ist ein Werk des Schöpfers, das vor seiner Erschaffung nicht war. ‚Unsere Zeit‘ ist aber ewig „im Willensdekret der Schöpfung und Vorsehung von Gott gesetzt“, und so „umschließt“ bzw. „beherrscht“ er unsere Zeit, auch bevor er sie uns gibt und sie dadurch real wird (692). Dass Gott in seiner Ewigkeit allen Dingen gegenwärtig ist und sie deshalb auch ihm gegenwärtig sind, heißt aber nicht, dass sie „ihm ewig koexistieren, seiner Ewigkeit koexistieren“ (vgl. a.a.O.). Weil Gott als der *Herr der Zeit* in dieser *Beziehung* zu unserer Zeit steht, kann nach Barth von der Ewigkeit als von Gottes *absolut wirklicher Zeit* gesprochen werden.

In der Ewigkeit Gottes gibt es, *trinitätstheologisch* verstanden, eine „Ordnung“ oder Struktur (693f). Es ist ‚die reine Dauer‘ bzw. das „*nunc aeternitatis*“ der „innere[n] Bewegung“ Gottes: „jenes Zeugen des Vaters, jenes Gezeugtwerden des Sohnes, jenes Ausgehen des Geistes“, in dem Gott *mit sich einig* ist. Inwiefern kann so gesprochen werden? Barth begründet diese Rede in der trinitätstheologischen Rede von einer „Einheit in der Bewegung“ in Gott. Diese Einheit in der Bewegung ist Gottes „singuläre Zeit“ oder m.a.W. die Zeit seiner

⁴⁴³ PANNENBERG (1988: 439, Anm. 155).

innertrinitarischen Geschichte (694). In dieser „Einheit in der Bewegung“ ist „Ordnung und Folge“ bzw. „ein Vorher und Nachher“ u.d.h. eine zeitliche Struktur (693).⁴⁴⁴ Auf welcher Grundlage kann so gesprochen werden?

Barth geht auch hier von der ökonomischen Trinität aus, um die immanente Trinität zu erklären. Er schreibt, das „richtige Verständnis des Ewigkeitsbegriffs“ – also auch das ihrer ‚Ordnung‘ – ergebe sich aus der „Inkarnation des göttlichen Wortes in Jesus Christus“ (694). In der Inkarnation wird nämlich deutlich, dass Gott in sich das ‚Vermögen‘ zur Zeit hat und darin auch selbst zeitlich ist. „Gott selbst ist [...] *in seiner Ewigkeit zeitlich* im Akte der Epiphanie des Messias Jesus“ (695; Hvb. St.). Man kann von einer zeitlichen ‚Ordnung‘ der Inkarnation sprechen, weil „die Epiphanie Jesu Christi ein Vorher und ein Nachher hat“. Sie konnte „in einem ‚Noch nicht‘ Gegenstand der Erwartung und in einem ‚Nicht mehr‘ Gegenstand der Erinnerung werden [...] Glaube an diesen Gegenwärtigen war und ist immer Glaube an den schon Gekommenen und wieder Kommenden“. Nach Barth kann von einer zeitlichen Struktur in der Ewigkeit gesprochen werden, weil Gott in Jesus Christus sich auch in unsere zeitliche Ordnung begibt.⁴⁴⁵ Um ihn „*als den Ewigen zu erkennen*“, müssen wir uns „*an diese seine Zeitlichkeit, an seine Gegenwart, sein Gekommensein und Wiederkommen in Jesus Christus halten*“ (Hvb. St.). Weil er das tut, kann er das auch, und so wird klar, dass Gott *in sich* eine „Bereitschaft“, ein „Vermögen“ bzw. eine „Potentialität zur Zeit“ hat (696).

3.3.4.1.6. Die Potentialität der Ewigkeit zur Zeit

Von der *Inkarnation*, der „wirklichen Gemeinschaft zwischen Gott und Kreatur“, ausgehend kann das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit noch einmal anders bestimmt werden (694). Gott kann sich als der ewig Liebende und darin als der Herr der Zeit

⁴⁴⁴ Die Ordnung in Gott ist nicht – wie OBLAU (1988: 131) unter Angabe von KD II,1 689 schreibt – die „Ordnung individuierter Ewigkeitsmomente“, durch welche „nach Barth der Ewigkeit die Unterschiedenheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ zugerechnet werden können. Das eben nicht! Am angegebenen Ort ist von „Anfang, Folge und Ende“ die Rede, welche die Ewigkeit selber *ist*. Anfang, Folge und Ende sind keine *Momente* der Ewigkeit, sondern die Ewigkeit „beherrscht“ Anfang, Folge und Ende und insofern ist „in ihr und aus ihr [...] alles Anfang, Folgen und Endigen“ (a.a.O.).

⁴⁴⁵ Vgl. dazu auch in KD § 14 zur „Zeit der Offenbarung“: „Jeder Augenblick des Ereignisses Jesus Christus ist ja auch ein zeitlicher Augenblick: Gegenwart mit Vergangenheit hinter sich, mit Zukunft vor sich, gleich den zeitlichen Augenblicken, in deren Folge wir selbst existieren“ (55).

der geschöpflichen Zeit *annehmen*. Sie ist ihm „nicht fremd und fern“, so dass er keinen Zugang zu ihr haben könnte (vgl. 696). Auch insofern kann von der Zeit Gottes gesprochen werden. Er hat sie geschaffen, wie sollte ihm eine Beziehung zur Zeit des Geschöpfes nicht möglich sein? Dass es ihm möglich ist, wird in der Inkarnation offenbar.⁴⁴⁶ Barth schreibt: In „Jesus Christus ist es Ereignis, dass Gott sich selbst Zeit nimmt, daß er selbst, der Ewige, zeitlich wird, in der *Form* unserer eigenen Existenz und Welt für uns da ist“ (694; Hvb. St.). „Die wahre Ewigkeit schließt eben dieses Können, sie schließt die *Potentialität* zur Zeit ein. Die wahre Ewigkeit hat das Vermögen, sich Zeit, nämlich diese Zeit, die Zeit des Wortes und Sohnes Gottes zu nehmen und in ihm selbst zeitlich zu sein“ (696).⁴⁴⁷ Das meint Barth, wenn er von der *Potentialität*, der Kraft der Ewigkeit zur Zeit, der „Bereitschaft der Ewigkeit für die Zeit“ redet (697). Die Potentialität der Ewigkeit zur Zeit besteht nicht in einem wesensmäßigen Zusammenhang zwischen Ewigkeit und Zeit, sondern darin, dass Gott sich der menschlichen Zeit annehmen kann. Auch deshalb ist Ewigkeit nicht einfach zeitlos. Eine Bestimmung der Ewigkeit durch einen Zeitbegriff wird damit nicht vorgenommen.

3.3.4.1.7. Vorzeitlichkeit, Überzeitlichkeit und Nachzeitlichkeit

Während es bisher vor allem darum ging, die Ewigkeit in „Unterscheidung“ von der Zeit zu verstehen, geht Barth jetzt darauf ein, dass trotzdem „der Begriff der Ewigkeit in der Bibel durchgehend in eine positive Beziehung zur Zeit gebracht wird“ (698).⁴⁴⁸ Er bezeichnet Gott als den, „der vor der Zeit, in der Zeit und wiederum nach der Zeit ist und herrscht“ und „in dieser Freiheit ganz und gar ihre

⁴⁴⁶ Schon in § 14.1 schreibt Barth: „Wenn das Wort unseres Gottes nach Jes. 40, 8 ‚ewiglich bleibt‘ und wenn dieses Wort nach Joh. 1, 14 Fleisch geworden und nach dem ganzen neutestamentlichen Zeugnis auch in seiner Auferstehung Fleisch geblieben ist, Fleisch ist und bleibt auch in seiner Herrlichkeit zur Rechten Gottes des Vaters – dann ist die Ewigkeit (die Ewigkeit des Gottes, der sich nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift offenbart hat) nicht ohne Zeit“ (KD I,2 55).

⁴⁴⁷ An dieser Stelle redet Barth auch davon, dass Gott „in sich selber zeitlos und zeitlich zugleich“ sei. Er ist „zeitlos, sofern ihm die Mängel, die Flüchtigkeit und das Auseinander *unserer* Zeit fremd sind“ (696; Hvb. St.). Die Zeitlosigkeit Gottes, von der hier die Rede ist, bezieht sich auf *unsere*, die geschöpfliche Zeit. Der ewige Gott wiederum ist ‚zeitlich‘, indem er „unsere Zeit in ihrer Mangelhaftigkeit“ annimmt und sie „durch sich selbst zurechtbringt“. Barth lehnt in diesem Zusammenhang den „Begriff einer rein zeitlosen Ewigkeit Gottes“ ab. Es geht darum, „daß Gottes Ewigkeit als solche, ohne selbst Zeit zu sein, als schlechthiniger Grund der Zeit zugleich die schlechthinige Bereitschaft für sie ist“.

⁴⁴⁸ Darauf weist auch OBLAU (1988: 125.127) hin.

Bedingung ist“, denn Gott „geht ihrem Anfang voran, er begleitet ihre Dauer, er ist nach ihrem Ende“. Barth meint keine abstrakte Zeit, sondern die Beziehung Gottes zu seinen Geschöpfen, wenn er ausführen will, dass „*unsere Existenz* unter dem Vorzeichen eines göttlichen Vorher, eines göttlichen Jetzt, eines göttlichen Nachher steht“ (699; Hvb. St.). Darum geht bei der Rede von der Ewigkeit als „Gottes Vorzeitlichkeit, Überzeitlichkeit und Nachzeitlichkeit“ (698). Was meint Barth damit?

Gott ist als der ewig Liebende „vorzeitlich“. Das heißt *schöpfungstheologisch*, dass „ehe wir waren“, Gott „um uns und alle Dinge wußte, daß er uns erschaffen, uns erwählen, uns selig machen wollte“ (700f). Sein Wissen und Wollen ist sein „die Zeit selbst begründendes und erhaltendes Wissen und Wollen“ und darin *sein vorzeitliches Wissen und Wollen*. So ist Gott der Anfang aller Dinge und als ihr Erhalter bleibt er es auch, was mit dem Zeitmodus der Vergangenheit nicht gemeint ist. Es trägt aber die Ewigkeit den Namen Jesus Christus, denn *Jesus Christus* ist das Ereignis, in welchem das in Gott Beschlossene offenbar wird: „Es ist Alles in Jesus Christus beschlossen“. Er ist – so Barth unter Bezug auf Joh 8,58, Eph 1,4f u. 1Petr 1,18f – als „der ewige Sohn und das Wort Gottes, Gott selber in seiner Zuwendung zur Welt“ (701f). In dieser Vorzeit hat Gott beschlossen „die Welt und den Menschen in die Wirklichkeit zu rufen“, „die Welt mit sich selber zu versöhnen“ und die „Glaubenden“ zu erlösen. Diese Vorzeit war keine Zeit vor unserer Zeit, sondern das, was der Erschaffung unserer Zeit in Gott voranging.

Gott selbst ist „überzeitlich“ oder „mitzeitlich“, indem er seine Geschöpfe begleitet, ihnen treu ist und darin Dauer hat (702). Von unserer „Gegenwart“ aus – von ‚unserem jeweiliges Jetzt zwischen den Zeiten‘ – kann Gottes Überzeitlichkeit nicht verstanden werden (703f). Barth stellt sich gegen jede „Hypostasierung“ unserer Zeit. Sie ist ‚keine Bedingung der Ewigkeit‘, sondern „ihr Geschöpf“ (703). Gottes Mitzeitlichkeit oder Überzeitlichkeit ist seine „Gemeinschaft“ mit uns in seiner beständigen, unveränderlichen Liebe. Darin, dass Gott *uns* unveränderlich als der Liebende *begleitet*, in seiner Geschichte mit uns besteht seine Überzeitlichkeit. Barth redet hier auch von Gottes Überzeitlichkeit als vom „Begleitetsein unserer Zeit von seiner Ewigkeit“. Weil er uns „begleitet“, darf seine Überzeitlichkeit auch ‚nicht als zeitlos‘ verstanden werden (vgl. 702). M.a.W.: Gott ist als der, der er ist, uns immer gegenwärtig. Er geht als der, der er ist, mit uns. Dadurch ist ‚unsere

verworrene und flüchtige Zeit‘ – unsere Geschichte – in ‚ihrem Wandel‘ ihm gegenwärtig und in ihm „geborgen“, wie „ein Kind in Mutterarmen“ (vgl. 702f). In seiner ‚Mitzeitlichkeit‘ begleitet Gott unsere Geschichte und damit auch unsere Zeit. Darin ist seine Liebe die in Jesus Christus „wirklich zu uns kommende Liebe“, was in der „Erscheinung des Messias Königs in der Zeit“ offenbar wird (703.705). Gottes Überzeitlichkeit oder Mitzeitlichkeit ist die Geschichte der beständigen Liebe Gottes mit uns und aller von ihm geschaffenen Wirklichkeit.

Gott selbst ist „nachzeitlich“, heißt schließlich, dass Gott das Ziel seines eigenen Handelns wie das der Geschichte der Schöpfung ist, dem „alle Wege [...] entgegengehen“ (709). Gott ist sich selbst darin das Ziel, dass er seinen ewigen Willen zur vollendeten Gemeinschaft mit dem Menschen zum Ziel bringt. Dann wird der „jetzt und hier mit Gott versöhnte Mensch erlöst“ sein. Gott ist nachzeitlich „in der Sabbatruhe nach der Vollendung aller seiner Werke“, die dann nicht vorbei sind, sondern vollendet und „zurechtgebracht“ sein werden (709f). Gott ist darin nachzeitlich, dass am Ziel seiner Wege und Werke universal offenbart wird, was Gott schon immer gewollt hat (vgl. 710). Weder eine unsere Gegenwart überholende und ungültig machende Zukunft, noch eine bloße Fortsetzung unserer alten Geschichten liegt uns voraus, sondern es erwartet uns *dann* der für uns Gekreuzigte und Auferweckte, die „Mitte der Zeit“ (711).⁴⁴⁹ Gott wird sein, der er von Anfang war, nämlich der uns ewig Liebende, der dann unmittelbar – in der eschatologischen Gemeinschaft – mit uns zusammen leben wird. Er wird dann, wie Barth unter Aufnahme von 1Kor 15,28 schreibt, „Alles in Allem“ sein, was bedeutet, das alles Gewesene dem Willen Gottes entsprechend „zurechtgebracht“ sein wir (710). *Das* bezeichnet Barth als Gottes Nachzeitlichkeit. Auch hier trifft der geläufige Sinn von Zukunft als einer uns vorausliegenden leeren Zeit nicht zu. In Gott gibt es wie kein „Noch nicht“, so auch kein „Nicht mehr“ (721).⁴⁵⁰

Wenn Barth davon spricht, dass Gott in seiner Ewigkeit „vorzeitlich“, „überzeitlich“ und „nachzeitlich“ ist, erklärt er Gottes Ewigkeit nicht anhand einer

⁴⁴⁹ Barth schreibt: „Von der Mitte der Zeit, von Jesus Christus her gesehen, und also in Realität gibt es keine dunkle Zukunft“ (709). Wir brauchen uns vor der Zukunft nicht zu fürchten, weil er unsere Vergangenheit „real zur Vergangenheit“ gemacht hat, indem er unsere Zeit „in sich selbst ihre Mitte gab“ (vgl. 706f).

⁴⁵⁰ Deshalb halte ich es für unzutreffend, wenn OBLAU (1988:131) davon spricht, es gebe nach Barth in Gottes Ewigkeit auch ein „Es war einmal“. Vielmehr gilt nach Barth: Dass es in Gott einen ewigen Anfang gibt, dass Gott der ewige Ursprung ist, heißt nicht, dass Anfang und Ursprung und auch das „nicht mehr“ etwas sind, über das Gott kein Macht mehr hätte und das irgendwann zurückbleibt und vergeht (vgl. 690).

„metaphysischen Verdopplung der Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft-Struktur der Zeit“ als „Superzeit“, wie WELKER (1999) meint.⁴⁵¹ Barth identifiziert eben *nicht* – so Welker – „Gott und Ewigkeit mit einer unendlichen Selbstüberbietung der Zeit“! Auch von Zeitmodi der Ewigkeit ist nicht die Rede, sondern von *Gott selbst*,⁴⁵² der als der Ewige in dem jetzt beschriebenen Sinn „real Anfang, real Mitte, real Ende“ seines Geschöpfes ist (721). Die Begriffe der Vorzeitlichkeit, Überzeitlichkeit und Nachzeitlichkeit bezeichnen Eigenschaften des ewigen Gottes und sind m.E. als Entfaltung des Begriffes der Beständigkeit zu verstehen. Die Begriffe Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unserer Zeit fassen nicht die Beständigkeit, in der Gott der Herr ist. Barth spricht ja von der Beziehung des ewig liebenden Gottes als Herr jedes Geschehens zu aller Geschichte, und damit zu allem, was als Zeit bezeichnet werden kann. Gott ist als der Ewige in seiner Dauer, wie vor aller Zeit, so mit aller Geschichte und ihrer Zeit, als auch nach aller Zeit, und so ist er *über* aller Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Festzuhalten ist: Von Gottes Eigenschaft als Herr des Lebens und *nicht von einem Zeitbegriff* her entfaltet Barth sein Verständnis von Ewigkeit und von dem Verhältnis von Ewigkeit und Zeit. Kein Begriff von Zeit oder Nichtzeitlichkeit dient Barth zur Bestimmung von Gottes Ewigkeit! Als der Ewige aber schließt Gott die Zeiten mit ein, indem er ihr Herr ist: der Herr seiner eigenen Geschichte und ihrer Zeit und der Herr der Geschichte seiner Geschöpfe und damit auch ihrer Zeit, wodurch die Zeit aber nicht zu einem Aspekt seiner Ewigkeit wird. Die Beziehung zwischen Ewigkeit und Zeit besteht darin, dass der ewige Gott der Herr allen Geschehens ist, indem er ihm gegenwärtig ist und es begleitet.

3.3.4.1.8. Das ewige Leben als Selbstverwirklichung

Nachdem den Fragen nachgegangen wurde, die sich für Barth bei der Bestimmung und Unterscheidung von Ewigkeit und Zeit ergeben, will ich die positiven Bestimmungen der Ewigkeit summarisch hervorheben, um von dorthin zur Frage weiterzugehen, was Barth unter ewigem Leben und Verewigung versteht .

⁴⁵¹ WELKER (1999: 183).Vgl. auch die Abweisung der Kritik WELKERS durch KRÖTKE (2001: 262 Anm. 58); dort irrtümlich 181f statt 183 als Seitenangabe.

⁴⁵² „Vorzeitlichkeit, Überzeitlichkeit und Nachzeitlichkeit sind in gleicher Weise Gottes Ewigkeit und also der lebendige Gott selber“ (720).

Zu einem versteht Barth – wie weiter oben schon erwähnt – unter Bezug auf BOETHIUS Ewigkeit als ‚göttlichen *Lebensbesitz*‘ (vgl. 689). Ewigkeit bezeichnet Gottes Gegenwärtigsein (*nunc*), in welchem er ganz bei sich bleibt und sich selbst Garant seines Lebens ist. Sie schließt aber auch ein *fluere* ein, in welchem Gott als der in sich Handlungsmächtige und Lebensschaffende nach innen und nach außen handelt und insofern – in ‚heiliger Veränderlichkeit‘ – auch zeitlich handelt.⁴⁵³ Das Leben Gottes bildet die Grundlage für das Verständnis von Ewigkeit. Auf diese Weise wird der Ewigkeitsbegriff aus „der babylonischen Gefangenschaft des abstrakten Gegensatzes zum Zeitbegriff befreit“ (689).

Ewigkeit bezeichnet darüber hinaus die *Freiheit*, das heißt das ‚Vermögen‘ oder die ‚Kompetenz‘ Gottes, als der *Liebende* ‚beständig‘ oder ‚ewig‘ zu handeln, ohne von woanders her bestimmt zu sein. Gott handelt bzw. lebt als der in Freiheit Liebende immer als der, der er ist. „Gott lebt aus und durch sich selber“ (305). *Darin* besteht sein Lebensbesitz. Er lebt ‚als Ganzer zugleich‘ und bleibt so ‚nach innen und nach außen sich selber Einer und Derselbe‘. Darin ist Gott der Herr alles Anfangens, jeder Folge und aller Ziele und damit auch der Herr aller Zeiten.

Was damit wiedergegeben wurde, lässt sich m.E. mit Barth auch als „Selbstverwirklichung“ bezeichnen (343).⁴⁵⁴ Den Begriff verwendet Barth im Kontext der „Freiheit“ bzw. „*aseitas*“ als Begriff für das „innere Leben Gottes“ (340.343). „Das Wort ‚Selbstverwirklichung‘ kann [...] die Freiheit des keiner Entstehung [...] bedürftigen göttlichen Seins meinen“ (344). Es ist die Freiheit Gottes; „mit sich selbst anzufangen“ (342). Die Selbstverwirklichung aber ist auch Gottes „Freiheit zur ‚Immanenz‘“, als der Freiheit, „dem, was nicht Gott ist [...] gegenwärtig zu sein“ (352).

Auch dass die Ewigkeit als Beständigkeit verstanden werden kann, erlaubt m.E. den Begriff der Selbstverwirklichung heranzuziehen. Barth schreibt zur Beständigkeit Gottes, sie geschehe in „Bewährung und Betätigung der unveränderlichen Lebendigkeit Gottes“ in „Bewährung und Betätigung seiner freien

⁴⁵³ Ewigkeit ist, so gesehen, nicht nur – wie JÜNGEL (2005: 1774) schreibt – der ‚*Vollzug* des trinitarischen Selbstverhältnisses Gottes‘.

⁴⁵⁴ In diesem Sinne redet OBLAU (1988: 134) von der „Selbstverfügbarkeit“ als Vermögen Gottes „sich selbst Grund und Inhalt“ zu sein und so sein Leben zu besitzen. – Die Verwendung des Begriffs in unserem Zusammenhang ist keine Erfindung Barths, sondern kann theologiegeschichtlich hergeleitet werden; vgl. RINGLEBEN (2004: 1175f).

Liebe, die sich unter dem Namen Jesus Christus offenbart hat“ (577).⁴⁵⁵ In diesem Ereignis hat er sich als der, der er ist, „selbst verwirklicht“. Er verwirklicht sich selbst, indem er sich selbst als der Liebende nach innen und nach außen „wiederholt“ (vgl. 598).

Das Leben Gottes als der ewig Liebende ereignet sich – so will ich zusammenfassen – in seiner Selbstverwirklichung, in der er identisch mit sich selbst *ad intra* und *ad extra* handelt. Seine Ewigkeit ist seine Kompetenz, als solcher beständig zu leben.

Auf Grundlage der Konzeption Barths von der Ewigkeit soll weiter gefragt werden, was zum Verständnis des ewigen Lebens und der Verewigung des Menschen gesagt werden kann.

3.3.4.1.9. Zusammenfassung

1. Ewigkeit ist eine Bestimmung der Freiheit Gottes, in der Gott als der Liebende handelt.

1.1. Gott bestimmt sich selbst durch sein Lieben.

1.2. Freiheit ist das ‚Vermögen‘ Gottes, sich und allen Dingen als der Liebende beständig gegenwärtig zu sein.

1.3. Gottes Ewigkeit ist Gottes ‚Lebensbesitz‘.

2. Indem Gott als der Liebende ewig lebt, ist er Herr über alles Geschehen u.d.h. über alle Zeiten.

2.1. Als dieser Herr *lebt* Gott ‚als er selbst‘.

2.2. Indem der ewige Gott Herr über die Zeit ist, bestimmt er über ‚Anfang, Folge und Ende‘. Darin hat die Ewigkeit selber ‚Anfang, Folge und Ende‘.

2.3. Deshalb kann die Ewigkeit auch als ‚Vorform und Vorherbestimmung der Zeit‘ verstanden werden. Auf diese Weise *praeexistiert* die Zeit in Gott.

3. Als Herr über die Zeit gibt er als Schöpfer uns unsere, die ‚geschaffene‘ und darin ‚relativ wirkliche‘ Zeit.

3.1. Als der Ewige ist er uns und unserer Zeit beständig gegenwärtig.

3.2. Seine Gegenwart ist seine ‚absolut wirkliche Zeit‘.

⁴⁵⁵ Jesus Christus ist – so Barth – das „Besondere“, von dem her sich das „Allgemeine“, nämlich die Ewigkeit Gottes verstehen lässt (577).

4. Gottes ‚singuläre Zeit‘ ist die ‚trinitarische Bewegung‘ Gottes.
5. Der ewige Gott hat das Vermögen, sich Zeit für uns zu nehmen und darin selbst zeitlich zu werden. Darin besteht seine ‚Potentialität‘ zur Zeit.
6. Durch Gottes Beziehung zu seinen Geschöpfen hat *unsere* Existenz ein ‚göttliches Vorher, ein göttliches Jetzt und ein göttlichen Nachher‘. Das und nicht eine Zeitlichkeit Gottes bezeichnet Barth als ‚Gottes Vorzeitlichkeit, Überzeitlichkeit und Nachzeitlichkeit‘.
7. Das ewige Leben Gottes ereignet sich als seine Selbstverwirklichung.

3.3.4.2. Verewigung

3.3.4.2.1. Einleitung: Fragen an Barths Konzept der Verewigung

Im Folgenden will ich Barths Konzept der Verewigung in der Kirchlichen Dogmatik untersuchen und darstellen. Dabei ergeben sich Probleme, die das ewige Leben als wirklich neues Leben nicht mehr denkbar erscheinen lassen. So unterstreicht Barth am Anfang zum § 47.5 „Die endende Zeit“, mit unserer „Befristung“ sei entschieden, „wir gehen einem Dort entgegen, wo wir nicht mehr sein werden“ (KD III,2 714). Damit stellt sich zum einen die Frage, was ‚Verewigung‘ bedeuten soll, wenn sie den ‚gewesenen‘ Menschen betrifft.⁴⁵⁶ Was bedeutet es zum anderen, wenn wir mit dem zeitlichen Ende des Lebens unserem „Nicht-Sein“ bzw. „Nichtsein“ entgegen gehen (690. 715. 724f)? Kann Barth überhaupt von Verewigung als etwas eschatologisch Neuem für den Menschen reden? – Diese Fragen werden seit Erscheinen von KD III,2 immer wieder gestellt, was ich, um ihre Bedeutung hervorzuheben, anhand einiger Autoren in einem knappen Überblick zeigen will.⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ Was meint Barth, wenn er schreibt, die neutestamentliche Hoffnung erwarte „jenseits des menschlichen Sterbens [...] die ‚Verewigung‘ gerade dieses unseres endenden Lebens“ bzw. unseres ‚gewesenen Lebens‘ (KD III,2 760). Was können wir erwarten, „wenn wir nicht mehr sein werden“ (749); vgl. KD III,2 716. 725. 743.

⁴⁵⁷ Ich will nicht einen Überblick über die Sekundärliteratur zur Verewigung bei Barth vorlegen. Es dürfte auch hier gelten, was M. BEINTKER (2016a: 7) über ‚die dem Werk Barths gewidmeten Untersuchungen‘ schreibt: „Die Zahl der weltweit erschienenen Titel ist schier unübersehbar“; (vgl. THOMAS 2009: 125, Anm. 5 und OBLAU 1988: 8). Auch soll nicht die Argumentation der Autoren ausgelotet werden. Es soll nur deutlich werden, dass das Problem seine Aktualität seit VOGEL nicht verloren hat.

(a) VOGEL (1951) fragt: Was heißt es nach Barth „für die Frage nach dem [...] verheißenen ewigen Leben“, dass unsere Zeit befristet ist, wenn damit gesagt ist, dass wir unserem „Nichtsein“ entgegen gehen, weil wir irgendwann „keine Zeit mehr haben“?⁴⁵⁸ Für Barth gebe es – so VOGEL weiter – kein neues eschatologisches Sein des Geschöpfes, denn die Rede vom „Gewesensein“ des Menschen nach dem Ende seines zeitlichen Lebens und die „These, daß der aus dem Nicht-Sein kommende Mensch dem Nichtsein entgegengeht“, verhindern es, von einem eschatologischen Sein des Menschen reden zu können.⁴⁵⁹ Auch wenn Barth sage, „Gott ist mein Jenseits“, dränge sich die Frage auf, „welche Bedeutung denn in dem Sätzlein ‚Gott ist mein Jenseits‘ das Wort ‚mein‘ behält, – wenn ich doch nicht mehr sein werde“? VOGEL fasst seine Kritik zusammen: „Der Satz Barths, daß der Mensch nach seinem Sein und seiner zeitlichen Existenz kein Sein und keine Existenz zu erwarten hat, ist zu bestreiten“.

(b) BERKOUWER (1957) fragt: „Was bedeutet ‚Verewigung‘ des endlichen Lebens“, wenn nach seinem zeitlichen Ende „das Geschöpf *nicht mehr sein wird*“ und „der Mensch kein ‚Jenseits‘ hat denn allein Gott“?⁴⁶⁰ Barths Verständnis hänge mit der „Grundstruktur der Eschatologie Barths zusammen: das Eschaton sei die Enthüllung unseres *endenden* Lebens vor den Augen Gottes“.⁴⁶¹ BERKOUWER konstatiert einen fundamentalen Widerspruch. Er wendet unter Hinweis auf CALVIN ein, die Schrift spreche deutlich von einem „Danach“ des Todes als einer „neuen Wirklichkeit des ewigen Lebens“ und dessen „Realität“.⁴⁶² Er greift die Kritik VOGELS auf und fragt, „was Barth mit dem ‚Gewesensein‘ des menschlichen Lebens“ meine, das doch dem „Bekenntnis vom *ewigen Leben*“ widerspreche.⁴⁶³ Wie also könne man das „Gewesensein“ als Modus des Seins verstehen? Auf „dieses *Gewesensein*“ lege aber Barth „allen Nachdruck“.⁴⁶⁴ Bei aller Kritik an Barths Konzeption will BERKOUWER allerdings abwarten, wie Barth in seiner Eschatologie „von der *vita aeterna* sprechen“ werde.⁴⁶⁵

⁴⁵⁸ A.a.O. 118f.

⁴⁵⁹ A.a.O. 126.

⁴⁶⁰ BERKOUWER (1957: 145f).

⁴⁶¹ A.a.O. 315.

⁴⁶² A.a.O. 311.

⁴⁶³ A.a.O. 309.

⁴⁶⁴ A.a.O. 142.

⁴⁶⁵ A.a.O. 327.

(c) Für OBLAU (1988) gilt nach Barth, dass der Mensch „nur *vor* seinem Tode [...] *selbst* lebt“.⁴⁶⁶ OBLAU bezieht sich auf § 69.4.⁴⁶⁷ Dort schreibe Barth, durch Ostern haben die Menschen „ein neues, verändertes *Sein*“.⁴⁶⁸ Denn – so gibt OBLAU KD IV,3 348 zusammengefaßt wieder – „der Mensch *ist* jetzt vom Tode zum neuen Leben auferstanden; weil Jesus ihn in seiner Auferstehung als seinesgleichen angesprochen hat, *ist* er jetzt Erbe des ewigen Lebens und seiner schon teilhaftig“. Die Verwandlung nach 2Kor 5,17, von der Barth (KD IV,3 610) redet und die auch OBLAU⁴⁶⁹ im Blick hat, ereignet sich nach Barth in der *Berufung* zum Christen. Barth meint nicht die Auferstehung der Toten. *Das* macht nach Barth den neuen Modus des Lebens der Kinder Gottes aus: dass sie auf das ewige Leben *hoffen*.⁴⁷⁰ OBLAU meint aber, und versteht darin Barth nicht richtig, dass nach Barth die Auferstehung des Menschen und damit sein ewiges Leben in seinem Christsein besteht. Das könnte seinen Grund darin haben, dass OBLAU Barths genannten Satz KD IV,3 348 nicht nur zusammengefaßt, sondern verkürzt wiedergibt. Nach OBLAU schreibt Barth, wie eben gesehen: Der Mensch ist „jetzt Erbe des ewigen Lebens und seiner schon teilhaftig“. Bei Barth aber heißt es: Der Mensch ist „jetzt Erbe des ewigen Lebens und *als Erbe* seiner schon teilhaftig“ (Hvbg. St.).⁴⁷¹ Dass der Mensch jetzt erst der Erbe bzw. Anwärter des ewigen Lebens ist und also das Erbe noch nicht angetreten hat, macht einen wesentlichen Unterschied aus und ist zu beachten, um nicht zu unzutreffenden Schlussfolgerungen wie OBLAU zu kommen.

Für das neue Leben nach dem Tod bedeutet das nach OBLAU für Barths Konzept: „Als Verstorbener ist sein Leben nicht in der Weise wirklich, daß er selbst in seiner Aktion begriffen ist, sondern nur noch so, daß er von Gott ewig erhalten wird“.⁴⁷² Der Modus des Seins nach dem Tode „besteht ausschließlich in der einseitigen Beziehung, die der ewige Gott“ zu dem „vergangenen Leben unterhält“.⁴⁷³ Das müsste m.E. nach OBLAU auch für die ‚Verewigung‘ gelten. OBLAU weiß wohl: „Der Begriff der ‚Erlösung‘ meint bei Barth [...] die besondere, erst für das Ende der

⁴⁶⁶ A.a.O. 153.

⁴⁶⁷ Bei OBLAU steht S. 231 irrtümlich § 64.4.

⁴⁶⁸ A.a.O. 233.

⁴⁶⁹ A.a.O. 216f.

⁴⁷⁰ Vgl. Barths Hinweis auf 1Tim 6,12 (657).

⁴⁷¹ Darauf sind wir schon weiter oben gestoßen: vgl. 1.2.4.1. „Die Frage nach der Wirklichkeit des Auferstandenen“ und 3.2.2. „Trinitätslehre“.

⁴⁷² A.a.O. 153.

⁴⁷³ A.a.O. 152.

Zeit verheißene Verwandlung“.⁴⁷⁴ Weil er aber die „Erlösung der Kreatur“ nicht eigens untersuchen will, kommt es bei ihm nicht zu einer Analyse dessen, was Barth als ‚Verewigung‘ versteht.

(d) Für T. KOCH (1994) kann nach Barth die Auferstehung des Einzelnen nur ein „Aufgehen“ oder „Verewigtwerden“ in Gottes Gedächtnis“ bedeuten.⁴⁷⁵ Grundlegend sei für Barth, dass jeder Mensch als Geschöpf eine endliche bzw. „eine *befristete Zeit*“ habe.⁴⁷⁶ „Verewigung“ könne Barth zwar als „Teilhabe am ewigen Leben in Gott [...] aussagen“. Sie sei ein Sein in „Gottes ewig bleibender Zuwendung zum Menschen“. Es gelte aber: „Nur der Verstorbene *selbst* ist nicht mehr“. Es gebe für den Gestorbenen „kein individuelles Leben mit Gott [...] durch den Tod hindurch“. Die Auferstehung eines Menschen sei nach Barth wohl „die Aufdeckung und Verherrlichung des in Christus *gewesenen Lebens*“.⁴⁷⁷ Die „Verewigung“ des endenden menschlichen Lebens sei nach Barth aber nichts, was den Menschen als Subjekt jenseits des Todes erwarte, sondern so etwas wie eine ewige Rückschau Gottes auf den *gewesenen Menschen*.⁴⁷⁸ Für den Menschen sei deshalb nach Barth „keine individuelle Auferstehung denkbar“.⁴⁷⁹

(e) Auch THOMAS (2009) fragt, wie Barth „das Neue“ der „Erlösung“ verstehe (169)?⁴⁸⁰ Problematisch sei, dass die Auferweckung Jesu Christi die „Verewigung seines *gewesenen Lebens*“ und kein „neues Moment im zeitlichen Leben Jesu Christi“ sei.⁴⁸¹ Es bleibe offen, was in der Auferstehung Neues geschehe, wenn nach Barth das Kreuzesgeschehen schon das „vollkommene Sein Jesu Christi“ umschließe.⁴⁸² Daraus ergibt sich für THOMAS in KD IV,3 ein „äußerst widersprüchlicher Befund“.⁴⁸³ Barth versuche zwar, die Auferstehung als ‚Neue

⁴⁷⁴ Vgl. a.a.O., 265 Anm. 196; OBLAU verweist u.a. auf KD IV,3 363ff, ohne darauf weiter einzugehen.

⁴⁷⁵ T. KOCH 1994: 95.

⁴⁷⁶ A.a.O. 96.99.

⁴⁷⁷ A.a.O. 100; T. KOCH verweist in Anm. 23 zustimmend auf VOGEL (1951).

⁴⁷⁸ Vgl. a.a.O. 99.

⁴⁷⁹ A.a.O. 102.

⁴⁸⁰ THOMAS 2009: 169.

⁴⁸¹ A.a.O. 159.

⁴⁸² A.a.O. 160. Es geht bei Barths Rede vom ‚vollkommenen und in sich abgeschlossenen Sein‘ Jesu Christi um die in ihm „vollbrachte Versöhnung der Welt mit Gott“ (KD IV,2 148), was THOMAS nicht beachtet.

⁴⁸³ A.a.O. 164.

Schöpfung‘ zu verstehen.⁴⁸⁴ Er beziehe aber die Auferstehung als „Neuschöpfung [...] auf die Versöhnung am Kreuz“, weil die „Selbstbezeugung des Auferstandenen“ die Versöhnung „effektiv, und d.h. Wirklichkeit in und an Menschen verändernd kommuniziert“. Aber „Christus selbst ist keiner Neuschöpfung bedürftig“.⁴⁸⁵ „Verewigung“ bzw. „Verjenseitigung“ können nach Barth nur als „Entzeitlichung“ und damit als „Verneinung der Geschöpflichkeit“ verstanden werden.⁴⁸⁶ Für Barth biete das ewige Leben „einen ‚steady state‘ der Wiederholung des Gewesenen“ und dürfte „kaum vom Tod als Verlust der Zukunft unterscheidbar sein“.⁴⁸⁷

(f) Zusammenfassung: Auf den Menschen mit seinem konkreten Leben als Objekt der Verewigung bezogen, ergibt sich als Kritik aus dem Dargestellten zu Barths Konzept der Verewigung Folgendes. Verewigt werde der gewesene Mensch in seiner begrenzten bzw. befristeten Zeit. Deshalb könne mit Barth kein neues und d.h. kein eschatologisches Leben gedacht werden. Verewigung bedeute den Übergang in das ‚Nicht-Sein‘ des ‚gewesenen Menschen‘.

Wie aber ist zu verstehen, dass Barth von der „Erscheinung“ des Auferstandenen „als Lebender nach seinem Tod“ redet (KD IV,3 358)? Was ist das ‚von Gott geschenkte Leben‘, wenn es das Leben des „Menschen Jesus“ ist, in dem durch seine Auferstehung die „Heilszukunft“ der Welt, ihre „Erlösung als Verewigung ihres zeitlichen [...] Lebens“ schon „gegenwärtig wurde“ (360. 363)? Was bedeutet nach Barth die eschatologische „Verwandlung“ des Geschöpfes und die „Auferstehung des Fleisches“ und was, dass das Geschöpf dann mit „unsterblichem Sein ‚überkleidet““ werde (1062f. 1065)?

Muss man bei der Feststellung eines unlösbaren Widerspruchs in Barths Konzept stehen bleiben⁴⁸⁸, oder gibt es Aspekte, die darüber hinausführen? Im Folgenden will ich im Blick auf das jetzt Dargestellte zuerst fragen, was Barth mit den Begriffen des ‚Gewesenen‘ des Geschöpfes und dessen ‚Nicht-Sein‘ bezeichnet.

⁴⁸⁴ A.a.O. 165f.

⁴⁸⁵ A.a.O. 166. So formuliert THOMAS (2014: 187) im Blick auf Barth auch später: „Die eschatologische Vollendung ist nicht als verwandelte Schöpfung, sondern als *neue Perspektive auf das Gewesene* [...] als ein *neues Verstehen* zu denken“. So auch SAUTER (1997: 122).

⁴⁸⁶ A.a.O. 169f.

⁴⁸⁷ A.a.O. 193.

⁴⁸⁸ Vgl. BERKOUWER (1957: 308); THOMAS (2009: 164f).

3.3.4.2.2. Der „gewesene“ Mensch

3.3.4.2.2.1. Die Gegenwart des Gewesenen

Was heißt, der ‚gewesene Mensch‘ wird verewigt? In meinem Ausgangstext § 69.4(3) zur ‚Neuheit‘ der Gestalt des Auferstandenen spricht Barth von der *Gegenwart des Gewesenen*. Die Jünger erkannten den Auferstandenen als den, der er auch vor seinem Tod ‚gewesen war‘ (KD IV,3 355). Er kam als *derselbe*, als der er *zuvor* gekommen war, nämlich ‚genau in der Gestalt seines Seins und Tuns, das sein Sein und Tun [...] zuvor gewesen war‘. Es kam ‚Jesus Christus von gestern heute‘ (361). Was heißt das?

Jesus Christus *lebt* u.d.h., er *ist* in seiner Zeit (vgl. KD III,2 527).⁴⁸⁹ Er hat Zeit, indem er – wie jeder Mensch – in bestimmter Weise handelt und als Subjekt seiner Geschichte lebt. Er lebt als Gottes ‚Stellvertreter vor den Menschen‘ und ‚mit den Menschen [...] als ihr Stellvertreter vor Gott‘. Das ist der ‚ewige Inhalt‘ der ‚Geschichte des Menschen Jesus‘ (528). Als dieser lebt Jesus Christus in den Aktionen seines Lebens ‚mit sich selber identisch‘ und das heißt, identisch mit dem, was er war (vgl. 524f).⁴⁹⁰ Deshalb kann Barth fortfahren: ‚Seine vergangene Geschichte [...] ist auch heute‘ (560). Jesus Christus ‚ist nicht nur. Er ist auch gewesen‘ (569). Barth meint ‚das vorösterliche Leben Jesu‘, aber auch mit Joh 1,1, dass Jesus Christus schon ‚am Anfang aller Zeiten‘ war (569. 581). Als dieser, der er *gewesen* ist, lebt Jesus Christus *heute*. Er *ist* heute auch der *Gewesene* (vgl. 557. 569. 571). Seine Vergangenheit geht nicht verloren, wenn er heute als der handelt, der er gewesen ist. Er handelt mit sich identisch, was nicht heißt, dass er sich bloß wiederholt, wie THOMAS Barth versteht.⁴⁹¹ In diesem Sinne redet Barth auch von der ‚Gestalt‘ des Auferstandenen.⁴⁹² Der Inhalt seines Lebens ist zwar von dem Inhalt unseres Lebens wesentlich verschieden. Nicht anders als wir hat aber auch

⁴⁸⁹ Vgl. 1.4. ‚Die Zeit des Menschen‘.

⁴⁹⁰ Vgl. zur Identität des auferstandenen mit dem vorösterlichen Jesus Christus: 3.3.1.2.1. ‚Gestalt‘ – schöpfungstheologisch. – Barth verweist auf Apk 1,8 (vgl. 558; vgl. 556) u. Hebr 13,8 (556, 559). Von der Gegenwart des Auferstandenen schreibt Barth: ‚Ich bin, der da ist, war und kommt‘ heißt: [...] Ich, derselbe, bin, ich war als derselbe, ich komme wieder als derselbe‘ (559). Der ewige Inhalt seines Lebens – dass Jesus Christus nach Hebr 13,8 der ‚große Hirte‘ und der ‚große Hohepriester‘ *ist* – ist seine ‚Gegenwart‘ (560; vgl. 557-569).

⁴⁹¹ Vgl. THOMAS (2009: 188f. 193).

⁴⁹² Vgl. 3.3.1.2. ‚Die ‚Gestalt‘ des Auferstandenen‘.

Jesus Christus ein gewesenes Sein bzw. eine Vergangenheit (vgl. 574. 616f). Was versteht Barth unter dem Gewesensein des Menschen?

Im § 47.2. betrachtet Barth „unser Sein in der Zeit unter dem Modus der Vergangenheit: ‚Ich bin gewesen‘“ (643).⁴⁹³ Er fragt, was die „Zusammenstellung dieses Praesens und dieses Perfektums“ bedeute? Die Antwort lautet: „Sie bedeutet zunächst positiv sehr klar: Ich bin jetzt der, der ich gewesen bin“. Die Formulierung halte ich für entscheidend. Es geht um etwas, das jetzt auf die Weise gegenwärtig ist, wie es davor geworden ist. Es heißt nicht, nicht mehr sein. Barth schreibt: „Ich bin der, der ich in dieser meiner ganzen Vorzeit geworden bin“. Ich bin es *jetzt!* Das ist so, „weil ein Jeder ja doch nur *sein* kann, was er war, was er in seinem Gewesensein *geworden* ist“ (646f; Hvb. St.). ‚Gewesensein‘ sein heißt ‚geworden‘ sein! Barth schreibt von „meiner Vergangenheit“, dass sie „zu mir“ und d.h., zur „Gesamtheit“ meines Lebens gehört“ (644).

Allerdings schließt sich – so Barth – die Frage an, wer dafür bürgt, „daß ich wirklich der, der ich gewesen bin, noch heute bin – daß also auch mein gewesenes Sein wirklich ist“? Seine Antwort lautet: Nicht wir können uns garantieren, dass unser gewesenes Sein bleibt, sondern Gott (647). Gottes „Beziehung“ zu uns garantiert, dass unsere Vergangenheit nicht vergeht.

Zur Erklärung sei auf mein Kapitel zur „*Verjenseitigung*“ hingewiesen.⁴⁹⁴ Dort habe ich zusammenfassend festgehalten: Das zeitliche Ende des menschlichen Lebens ereignet sich in der eschatologischen Begegnung des Menschen mit Gott. Verjenseitigung heißt, so kann jetzt hinzugefügt werden: Das Geschöpf darf als das, was es gewesen bzw. geworden ist (in der Gesamtheit seines Lebens) und d.h., identisch mit sich selbst „ewig vor ihm [Gott] sein und bleiben“ (KD III,3 99).

⁴⁹³ Zum Verstehen des ‚Gewesenseins‘ muss m.E. – anders als K. OAKES (2022: 26) vorgeht – mit § 47.2 zur ‚gegebenen Zeit‘ eingesetzt werden und nicht erst mit § 47.4. oder 5! *Dort* und nicht in den Abschnitten zur ‚befristeten‘ oder ‚endenden Zeit‘ erläutert Barth, was er unter dem ‚Modus des Gewesenseins‘ versteht. VOGEL (1951: 117), BERKOUWER (1957: 137-139. 141f), T. KOCH (1994: 96f) und THOMAS (2009: 193) haben das auch nicht im Blick und verstehen das „Gewesene“ deshalb vor allem unter dem Aspekt des endlichen bzw. sterblichen Lebens und damit als so etwas wie eine unwiederbringlich vergangene Vergangenheit. Das aber wird Barths Begriff vom Gewesenen nicht gerecht. Beim Modus des Gewesenen geht es Barth nicht um Begrenzung oder Tod an sich, sondern um die Identität des Geschöpfs. Vgl. dazu WOHLGSCHAFT (1977: 90f); er schreibt zum ‚definitiven Leben mit Gott‘ nach Barth: „Erst die Begrenzung verleiht dem Dasein jene Einmaligkeit und unverwechselbare Gestalt, die menschliche Personalität begründet“. So auch OBLAU (1988: 150): „Nur in seiner zeitlichen Begrenzung ist der Mensch ein einzigartiges und unverwechselbares Subjekt“.

⁴⁹⁴ Vgl. 3.3.2.4. „Der eschatologische Aspekt des ‚Jenseits‘“.

Als Subjekte unserer Geschichte bleiben wir Gott als die, wie wir geworden sind, gegenwärtig. Weil er uns beständig gegenwärtig ist, garantiert er uns, dass wir ihm und so uns selbst als die Gewordenen oder Gewesenen gegenwärtig bleiben.⁴⁹⁵ Gottes Beständigkeit und Dauer – seine Ewigkeit – in seiner Beziehung zu uns verleiht unserem Gewordensein ebenfalls Dauer. Das garantiert uns, dass wir selbst als die Gewordenen oder Gewesenen in unserer Verjenseitigung gegenwärtig bleiben.⁴⁹⁶ Wir bleiben wir selbst. Anders gesagt: Wir bleiben gegenwärtig als die, die wir geworden sind. Weil zu uns – zur Gestalt unseres Lebens – unser Gewesensein gehört, wird es in der eschatologischen Begegnung mit Gott gegenwärtig sein. Weil „unser damaliges Sein als Gegenstand seiner Liebe [...] nicht aufgehört hat, wirklich zu sein“, ist es ihm gegenwärtig und deshalb hat es „auch in seiner ganzen rückwärtigen Dauer“ sein Sein (KD III,2 649). So garantiert Gott uns unsere eschatologische „Selbstverwirklichung“ (vgl. 228).

3.3.4.2.2.2. Die eschatologische Zukunft des Gewesenen

Barth nimmt das Konzept des ‚Gewesenen‘ als des ‚Gewordenen‘ und dessen eschatologischer Zukunft am Ende der KD im § 73.1 zum Thema der Hoffnung des Christen wieder auf. Der Christ wartet auf Jesus Christus seinen Herrn, dass er ihn „mit allen Auserwählten zu ihm in die himmlische Freude und Herrlichkeit nehme“ (KD IV,3 1059).⁴⁹⁷ Hier wird einerseits klar, dass für Barth der Christ als Subjekt seines Hoffens auch das Subjekt der himmlischen Freude sein wird. Es wird andererseits klar, dass die Verjenseitigung im Ereignis des eschatologischen Kommens Jesu Christi etwas vom Bisherigen wesentlich Verschiedenes bringt. Die „Begegnung mit dem wiederkommenden Herrn“ bringt im Unterschied zum bisherigen Sein „ein unmittelbares und darum dauerndes Sein mit“ Jesus Christus mit sich (1061).⁴⁹⁸ Insofern bringt das eschatologische Wiederkommen Jesu Christi das Ende des bisherigen Seins bzw. Lebens des Menschen mit sich. Das Ende der

⁴⁹⁵ Barth verweist auf Psalm 139,16 (648).

⁴⁹⁶ So gibt auch WOHLGSCHAFT die Intention Barths wieder. Unter der Voraussetzung des rettenden Handelns Gottes gegen Sünde und Tod könne zu Barths Verständnis der „Identität des Menschen vor und ‚nach‘ seinem Tode“ gesagt werden, dass „das irdische und das Auferstehungssubjekt [...] identisch sind“ (1977: 92f).

⁴⁹⁷ Barth verweist a.a.O. auf den Heidelberger Katechismus Frage und Antwort 52 und weiter auf den Genfer Katechismus Frage und Antwort 86-89.

⁴⁹⁸ Barth verweist auf 1Thess 4,13f.17 und 1Kor 15,51.

endenden Zeit des Menschen ist aber kein „Ende an sich“ (1063). Der Mensch verschwindet nicht, sondern er begegnet als Subjekt seiner Geschichte seinem Herrn und ist in dieser Begegnung als Subjekt – als er selbst – gegenwärtig. Was gewesen ist, ist das bisherige Dasein des sterblichen Geschöpfes. Was kommt, besteht darin, dass die Christen Jesu eigenes Leben *mit ihm leben* werden (vgl. KD III,2 757f). Sie werden nach Phil 3,21 ihm „gleichgestaltet“ werden und nach 2Tim 2,12 mit ihm „herrschen“ (758). Daran wird sich nichts mehr ändern. *Deshalb* wird es keine weiteren „Entwicklungen und Fortsetzungen des menschlichen Lebens in einer Zeit nach dem menschlichen Sterben“ und kein „in irgendeine unendliche Zukunft hinein fortgesetztes und in dieser Zukunft irgendwie verändertes Leben“ geben (759f).⁴⁹⁹ Das heißt aber nicht, dass es dann gar nichts mehr für den Menschen gibt. Ganz im Gegenteil! Es muss, um nicht eine völlig falsche Weichenstellung vorzunehmen, beachtet werden, wie Barth fortfährt. Durch seine Auferstehung wird der Mensch „sein mit Christus in Gott verborgenes Leben leben“. Es kommt – so WOHLGESCHAFT – zum „definitiven Leben mit Gott“.⁵⁰⁰ Im Blick auf 1Kor 15 ist klar, dass dieses neue Leben nicht mit den Kategorien des befristeten Lebens zu beschreiben ist. Die Zeit des Geschöpfes wird es nach Apok 10,6 dann nicht mehr geben, weil in der Gegenwart Gottes nach 1Kor 15,28 die Geschichte des Geschöpfes von der unmittelbaren Gemeinschaft des Geschöpfes mit Gott abgelöst sein wird (vgl. 759. 760).

Durch das eschatologische Wiederkommen Jesu Christi kommt das bisherige, das endliche menschliche Leben wohl an sein Ende bzw. sein Ziel. Der Mensch ist jetzt der, der er geworden ist. Barth spricht hier vom „Totalbestand“ des „abgeschlossenen Lebenswerks“ (KD IV,3 1064). Ein weiteres Werden mit weiteren Veränderungen gibt es nicht.

Barth schreibt: „‘Ende‘ an sich und als solches heißt [...] auch für den Christen: Bis hieher und nicht weiter! Du hast deine Zeit gehabt und hast nun weiter keine mehr vor dir. Dir waren deine Chancen, Möglichkeiten, Kräfte gegeben: ob sie groß oder klein, von dieser oder jener Art waren – mit ihnen ist es nun vorbei und andere hast du nicht zu erwarten“ (1063). – Für den Christen gibt es das Ende seines Lebens auch als Zeuge Jesu Christi: „Das war es nun, was du nach dem Maß deines Glaubens und deiner Liebe, in Wahrnehmung des dir gegebenen Auftrags und im Gebrauch des dir zu seiner Ausführung verliehenen Vermögens, in den Grenzen deines Gehorsams und deiner Treue daraus gemacht hast. Jetzt aber ist nichts,

⁴⁹⁹ Vgl. WOHLGESCHAFT (1977: 90 Anm. 112): „In diesem Punkt herrscht weitgehend Einigkeit in der zeitgenössischen Theologie“.

⁵⁰⁰ A.a.O.

gar nichts mehr anders, besser, oder wieder gut zu machen. Mit dem Totalbestand deines nun, wie es auch war, jedenfalls abgeschlossenen Lebenswerks hast du nun deinem Herrn zu begegnen“ (1063f). Der Begriff ‚abgeschlossenes Lebenswerk‘ bezeichnet denselben Sachverhalt wie der Begriff der ‚Gestalt‘ des gewesenen Lebens des Menschen.

Aber – und das halte ich für entscheidend – das Ende des bisherigen Lebens ist nicht der Untergang des Menschen. Wen Jesus Christus „aus seinem zeitlichen Dasein und Dienst abrufen, den versetzt er ja nicht ins Dunkel eines Nichtmehrseins, sondern vielmehr aus allem Dunkel seines jetzigen Nochnichtseins heraus hinein in das Licht seiner vollendenden Offenbarung“ (1065). Es geht nicht um eine bloße Erkenntnis von etwas Vergangenen. Vielmehr wird der gewordene Mensch in einer „erneuerten [...] Form Gottes Zeuge sein“ und eben darin wird er sich endgültig verwirklichen. Darin besteht der „wahre“ bzw. „neue Anfang“, der dem Menschen und aller Welt als „Anfang der Erhebung seiner zeitlichen Existenz und aller ihrer Inhalte ins ewige Licht und so ins ewige Leben“ bevorsteht (1062. 1065). Das Ende der befristeten bzw. endlichen Zeit des Geschöpfes ereignet sich in diesem neuen Anfang als seine Verjenseitigung, wenn das Geschöpf „nur noch von Gott her und für Gott“ sein kann (KD IV,3 358). Diese Rede vom Ende des menschlichen Lebens findet sich auch schon in KD III,2 zur ‚endenden Zeit‘ (vgl. 759f).⁵⁰¹

3.3.4.2.2.3. Das kommende Gericht

In den Kontext des ‚gewesenen Menschen‘ gehört m.E. auch das Thema des *Gerichtes*. Darauf kann ich, um den Rahmen meiner Untersuchung nicht zu sprengen, nicht eingehen. Deutlich machen will ich nur, dass Barth das Thema behandelt. Weder schöpfungstheologisch noch soteriologisch wird bei der Verjenseitigung des gewesenen Menschen alles beim Alten bleiben können. Dass Gott barmherzig ist, heißt nicht, dass er „die Sünden gutheißt oder [...] auf sich beruhen lässt“ (KD II,1 431). Vielmehr hat er „einen Tag angesetzt [...] an dem er [...] den Erdboden richten will in Gerechtigkeit“. Dieser wird ein „Tag des Gerichts“ sein, weil dann „Gott sein Recht behauptet gegenüber den Menschen und neues Recht, sein Recht, unter ihnen aufrichtet“. Die Wiederkunft Jesu Christi wird sich

⁵⁰¹ Vgl. zum Thema insgesamt: 3.3.4.4. „Der eschatologische Aspekt des ‚Jenseits‘“ und 3.3.2.5. „Verjenseitigung“.

„als sein Kommen als Urheber der allgemeinen Auferstehung der Toten *und* als Vollzieher des Weltgerichtes“ ereignen (KD IV,3 338; Hvb. St.). Dabei werden die Sünder dem Urteil Gottes unterworfen werden. Der Sünder wird in dieser Situation mit seiner Sünde konfrontiert. Und dann gilt, wie Barth schon in der Erwählungslehre schreibt: „Es werden die Bösen in der Weise gefangen gesetzt, daß es ihnen unbarmherzig frei gestellt wird, fernerhin böse zu sein (Apoc. 22, 11)“ (KD II,2 550). Aber das muss nicht das letzte Wort sein.

Barth verwendet den Begriff des *Feuers*, durch das der Mensch gehen müssen, um von seiner bösen Vergangenheit gereinigt und also getrennt zu werden (vgl. KD IV,3 1059).

„Strenge Gerechtigkeit wird ihm dann widerfahren, aber eben: die Gerechtigkeit seiner Gnade. Nur eben durchs Feuer hindurch und also – was die jetzt nicht sichtbare Gestalt seines Seins und Wirkens betrifft – bestimmt nicht ohne ‚Schaden zu erleiden‘ (1. Kor. 3, 15), nicht ohne schärfste Reduktionen und Subtraktionen, aber durch dieses Feuer hindurch wird er als der, der er – nicht in seinen eigenen Augen und nicht in denen der Leute, wohl aber in den Augen Gottes von Ewigkeit her und in seiner Lebenszeit war, gerettet werden“ (1065).

Eine Reduzierung des Gerichts auf ein bloß ‚individuelles Geschehen‘ (oder doch eine starke Tendenz dahin) – wie ETZELMÜLLER einwendet – verbindet Barth nicht mit der Aufnahme der Vorstellung vom ‚Läuterungsfeuer‘.⁵⁰² Das „Kriterium seines Gerichtes wird nach Matth. 25,31f vielmehr die Frage sein, was wir in der Person gerade seiner geringsten Brüder ihm selbst getan oder nicht getan haben“ (KD IV,1 115). Es wird im Endgericht zu Fragen an den Menschen kommen, wie sie Barth im Kontext der Sünde als des ‚Menschen Trägheit‘ darstellt.

„Wie wird er dann vor Gott und in seinem Gericht dastehen? Wer wird da alles gegen ihn aufstehen und ihn verklagen: Mir bist du in meiner Geschichte, die in die deinige verwoben war, kein Geselle und kein Gehilfe gewesen. [...] Mich hast du erniedrigt und beleidigt. Über meine Schultern bist du verächtlich, vielleicht höhnisch hinweggeklettert, deinen eigenen Zielen entgegen. Mir hast du - ich weiß nicht, warum - Steine in den Weg gelegt. Mich hast du preisgegeben und verraten. Mir hast du das Liebste, was ich hatte, genommen. Mir hat die Begegnung mit dir das Leben gekostet“ (KD IV,2 501).

Gott wird dann der „Menschen Unmenschlichkeit unter [...] sein unaufhaltsam über sie hereinbrechendes Gericht stellen“ (KD IV,2 509). Nach Barth werden die

⁵⁰² Vgl. ETZELMÜLLER (2001: 241f).

zwischenmenschlichen Beziehungen und also auch das Böse, was Menschen anderen Menschen antaten, im Endgericht präsent sein und zu dessen Gegenstand gehören.⁵⁰³

3.3.4.2.3. Das eschatologische „Nichtsein“

Was meint Barth mit der Formulierung vom eschatologischen ‚Nichtsein‘ des Menschen? In der Einleitung zum „Jenseits“ wurde gefragt, was das eschatologische Jenseits des ewigen Lebens ist, wenn wir „in unserem Tode zweifellos wieder unserem Nichtsein entgegen“ gehen, was nur bedeuten könne, „daß wir Gott entgegengehen“ (KD III,2 724). Ist Gott als unser Jenseits auch unser Nichtsein? Wenn ja, wie soll man das verstehen? Kommt es in der eschatologischen Begegnung des Menschen mit Gott zu einem Nichtsein des Menschen?⁵⁰⁴ Zusammenfassend wurde festgehalten: Die Teilnahme am Leben Gottes bedeutet, dass der Mensch etwas zugeeignet bekommt, das er als Geschöpf *nicht* hat.⁵⁰⁵ Deshalb kann Barth in diesem Zusammenhang vom Nichtsein des Menschen reden.

Die Rede vom Nichtsein meint Zweierlei. *Einerseits* ist der Kontext der Rede vom Nichtsein in § 47.5 die ‚endende Zeit‘ des Menschen und sein Tod (vgl. 715). Thema ist das ‚von Natur‘ aus sterbliche Geschöpf. Zur zeitlichen Endlichkeit des Geschöpfs schreibt Barth, dass der Tod unser Nichtsein sein wird, weil wir *am Ende unseres Lebens* „zum Sein keine Zeit mehr haben werden“ (742). Wir werden dann „nur noch gewesen sein“ (714). Wir haben von Natur aus keine „Unsterblichkeit“: Wir sind „vergänglich, sterblich, verweslich: unser Tod ist das Siegel darauf, daß wir das wirklich sind“ (743). M.a.W.: Wir haben kein Vermögen und keine Fähigkeiten, unser Leben nach dem Tode fortzusetzen. Es wird keine weiteren „Neuanfänge, Entwicklungen und Fortsetzungen des menschlichen Lebens“ in „irgend eine unendliche Zukunft hinein“ geben (759).⁵⁰⁶ Das Geschöpf stößt an der „Grenze“ seiner Zeit auf sein *geschöpfliches* Ende (743).

⁵⁰³ Darauf weist auch ETZELMÜLLER hin (vgl. 2001: 237f). Er meint allerdings, BARTH habe diesen Ansatz nicht konsequent verfolgt (vgl. 251).

⁵⁰⁴ Vgl. 3.3.2.4. „Der eschatologische Aspekt des ‚Jenseits‘“.

⁵⁰⁵ Vgl. 3.3.2.6. „Zusammenfassung“.

⁵⁰⁶ So auch KD IV,3 358.

Andererseits haben wir gesehen, dass Barth vom Nichtsein auch in einer anderen, positiven Weise redet.⁵⁰⁷ Barth stellt am Anfang des § 47.5 im Blick auf unser Sein in der Zeit und dessen Ende die Frage, „ob unser Nichtsein in der Zeit nicht unser Nichts oder in welchem Sinn es etwas Anderes bedeuten möchte“ (715). Dass unser Nichtsein eschatologisch nicht unser Nichts, sondern etwas Anderes bedeutet, ist die Antwort, die Barth im Verlauf des § 47.5 entwickelt.⁵⁰⁸

Das Problem unseres Nichtseins bekommt *im Blick auf den Auferstandenen* „eine von Gott selbst gegebene positive Antwort“ (746f). Der Tod ist kein eigener Bereich, sondern die ‚Grenze‘, an welcher der Mensch direkt Gott begegnet.⁵⁰⁹ An der Grenze *unserer* Zeit werden wir Gott in einer Weise nahe sein, „wie man das von unserem Sein in der Zeit zwischen Anfang und Ende [...] so nicht sagen kann“ (691). Es wird nicht zu einem ‚Weiterleben in irgend einer weiteren Zeit‘ kommen, die mit der Ewigkeit verwechselt wird, sondern zu einem Leben „in der Gemeinschaft des ewigen Lebens Gottes selbst“ (747). So haben wir vorher nicht gelebt. Das Leben des Geschöpfes „nach seinem Tod“ kann nur ‚Leben mit Gott seinem Schöpfer‘ sein (vgl. KD IV,3 358). Barth verweist auf das Leben des auferstandenen Menschen Jesus Christus (vgl. 358.360). „Sein Diesseits ist dann – nicht etwa (das wäre ja nur eben sein Tod, sein Nachher ohne Gott!) ausgelöscht, abgetan, vernichtet, sondern aufgenommen in sein Jenseits, das ihm aber in seiner Geschöpflichkeit keineswegs eigentümlich, das nur eben das ihm zugewendete Jenseits Gottes seines Schöpfers ist“ (358). Dass das, was dem Geschöpf zugewendet wird, ihm *nicht eigentümlich* ist, bezeichnet Barth auch als dessen *Nichtsein*, wie eben schon erläutert.⁵¹⁰ Es gehört nicht zu seinem Sein als Geschöpf. In der ‚unmittelbaren Begegnung mit dem wiederkommenden Herrn‘ kommt es – wie schon zitiert – zu einem ‚unmittelbaren und darum dauernden Sein mit ihm‘ (vgl. 1061). Die Teilnahme am Leben Gottes bedeutet, dass der Mensch etwas *zugeeignet* bekommt, das er als Geschöpf von sich aus *nicht* hat. Deshalb „kann unser künftiges Nichtsein jedenfalls nicht unser Nichts

⁵⁰⁷ Vgl. 3.3.2.4. „Der eschatologische Aspekt des ‚Jenseits‘“ u. 3.3.2.5. „Verjenseitigung“. Vgl. weiter 1.1.3. „Die Hoffnung des Staubgebildes“.

⁵⁰⁸ Vgl. KD III,2 724. 740f. 747-749. 754-760. 770f. 773.

⁵⁰⁹ Vgl. 3.3.3.3.4. „Der Tod als Grenze“.

⁵¹⁰ Im Nachgang zu dem bisher zum ‚Nichtsein‘ Gesagten sei gefragt, warum Barth diesen Begriff wählt. Barth äußert sich dazu – soweit ich sehe – nicht direkt. Er nimmt den Begriff in seiner Diskussion mit HEIDEGGER auf (vgl. KD III,3 384). Es könnte sein – was ich nicht weiter untersuchen will – dass Barth den Begriff ‚Nichtsein‘ bzw. ‚Nicht-Sein‘ in indirekter Diskussion mit HEIDEGGER im Sinne eines ‚Nochnichtseins‘ neu bestimmt. Was dem Menschen jenseits seiner Zeit bevorsteht, ist nicht ein „Nichtmehrsein“, sondern etwas, was er noch nicht ist: sein „Nochnichtsein“ (vgl. KD IV,3 1065).

bedeuten“ (KD III,2 743). Dieser Satz Barths muss im Blick bleiben, wird doch ausgedrückt, dass die Rede vom Nichtsein nicht die *annihilatio* des Geschöpfs meint, sondern das „dem geschaffenen Sein als solchem *nicht eigene*, sondern zukünftige, vollkommene Sein“ des Menschen (KD IV,1 7; Hvb. St.). Es gibt – wie der Auferstandene offenbart – kein Nichtsein als endgültiges Vergehen des Geschöpfs. Wir werden nicht mehr in der bisherigen Weise, sondern in einer neuen Weise leben, die vorher *nicht* zu uns gehörte. *Deshalb* bedeutet Gott als unser Jenseits unser Nichtsein.

3.3.4.2.4. Das verewigte Leben

Worin besteht nach Barth das spezifisch *Neue* der Verewigung des Geschöpfs? Manches von dem, worauf ich jetzt hinweisen will, wurde im Verlauf meiner Studie schon dargestellt.⁵¹¹ Die folgende Darstellung will ich deshalb kurz halten, auch wenn Wiederholungen sich nicht vermeiden lassen, um thematische Beziehungen in meiner Untersuchung zu verdeutlichen. Eine gewisse Schwierigkeit besteht darin, dass Barth das Thema der Verewigung nicht in einem eigenen Traktat zur Sprache bringt, sondern es in verschiedenen Zusammenhängen behandelt.⁵¹² Dazu zähle ich – nicht exklusiv – Barths Überlegungen in § 47.2 zur ‚gegebenen Zeit‘ und in § 73 zur ‚Hoffnung der Gemeinde‘.⁵¹³ Bemerkungen in anderen Zusammenhängen ziehe ich mit heran, wenn sie m.E. dem Verständnis der Konzeption Barths der Verewigung dienen können.

3.3.4.2.4.1. Unsterblichkeit

In KD IV,3 § 69.4(3) heißt es im Blick auf die „Neuheit der Gestalt“ des Auferstandenen, das „Leben eines Geschöpfs nach seinem Tod“ könne nur sein

⁵¹¹ Vgl. 3.3.2.5. „Verjenseitigung“.

⁵¹² So auch MCDOWELL (2019: 468): „Barth does not understand eschatology as an isolatable aspect within, or at the end of, a dogmatic system“.

⁵¹³ In der Auswahl der Texte kann ich mich OAKES (2022: 26) nicht anschließen. Vgl. zum einen oben Anm. 5. Barth führt zu anderen das Spezifische des Eschaton in § 69.2 nicht aus, sondern weist nur auf die Auferstehung Jesu Christ als „erklärenden Zusatz“ hin (vgl. KD IV,3 46f).

Leben in der „Teilnahme am Leben Gottes“ sein (355.358.360).⁵¹⁴ Was heißt das? Es handelt sich um das *Leben* des Geschöpfs. Verewigung bringt nicht eine bloße Rückschau auf das Gewesene oder einen ‚steady state‘.⁵¹⁵ Das Geschöpf wird leben, was angesichts der oben dargestellten Diskussion um Barths Konzept unterstrichen werden muss. Wie sonst sollten die Erscheinungen des *lebendigen* Auferstandenen verstanden werden? Barth schreibt: „Unsterbliches, d. h [...] den Tod [...] hinter sich lassendes [...] Leben eines Geschöpfs kann [...] nur als dessen *neues* Leben von Gott her und mit Gott verstanden werden“ (358; Hvb. St). Die Jünger sahen im Auferstandenen das Ziel *ihres* Lebens im ewigen Leben mit Gott. In ihm wurde das Eschaton des Menschen gegenwärtig, nämlich seine *Teilnahme am ewigen Leben Gottes*.⁵¹⁶

Verewigung versteht Barth als *neue* Tat Gottes des Schöpfers bzw. des *creator spiritus*.⁵¹⁷ Als Leben ‚von Gott her‘ ist das *verewigte* Leben des Geschöpfs ein unsterbliches und unvergängliches – und darin eben *neues* – Leben jenseits des Todes. Im Unterschied zum Leben vor dem Tod hat das verewigte Leben *Unsterblichkeit*. Das Geschöpf darf „ganz als das, was es vor seinem Tode war“ – also mit sich selbst identisch – „auch nach seinem Tod“ in der Kraft der Gegenwart Gottes „gegenwärtig sein und bleiben und also ewig leben“ (359). Verewigung des Geschöpfs resultiert aus seiner ‚Teilnahme an der *Unsterblichkeit* Gottes‘. Nur so kann es unsterblich werden, denn nur Gott hat nach 1Tim 6,16 Unsterblichkeit (358). Als ewiges Leben von Gott her ist ewiges Leben dem Geschöpf nicht von Natur aus eigen, sondern ihm „von Gott geschenktes in der Art von dessen eigenem Leben“. Verewigung heißt: „Sein Verwesliches und Sterbliches hat dann (1. Kor. 15,53) als solches [...] diejenige Unsterblichkeit angezogen, die Gott allein eigentümlich ist“. Das *Neue* der Verewigung besteht in der Unsterblichkeit des Geschöpfs, die es von

⁵¹⁴ Vgl. 3.3.1.2. „Die ‚Gestalt‘ des Auferstandenen“.

⁵¹⁵ Gegen THOMAS (2009: 196), der meint, „Karl Barths Theologie bietet trotz anderslautender verstreuter Bemerkungen [...] keine Möglichkeit, Neue Schöpfung als wirklich neue und zugleich geschöpfliche Existenzform zu denken“. Darauf habe ich schon unter 1.1.2. „Die Frage nach Barths Eschatologie“ hingewiesen. Dass Barth genau diese Möglichkeit bietet, ist Gegenstand meiner Arbeit. Auch die Behauptung THOMAS‘ (2009: 193), nach Barth könne Verewigung nur als „zeitlose Verewigung“ des gelebten Lebens verstanden werden, ist damit hinfällig.

⁵¹⁶ OAKES (2022: 35) schreibt: „Instead, Barth holds that the New Testament posits an ‚eternalizing‘ of our present life, meaning that our limited time among the living is transformed into participation in the eternal life of God“.

⁵¹⁷ Vgl. zu *creator spiritus* oben 3.2.3.2. und 3.2.3.3. Vgl. auch HEPPE, BIZER (1958: 558): „die Auferweckung der Toten ist [...] das Werk der schöpferischen Allmacht des dreieinigen Gottes“.

Natur aus nicht hat. Das verewigte Leben des Menschen ist das Leben des
gewesenen und jetzt mit sich identischen Menschen mit neuen Eigenschaften.⁵¹⁸

In § 47.5 schreibt Barth unter Bezug auf 1Kor 15,53, der Inhalt der ‚neutestamentlichen
Hoffnung‘ bestehe darin, dass „dieses Sterbliche Unsterblichkeit anziehen“ werde (KD
III,2 759).⁵¹⁹ Darin werde „die ‚Verewigung‘ gerade dieses unseres endenden Lebens“
bestehen (761). Am Ende der KD in ihrer vorliegenden Gestalt heißt es zur Hoffnung des
Christen, der ‚neue Anfang des ewigen Lebens‘ werde in der ‚Überkleidung‘ des sterblichen
Menschen mit „seinem eigentlichen, unvergänglichen, unsterblichen Sein“ bzw. „mit einem
neuen, keiner Vergänglichkeit ausgesetzten, keinem Sterben entgegengehenden Sein“
erfolgen (KD IV,3 1065. 1069).

3.3.4.2.4.2. Die eschatologische Gemeinschaft

Verewigt werden heißt nicht nur, unsterblich werden. Das könnte auch die Hölle
sein.⁵²⁰ Leben eines Geschöpfes nach seinem Tod heißt – wie schon zitiert – wie „von
Gott her“, so auch „mit Gott sein“ (KD IV,3 358).⁵²¹ Im Auferstandenen erschien die
„Vollendung“ der „Schöpfung“ durch Gott als „die neue Schöpfung ihrer Gestalt
im Frieden mit ihm“ als ihre „Heilszukunft“ (363).

Die Verewigung ist „das Ereignis [...], in welchem *Gott alles in Allem* sein
wird“ (368; Hvb. St.). Verewigt werden heißt, der ‚gewesene Mensch‘ wird in eine
Gemeinschaft mit Gott aufgenommen⁵²², in der es keine Veränderung dieser
Gemeinschaft geben wird, weil „dann“ – „in diesem Zeitpunkt sondergleichen“ –
nach 1Kor 15,28 ‚Gott alles in Allem‘ sein wird (KD III,2 759f). Die Bedeutung des
„dann“ darf nicht übersehen werden, ist es doch das eschatologische „Dann“, auf das
Barth mehrfach hinweist (vgl. 759).⁵²³ Es ist das „Ereignis ‚einer Gegenwart
ohne Nachher‘. Diesem ‚Dann‘ folgt keine andere Zeit bzw. Geschichte, weil Gott
zu „seinem Ziel gekommen“ sein wird (KD III,3 98). Gott wird „in seiner Ewigkeit
nicht allein, sondern mit diesem seinem Geschöpf zusammen sein; er wird es an

⁵¹⁸ Ich beziehe mich mit dieser Formulierung auf Barth (1967: 152f) zur Auferstehung nach 1Kor 15
als Qualitätswechsel: „Durch die Auferstehung bleibt das menschliche Leben wohl dasselbe, aber
seine Arten ändern sich“. Es wird „mit völlig neuen Eigenschaften ausgestattet“. Barth (1926: 111)
redet vom „Wechsel der Prädikate bei beharrendem Subjekt“.

⁵¹⁹ So auch KD IV,3 1062.1069.1076.

⁵²⁰ Vgl. KD III,2 734 zur Bestimmung der „Hölle“ als Situation *ewiger* Strafe durch ewige
„Entfernung von Gott“. Vgl. KD IV,3 545 zur ‚ewigen Verdammnis‘.

⁵²¹ Vgl. 3.3.2.4. „Der eschatologische Aspekt des ‚Jenseits‘“.

⁵²² Vgl. HEPPE, BIZER (1958: 560): „Die Seligkeit der Gerechten beruht [...] auf der unmittelbaren
Gemeinschaft derselben mit Gott“.

⁵²³ Das „dann“ des „Futurum resurrectionis“ betont Barth schon 1926 (126f).

seinem ewigen Leben teilnehmen lassen“ (102). Das Geschöpf wird nicht nicht sein⁵²⁴, sondern darf als es *selbst*, ohne „seine Selbständigkeit [...] zu verlieren“, „ewig vor ihm sein und bleiben“ und ihm „gegenwärtig“ sein (KD III,2 98.101).⁵²⁵ Darin wird die ewige Erhaltung des Geschöpfes bestehen. Das wird sich nicht mehr ändern. Die ‚menschliche Individualität‘ aber wird – wie Barth schon früher schreibt – nicht aufgehoben.⁵²⁶

3.3.4.2.4.3. Die neue Zeit des ewigen Lebens

Verewigung bedeutet nicht Zeitlosigkeit, sondern in neuer Weise Zeit haben.^{527/528} Barth beschreibt das Eschaton auch mit zeitlichen Termini. Es ist der „Ostertag“ das „Ereignis“ „des Tages aller Tage, des ‚jüngstenTages‘, des Tages der letzten Wiederkunft“ (KD IV,3 374). Der Christ hofft – so heißt es am Ende der KD – auf ein „Morgen“, „dem kein Ende mehr folgen wird“ (1071f). Er hofft auf die „Gegenwart des Tages Gottes (2. Petr. 3,12)“, den Jüngsten Tag und das ewige Jahr (vgl. 382. 1077. 1080).

Im Auferstandenen sahen die Jünger, dass Errettung vom Tod und Teilgabe am ewigen Leben in der Gemeinschaft mit Gott die Teilnahme an einer *neuen* Geschichte bedeutet. Indem es Teilnahme am Leben Gottes sein wird, wird es in ein Geschehen eingebunden sein und deshalb auch eigene Zeit haben, wie Gott Zeit hat. Der Auferstandene war – wie Barth im § 47 schreibt – „der konkrete Erweis des Gottes, der nicht nur selber noch anders Zeit, Lebenszeit hat als der Mensch, dessen Wille und Entschluß es vielmehr ist, auch *dem Menschen* an dieser seiner Zeit, an seiner Ewigkeit Anteil zu geben“ (KD III,2 540).

Das ewige Leben des zeitlich gewordenen Geschöpfes hat eine eigene Zeit, indem es – wie Barth am Ende der KD schreibt – „ein neuer Anfang“ sein wird, nämlich „der Anfang der Erhebung seiner [des Menschen] zeitlichen Existenz und aller ihrer Inhalte ins ewige Licht und so ins ewige Leben“ (KD IV,3 1065). Die zeitliche Existenz des Menschen wird nicht beseitigt, sondern bekommt eine neue

⁵²⁴ Vgl. 3.3.4.2.3. „Das eschatologische ‚Nichtsein‘ des Menschen“.

⁵²⁵ Vgl. 3.3.4.2.2. „Der ‚gewesene‘ Mensch“.

⁵²⁶ Barth (1925/1926: 483).

⁵²⁷ Damit nehme ich auch die Frage aus 1.4.2.1. „Das Problem der ‚Zeit‘“ auf, was es für Barths Lehre vom ewigen Leben bedeutet, dass es das ewige Leben des zeitlich geschaffenen Geschöpfes ist.

⁵²⁸ Vgl. auch 3.3.1.2.1. „Gestalt“ – schöpfungstheologisch“.

zeitliche Qualität. Schon in § 31.3 heißt es im Kontext der Ewigkeit Gottes: Wir dürfen darauf hoffen, dass Gott „unsere Zeit [...] zur Zeit ewigen Lebens erheben“ wird (KD II,1 696). Dass es eine solche neue Zeit geben kann, wurde schon besprochen.⁵²⁹ Nach Barth gibt es nicht die Zeit als solche, sondern verschiedene Zeiten unterschiedlichen Geschehens bzw. verschiedener Geschichten. Auch das ewige Leben, wie wir es jetzt als Teilnahme am ewigen Leben Gottes verstanden haben, ist ein Geschehen bzw. eine neue Geschichte. Ewiges Leben des Geschöpfes als Teilnahme am ewigen Leben Gottes ist Teilnahme an Gottes Ewigkeit und – weil Ewigkeit die singuläre Zeit Gottes ist – auch an Gottes Zeit. Ewiges Leben ist Leben in der Gegenwart Gottes und d.h. auch in *seiner* Zeit.⁵³⁰ Die neue, die ewige Zeit des Menschen wird Zeit in der Art sein, wie Gott Zeit hat. Gott wird ihn an seiner ewigen Zeit beteiligen und darin seine Beziehung zum Menschen vollenden.

Das „Ende aller Zeit, aller Dinge, aller Menschen“ in der Wiederkunft Christi wird ihr „wahrer Anfang in ihrer Wiederherstellung“ sein und dieser Anfang wird als Ziel des eschatologischen Kommens Christi „ein Anfang ohne Ende“ sein, wie es am Ende der KD in ihrer vorliegenden Gestalt heißt (KD IV,3 1062f). Der eschatologische neue Anfang, das „Ziel“, dem der Christ „entgegensteht“, ist „die Erlösung der Geschöpfung“, sie wird ein Geschehen sein, das nicht mehr unter dem „noch nicht“ der Zeit der jetzigen Geschichte steht (vgl. 1073). Die dann noch mögliche Zukunft wird nicht in einer Veränderung der Gegenwart bestehen. Das Ewige des ewigen Lebens wird von Barth als die *Beständigkeit* der eschatologischen Gemeinschaft des Geschöpfes mit Gott bestimmt. Der Mensch wird in der Gegenwart des „*nunc*“ Gottes als ‚Gottes Lebensbesitz‘ leben und so selbst das Leben haben.⁵³¹ Von einem „Einfrieren“ des gelebten Lebens, wie THOMAS argwöhnt, kann keine Rede sein.⁵³²

3.3.4.2.4.4. Das Fest des ewigen Lebens

Die eschatologische Geschichte des Menschen wird einen bestimmten Gehalt haben. Sie wird in der Freude an und mit Gott und der Gemeinde bestehen.⁵³³ Sie wird sich

⁵²⁹ Vgl. 2.5. „Die Zeit des Menschen“.

⁵³⁰ Vgl. 3.3.4.1.9. „Zusammenfassung“.

⁵³¹ Vgl. 3.3.4.1.3. „Ewigkeit als Gottes Lebensbesitz und Herrschaft über die Zeit“.

⁵³² Gegen THOMAS (a.a.O. 209).

⁵³³ Vgl. 3.3.2.4. „Der eschatologische Aspekt des ‚Jenseits‘“.

auf Seiten der erlösten Menschen in immerwährender Freude über Gott und in dessen „Lobpreis“ verwirklichen.⁵³⁴ Darin besteht – wie Barth schon früher schreibt – die „actuositas des ewigen Lebens“.⁵³⁵

Das eschatologische Dasein des Geschöpfs in der „Zeit der Wiederherstellung aller Dinge (Act 3,21)“ „wird fröhlicher Dienst Gottes sein, indem es als solches die ihm zugewendete Güte Gottes lobpreisen wird. [...] Das ist die dem Menschen laut des Evangeliums bevorstehende Zukunft“ (KD IV,3 928f).⁵³⁶ Der Christ hofft – wie schon zitiert – nach der Frage 52 des Heidelberger Katechismus darauf, dass Gott ihn „mit allen Auserwählten“ zu sich „in die himmlische Freude und Herrlichkeit“ aufnehme (1059). Nach LUTHERS Kleinem Katechismus wird er in den „Dienst in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit“ und so „ins ewige Leben“ aufgenommen (1065). Mit allen Menschen wird der Christ sich dann über und mit Gott freuen dürfen und darin in einer ‚erneuerten Form Gottes Zeuge sein‘ (vgl. 1065).⁵³⁷

Das biblische Vorbild der eschatologischen Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, der Teilhabe des Menschen am Leben Gottes bzw. der Verjenseitigung des Menschen ist der Sabbat (vgl. KD III,1 241. 246f). Wie sich in der Feier des Sabbat ankündigt, wozu Gott den Menschen bestimmt hat, wird der neue Äon das Fest des Lebens und der Mensch wird *Gottes ‚Festgenosse‘* sein (vgl. KD III,1 252). Das im Sabbat sich ankündigende eschatologische Fest des Lebens wird in der vollendeten lebendigen Gemeinschaft Gottes und des Menschen bestehen und darin seine eigene Geschichte sein. Gott wird „auch im Reich der Vollendung nicht aufhören, [...] die Seinigen (Apoc. 7,17) zu den Wasserquellen des Lebens zu leiten“ (319). Darin – in dieser „Vollendung“ – besteht „nach 1. Petr. 4,7 zugleich das ‚Ziel des Alls‘“, auf das mit den Propheten und Aposteln auch die Christen und sogar die Engel warten (vgl. KD III,2 597).

⁵³⁴ Es „ist der Lobpreis, den die Kirche [...] ihrem Herrn in dieser ihrer eigenen ewigen Vollendung darbringen wird“ (KD I,2 737).

⁵³⁵ Barth 1925/1926: 486.

⁵³⁶ „Er wird dort zu seinem Dienst unbedingt frei sein. Er wird dort angekommen sein, wohin er jetzt unterwegs ist“ (KD IV,1 673).

⁵³⁷ Wir haben schon im Kapitel zur Verjenseitigung gesehen, dass Barth auf die „mittelalterliche“ Lehre einer ‚*frui* oder eine(r) *fruitio Dei*“ als letztem Ziel des Menschen hinweist.

3.3.4.2.5. Zusammenfassung

2.1. Weil Gott dem Menschen ewig und d.h. beständig gegenwärtig bleibt, garantiert Gott dem Menschen, dass der ihm ewig gegenwärtig bleiben wird.

2.2. Der Mensch verschwindet in seiner Verjenseitigung nicht, sondern begegnet als Subjekt seiner Geschichte seinem Herrn und ist in dieser Begegnung als er selbst gegenwärtig. Auf diese Weise wird der Mensch *sich verwirklichen*.

2.3. Der Mensch wird nicht mehr in der bisherigen Weise, sondern in einer neuen Weise leben, die ihm vorher nicht eigen war. *Darin ist* Gott sein Nichtsein.

3.1.1. Das verewigte Leben des Menschen ist das Leben des gewesenen und jetzt mit sich identischen Menschen mit neuer Qualität bzw. neuen Eigenschaften.

3.1.2. Das *Neue* der Verewigung besteht in der Unsterblichkeit des Geschöpfes, die es von Natur aus nicht hat.

3.2.1. Verewigt werden heißt nicht nur, unsterblich werden.

3.2.2. Verewigt werden heißt, der ‚gewesene Mensch‘ wird in eine neue Weise der Gemeinschaft mit Gott aufgenommen.

3.3.1. Verewigung bedeutet nicht Zeitlosigkeit, sondern in neuer Weise Zeit haben.

3.3.2. Ewiges Leben ist Leben in der Gegenwart Gottes und d.h. auch in *seiner* Zeit. Die neue, die ewige Zeit des Menschen wird Zeit in der Art sein, wie Gott Zeit hat.

3.3.3. Der Mensch wird in der Gegenwart des ‚*nunc*‘ Gottes als ‚Gottes Lebensbesitz‘ leben.

3.3.4. Das Ewige des ewigen Lebens ist die *Beständigkeit* der eschatologischen Gemeinschaft des Geschöpfes mit Gott bestimmt.

3.4. Die eschatologische Geschichte des Menschen wird in der Freude an und mit Gott und der Gemeinde bestehen. So wird der Mensch sich ewig selbst verwirklichen.

3.3.5. „Herrlichkeit“ und „Verherrlichung“

3.3.5.1. Einleitung

Zur neuen Wirklichkeit des Eschaton gehört wie die Verewigung auch die Verherrlichung des Geschöpfs (s.o. 3.3.1.3. und 3.3.2.6.). Barths Rede vom Neuen der Verherrlichung soll im Folgenden untersucht und dargestellt werden.⁵³⁸ Ich gehe dazu hauptsächlich auf die Paragraphen 31.3, 47.5, 69.4(3) und 73.1 ein, in denen m.E. das Thema der Verherrlichung besonders zur Sprache kommt. Was also sagt Barth zum spezifisch „Neuen“ der Verherrlichung? Kommt es dabei zu Änderungen im Vergleich mit schon Gesagtem?⁵³⁹

Eine Schwierigkeit bei der Frage nach Barths Verständnis der Verherrlichung sehe ich darin, dass es – wie auch zur Verewigung – *keine eigene Behandlung des Themas* in der KD wie z.B. zu den Themen Seele und Leib oder der Zeit gibt. Die Verherrlichung kommt wie die Verewigung in verschiedenen Zusammenhängen zur Sprache, was auch dazu führen kann, dass jeweils unterschiedliche Aspekte betont werden. Das muss aber nicht unbedingt als Widerspruch verstanden werden.

Weiterhin muss darauf geachtet werden, dass Barth statt von Verherrlichung auch von der ‚Überkleidung mit Herrlichkeit‘ reden kann (vgl. KD IV,3 363. 1051). Der Begriff der „Überkleidung“ wiederum kann sich auch auf das zukünftige ‚unsterbliche Sein‘ des Menschen beziehen (vgl. KD IV,3 1065.1069) oder auf die „Unvergänglichkeit“ (KD IV,3 363).

⁵³⁸ Zur Fragestellung möchte ich auf folgende §§ meiner Untersuchung hinweisen. Die Frage nach der Verherrlichung wurde wie die nach der Verewigung weiter oben entwickelt. Vgl. oben 3.3.1.4. „Fragestellung“ und 3.3.2.6. „Zusammenfassung“. Dort habe ich auch unterstrichen, dass ich Barths Überlegungen zu eschatologischen Themen in der vorliegenden KD nicht als ein in sich fertiges System verstehe. Vgl. weiterhin auch die Einleitung meiner Untersuchung 1.1.4. „Zusammenfassung, These, Leitfragen“. Vgl. 3.3.2. „‘Jenseits‘ und Verjenseitigung“ – 3.3.2.6. „Zusammenfassung 4“. Die Auswahl der Begriffe „Verewigung“ und „Verherrlichung“ habe ich aus den von Barth entwickelten anthropologischen Themen „Zeit“ und „Seele-Leib“ abgeleitet. Ich frage nach dem eschatologisch Neuen des Menschen als Geschöpf. Der Auswahl liegt kein von mir vermutetes „System“ zugrunde.

⁵³⁹ Ich schließe mich damit folgenden Überlegungen an. WEINRICH (2019: 120) schreibt, es sei in der KD von einem „Voranschreiten zu sprechen, das dann gewiss auch mit Akzentverschiebungen und Kehrtwendungen verbunden ist, im Ganzen aber als Präzisierung und weiterführende Klärung zu verstehen ist“. – Auf „Periodisierungen des Barth’schen Denkens“ auch innerhalb der KD weist BEINTKER (2016c: 233f) hin. Man könne nicht erwarten dass die Kirchliche Dogmatik „ein Stück aus einem Guss“ sei. Aber es gebe auch „Konstanten“, die nicht ausgeblendet werden dürfen. – BUSCH (1998: 47) betont unter Hinweis auf KD I,2 971, Barths „Dogmatik wolle ‚kein System‘ bieten“, sie sei „aber auch nicht eine wirre Anhäufung von zufälligen Gedankensplittern“. Sie will „ihren Weg in insich [sic] folgerichtigen Schritten in einem nachvollziehbaren Gedanken-Gang“ gehen.

Außerdem nennt Barth in meinem Ausgangstext die Verherrlichung bzw. die Überkleidung mit der Herrlichkeit Gottes unter dem Begriff „Erlösung“ in einem Zusammenhang bzw. einer Aufzählung mit anderen eschatologischen Vorgängen, ohne ihre Beziehung untereinander weiter auszuführen (vgl. KD IV,3 363). Auch ich will danach nicht weiter fragen, sondern strikt nur nach dem Neuen dessen, was Barth mit der Verherrlichung des Geschöpfes bzw. dessen Überkleidung mit der Herrlichkeit Gottes meint.

3.3.5.2. Die Herrlichkeit Gottes

Im Anschluss an Gottes Ewigkeit und als letzten Schritt der Eigenschaftslehre erklärt Barth Gottes Herrlichkeit: „Gott hat und ist Herrlichkeit“ (KD II,1 722).⁵⁴⁰ Das ist der „Sinn“ bzw. das „Spezifische“ seiner Ewigkeit. Gott ist nicht in abstrakter Weise, sondern „in Herrlichkeit“ ewig. Was ist das, worin Gott ewig ist?

Gottes Herrlichkeit ist – so erklärt Barth – die „Kompetenz“ bzw. „Kraft“ Gottes, sich als der zu verhalten, der er ist (723). Gottes Herrlichkeit bezeichnet keine isolierte Eigenschaft Gottes, sondern Gott selbst in bestimmter Hinsicht.⁵⁴¹ Dass Gott herrlich ist, ist eine „Seinsaussage“. Darauf verweist auch R. B. PRICE: „Like all of the other perfections, the divine glory is God himself“.⁵⁴² Gott *ist* – schreibt Barth – in seinem „Innersten“ und „zu dem, was außer ihm ist“ der, der „Gemeinschaft sucht und findet, schafft, erhält und regiert“. Er ist aber nicht daran gebunden, dass er in seiner Herrlichkeit offenbar und vom Geschöpf erkannt wird. Gott ist auch in verborgener Weise herrlich und schafft Gemeinschaft.⁵⁴³

⁵⁴⁰ Der Abschluss der Gotteslehre mit der Herrlichkeit Gottes erinnere – so STEFAN (2010: 100f) – einerseits an „Barths Verwurzelung in der reformierten Tradition, andererseits an die großen Repräsentanten der römisch-katholischen Theologie – seinen alten Freund Anselm und seinen neuen Freund Hans Urs von Balthasar“. Vgl. auch Barths Hinweise auf POLANUS und PETRUS VAN MASTRICHT (KD II,1 725f. 731f).

⁵⁴¹ Vgl. die Hinweise bei REELING BROUWER (2007: 82f) auf Barths Aufnahme von POLANUS. Vgl. ebenso R. B. PRICE (2011: 170 Anm. 211).

⁵⁴² PRICE (a.a.O. 172).

⁵⁴³ Nach Barth ist Gott nicht nur dann herrlich, wenn er erkannt wird. Gottes Herrlichkeit ist ja Gott selbst. Sie kann ebenso – und ist als *Gottes* Herrlichkeit sogar zuerst – als seine ihm immanente Herrlichkeit eine verborgene Herrlichkeit sein. Seine Herrlichkeit ist weiter seine Kompetenz, Gemeinschaft herzustellen, auch wenn das Gegenüber dieser Gemeinschaft das nicht erkennt. Vgl. zum Verhältnis von Immanenz und Transzendenz Gottes: „Gott ist frei, dem Weltgeschehen seine Immanenz zu gewähren, indem er in dessen eigener Tiefe oder auch indem er in der fernen Höhe über ihm ist. Gott ist frei, sich in seiner Gottheit der Kreatur gegenüber zu verbergen, ja selber Kreatur zu werden und frei, seine Gottheit wieder offen an sich zu nehmen. Gott ist frei, seine Distanz als Gott

Seine Herrlichkeit ist also die Kraft, in der Gott *in sich* und *nach außen* in Beziehung bzw. in Gemeinschaft ist.⁵⁴⁴ Sie ist seine „Kompetenz“, seine „Kraft“ und d.h. seine „Freiheit zur Liebe“. Sie ist aber als seine Freiheit zu lieben Gott selbst im „Vollzug“ seiner Herrlichkeit. Der Begriff „Herrlichkeit“ bezeichnet keine Statik oder „ein in sich schwingendes [...] Sein“ (744). Auch hier gilt, dass Gottes Vollkommenheiten „nicht in sich wesende [...] Wirklichkeiten“ sind (743). Vielmehr gilt, Gottes Herrlichkeit macht Geschichte.⁵⁴⁵ Sie ist Gott in seiner Kraft, sich ‚kundzugeben‘ und sich als der Liebende mit dem Menschen so in Beziehung zu setzen, dass der Mensch Gott erkennt.⁵⁴⁶ Gott bleibt als der Herrliche nicht allein. „Gottes Herrlichkeit wird da offenbar“, wo sie Gott „nicht immanent bleibt, sondern als solche erkannt und anerkannt, wo sie *insofern* transeunt wird“ (730, vgl. 752). Gott gibt sich nach dem Zeugnis des Neuen Testaments in seiner Herrlichkeit in der Auferstehung Jesu Christi zu erkennen.

Barth hält sich mit dieser Bestimmung „an den biblischen Sprachgebrauch“ (722). In einem biblisch-theologischen Exkurs referiert Barth – wenn auch ohne direkten Hinweis – Ausführungen zu $\delta\acute{o}\xi\alpha$ aus dem ThWNT (723-725).⁵⁴⁷ Der neutestamentliche Begriff $\delta\acute{o}\xi\alpha$ – so Barth – bezeichnet ein sich selbst „faktisch erweisendes, äußerndes und kundgebendes Wesen“. Schon im Alten Testament ist *kabod* „die objektive Mächtigkeit, die Jemand hat und die sich [...] in dem Eindruck, den er auf Andere macht, auswirkt“. Die Rede von der Herrlichkeit Gottes beruht nicht auf Spekulation, sondern auf dem, was sie bewirkt. Was aber wirkt? Gott offenbart sich als der Liebende. „Gerade in der Offenbarung seiner Herrlichkeit als solcher offenbart ja Gott Israel seine Gnade und Barmherzigkeit, seine Herablassung und Menschenfreundlichkeit“ (724). – Barth schreibt weiter: „Das Neue Testament wiederholt also nur das Zeugnis des Alten [...], wenn es die Herrlichkeit Gottes [...] als die Herrlichkeit Jesu Christi beschreibt“. „Ist doch seine $\delta\acute{o}\xi\alpha$ sein *Offenbarwerden als der Lebendige von*

ihr gegenüber zu wahren und ebenso frei, mit ihr ins Bündnis zu treten, ja noch mehr: die Kreatur selbst im strengsten vollkommensten Sinn in die Einheit mit seinem eigenen göttlichen Sein, in die Einheit mit sich selbst zu erheben. [...] Gott ist frei, das Leben der Welt in seiner ganzen *Herrlichkeit* zu seinem eigenen Gewand zu machen; aber Gott ist ebenso frei, den Tod, der alles weltlichen Lebens Ende ist, selber zu sterben in letzter Verlassenheit und Finsternis. [...] Gerade so begegnet er uns ja in Jesus Christus. Gerade seine Offenbarung in Jesus Christus umschließt ja alle diese unter sich scheinbar so verschiedenen und widersprechenden Möglichkeiten“ (354; kurs. Hvb. St.).

⁵⁴⁴ Vgl. PRICE (172f): „It is also important to note here that Barth describes not merely God’s being *ad extra* as revealing, expressing and manifesting, but also God’s being ‚in itself“.

⁵⁴⁵ Vgl. CREMER (1897: 110f): „So geschieht es, daß die Selbstbethätigung Gottes zu unserer Erlösung eine Geschichte hat, welche beginnt mit der Erhaltung der sündigen Welt, ihren Mittelpunkt findet in der Offenbarung Gottes in Christo und zum Abschluß findet in dem Gericht der die Gemeinde der Erwählten machtvoll rettenden Gerechtigkeit“. Die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes „bildet das Endziel der christlichen Hoffnung“.

⁵⁴⁶ So referiert auch PRICE (2011: 171) Barths Konzept: „God, in his glory, is free ‚to create recognition for himself‘ [...]. In so doing, he also establishes fellowship with another, the very hallmark of his love“.

⁵⁴⁷ Vgl. G. KITTEL, G. v. RAD (1935). Vgl. CREMER (1897: 109-111). Vgl. auch Barths kritischen Hinweis auf Versuche, aus dem Verständnis der Ehre Gottes die „Differenz reformierten und lutherischen Christentums“ abzuleiten (724).

den Toten.“ Das Ostergeschehen „repräsentiert und ist die Herrlichkeit Gottes nach dem Neuen Testament“ (725; HvbG. St.).

3.3.5.3. Gottes schöne Herrlichkeit und die Freude des Geschöpfes

(a) Barth erweitert die Erklärung der Herrlichkeit Gottes mit dem Begriff der „Schönheit“ (733).⁵⁴⁸ Wie bzw. in welcher Form ereignet sich das Transzendentwerden Gottes (vgl. 732)? Welche „Gestalt und Form“ hat Gott in seiner Herrlichkeit, dass er ‚jene gewinnende Anziehungskraft‘ hat, die den Menschen in die Lage versetzt, Gott seinerseits ‚liebenswert‘ zu finden (732. 734)?

Darauf antwortet Barth zuerst mit dem Hinweis, dass der ‚Begriff der Herrlichkeit‘ mehr sagt, als mit ‚dem Begriff der Kraft‘ gesagt werden kann (733). Gottes Herrlichkeit ist kein ‚*brutum factum*‘, so dass die Anerkennung Gottes als des Herrn sich aus einer Niederlage des Menschen vor der ‚Selbstverherrlichung‘ Gottes ergäbe.⁵⁴⁹ Sondern in all dem, worin Gott sich mit dem Menschen in Verbindung setzt und darin herrlich ist, macht er ‚nach dem Zeugnis der Schrift auch Freude‘ und ist *darin* schön (vgl. 738f).⁵⁵⁰ Das Kriterium der Herrlichkeit Gottes ist – so Barth unter Rückgriff auf die ‚vorreformatorische Tradition der Kirche‘ – das ‚des Wohlgefälligen, des Begehrenswerten, des Genußvollen‘, wodurch die Herrlichkeit die Schönheit mit einschließt (vgl. 734).⁵⁵¹

(b) Das Kriterium der Schönheit ist die Freude, die durch das Schöne hervorgerufen wird. Um das Schöne zu bestimmen, darf ‚in der Gotteslehre‘ aber nicht von einem ‚vorgefaßten Begriff‘ des Schönen ausgegangen werden (739). Es muss gefragt werden, was ist das, das Freude macht? Was hat Barth im Blick, wenn er von der Schönheit der Herrlichkeit Gottes spricht? Das Kriterium des Schönen wird nicht einem ‚Ästhetizismus‘ entnommen (735). Barth meint vielmehr die Herrlichkeit des

⁵⁴⁸ Zur Bedeutung des Themas vgl. MOLTMANN (1971: 43): „Als einziger Theologe aus der kontinentalen protestantischen Tradition hat *Karl Barth* es gewagt, Gott ‚schön‘ zu nennen“.

⁵⁴⁹ Darauf weist auch PRICE (2011: 173) hin.

⁵⁵⁰ „Indem er gnädig, barmherzig und geduldig, indem er heilig, gerecht und weise, indem er die Liebe ist und das Alles in der Freiheit seiner Einheit und Allgegenwart, seiner Beständigkeit, Allmacht und Ewigkeit, ist er herrlich in seiner Selbstkundgabe und so und damit strahlt er auch jene Freude aus, kann und muß und darf man an ihm und vor ihm Freude haben“ (KD II,1 738).

⁵⁵¹ Vgl. den theologiegeschichtlichen Exkurs 734f. Barth erklärt – worauf ich weiter oben schon hingewiesen habe – diesen Zusammenhang in einem Exkurs ‚eines *frui* oder einer *fruitio Dei*‘ als ‚*finis ultimus hominis*‘ in der ‚mittelalterlichen Theologie‘ (vgl. 737). Vgl. oben 3.3.4.3.4. „Das Fest des ewigen Lebens“ und 3.3.2.4. „Der eschatologische Aspekt des ‚Jenseits‘“.

ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott, wie sie in Jesus Christus offenbar wird. In Jesus Christus wird dem Menschen die Herrlichkeit offenbar, die ihm als „*terminus ad quem*“ der Inkarnation erst *wieder* „geschenkt werden“ soll (747).⁵⁵² Damit ist m.E. das Thema der eschatologischen *Verherrlichung* des Menschen in den Blick gekommen, auch wenn Barth den Begriff hier nicht verwendet.

Gott ist darin herrlich, seine Herrlichkeit ist darin transeunt – fährt Barth fort –, dass es in der „Gegenwart Gottes des Schöpfers“ zur „Freude“ der Kreatur kommt, die aus der „immanenten Freudigkeit“ Gottes selbst kommt (730). Die Freude des Geschöpfs bleibt nicht bei sich, sondern äußert sich im „Jubel“ des ‚Chores der himmlischen und irdischen Schöpfung‘, in den der Mensch mit einstimmen darf, und im ‚Lobpreises‘ der ‚Kreatur‘ (731.753). Sie ist darin die von Gottes Herrlichkeit selbst geweckte Antwort des Geschöpfs (753). Das Geschöpf darf und kann sich mit Gott ‚mitfreuen‘, weil die „immanente Freudigkeit“ Gottes Freude macht. So ist die eschatologische Formulierung zu verstehen, dass der Mensch „in der Ewigkeit vor uns [...] nur noch in seiner Bestimmung leben [wird], Gottes Spiegel und Echo und so Zeuge der transeunten Herrlichkeit Gottes zu sein, sich mitzufreuen mit dem Gott, der selber ewige Freude hat und die ewige Freude selber ist“ (731).⁵⁵³ Das ist das „Geheimnis“ der Kreatur, „das einmal hervorbrechen und offenbar werden wird“. Danach kann sie schon jetzt ‚aussehen‘ – d.h. Ausschau halten.

Zum Kriterium der Freude lässt sich Folgendes zusammengefasst sagen. Gott macht dadurch Freude und ist darin schön, dass er dem Menschen durch die Auferstehung Jesu Christ offenbart, was er mit ihm vorhat. Durch die Perspektive

⁵⁵² G. AGAMBEN (2022: 253f. 256-258) hat in seiner Abweisung der Konzeption Barths nicht zur Kenntnis genommen, dass Barth die Herrlichkeit Gottes von vornherein als seine „Kompetenz“ versteht, sich kundzutun, Gemeinschaft zu suchen und zu schaffen und d.h. zu *lieben* (vgl. KD II,1 723). Sie ist nach Barth von vornherein nicht „bloße Kraft“, wie AGAMBEN behauptet (a.a.O. 253). Von dorthin von einer „Zirkularität der Herrlichkeit“ Gottes (a.a.O. 256) zu sprechen, ist nur möglich, wenn man nicht ernst nimmt, dass Barth die Herrlichkeit Gottes „als die Herrlichkeit Jesu Christi“ und dessen erklärt, *was er für uns getan hat* (KD II,1 724). „Die Herrlichkeit Gottes ist ja die Liebe Gottes“ (727), durch die „jeder Mangel auch unseres Lebens behoben ist, d.h. daß alle Fragen und Sorgen [...] aufgelöst sind“ (726). Und die Antwort des Geschöpfs ist die „Antwort“ auf eben diese Liebe und nicht auf eine abstrakte Herrlichkeit (753). Weil sie die Antwort auf Gottes Tun ist, bezeichnet Barth diese Antwort – auf den ersten Blick missverständlich – als „Widerhall“ (753). Das kann nur missverstanden werden, wenn nicht beachtet wird, warum Barth so redet. Er kann nämlich auch von der „Nachträglichkeit“ (726) dieser Antwort bzw. von unserer Antwort als „Nachtrag“ reden (754). Sie *folgt* auf Gottes Tun und so aus Gottes Tun und *aus nichts anderem*. Gottes Tun für das Geschöpf ruft sie hervor, was AGAMBEN ja durchaus weiß (vgl. a.a.O. 257).

⁵⁵³ Auf die eschatologische Perspektive weist auch PRICE (2011: 174) hin: „It is by virtue of this aspect of the divine glory that fallen humanity becomes, in eternity, proper witnesses to the divine glory“.

des ewigen Lebens wird der Mensch aufgrund der *Offenbarung* schon jetzt in die Lage versetzt, sich über und auf Gott zu freuen, Gott liebenswürdig zu finden und *in* der Freude auf das neue Leben mit Gott *durch* seine Freude Gott *schon jetzt* zu verherrlichen.⁵⁵⁴ M.a.W.: Gott eröffnet und verheißt in Jesus Christus dem Menschen das ewige Leben und ist darin der freudeerweckende und deshalb schöne Gott.⁵⁵⁵

(c) Barth unterscheidet eine vorläufige von der endgültigen bzw. eschatologischen Freude des Geschöpfes. Gottes Herrlichkeit ist nicht nur Gottes eigene Kompetenz, sich als der zu vergegenwärtigen, der er ist. Sie ist auch „die von ihm hervorgerufene Antwort des ihm durch seine Kreatur dargebrachten Lobpreises“, die „aus der der Kreatur geschenkten Gegenwart des Schöpfers“ folgt (KD II,1 730).⁵⁵⁶

Barth formuliert weiter: Es „heißt *δοξάζειν* ebensowohl Ehren, Preisen, Rühmen, Verherrlichen als kreatürliches, wie *Verklären* als göttliches Tun. So heißt *δοξάζεσθαι* ebensowohl das Gott von der Kreatur *wie das der Kreatur von Gott widerfahrende Verherrlichtwerden*“ (KD II,1 756; Hvb. St.).⁵⁵⁷ In Jesus Christus kann „die Kreatur sich selber als von ihm geschaffen und versöhnt und *künftig erlöst*“ erkennen (754; Hvb. St.). Der Mensch darf Gott daraufhin dankbar sein und ihm darin dienen (vgl. 755-757). Darin besteht die in der Gegenwart Gottes begründete Verherrlichung Gottes durch das Geschöpf *in dieser Zeit*. Auf diese Weise kann der Mensch *schon jetzt* „der göttlichen Selbstverherrlichung dienen und so und insofern darf das, was er tut, an Gottes eigener Herrlichkeit, Anteil haben“ (756). Indem der Mensch Gott dankbar ist, bestätigt er Gottes Existenz und nimmt

⁵⁵⁴ Vgl. PRICE (2011: 179): „Criticisms of Barth’s doctrine of revelation (and hence his view of salvation) as overly or exclusively epistemic often overlook what Barth says about the beauty of revelation“. Vgl. J. M. CAPPER (1998: 20): „The response which Barth describes as definitive of the children of God is not only love, as might be expected but also rejoicing. Thus the veracity of Christian love is that it rejoices in being found by God“.

⁵⁵⁵ Die kritische Bemerkung KRÖTKE (2001: 108), Barth bezeichne die *doxa* Gottes auf unzureichende Weise „nur als eine ‚Form‘ oder ‚Gestalt‘ der Offenbarung Gottes“, hat m.E. nicht im Blick, dass Barth damit die „Art und Weise“ meint, „in der Gott vollkommen ist“ (KD II,1 741), was Barth auf den folgenden Seiten auch im Blick auf den Auferstandenen ausführlich darlegt. Auch PRICE (2011: 175) schreibt, dass KRÖTKE Barth hier anscheinend missverstanden habe.

⁵⁵⁶ In diesem Zusammenhang kommt Barth, wenn auch etwas beiläufig, in einem pneumatologischen Exkurs auf die Verklärung des Geschöpfes durch Gott zu sprechen. Die Herrlichkeit Gottes ist auch „die des Heiligen Geistes“ (755). Gott ist als der Heilige Geist gegenwärtig. So ist, wie Barth unter Aufnahme des Kleinen Katechismus formuliert, die Verherrlichung Gottes durch das Geschöpf im „Werk des Heiligen Geistes“ begründet. Darin aber nimmt das Geschöpf selbst an der Herrlichkeit Gottes „Anteil“ (756). Es wird verherrlicht. Eine weitere Erläuterung auch in Hinsicht einer eschatologischen Bedeutung gibt Barth nicht. Ich vermute, dass Barth in der Eschatologie diesen pneumatologischen Aspekt weiter entwickelt hätte.

⁵⁵⁷ Festhalten will ich am Rande, dass Barth hier ‚verklären‘ und ‚verherrlicht werden‘ synonym gebraucht.

darin schon „jetzt und hier“ in „Gestalt der Kirche“ an Gottes Herrlichkeit teil (762).⁵⁵⁸ Diese Form der Verherrlichung ist in dieser Welt die „vorläufige Form unserer Teilnahme an der Verherrlichung Gottes und damit an Gottes Herrlichkeit selber“. Uns erwartet aber auch eine zukünftige oder vollendete Form unserer Teilnahme an Gottes Herrlichkeit und damit eine eschatologische Form unserer Verherrlichung. Wir sind „an der Verherrlichung Gottes und so an seiner Selbstverherrlichung beteiligt: in dieser Gestalt nicht weniger real als in der *künftigen*, derer wir jetzt und hier warten dürfen, der die Kirche *entgegengeht*“ (763; Hvb. St.). Das Besondere der eschatologischen Verherrlichung des Geschöpfes formuliert Barth unter indirektem Hinweis auf Röm 8,17-24. Er schreibt: „Es wird dann und dort, in der ewigen Herrlichkeit vor uns das Seufzen der Kreatur verstummt sein und auch der Mensch nur noch in seiner Bestimmung leben, Gottes Spiegel und Echo und so Zeuge der transeunten Herrlichkeit Gottes zu sein, sich mitzufreuen mit dem Gott, der selber ewige Freude hat und die ewige Freude selber ist“ (731). Der Mensch wird – zum einen – von seiner Vergänglichkeit befreit und – zum anderen – mit Christus zur Herrlichkeit erhoben sein. Die Erhebung wird seine eschatologische Verherrlichung und ein Aspekt des Neuen seines ewigen Lebens sein. Der Zusammenhang der Befreiung von der Vergänglichkeit und der Erhebung zur Herrlichkeit wird von Barth nicht weiter erklärt.

3.3.5.4. Die Verherrlichung des Geschöpfes

3.3.5.4.1. Eine neue Handlungsmöglichkeit

In Paragraph 69.4(3) spricht Barth auch von der „Herrlichkeit“ des Auferstandenen. Seine Auferstehung ist „die Ur- und Grundgestalt seiner Herrlichkeit“ (KD IV,3 324). Der Auferstandene „erschien“ und „begegnete“ den Jüngern in seiner „*Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes*“ (KD IV,3 360; Hvb. St.). Im Auferstandenen wurde den Osterzeugen auch *ihre* Zukunft gegenwärtig, zu der ihre kommende Verherrlichung durch die „Überkleidung [...] ihrer Menschlichkeit mit seiner, der göttlichen Herrlichkeit“ gehören wird (363).⁵⁵⁹ Barth fragt, was die

⁵⁵⁸ Darauf weist auch PRICE (2011: 182) hin.

⁵⁵⁹ So sinngemäß auch KD IV,1 377 mit Hinweis auf Joh 1,14 und 1Joh 1,1.

Osternachricht „für das ganze geschöpfliche Dasein“ und die ganze „Welt“ bedeutet (362). Die Antwort lautet: „In der Erscheinung des einen Menschen Jesus in der Herrlichkeit Gottes“ wurde das *zukünftige Sein der Welt* – ihre „Heilzukunft“ – „in der Herrlichkeit Gottes Gegenwart“ (364).

Worin wird die eschatologische *Verherrlichung* des Geschöpfes bestehen? Sie gehört nicht zur geschöpflichen Wirklichkeit (*natura recta*) des Menschen in dieser Zeit⁵⁶⁰, sondern steht ihm – wie die Verewigung – erst eschatologisch bevor. Zur neuen Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi gehört – wie Barth hervorhebt – dass er mit sich identisch als Mensch und d.h. auch *als Seele seines Leibes* zu seinen Jüngern kommt. „Wir müssen aber, um das radikal Neue dieses seines Wiederkommens, seiner Erscheinung in der Herrlichkeit Gottes zu erfassen, sofort hinzufügen: sie war [...] seine neue Erscheinung in der ihnen von seinem ersten Kommen her wohlbekanntem *seelisch-leiblichen Ganzheit* seiner zeitlichen Existenz – seine neue Erscheinung, in der er selbst ihnen [...] als derselbe Mensch, der er zuvor gewesen war, auch *körperlich* begegnete wie zuvor, ihnen voranging, wie er ihnen zuvor vorangegangen war, mit ihnen redete, mit ihnen aß und trank als mit seinesgleichen, wie er es zuvor getan hatte“ (360; HvbG. St.).⁵⁶¹

Der Mensch wird als Seele seines Leibes auch körperlich auferweckt. Anders wäre er nicht der Mensch.⁵⁶² Auch im ewigen Leben wird er als Subjekt seiner Existenz leben und handeln können.⁵⁶³ Er wird aber auf *neue* Weise handeln können, wie in der Auferstehung Jesu Christi offenbar geworden ist.⁵⁶⁴ Die *neue* Wirklichkeit

⁵⁶⁰ Vgl. zum Begriff „geschöpfliche Wirklichkeit“ 2.4.5. „Zusammenfassung“. Vgl. zur zeitlichen Begrenzung des Menschen oben „3.3.2. ‚Jenseits‘ und ‚Verjenseitigung‘ und „3.3.3. Die Endlichkeit des Menschen: der Tod“.

⁵⁶¹ Gegen ein doketisierendes Verständnis der Osterereignisse schreibt Barth in KD III,2 unter Hinweis auf Luk. 24,36f und Joh. 20,24: *Der Auferstandene „ist kein Anderer als der eine und ganze Mensch Jesus, der also solcher [...] Seele seines Leibes und also auch Leib ist“* (KD III,2 537; HvbG. St.). „Man kann die Leibhaftigkeit der Auferstehung Jesu und seiner Existenz als Auferstandener darum nicht streichen [...], weil an seiner Leibhaftigkeit dies hängt, daß das in der Ostergeschichte so entscheidend *handelnde* Subjekt Jesus selbst und also eben der Mensch Jesus war“ (538; HvbG. St.).

⁵⁶² Vgl. 2.4.5. „Zusammenfassung“. Dort: 2.2. „Die *natura recta* des Menschen ist *Voraussetzung* seiner soteriologischen Wirklichkeit. Sie wird auch zu seiner eschatologischen Wirklichkeit gehören“.

⁵⁶³ Vgl. zur schöpfungstheologischen Bestimmung von Leib und Seele oben 2.4.5. „Zusammenfassung“. Dort 4.2.1. und 4.2.3.: Die „Seele“ ist die „Fähigkeit des Menschen, als Subjekt seiner Existenz zu leben“. Er ist als Seele u.a. fähig, sich zu entscheiden. Der „Leib“ ist die „Fähigkeit des Menschen, aufgrund seiner Entscheidungen handeln zu können. Er bezeichnet den Menschen in seiner Fähigkeit der ‚Eigenbetätigung‘“.

⁵⁶⁴ In der Eschatologie der Göttinger Dogmatik schreibt Barth: der erlöste Mensch „braucht nur Subjekt zu werden der Prädikate, deren Subjekt diesseits der Parusie Jesus Christus allein ist“ (1925/1926: 479). Ob die eschatologischen Veränderungen, von denen Barth an derselben Stelle spricht, tatsächlich ‚nichts Neues‘ sein sollen, ist ein Thema, das schöpfungstheologisch in der

der Auferstehung Jesu Christi ist sein neues Leben als „das ihm von Gott geschenkte Leben in der Art von dessen eigenem Leben, als ewiges Leben“ (KD IV,3 358). Zur neuen Wirklichkeit gehört auch seine Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes. Was bedeutet die Teilnahme des Auferstandenen in seiner ‚seelisch-leiblichen Ganzheit‘ an der Herrlichkeit Gottes?

Der Auferstandene kam – so schreibt Barth – „neu im Werk seiner Offenbarung“ (355). Er „redete und handelte“ nun in seiner Offenbarung (360). Er tat etwas Neues aufgrund eines neuen Prädikates⁵⁶⁵, einer neuen ‚Fähigkeit‘⁵⁶⁶ bzw. Eigenschaft⁵⁶⁷. Was ist das Neue, aufgrund dessen der Auferstandene etwas Neues tun kann? In der Verherrlichung des Menschen wird – so verstehe ich Barth – die Herrlichkeit Gottes zu einer neuen Eigenschaft des Menschen.⁵⁶⁸ Der Auferstandene hat als Subjekt der Herrlichkeit Gottes eine neue Handlungskompetenz bzw. Fähigkeit, die sich im Leiblichen als seinem ‚Aktionsbereich‘⁵⁶⁹ auswirkt.⁵⁷⁰ Auferweckung als Teilgabe an der Herrlichkeit – die Verherrlichung – bedeutet keine Aufhebung der *geschöpflichen Wirklichkeit des Menschen* als Seele seines Leibes. Sie bewirkt aber eine Veränderung der geschöpflichen Wirklichkeit, die sich darin äußert, dass sie eine Voraussetzung der *Offenbarung* in den Begegnungen mit dem Auferstandenen ist.

Auch in KD III,2 bezeichnet Barth das Erscheinen des Auferstandenen in Herrlichkeit als ein *neues Handeln* aufgrund einer neuen Eigenschaft.⁵⁷¹ In der

Eschatologie noch einmal zur Sprache hätte kommen müssen. Er spricht andererseits von dem Neuen der Auferstehung. Wahrscheinlich muss unterschieden werden, ob Barth in soteriologischer oder eschatologisch-schöpfungstheologischer Perspektive spricht. Es geht im genannten Kontext um die Frage, ob zu dem *versöhnten* Menschen „noch irgendetwas Neues hinzukommt“ (a.a.O.).

⁵⁶⁵ Vgl. zu „Prädikat“ KD IV,3 920: „Der Mensch [...] existiert [...] als das Subjekt, als das Geheimnis der Mitte des Koordinatensystems der ihm aus seiner Situation zukommenden und eigenen Prädikate“. Vgl. KD II,1 748: „Eben dieser Wechsel und Tausch des Ortes und der Prädikate ist die vollkommene Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, wie sie in der Inkarnation, in der Person Jesu Christi, im Kreuzestod des Sohnes Gottes und in seiner Auferstehung von den Toten realisiert ist“. Vgl. BARTH (1926: 111-115): Dort spricht Barth vom ‚Wechsel der Prädikate‘, ‚Neuprädikation‘ und ‚neuen Prädikaten‘ bei ‚beharrendem Subjekt‘.

⁵⁶⁶ Vgl. zu „Fähigkeit“ KD III,2 237. 450 und 2.4.3.2. „Leib und Seele als Fähigkeiten des Menschen“.

⁵⁶⁷ Vgl. zu „Eigenschaften“: KD III,2 31: „Wir können aber auch nicht übersehen, daß dieses Zeugnis, wenn es vom Menschen redet, ein bestimmtes Wesen mit bestimmten Eigenschaften bezeichnet“.

⁵⁶⁸ Vgl. oben 3.3.4.2.4.1. „Unsterblichkeit“.

⁵⁶⁹ Vgl. KD III,2 452f und oben 2.4.4.2. „Seele und Leib als natürliche Beschaffenheit des Menschen.“

⁵⁷⁰ Damit ist die Behauptung THOMAS‘ (2009: 166; vgl. oben 1.1.2.) widerlegt, dass nach Barth die neue Leiblichkeit des Auferstandenen nicht gedacht werden könne, womit nach seinen eigenen Worten seine Kritik an Barth hinfällig sein dürfte (a.a.O. Anm. 84).

⁵⁷¹ Es geht darum, „daß er, der Mensch Jesus, in diesen Tagen offenkundig in der Weise Gottes unter ihnen war. Sie [die Jünger] erkannten in diesen Tagen, daß er verborgen, aber wirklich immer –

Auferweckung wird der Mensch durch die Teilgabe an der Herrlichkeit Gottes, zur „Verherrlichung“ Gottes, zur Teilnahme u.d.h. zum Subjekt der Herrlichkeit Gottes qualifiziert.⁵⁷² Es geht um „das in der Ostergeschichte [...] handelnde Subjekt Jesus selbst“ in seiner seelisch-leiblichen Ganzheit (KD III,2 538).

3.3.5.4.2. Zur Frage der *theosis*

Der Mensch wird - so kann m.E. im Blick auf das jetzt Referierte gesagt werden – durch seine eschatologische Verherrlichung an der Herrlichkeit Gottes beteiligt. Die Herrlichkeit Gottes ist keine göttliche Substanz, sondern eine Eigenschaft Gottes. Der Mensch kann durch die Anteilgabe an der Herrlichkeit etwas Neues tun. Er wird als Subjekt einbezogen in Gottes offenbarendes Handeln. In KD IV,2 heißt es: In der Gemeinschaft mit Gott *handelte* der Mensch Jesus in der „Werkgemeinschaft“ – als Seele seines Leibes – mit Gott und vergegenwärtig dadurch Gott (596).

Der Mensch wird durch die Auferweckung zwar verherrlicht, aber nicht vergöttlicht bzw. – wie Barth schreibt – ‚vergottet‘.⁵⁷³ Die Ostergeschichten erzählen vom Wiederkommen des *Menschen* Jesus (vgl. KD IV,3 360). Barth berührt das Thema einer eschatologischen Vergöttlichung des Menschen in KD IV,2. Dort schreibt er im Kontext der Auferstehung Jesu Christi und seiner Himmelfahrt: Jesus Christus „wurde, indem er in den Himmel erhoben wurde, in seiner Identität mit dem Sohne Gottes – *nicht vergottet*, nicht in die Gottheit erhoben (dessen bedurfte er als Sohn Gottes nicht und *dessen war er als Mensch nicht fähig*), wohl aber als Mensch an die Seite Gottes, in die *unmittelbare Gemeinschaft* mit ihm, in die *volle Teilnahme an seiner Herrschaft* versetzt“ (171; Hvb. St.). Schon am Anfang der Versöhnungslehre schreibt Barth: Der „Inhalt der Verheißung“, das worauf der Mensch hoffen darf, ist „ein Sein in des *Menschen* dienendem Zusammenwirken

schon da sie vor seinem Tod mit ihm gewesen waren – in der Weise Gottes unter ihnen gewesen war. [...] Jetzt aber geschah es, daß sie seine Herrlichkeit schauten“ (KD III,2 538).

⁵⁷² Vgl. PRICE (2011:182): „It is only ‚in post-temporal eternity‘ that this glorification of God will reach its perfection“.

⁵⁷³ Der „Inhalt der Verheißung“, das worauf der Mensch „hoffen darf“, ist „ein Sein in des Menschen dienendem Zusammenwirken mit Gott [...] als handelndes Subjekt [...], in des Menschen eigener, freier Mitverantwortlichkeit für Gottes Sache“ (KD IV,1 123; vgl. ganze Seite). Auf diese Stelle weist auch THOMAS (2009: 192f) – in dem Fall ganz zustimmend – im Zusammenhang der Frage nach der ‚künftigen Wirklichkeit des Menschen‘ hin, die Barth aber – wie THOMAS fälschlich annimmt – wegen seiner Vorstellung der ‚Verewigung‘ nicht als wirklich geschöpflisches Leben denken könne.

mit Gott [...] als handelndes Subjekt [...], in des Menschen eigener, freier Mitverantwortlichkeit für Gottes Sache“ (KD IV,1 123; Hvb. St.).

Durch eine *Vergöttlichung* würden eine eigene Mitverantwortlichkeit des *Menschen* und ein Zusammenwirken des Menschen mit Gott aufgehoben. Es bleibt zu fragen, ob eine Vergöttlichung des Menschen nicht weniger bedeuten würde als seine Verherrlichung. Der Mensch würde als eigenes Subjekt der eschatologischen Geschichte mit Gott nicht mehr zu denken sein. Das Geschöpf würde als der von Gott gewollte geschöpfliche Partner seines ewigen Lebens als solcher Partner nicht mehr sein. Wie sollte eine eigene Mitverantwortlichkeit des Menschen an Gottes Sache und seine Teilnahme an Gottes Herrschaft als eigenes Tun des Menschen dann noch möglich sein? Er würde in Gott aufgelöst oder ein zweiter Gott sein. Der Mensch bleibt nach Barth, wie durch den Auferstandenen offenbar wird, auch im Eschaton Mensch, was Barth in dem von mir gewählten Ausgangstext ausdrücklich hervorhebt (vgl. KD IV, 355. 358-360). Barth behandelt die Frage der *theosis* – soweit ich sehe – in der vorliegenden KD nicht als gesondertes Thema. Es liegt mir aber nahe anzunehmen, dass er in der Eschatologie darauf detaillierter eingegangen wäre.⁵⁷⁴ Er hätte vielleicht ausführlicher diskutiert, inwieweit eine Teilnahme des Geschöpfes an Gottes Herrlichkeit nicht unbedingt dessen Vergöttlichung bedeuten muss. Ich vermute, dass nach dem vorliegenden Text der KD eine *deificatio* des Menschen nach Barth auch eschatologisch nicht gedacht werden kann.⁵⁷⁵

3.3.5.4.3. Die Nicht-Ableitbarkeit des Ostergeschehens

Der Vollzug der Verherrlichung des Geschöpfes bleibt uns unzugänglich. Das „Wie“ des Ostergeschehens und auch die Verherrlichung sind nur faktisch festzustellen. Barth betont die „Unvorstellbarkeit und Unbegreiflichkeit“ des Osterereignisses,

⁵⁷⁴ Als Hinweis, wie Barth in dieser Sache vielleicht vorgegangen wäre, verstehe ich seine Ausführungen dazu im „Unterricht in der Christlichen Religion III“. Dort heißt es: „Erlösung bedeutet nicht, daß der Mensch aufhört, sich selber zu sein, und etwas Anderes wird. Er wird *nicht Gott*. Gott *bleibt* der Schöpfer, und der Mensch *bleibt* das Geschöpf. Die Kreaturgrenze wird mit dem Aufheben der eschatologischen Grenze *nicht* aufgehoben“ (1925/1926: 478).

⁵⁷⁵ Damit ist auch die Richtung in den Blick gekommen, in der eine Antwort auf die „final question“ CAPPERS (1998: 179) zu finden sein könnte. Er fragt: „Is it imaginable that Barth might even have been led in his eschatology to reconsider a communion of joy between God and redeemed humanity such that the long Christian tradition of *deificatio* might be rehabilitated?“ Barth hätte sich m.E. wohl mit dieser Tradition auseinandergesetzt, sie aber nicht einfach rehabilitiert.

durch die wir „vor das Geheimnis“ der „Offenbarung Gottes“ in diesem Menschen gestellt sind (KD IV,3 361).⁵⁷⁶ Barth meint damit „die schlechthinige Neuheit“ der „Struktur“ des Ostergeschehens, das „nicht aus dem Leben der Welt heraus [...] Ereignis wurde“ und sich in kein „Weltbild“ einfügt (vgl. 361f). Barth bezeichnet damit die Unmöglichkeit, das Osterereignis aus der Struktur dieser Welt abzuleiten.

Auch in KD III,2 stellt Barth die Frage nach dem Wie des Ostergeschehens. „Wie“ geschah es, „daß der Mensch Jesus in den vierzig Tagen in der Weise Gottes unter ihnen war und offenbar wurde“ (540)? Auch hier wird nur das Faktum genannt. Dass Jesus Christus in der Weise Gottes zu den Seinen kam, wird in den Ostergeschichten nur dadurch erklärt, dass Jesus Christus „als lebendiger Mensch aufs neue unter ihnen war. So war er der konkrete Erweis des Gottes, der nicht nur mächtig ist über des Menschen Leben und Tod, sondern auch willig, ihn vom Tode zu erretten“. Die Jünger erinnerten sich an das „Faktum“ der Gegenwart Gottes im Auferstandenen, der in der „Wirksamkeit“ Gottes unter ihnen redete und handelte (539). Dass es so war, erschließt sich nach Barth daraus, dass in den Begegnungen des Auferstandenen mit seinen Jüngern der Glaube geschaffen wurde (vgl. 539).

3.3.5.5. Die kommende Freude und das eschatologisch-prophetische Dasein des Menschen

In der Auferstehung Jesu Christi eröffnet Gott dem Menschen „über seinen gegenwärtigen Status hinaus eine ganz andere Zukunft“ (KD IV,3 927). Der Mensch

⁵⁷⁶ Barth bezeichnet hier als „Geheimnis“ das „Handeln Gottes mit der Welt in seiner Nicht-Ableitbarkeit (vgl. KD IV,3 362). Er erklärt KD IV,4 „Geheimnis“ folgendermaßen: „Μυστήριον bezeichnet im Neuen Testament ein solches inmitten der raumzeitlichen Welt Ereignis werdendes Geschehen, welches, weil Gott allein und unmittelbar sein Initiant und Veranstalter ist, im Unterschied zu allem sonstigen Geschehen dem menschlichen Erkennen hinsichtlich seines Ursprungs und seiner Möglichkeit grundsätzlich Geheimnis ist und bleibt: es wäre denn, es erschließe sich ihm nicht von außen, sondern gerade nur von innen, nur durch sich selbst und also wieder allein durch Gottes Offenbarung“ (KD IV,4 118f). Dem entspricht, was Barth zu „Geheimnis“ in anderen Zusammenhängen schreibt. Jesus Christus ist nach Kol 2,2 „das Geheimnis Gottes“ (211), dessen Erkenntnis allein auf Gottes Handeln beruht. Das „Geheimnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus“ besteht darin, dass man für diese Offenbarung keine ‚höhere Einsicht‘ in Anspruch nehmen kann (vgl. KD I,2 136f). Man kann keinen Platz oberhalb der Offenbarung einnehmen, um sie zu erklären (vgl. a.a.O.). Barth bezieht sich beim Gebrauch der Begriffs „Geheimnis“ auf die biblische Rede vom „Geheimnis“, das nach Kol 2,2f in Christus ist (vgl. KD II,1 45) oder nach 1Kor 2,7 die „Weisheit Gottes, die im Geheimnis verborgen ist“ (Lutherübersetzung 2017) (vgl. KD II,1 492). Was Barth schreibt, entspricht m.E. dem Artikel von G. BORNKAMM (1942: 825) „μυστήριον im NT“: „In den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen geht der Begriff μυστήριον eine feste Verbindung mit dem Christuskerygma ein“.

ist zwar als ‚Zeuge‘ und ‚Bote‘ Jesu Christi schon jetzt einbezogen in dessen ‚prophetisches Werk‘ (vgl. 397).⁵⁷⁷ Es gibt aber einen „Fortgang der Prophetie Jesu Christi von ihrer gegenwärtigen zu ihrer künftigen Fülle, ‚von Herrlichkeit zu Herrlichkeit‘“, an deren Vollendung in der „abschließenden Offenbarung“ die Gemeinde beteiligt sein wird, wie sie schon jetzt am „Werk des Herrn, der Geist ist“ beteiligt ist (414f). Die eschatologische Verherrlichung des Geschöpfes bedeutet dessen Teilnahme in seiner seelisch-leiblichen Ganzheit an der Verherrlichung Gottes. Der Mensch ist nicht allein vom Tod und allem Übel befreit, er kann jetzt als Partner Gottes seiner Bestimmung direkt nachkommen.

„Der Mensch wird Mensch sein, sich sein Menschsein vor Gott und mit seinem Nächsten nicht mehr leid, sondern recht sein lassen, sich seiner freuen. Er wird sein Dasein bejahen dürfen, wie es von Gott bejaht ist. Sein Dasein selbst wird fröhlicher Dienst Gottes sein, indem es als solches die ihm zugewendete Güte Gottes lobpreisen wird. Es wird einmünden in das Dasein der Gemeinde und in und mit diesem prophetischen Dasein werden. Das ist die dem Menschen laut des Evangeliums bevorstehende Zukunft“ (928f).

Der Christ darf sich und alle anderen Menschen als solche verstehen, die „dieser Zukunft und also der großen Freude“ als ihrem ‚prophetischen Dasein‘ entgegenzueilen (929). Die Kirche ist der „Ort der großen Vorfreude“ darauf und lebt in dieser Hinsicht in einem vorläufigen prophetischen Dasein. Der Mensch darf schon jetzt in der „Vorfreude“ auf die „Erscheinung eines neuen Himmels und einer neuen Erde“ leben (vgl. 757). Barth unterscheidet eine vorläufige von der endgültigen bzw. eschatologischen Freude des Geschöpfes.⁵⁷⁸ Die Zukunft, auf die der Mensch hoffen darf, besteht in der „Freude“ des ‚noch kommenden Reiches Gottes‘ (928).⁵⁷⁹ Was ist das Neue der eschatologischen Freude?

Der Mensch erhält in seiner eschatologischen Verherrlichung die Fähigkeit, als Seele seines Leibes in neuer Weise als Partner Gottes zu leben. Der Mensch kann nun – und das ist das Neue – als Subjekt der Herrlichkeit Gottes so leben, dass sein Handeln in der Freude über seine Gemeinschaft mit Gott als Antwort auf Gottes

⁵⁷⁷ In der Einleitung zur Versöhnungslehre schreibt Barth vom „Sein des Menschen unter der Verheißung“ in der „Ausrichtung“ auf seine Zukunft der *vita aeterna* als dessen „teleologisch“ ausgerichteten und damit eschatologischen Sein (KD IV,1 118). Darin bestehe „das prophetische Element des Seins des in Jesus Christus mit Gott versöhnten Menschen“.

⁵⁷⁸ Darauf wurde auch schon in 3.3.5.3. „Gottes schöne Herrlichkeit und die Freude des Geschöpfes“ eingegangen.

im Zusammenhang mit dem Paragraphen 31 festgehalten.

⁵⁷⁹ B. HORNE (2000: 349) weist darauf hin, dass die eschatologische Bestimmung der „Freude“ in der „altprot. Orthodoxie [...] in der Eschatologie unter dem Lehrstück ‚De vita aeterna‘ behandelt“ wird.

Herrlichkeit direkt erkennbar wird. So wird er als Geschöpf Gott vergegenwärtigen können. Er wird „in dieser erneuerten, dem Bilde des Sohnes Gottes gleichgestalteter Form Gottes Zeuge sein“ (1065). Er wird sich dann – nach LUTHER – im „‘Dienst in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit‘ aufgenommen finden“ (929).⁵⁸⁰ Darunter ist m.E. das eschatologische ‚prophetische Dasein‘ zu verstehen, das Barth – soweit ich sehe – nicht weiter erläutert (926). Folgendes aber kann gesagt werden.

Die Verherrlichung des Geschöpfs äußert sich in seiner eschatologischen Freude. Die Freude ist keine Zugabe zum ewigen Leben, sondern in ihr äußert sich das ewige Leben selbst. Das ewige Leben ist Freude über Gott und sein Handeln für den Menschen und in der Freude des Geschöpfs wird Gott gegenwärtig.⁵⁸¹ Barth schreibt: „Was Ostern brachte, real in die Welt hineinbrachte [...], war das Leben auf Grund der geschehenen Versöhnung, des erfüllten Bundes, im Frieden und in der *Freude* des dem Geschöpf in der Gemeinschaft mit seinem Schöpfer eröffneten und geschenkten Lebens, *des ewigen Lebens*“ (352; Hvb. St.).

Auch im Paragraphen 73 redet Barth im Kontext der christlichen Hoffnung von der eschatologischen Verherrlichung des Menschen. Mit der *Verheißung* der kommenden Erscheinung Jesu Christi ist den Christen nach Röm 8,29f auch die – ihrem Wesen nach erst *zukünftige* – ‚Herrlichkeit geschenkt bzw. zugewendet‘ (vgl. 1050). Sie ist noch Gegenstand seiner Hoffnung. „Eben auf die Herrlichkeit Gottes, die dann auch seine ganze Kreatur aller Zeiten und Räume mit fleckenloser, unvergänglicher Herrlichkeit überkleiden wird, hofft der Christ, indem er auf Jesus Christus hofft“ (1051f). Der Christ tröstet sich damit, wie Barth unter Hinweis auf Fr. 52 des Heidelberger Katechismus schreibt, dass er in der „Wiederkunft Christi“ „mit allen Auserwählten zu ihm in die himmlische Freude und Herrlichkeit“ genommen wird (1059). In der Freude über Gott wird das Geschöpf Gottes Tun widerspiegeln und d.h. offenbaren. Die Freude über Gott wird als Antwort auf

⁵⁸⁰ Damit ist aufgenommen, was oben schon zum „Fest des ewigen Lebens“ als Inhalt des ewigen Lebens referiert wurde (vgl. 3.3.4.3.4.).

⁵⁸¹ Zur durchgängigen Bedeutung des Themas der Freude in der KD vgl. CAPPER (1998: 8f): „Whilst it is not a controlling theme or a part of the formal structure which Barth adopted for the *Church Dogmatics*, nevertheless joy plays a significant material role, functioning as a key theme in Barth’s doctrine of God, and carrying a significant burden in his doctrine of election. It is reflected in Barth’s doctrine of humanity, especially the crowning theme of his discussion of ‘being in encounter’ – the theme of gladness. This human dimension, grounded in his theology proper and rooted in his doctrine of the Word of God, flourishes in his exploration of Christian vocation, and underscores the praise of the people of God, their worship and witness and the vocation and destiny of the church.“

Gottes Tun erkennbar werden. Darin wird das eschatologisch-prophetische Dasein des verherrlichten Menschen bestehen.

3.3.5.6. Zusammenfassung

1.1. Gottes Herrlichkeit ist Gottes „Kompetenz“ oder „Kraft“, sich als der zu verhalten, der er ist.

1.2. Gottes Herrlichkeit ist die Kraft, in der Gott als der Liebende *in sich* und *nach außen* in Gemeinschaft lebt.

1.3. Gottes Herrlichkeit wird da offenbar, wo sie Gott nicht immanent bleibt, sondern transeunt wird. Darin ist sie seine Selbstverherrlichung.

1.4. Gott gibt sich in seiner Herrlichkeit in der Auferstehung Jesu Christi zu erkennen.

2.1. Gott macht durch seine Herrlichkeit Freude und ist darin schön.

2.2. In der Perspektive des ewigen Lebens kann der Mensch sich über Gott freuen.

3.1. Der auferstandene Mensch Jesus Christus kommt zu den Osterzeugen als Subjekt der Herrlichkeit Gottes.

3.2. Die Herrlichkeit Gottes ist eine neue Eigenschaft des Menschen Jesus.

4.1. Die eschatologische Verherrlichung des Geschöpfes bedeutet dessen Teilnahme in seiner seelisch-leiblichen Ganzheit an der Herrlichkeit Gottes.

4.2. Der Mensch wird als Geschöpf zum Subjekt der Herrlichkeit Gottes.

5.1. Als Subjekt der Herrlichkeit Gottes wird das Geschöpf in der Freude über Gott Gottes Tun widerspiegeln und d.h. offenbaren.^{582/583}

5.2. Darin wird das eschatologisch-prophetische Dasein des verherrlichten Geschöpfes bestehen.

⁵⁸² Vgl. CAPPER (1998: 85): „Through participation in Christ’s saving act, humanity enters into the glory of God, and thus eschatologically leaves the hindrances to joy; the groaning of creation and the burden of sin. This is the renewed human destiny. For Barth it is expressed in terms of glory and eternity“.

⁵⁸³ Zum ‚Bild Gottes‘ bezogen auf Röm 8,29f vgl. KD IV,3 1050; zum ‚Spiegel‘ und ‚Bild‘ in Bezug auf 2Kor 3,18 vgl. KD IV,3 907. 773. 628. 415.

4. Die neue Wirklichkeit des ewigen Lebens - Übersicht

4.1. Thema

Im Blick auf das abschließende Kapitel 6 will ich jetzt in einem Überblick darlegen, was sich zur neuen Wirklichkeit des ewigen Lebens besonders in 3.3. „Aspekte der eschatologischen Wirklichkeit des Geschöpfes“ ergeben hat. Anschließend muss noch dem Begriff der Offenbarung bei Barth nachgegangen werden.

Zentrales Thema meiner Untersuchung war die Frage, worin nach Barth die neue Wirklichkeit des ewigen Lebens besteht.⁵⁸⁴ Sie hat sich aus der „Übergangsüberlegung“ KD IV,3 § 69.4 ergeben, in der Barth nach der *Neuheit* der Gestalt des Auferstandenen fragt.⁵⁸⁵ Sie wurde brisant, weil nach Barth die Versöhnung im Kreuz Jesu Christi vollendet worden ist und ihr in seiner Auferstehung *nichts Neues* hinzugefügt wurde. Daraus folgt nach Ansicht vieler Autoren, dass nach Barth in der Auferstehung selbst auch ‚nichts Neues‘ geschieht.⁵⁸⁶ Die Auferstehung Jesu Christi ist nach Barth das erste eschatologische Ereignis.⁵⁸⁷ Was aber ist das *spezifisch Eschatologische der Auferstehung*, wenn sie angeblich doch ‚nichts Neues‘ ist? Verhindert Barths Verständnis der Auferstehung Jesu Christi als Offenbarung der Versöhnung nicht geradezu eine Eschatologie, wie verschiedene Autoren meinen? Ich habe im Blick darauf gefragt, ob und inwiefern die Auferstehung Jesu Christi dadurch die Versöhnung offenbart, dass sie als erstes eschatologisches Ereignis eine neue Wirklichkeit ist.⁵⁸⁸ Anlass war die Beobachtung, dass Barth in § 64.4 schreibt, die Erkenntnis bzw. Offenbarung der Versöhnung beruhe auf der ‚*Neuheit* der Gestalt‘ des Auferstandenen, in der er den Seinen begegnete.⁵⁸⁹ Dieses Neue war nach Barth mit der Versöhnung noch nicht gegeben, sondern folgt aus der Auferweckung als neuer Tat Gottes. Davon ausgehend habe ich gefragt, worin nach Barth die Wirklichkeit der Auferstehung besteht.

Folgenden Fragen bin ich nachgegangen. Weil es in den Ostererscheinungen um das Wiederkommen des *Menschen* Jesus geht, war nach seiner *geschöpflichen Wirklichkeit* zu fragen. Weil Barth von der *Neuheit* der Ostererscheinungen redet,

⁵⁸⁴ Vgl. 1.1.1. „Auferstehung als Offenbarung der Versöhnung“.

⁵⁸⁵ Vgl. 1.1.4. „Zusammenfassung, These, Fragen“ und 3.3.1.4. „Fragestellung“.

⁵⁸⁶ Vgl. 1.1.2. „Die Frage nach Barths Eschatologie“.

⁵⁸⁷ Vgl. KD IV,3 341.

⁵⁸⁸ Vgl. 1.1.3. „Problemstellung“.

⁵⁸⁹ Vgl. 1.1.4. „Zusammenfassung, These, Leitfragen“.

war nach der *neuen* geschöpflichen Wirklichkeit des auferstandenen Jesus Christus zu fragen. Ich habe mich darauf konzentriert, was Barth unter „Verjenseitigung“, „Verewigung“ und Verherrlichung“ des Geschöpfes versteht. Jetzt will ich summarisch wiedergeben, was sich zur neuen Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi und des ewigen Lebens ergeben hat.

4.2. Die Auferstehung Jesu Christi in den „Übergangsüberlegungen“ KD IV

Meiner Studie habe ich die „Übergangsüberlegung“ KD IV,3 § 69.4 zugrunde gelegt, in der es wie in den entsprechenden Paragraphen 59.3 und 64.4 um die Frage nach der Offenbarung der Versöhnung geht.⁵⁹⁰

In KD IV,1 § 59.3 fragt Barth, ob es ein *Jenseits* der alten bzw. unversöhnten Welt und des unversöhnten Menschen gebe, die in der Versöhnung ihr Ende gefunden haben.⁵⁹¹ Dieses *Jenseits* ist die Auferstehung Jesu Christi.⁵⁹² Nicht die Versöhnung, aber die Offenbarung der Versöhnung beruht auf der Auferstehung.⁵⁹³

In KD IV,2 § 64.4 fragt Barth, *wodurch* es zur Offenbarung bzw. zur Erkenntnis der Versöhnung kommt.⁵⁹⁴ Sie resultiert nicht aus Gedankenoperationen des Menschen, sondern aus einer bestimmten Kraft, in welcher der Auferstandene lebt und handelt.⁵⁹⁵ Diese Kraft ist der Heilige Geist.⁵⁹⁶ Der Auferstandene handelt *im Geist*, indem er Menschen mit der Verheißung des ewigen Lebens und dadurch als versöhnte Menschen anspricht.⁵⁹⁷

In KD IV,3 § 69.4 fragt Barth nach der neuen Wirklichkeit, in der Jesus Christus sich offenbarte. Das *Neue des Osterereignisses* bestand darin, dass Jesus Christus als der vom Tode Auferstandene in der ‚seelisch-leiblichen Ganzheit seiner zeitlichen Existenz‘ wiederkam.⁵⁹⁸ Er kam aber wieder ‚in neuer Gestalt‘. Durch die Neuheit der Gestalt des Auferstandenen wird der Inhalt der Verheißung, nämlich die

⁵⁹⁰ Vgl. 1.2.1. „Das Problem des Übergangs“.

⁵⁹¹ Vgl. 1.2.2. „Jenseits des Todes (KD IV,1 § 59.3)“.

⁵⁹² Vgl. 1.2.2.1. „Eine neue Geschichte“.

⁵⁹³ Vgl. 1.2.5. „Zusammenfassung“.

⁵⁹⁴ Vgl. 1.2.3. „Die aktuelle Herrschaft des Auferstandenen (KD IV,2 § 64.4)“.

⁵⁹⁵ Vgl. 1.2.3.1. „Die ‚Kraft‘ der Auferstehung“.

⁵⁹⁶ Vgl. 1.2.3.2. „Das Wirken des Geistes“.

⁵⁹⁷ Vgl. 1.2.3.3. „Die Verheißung des ewigen Lebens“.

⁵⁹⁸ Vgl. 1.2.4.2. „Die ‚Neuheit der Gestalt‘“ und KD IV,3 361. 355. Vgl. zu „Gestalt“ auch 3.3.1.1. „Barths Frage nach der ‚Neuheit der Gestalt‘“ und 3.3.1.2. „Die ‚Gestalt‘ des Auferstandenen“.

„Heilszukunft“ des Menschen offenbar.⁵⁹⁹ Durch sie wird auch offenbar, dass der Mensch in der Aussicht auf das ewige Leben lebt, indem er „objektiv“ – d.h. ohne Wissen und Glauben des Menschen – mit Gott versöhnt ist.⁶⁰⁰ Ohne die neue Wirklichkeit des Ostergeschehens gäbe es keine Offenbarung der Versöhnung.

4.3. Die Begründung der eschatologischen Wirklichkeit des Geschöpfs in einer neuen Tat Gottes

4.3.1. Die neue Tat Gottes⁶⁰¹

Worin ist das Neue der geschöpflichen Wirklichkeit der Auferstehung *begründet*? Ausgangspunkt der Antwort ist Barths Rede von der Auferweckung Jesu Christi als dem „Ereignis einer neuen besonderen Tat Gottes“ (vgl. KD IV,3 331; vgl. KD IV,1 6).⁶⁰² Schon in der Gotteslehre heißt es, Gott sei in seiner ‚ewigen Treue‘ dem Geschöpf gegenüber frei, diesem in unterschiedlicher Weise gegenwärtig zu sein.⁶⁰³ Zu Gottes Freiheit gehört seine Allmacht, zu tun, was er will. Gott will aber nicht irgendetwas, sondern das ewige Leben seines Geschöpfs. Seine Freiheit ist sein Vermögen, um dieses bestimmten Zieles willen auf *verschiedene* Weise zu handeln.⁶⁰⁴ Dazu gehört seine Geschichte mit seinem Geschöpf, nämlich „die Geschichte der von ihm vollzogenen Versöhnung und Offenbarung“, durch die er „von ihm geschaffenen Welt“ einer „künftigen Erlösung entgegenführt“ (KD II,1 565).⁶⁰⁵ Gott löst mit der eschatologischen „Neuschöpfung“ bzw. Erlösung kein „Problem“, nach dem gefragt werden müsste, wie THOMAS⁶⁰⁶ meint, sondern führt seine Geschichte mit seinem Geschöpf zu dem von ihm gewollten Ziel: der eschatologischen „Vollendung“, wie wir eben gesehen haben.⁶⁰⁷ Gott reagiert mit

⁵⁹⁹ Vgl. 1.2.4.1. „Die Frage nach der Wirklichkeit des Auferstandenen“.

⁶⁰⁰ Vgl. 1.2.5. „Zusammenfassung“. Vgl. zu „objektiv“ KD IV,1 81.130.245f, KD IV,2 299.337f, KD IV,3 208 und 1.2.1. „Das Problem des Übergangs“ und 1.2.3. „Die aktuelle Herrschaft des Auferstandenen (KD IV,2 § 64.4)“.

⁶⁰¹ Vgl. 3.1. „Gottes freies Handeln“.

⁶⁰² Vgl. 1.2.2. „Jenseits des Todes (KD IV,1 § 59.3)“.

⁶⁰³ Vgl. 3.1.1. „Die Freiheit der Liebe Gottes (KD II,1)“.

⁶⁰⁴ Vgl. 3.1.2. „Gottes heilige Veränderlichkeit“.

⁶⁰⁵ Vgl. 3.1.3. „Mehr als *restitutio ad integrum*“.

⁶⁰⁶ THOMAS (2009: 208).

⁶⁰⁷ Es trifft nicht zu, dass Barth „den Begriff der Vollendung strikt auf die *Versöhnung* bezieht“, woraus wiederum unlösbare Interpretationsprobleme der barthschen Dogmatik resultieren, wie

seinem eschatologischen Tun nicht auf eine „Krise der Schöpfung“.⁶⁰⁸ Die Unterscheidung im Handeln Gottes gehört zu den Grundlagen der Rede Barths vom Neuen in der Auferstehung Jesu Christi.

4.3.2. Der Heilige Geist als eschatologischer *creator spiritus*

Von der genannten Unterscheidung ausgehend, wurde nach dem Zusammenhang von kommender Erlösung und geschehener Versöhnung und deren Offenbarung in der Auferstehung Jesu Christi gefragt.⁶⁰⁹ Hier stand das neue Tun Gottes in der Auferweckung Jesu Christi als das Werk Gottes als *creator spiritus* im Mittelpunkt.⁶¹⁰ Barth versteht den Heiligen Geist auch als eschatologischen *creator spiritus* und damit als kommenden Erlöser.⁶¹¹ Die kommende Erlösung in der Auferweckung der Toten geht als noch ausstehendes Werk des Geistes über die geschehene Versöhnung hinaus.

Schon in der *Trinitätslehre* der KD bringt Barth den Geist als den auch künftig handelnden *creator spiritus* und d.h. als eschatologischen Erlöser zur Sprache.⁶¹² Er weist auf die *Unterscheidung* zwischen Versöhnung und kommender Erlösung hin. Weil Gott den Menschen zukünftig erlösen will, versöhnt er ihn mit sich. Die Erlösung ist keine Ausweitung der Versöhnung.

Im Kontext der Rede vom *creator spiritus* kommt am Anfang der *Schöpfungslehre* auch die künftige „ζωοποίησις des Geschöpfes“ in den Blick.⁶¹³ Der *creator spiritus* ist Gott selbst in seiner schöpferischen Zuwendung zum Geschöpf. Nach Barth muss von der Auferstehung Jesu Christi als „Werk des Geistes“ ausgegangen werden, um von *dorthier* die Rede vom Geist als *creator spiritus* in der ersten Schöpfung zu verstehen. Der Geist wird als *creator spiritus* wie in der

THOMAS meint (2009: 209). Ganz im Gegenteil verwendet Barth den Begriff der Vollendung häufig für die eschatologische Erlösung (vgl. KD I,1 257, KD I,2 987, KD IV,1 1.150, KD IV,3 388.388.406-418.1036-1039). Das schließt nicht aus, dass Barth auch von einer Vollendung *der Versöhnung* im Tod Jesu Christi reden kann (vgl. z. B. KD IV,1 271.337).

⁶⁰⁸ THOMAS (2009: 209).

⁶⁰⁹ Vgl. 3.2. „Der Heilige Geist als eschatologischer *creator spiritus*“.

⁶¹⁰ Vgl. auch 2.3.2.2. „Offenbarer und Schöpfergeist (KD I,1 § 12)“; Vgl. 2.3.2.3. „Die *nismat chajjim* als *creator spiritus*“.

⁶¹¹ Vgl. 3.2.5. „Zusammenfassung“.

⁶¹² Vgl. 3.2.2. „Trinitätslehre (KD I,1)“.

⁶¹³ Vgl. 3.2.3. „Schöpfungslehre (KD III,1 und 2)“.

Auferweckung Jesu Christi so auch im neuen Aeon in der Auferweckung der Toten handeln.

Auch in der *Versöhnungslehre* ist von einem Werk des Heiligen Geistes jenseits des Todes die Rede, das von der Versöhnung zu unterscheiden ist.⁶¹⁴ Wie in der Schöpfungslehre redet Barth vom neuen Werk „der Erschaffung der *καινότης ζωῆς*“ des Gekreuzigten (KD IV,1 340). Die *καινότης ζωῆς* aber ist das ‚ewige Leben‘. Gott bewirkt als *creator spiritus* beides: (1) das neue Leben des Auferstandenen, wie er schon das Leben des Geschöpfes geschaffen hat, *und* (2) die auf dem Auferstehungsleben beruhende Offenbarung der Versöhnung.⁶¹⁵ Die Zusage des Heiligen Geistes (gen. obj.) als *creator spiritus* ist der Inhalt der ‚*Hoffnung des neustamentlichen Menschen*‘ in der ‚*Erwartung eines bestimmten neuen Seins und Tuns Gottes*‘ (vgl. KD IV,3 1043).⁶¹⁶ Wie Gott als *creator spiritus* Jesus Christus von den Toten auferweckt hat, wird er auch alle Toten auferwecken. Der Auferstandene verheißt in der Kraft des Geistes dieses künftige Tun und erweckt Menschen zum Leben in der Hoffnung darauf. Barth versteht den Heiligen Geist als den eschatologischen *creator spiritus* und damit als den kommenden Erlöser, der sich als solcher in der Gegenwart ankündigt und dadurch auch die Versöhnung offenbart.⁶¹⁷

4.4. Die eschatologische Wirklichkeit des Geschöpfes⁶¹⁸

Worin wird *die Neuheit der eschatologischen Wirklichkeit* des Menschen als Geschöpf und worin also das Ergebnis des neuen Handelns des *creator spiritus* bestehen? Der Antwort wurde der Text KD IV,3 355-365 zugrunde gelegt.⁶¹⁹ Der auferstandene Jesus Christus kam in neuer Gestalt bzw. Existenzweise zu den Jüngern.⁶²⁰ Die neue geschöpfliche Wirklichkeit des Auferstandenen zeigt die künftige neue, die eschatologische Wirklichkeit aller Menschen an.

Weil das ewige Leben das neue Leben des Menschen in seiner neuen *geschöpflichen* Wirklichkeit sein wird, habe ich zuerst nach der geschöpflichen

⁶¹⁴ Vgl. 3.2.4. „Versöhnungslehre“. Vgl. 3.2.4.1. „KD IV,1“.

⁶¹⁵ Vgl. 3.2.4.2. „KD IV,2“.

⁶¹⁶ Vgl. 3.2.4.3. „KD IV,3“.

⁶¹⁷ Vgl. 3.2.5. „Zusammenfassung“.

⁶¹⁸ Vgl. 3.3. „Aspekte der eschatologischen Wirklichkeit des Geschöpfes“.

⁶¹⁹ Vgl. 3.3.1.1. „Barths Frage nach der ‚Neuheit der Gestalt“.

⁶²⁰ Vgl. 3.3.1.3. „Zusammenfassung“ und 3.3.1.4. „Fragestellung“. Zur „Existenzweise“ vgl. KD IV,2 26 und III,2 421.

Wirklichkeit des Menschen gefragt.⁶²¹ Dabei habe ich mich auf die seelisch-leibliche Ganzheit und die Zeit des Menschen konzentriert.⁶²² Davon ausgehend wurde gefragt, was Barth zur eschatologischen Wirklichkeit des Geschöpfes sagt. In Bezug auf die „Zeit“ des Menschen wurde gefragt, was „Verewigung“ heißt. In Bezug auf „Seele und Leib“ wurde gefragt, was „Verherrlichung“ heißt. An den Anfang wurde die Frage nach dem „Jenseits“ gestellt, an welchem dem Geschöpf in der Auferweckung teilgegeben wird.

4.4.1. Verjenseitigung

Das Jenseits Gottes beginnt nicht erst an der Grenze des Todes.⁶²³ Was aber bedeutet es für den Menschen, dass Gott auch sein *künftiges* Jenseits sein wird?⁶²⁴ Als Antwort konnte Folgendes festgehalten werden.

Die *Gegenwart Gottes* in Bezug auf das Geschöpf bezeichnet Barth auch als *Jenseits Gottes* des Schöpfers bzw. des *creator spiritus*.⁶²⁵ Gott ist als *creator spiritus* immer die Voraussetzung seines Geschöpfes und als solcher ihm beständig gegenwärtig.⁶²⁶ Er bleibt seinem Geschöpf auch nach *dessen* Zeit gegenwärtig. Das Ende der Zeit des Menschen, d. h. sein Tod⁶²⁷ ereignet sich in der unmittelbaren und darin eschatologischen Begegnung Gottes mit dem Menschen.⁶²⁸ Darin besteht seine Verjenseitigung. Der Mensch wird in das ewige Leben mit Gott aufgenommen. Dem Menschen wird damit etwas zugeeignet, das er als Geschöpf *nicht* hat. Deshalb kann Barth in Bezug auf das ewige Leben auch vom *Nichtsein* des Menschen reden.⁶²⁹

⁶²¹ Vgl. 2. „Der Mensch als Leib und Seele in seiner Zeit“.

⁶²² Vgl. 2.4. „Der Mensch als ‚Seele‘ und ‚Leib‘ (KD III,2)“ und 2.5. „Die Zeit des Menschen“.

⁶²³ Vgl. 3.3.2.2. Das „Jenseits“ und 3.3.3.3.4. „Der Tod als Grenze“.

⁶²⁴ Vgl. 3.3.2.5. „Verjenseitigung“.

⁶²⁵ Vgl. 3.2. „Der Heilige Geist als eschatologischer *creator spiritus*“.

⁶²⁶ Vgl. 3.3.2.3. „Die Voraussetzungslosigkeit des Geschöpfes“.

⁶²⁷ Vgl. 3.3.3. „Die Endlichkeit des Menschen: Der Tod“.

⁶²⁸ Vgl. 3.3.2.6. „Zusammenfassung“.

⁶²⁹ Vgl. 3.3.4.2.3. „Das eschatologische ‚Nichtsein‘“.

4.4.2. Verewigung

Die Ewigkeit gehört zu den Eigenschaften Gottes.⁶³⁰ Sie ist nicht durch die Zeit zu bestimmen. Zeit ist *Form* eines Geschehens.⁶³¹ Gott ist ewig in der Dauer oder Beständigkeit, in der er sich selber und allen Dingen zugleich ist. Gott ist aber nicht nur ewig da, sondern er ist *als der Liebende beständig* da.⁶³² Als der Ewige herrscht er über die Zeit und so hat er auch Zeit. Als diese Herrschaft kann Gottes Ewigkeit auch als Gottes ‚Lebensbesitz‘ verstanden werden.⁶³³ Weil Gott dem Menschen als dessen Jenseits ewig und d.h. beständig gegenwärtig bleibt, garantiert Gott dem Menschen, dass dieser ihm ewig gegenwärtig bleiben wird.

Verewigung erklärt Barth als neue Tat des *creator spiritus*. Das ewige Leben des Geschöpfes ereignet sich als *Teilnahme* am ewigen Leben Gottes und damit an Gottes Ewigkeit.⁶³⁴ Im Unterschied zum Leben vor dem Tod hat das verewigte Leben *Unsterblichkeit*.⁶³⁵ In der Teilnahme an Gottes Ewigkeit nimmt das Geschöpf auch an Gottes Zeit und seiner Herrschaft über die Zeit teil.⁶³⁶ Der Mensch begegnet in seiner Verewigung Gott und ist in dieser Begegnung als er selbst bzw. mit sich identisch gegenwärtig. Gott wird ihn an seiner ewigen Zeit beteiligen und darin seine Beziehung zum Menschen vollenden. Die ewige Zeit des Menschen wird Zeit in der Art sein, wie Gott Zeit hat.⁶³⁷ Der Mensch wird in der Gegenwart des „*nunc*“ Gottes als ‚Gottes Lebensbesitz‘ leben und so selbst – und das ist in dieser Hinsicht das eschatologisch Neue – das Leben besitzen. Die eschatologische Geschichte des Menschen wird einen bestimmten Gehalt haben. Sie wird in der Freude an und mit Gott und mit der Gemeinde bestehen.⁶³⁸

⁶³⁰ Vgl. 3.3.4.1.1. „Eine Eigenschaft Gottes“.

⁶³¹ Vgl. 2.5.2. „Das Geschöpf und seine Zeit“. Vgl. 2.5.2.3.2. „Zeit als Existenzform“.

⁶³² Vgl. 3.3.4.1.2. „Ewigkeit als Gottes Dauer und Beständigkeit“.

⁶³³ Vgl. 3.3.4.1.3. „Ewigkeit als Gottes Lebensbesitz und Herrschaft über die Zeit“.

⁶³⁴ Vgl. a .a. O.

⁶³⁵ Vgl. 3.3.4.2.4.1. „Unsterblichkeit“.

⁶³⁶ Vgl. 3.3.4.1.9. „Zusammenfassung“.

⁶³⁷ Vgl. 3.3.4.2.4.3. „Die neue Zeit des ewigen Lebens“.

⁶³⁸ Vgl. 3.3.4.2.2.2. „Die eschatologische Zukunft des Gewesenen“. Vgl. 3.3.4.2.4.4. „Das Fest des ewigen Lebens“.

4.4.3. Verherrlichung

Gottes Herrlichkeit ist seine „Kompetenz“ bzw. „Kraft“, sich als der zu verhalten, der er ist.⁶³⁹ In seiner Herrlichkeit setzt Gott sich als der Liebende *in sich* und *nach außen* auch in verborgener Weise in Beziehung und schafft Gemeinschaft. Darin macht Gottes Herrlichkeit Geschichte. Er gibt sich in seiner Herrlichkeit in der Auferstehung Jesu Christi zu erkennen. Gott eröffnet und verheißt in Jesus Christus dem Menschen das ewige Leben und ist darin der Freude erweckende und deshalb schöne Gott.⁶⁴⁰

Zur geschöpflichen Wirklichkeit des Menschen gehören die beiden *Momente* „Seele“ und „Leib“.⁶⁴¹ Er wird auch als Seele seines Leibes auferweckt.⁶⁴² Im ewigen Leben wird er auf neue Weise als Subjekt seiner Existenz leben und handeln können.⁶⁴³ Zur eschatologischen Wirklichkeit gehört die Teilnahme des Menschen an der Herrlichkeit Gottes und d.h. seine Verherrlichung. Seine Verherrlichung äußert sich in einem neuen Können, einer neuen Handlungsmöglichkeit bzw. Fähigkeit; m.a.W.: der Mensch kann etwas Neues tun.⁶⁴⁴ Der Mensch ist nicht nur vom Tod und allem Übel befreit. Er erhält in seiner eschatologischen Verherrlichung die Fähigkeit, jenseits des Todes als Seele seines Leibes ewig in neuer Weise als Partner Gottes zu leben. Der Mensch *kann* – und das ist das Neue – als Subjekt der Herrlichkeit Gottes so leben, dass sein Handeln in der Freude über seine Gemeinschaft mit Gott als Antwort auf Gottes Herrlichkeit direkt erkennbar wird. So wird er *als Geschöpf Gott vergegenwärtigen* können. Darin wird das eschatologisch-prophetische Dasein des verherrlichten Menschen in einer neuen Zeit bzw. in einer neuen Geschichte bestehen.⁶⁴⁵ In diesem Dienst wird sich die „Teilnahme“ des verherrlichten Menschen „am Leben“ der „neuen Weltgestalt“ „unter einem neuen Himmel und auf einer neuen Erde“ vollziehen (KD IV,3 406.408) und darin neue

⁶³⁹ Vgl. 3.3.5.2. „Die Herrlichkeit Gottes“. Vgl. zur eschatologischen Selbstverwirklichung 3.3.4.1.8. „Das ewige Leben als Selbstverwirklichung“ und 3.3.4.1.9. „Zusammenfassung (7)“. 3.3.4.2.2.1. „Die Gegenwart des Gewesenen“.

⁶⁴⁰ Vgl. 3.3.5.3. „Gottes schöne Herrlichkeit und die Freude des Geschöpfes“.

⁶⁴¹ Vgl. 2.4. „Der Mensch als ‚Seele‘ und ‚Leib‘ (KD III,2)“ und dort 2.4.1. „Einleitung“.

⁶⁴² Das Urteil THOMAS (2009: 196), Barths Theologie ‚biete keine Möglichkeit, die eschatologische Schöpfung als wirklich neue und zugleich geschöpfliche Existenzform zu denken‘, trifft nicht zu.

⁶⁴³ Vgl. 3.3.5.5. „Die kommende Freude und das eschatologisch-prophetische Dasein des Menschen“.

⁶⁴⁴ Vgl. 3.3.5.4.1. „Eine neue Handlungsmöglichkeit“. Vgl. 2.4.3.2. „Leib und Seele als Fähigkeiten des Menschen“ und 2.4.4.2. „Seele und Leib als natürliche Beschaffenheit des Menschen“.

⁶⁴⁵ Vgl. 3.3.4.2.4.3. „Die neue Zeit des ewigen Lebens“. Vgl. Barths „Unterscheidung der Zeiten“ (KD IV,1 364).

Geschichte „ohne Ende“ sein (1063). Das aber steht noch aus und ist „in der Wiederherstellung des Bundes als solcher *noch nicht geschehen*“ (KD IV,1 119; Hvb. St.). Das ist dem Menschen erst verheißen (vgl. 123). Es wird ein ‚künftiges Geschehen‘, die „Zukunft“ des Menschen in seinem „Zusammenwirken mit Gott“ in der Beteiligung des Menschen“ am „Sein und Leben“ Gottes sein (119.121.123).

5. Auferstehung als Offenbarung

In den Rahmen meiner Arbeit gehört die Frage, inwiefern nach Barth die Auferstehung Jesu Christi die *Offenbarung* der Versöhnung ist.⁶⁴⁶ Deshalb will ich Barths Bestimmung von „Offenbarung“ nachgehen, um anschließend nach der Auferstehung als Offenbarung von Erlösung und Versöhnung zu fragen. Die Offenbarung Gottes ist der Gegenstand bzw. der ‚Real- und Erkenntnisgrund‘ der Dogmatik (KD I,1 21).⁶⁴⁷ Eine Darstellung der Offenbarung müsste, streng genommen, beanspruchen, eine Darstellung der KD vorzunehmen. Das habe ich nicht vor. Ich will nur fragen, ob Barth in den Prolegomena und in der Gotteslehre eine prinzipielle Bestimmung der „Offenbarung“ bietet, die der Erklärung der Auferstehung als Offenbarung in KD IV entspricht. Kann so etwas wie eine Kontinuität in Barths Verständnis der Offenbarung in der KD formuliert werden?

5.1. Barths Verständnis von „Offenbarung“

(a) Mit „Offenbarung“ bezeichnet Barth, wie in verschiedenen Zusammenhängen deutlich wird, grundsätzlich alles *Handeln* Gottes, „durch das Gott als er selbst mit uns ist“ bzw. durch das Gott sich mit Menschen in *Beziehung* setzt, um unser Gott zu sein (KD I,1 324).⁶⁴⁸ Das will ich – auch im Blick auf schon Gesagtes⁶⁴⁹ – im Folgenden darlegen. Beginnen will ich mit einer prägnanten Formulierung aus dem

⁶⁴⁶ Vgl. 1.1.4. „Zusammenfassung, Fragen und These“ Frage 3.

⁶⁴⁷ T. HART (2007: 37): „The question of revelation in Christian theology is finally no less than the question of theology’s own ultimate source and norm“.

⁶⁴⁸ JÜNGEL (1986: 35) schreibt mit Hinweis auf KD I/1 324, Offenbarung sei für BARTH das „ganze Sein, Reden und Handeln“, in dem Gott *unser* Gott sein will. Dieses „Mitunssein Gottes“ ist nach der Bibel das Ereignis der Offenbarung“.

⁶⁴⁹ Vgl. 3.2.5. „Zusammenfassung“.

Paragrafen 8 („Gott in seiner Offenbarung“). Die biblisch verstandene Offenbarung, so heißt es dort, ist immer „eine konkrete Beziehung [Gottes] zu konkreten Menschen“ (343). Sie ereignet sich als Gottes „unaufhebbare Begegnung“ mit dem Menschen (202).⁶⁵⁰ Gottes Offenbarsein macht seine Offenbarung zu einer „effektiven Begegnung zwischen Gott und dem Menschen“ (350).⁶⁵¹ Damit wird von vornherein klar: Offenbarung ist nicht ein nur Noetisches⁶⁵², was bei der Diskussion um Barths Verständnis als Offenbarung m.E. von vielen Autoren nicht ausreichend beachtet wird.⁶⁵³ Vielmehr schließt Barth, wie HAILER schreibt, ein ‚instruktionstheoretisches Missverständnis‘ der Offenbarung aus.⁶⁵⁴ Gottes Offenbarung ist nie ein nur noetischer Akt, denn Gott „offenbart sich selbst“ (312).⁶⁵⁵ WEINRICH kommentiert: Gott ist „in seiner Zuwendung kein anderer als er selbst“.⁶⁵⁶ Am Anfang der KD bestimmt Barth als Gegenstand der Dogmatik die in der Bibel bezeugte „Offenbarung“, d.h. die „Zuwendung Gottes zum Menschen“ in Jesus Christus (10).⁶⁵⁷

(b) Von Offenbarung ist grundsätzlich im Blick auf *Jesus Christus* zu sprechen. So heißt es zu Beginn der KD: „Dogmatik setzt voraus, daß Gott in Jesus Christus [...] die Wahrheit [...] für uns“ ist (KD I,1 11). Barth erklärt 1948 in der Vorlesung über „Das christliche Verständnis der Offenbarung“: die christliche Sprache meine, wenn sie von Offenbarung redet, das konkreten Faktum Jesus Christus.⁶⁵⁸ Der Begriff der Offenbarung muss – so Barth – in der christlichen Dogmatik für die in der Bibel bezeugte konkrete Gegenwart Gottes in Jesus Christus reserviert werden, auch wenn es durchaus andere Offenbarungsbegriffe gibt.⁶⁵⁹ „Wir

⁶⁵⁰ WEINRICH (2019: 221) interpretiert Barth: Es geht in der Offenbarung nicht um „Gott an und für sich“, sondern um „Gott in seiner Zuwendung zum Menschen“. Offenbarung ist ein „Beziehungsgeschehen“.

⁶⁵¹ Darauf verweist auch HAILER (2016a: 298).

⁶⁵² Vgl. HAILER a.a.O. und KD IV,1 335f.

⁶⁵³ Vgl. zur Kritik an Barths angeblichem Verständnis der Auferstehung Jesu Christi als einem nur noetischen Akt, als Reduktion in einen göttlich-demonstrativen Akt und als bloße Kommunikation der Versöhnung mein Referat dazu oben 1.2. „Die Frage nach Barths Eschatologie“.

⁶⁵⁴ Vgl. HAILER a.a.O.

⁶⁵⁵ WEINRICH (2019: 211) kommentiert unter Hinweis auf KD II,1 200f: „Gott macht sich selbst zum Gegenstand unserer Erkenntnis“, womit Barth „die altkirchliche Einsicht“ aufgreife, „dass Gott nur durch Gott erkannt werden könne“.

⁶⁵⁶ A.a.O.

⁶⁵⁷ Vgl. auch Leitsatz zu KD I,2 § 13.

⁶⁵⁸ BARTH (1948: 9).

⁶⁵⁹ Vgl. a.a.O. 15: „Es wimmelt von ‚Offenbarungen‘ in der Weltgeschichte“.

haben es zu tun mit dem Begriff der Offenbarung des Gottes, der nach Schrift und Verkündigung Jesus Christus selber“ ist (309).⁶⁶⁰

(c) Wo Gott sich offenbart, kommt es zur Begegnung und damit zur *Koexistenz* Gottes mit dem von ihm Verschiedenen.⁶⁶¹ Gott lebt, heißt es im Leitsatz zu KD I,1 § 9, als „der Herr, d. h. das Du, das dem menschlichen Ich entgegentritt und sich *verbindet* als das unauflöslche Subjekt und das ihm eben so und darin als sein Gott *offenbar* wird“ (367; Hvb. St.).⁶⁶² Gott macht sich „in seiner Offenbarung zum unsrigen“ (403). Offenbarung ereignet sich als *Eröffnung von Gemeinschaft* Gottes mit dem Menschen durch Gott.⁶⁶³ „Offenbarung ist in der Bibel immer eine *Geschichte* zwischen Gott und bestimmten Menschen“ (314; Hvb. St.). Gottes Offenbarung ereignet sich in konkreten Begegnungen u.d.h. in konkreten Geschichten. Barth schreibt: „Wenn die Bibel von Offenbarung redet, so tut sie das ja in Form des Berichtes von einer Geschichte oder von einer Reihe von Geschichten. Der Inhalt dieser Geschichte und jeder einzelnen von diesen Geschichten ist aber eben jene Selbstenthüllung Gottes“, in denen Gott sich bestimmten Menschen gegenwärtig macht (333). Nur dadurch kann es zur Erkenntnis Gottes kommen. BUSCH kommentiert: „Allein dadurch, dass Gott zu uns kommt, erkennen wir Gott. [...] Gott setzt *sich selbst* uns voraus und setzt damit dies, daß wir ihn erkennen können und wirklich erkennen“.⁶⁶⁴

(d) Gott offenbart sich, heißt, er setzt sich als der, *der er ist*, mit dem Menschen in Beziehung.⁶⁶⁵ „Offenbarung“ nennt Barth Gottes Tun, der *in sich* und *nach außen* in *Beziehung* lebt und handelt, und damit *Gottes Sein selbst*.⁶⁶⁶ Gott lebt

⁶⁶⁰ Vgl. M.J.A. BRUCE (2020: 66) unter Hinweis auf KD IV,1 203: „The person of Jesus Christ is the definitive locus of God’s self-revelation“.

⁶⁶¹ In der Gotteslehre schreibt Barth: Es „widerspricht seinem Wesen nicht, sondern es entspricht ihm, einem Anderen *Koexistenz* mit ihm selbst zu gewähren und also sich selbst in die *Koexistenz* mit diesem Anderen zu begeben“ (KD II,1 521; Hvb. St.).

⁶⁶² Vgl. weiter: „Gottes Offenbarung ist Gottes unbegreifliches Freisein und damit Dasein für uns“ (KD I,2 60). Dass Gott sich offenbart, heißt, „Gott hat Zeit für uns“ (KD I,2 50), womit Barth das Ereignis der ‚Gegenwart Jesu Christi‘ (60f) und damit die ‚Fleischwerdung des Wortes‘ (1.36) meint.

⁶⁶³ Vgl. Barth (1948: 5): Offenbarung geschieht zum Heil des Menschen, sie ist „ein den Menschen bejahendes Ereignis“.

⁶⁶⁴ BUSCH (1998: 69). WEINRICH (2019:23): „Gott kann nur da erkannt werden, wo er sich selbst zu erkennen gibt“. Vgl. den Hinweis bei BRUCE (2020: 62) auf KD I,1 312 und auf „a basic principle of Barth’s doctrine: *Human knowledge of God is an impossibility apart from God’s act of self-revelation*“.

⁶⁶⁵ Vgl. BRUCE (2020: 66): „God as he reveals himself in history corresponds to who God is in himself in all eternity“.

⁶⁶⁶ „Wollen wir die Offenbarung [...] von Gott her verstehen, dann müssen wir vor allem verstehen, daß dieses ihr Subjekt, Gott der Offenbarer, identisch ist mit seinem Tun in der Offenbarung, identisch auch mit dessen Wirkung“ (KD I,1 312). „Gott wird also nicht erst lebendig, indem er nach außen handelt, [...] sondern es ist sein ganzes Sein und Handeln nach außen nur das Überströmen seines

in sich in *Gemeinschaft*, das macht sein Sein aus (vgl. KD II,1 306f). Als der in sich Koexistente eröffnet er die Koexistenz mit dem Menschen. Gott lebt als der, „der in seiner Offenbarung Gemeinschaft mit uns sucht und schafft“ (KD II,1 307). Gott lebt aber schon immer als *Partner*. In der Versöhnungslehre schreibt Barth: „Was zuerst in Gott selbst war und ist und sein wird [...] ist Geschichte in Partnerschaft“ (KD IV,2 384). Er vollzieht sein Leben als „Kommunikation in der Begegnung“ (385). Weil Gott in sich relational und nicht einsam ist, ist er auch nach außen relational. Er offenbart sich nach außen, indem er sich in Beziehung zu dem von sich aus ihm nicht Koexistenten setzt und diesem die Wirklichkeit gibt, ihm koexistent zu sein.

(e) Die Geschichte Gottes mit den Menschen ereignet sich in Begegnungen, in denen Gott die Kommunikation zwischen sich und dem Menschen eröffnet. Offenbarung als „Selbstenthüllung“ bedeutet, dass Gott „sich zum Gegenstand menschlicher Anschauung, menschlicher Erfahrung, menschlichen Denkens, menschlicher Sprache“ macht und so „Gestalt“ annimmt (KD I,1 333).

Der Offenbarung Gottes entspricht dabei nicht automatisch eine Erkenntnis auf Seiten des Menschen. Gott steht auch noetisch dem Menschen nicht zur Verfügung, sondern setzt sich zu Menschen in Beziehung, indem er sich verhüllt.⁶⁶⁷ Offenbarung findet zuerst als „*Selbstverhüllung*“ Gottes und erst daraufhin als „*Selbstenthüllung*“ statt.⁶⁶⁸ Gottes „Sein, Reden und Handeln und also das Sichoffenbaren Gottes“ wird in der Bibel „durchweg beschrieben [...] in den Momenten seiner Selbstverhüllung oder seiner Selbstenthüllung oder seiner Selbstmitteilung an Menschen“ (401). Erst wenn es durch Gott selbst zu seiner Selbstenthüllung kommt, wird die Offenbarung zur subjektiven, auf konkrete Menschen bezogene und Erkenntnis schaffende Offenbarung. Offenbarung Gottes in Jesus Christus hat diese „beiden Momente“: „das Verhülltsein des Wortes Gottes in ihm und das Durchbrechen dieser Hülle kraft seiner Selbstenthüllung“ (KD I,2 61f).⁶⁶⁹

inneren Seins und Handelns, [...] die äußere Kundgebung eben der Entscheidung, in der er in sich selber ist, der er ist“ (KD II,2 192).

⁶⁶⁷ Vgl. BRUCE (2020: 65): „God’s act of self-revelation involves an aspect of concealment. God becomes an object of knowledge for the human knower only by becoming an object within the created order“.

⁶⁶⁸ WEINRICH (2019: 212) spricht hier von einer ‚spezifischen Dialektik von Offenbarung‘.

⁶⁶⁹ Vgl. KD II,1 25f.

Gott begibt sich, um dem Menschen zu begegnen, unter die *Bedingungen der Geschöpflichkeit*, unter denen er nicht ohne Weiteres zu erkennen ist. Er bedient sich geschöpflicher Umstände und Mittel, um mit dem Menschen in Kontakt zu treten.⁶⁷⁰ „Es hat das Offenbarungsgeschehen, wie es uns in der Schrift bezeugt ist, vielmehr durchgängig auch eine natürliche, leibliche, äußere, sichtbare Komponente“.⁶⁷¹ So begegnet Gott dem Menschen auch in der Inkarnation in einer Gestalt, durch die nicht von selbst Erkenntnis Gottes geschieht.⁶⁷² „Seinem Dasein als solchen wird sichtlich nicht an sich und direkt das Offenbaren zugeschrieben“, sondern „weil der Gekreuzigte auferstanden ist, wird er als Sohn Gottes offenbar“, heißt es in den Prolegomena (341).⁶⁷³

5.2. Auferstehung als Offenbarung der Erlösung und der Versöhnung

Der Auferweckte in den Aktionen seiner Auferstehung war für die neutestamentlichen Zeugen die „Gestalt seiner Offenbarung [...] in der alles andere Offenbarwerden und Offenbarsein Gottes [...] erst zum Leuchten kam“ (KD IV,1 332).⁶⁷⁴ Das Osterereignis war „eine dem Kreuzesgeschehen gegenüber

⁶⁷⁰ BUSCH (1998: 82): Gott würde uns in seiner Offenbarung nicht erkennbar werden, „wenn er in ihr nicht in dem Feld menschlichen Anschauens und Begreifens vorkäme und uns entgegen-käme“ und so ein „Gegenstand unter Gegenständen“ werden würde. HART (2007: 51): „God, in other words, has become a part of the world of phenomena“. WEINRICH (2019: 212) kommentiert: „Die Offenbarung vollzieht sich in welthafter Gestalt“. Vgl. zur „Welthaftigkeit“ der Offenbarung auch KD I,1 171-180.

⁶⁷¹ Fortsetzung des Zitats: „von der Schöpfung (nicht nur des Himmels sondern auch der Erde!) über die konkrete Existenz des Volkes Israel in Palästina, über die Geburt Jesu Christi, seine physischen Wunder, sein Leiden und Sterben unter Pontius Pilatus, seine leibliche Auferstehung bis zu seiner Wiederkunft und bis zur Auferstehung des Fleisches“ (KD II,1 297). Das alles gehört zum Offenbarungsgeschehen! Vgl. zur „Gegenständlichkeit“ der Offenbarung in der Auferstehung auch KD IV,1 368.376f.388f und (sinngemäß) KD IV,3 360f („körperlich“, „real“, „betastbar“).

⁶⁷² Dass „Gott sich verbirgt, indem er sich offenbart, daß er auch und gerade indem er Gestalt annimmt, frei bleibt, in dieser Gestalt offenbar zu werden oder auch nicht zu werden“, gilt auch für sein offenbarendes Handeln im Neuen Testament. „Die Gestalt ist hier die *humanitas Christi*“, sie ist aber nicht als solche die Offenbarung (KD I,1 341).

⁶⁷³ Vgl. KD IV,3 210-212, wo Barth sich zur Offenbarung der Versöhnung entsprechend äußert: „Man wird sich nicht scharf genug einprägen können, daß Erkennen (*jada*, γινώσκειν) in der biblischen Sprache nicht bedeutet: die Erwerbung einer neutralen, in Sätzen, Prinzipien, Systemen zu dokumentierenden Kunde und Wissenschaft“, sondern den „Vorgang“ bzw. die „Geschichte“ bedeutet, in welcher der Mensch einer ‚anderen Geschichte‘ so „gewahr wird, daß seine Neutralität ihr gegenüber aufgehoben wird, daß er sich aufgerufen findet, sich ihr seinerseits zu erschließen“ (210). Gott erkennen ist keine bloße „Vernunftoperation“ (211). Bei der Diskussion um das Noetische der Auferstehung in Bezug auf die Versöhnung muss das unbedingt beachtet werden, um nicht dem Missverständnis zu verfallen, Barth würde die Auferstehung als ein ‚nur Noetisches‘ verstehen, um sich damit den Blick auf das zu verstellen, was Barth zum Ontischen der Auferstehung sagt.

⁶⁷⁴ Vgl. BUSCH (1998: 71) zum „Osterereignis“ als ‚Offenbarung‘ und „Zentralaussage des biblischen Zeugnisses“ (KD IV,3 47).

selbständige, neue Tat Gottes“ und als solche „die eigentliche, ursprüngliche, exemplarische Offenbarungstat und von daher Gottes Tat *sui generis*“ (335f).⁶⁷⁵ Ohne das Neue des Osterereignisses hätte es keine Offenbarung der Versöhnung gegeben! Das heißt allerdings nicht, wie BUSCH betont, „daß sich Gott *ausschließlich* im Osterereignis offenbarte und nicht in allen seinen Werken“. ⁶⁷⁶ Gott hat sich in Jesus Christus insofern ausschließlich offenbart, dass von diesem einen Ort aus seine anderen Offenbarungen als solche zu erkennen sind.⁶⁷⁷ Von „Jesu Auferstehung“ her darf und soll der Christ aufgrund der „Verheißung“ ja auf eine ‚abschließende, allgemeine Offenbarung des Menschen Jesus‘ hoffen (KD III,2 586f).⁶⁷⁸

Auch in der Versöhnungslehre gilt Barths Bestimmung der Offenbarung als Begegnung und Eröffnung von Gemeinschaft. Das Ostergeschehen war „klar und deutlich das Geschehen einer Begegnung“ unter den Bedingungen der geschöpflichen Welt (KD IV,1 377). „Sie sahen die Herrlichkeit des Fleisch gewordenen Wortes (Joh. 1, 14), sie hörten, sie betasteten sie auch (1. Joh. 1, 1). In diesem Sehen und Hören und Betasten, in dieser Begegnung [...] kamen sie [...] zum Glauben“. ⁶⁷⁹ In diesem konkreten, gegenständlichen Sinn ist Christus auferstanden und begegnete den Seinen in der Identität mit dem Gekreuzigten. Ohne die ‚konkrete Gegenständlichkeit des Ostergeschehens‘ würde ihm „die Unzweideutigkeit“ fehlen, durch die klar wird, dass der Auferstandene der Gekreuzigte ist (388).⁶⁸⁰ Gott begab sich auch in dieser Begegnung mit seinem Geschöpf unter die Bedingungen und zwar auch unter die Erkenntnisbedingungen seiner Schöpfung.

Was aber wird in der Osteroffenbarung offenbar? Der Sinn der Auferstehung bestand nicht nur darin, dass Jesus Christus sich als der von den Toten Erweckte

⁶⁷⁵ Vgl. JÜNGEL (1982b: 50): „Die Auferstehung Jesu Christi gilt als Inbegriff der Zeit der Offenbarung“.

⁶⁷⁶ BUSCH (1998: 75) mit Hinweis auf KD I,1 55.

⁶⁷⁷ Auf dieses Thema weist auch BRUCE (2020: 66-69) hin.

⁶⁷⁸ Vgl. a.a.O. 67.

⁶⁷⁹ Eine Theorie des verherrlichten Leibes wird dabei vergeblich gesucht. Barth schreibt: „Wir sind nicht aufgefordert, von dieser Begegnung, d.h. von ihrem Wie mehr wissen zu wollen und sagen zu können, als die Berichte selbst sagen“ (KD IV,1 377). Vgl. auch BARTH'S Bemerkung zu RENGSTORF: „Das in seiner Art schöne und verdienstliche Buch von K. H. RENGSTORF (Die Auferstehung Jesu 1952) leidet m.E. unter einer Überbetonung der Wichtigkeit der neuen glorifizierten Leiblichkeit, in der Jesus den Seinen erschienen sei“ (KD IV,2 162).

⁶⁸⁰ Vgl. weiter: „Er begegnete ihnen formal (mit ihnen essend und trinkend!) nicht anders, als er ihnen zuvor begegnete war [...] in realer Begegnung also. [...] Als der ihnen in diesem Sinn real Begegnende macht er sich selbst zum Grund ihres Glaubens und zum Gegenstand und Inhalt ihres Zeugnisses“ (KD IV,1 389; so auch KD IV,3 360).

erwies, sondern darin, dass er als solcher die Gemeinschaft mit den Seinen wieder aufleben ließ, indem er sie zu Zeugen der Erlösung und Versöhnung machte. Er begegnete ihnen, indem er „seine Kommunion und Kommunikation mit den Seinen, sein Sein und Tun für sie, unter und mit ihnen damit offenbarte, daß er sie vollzog“ (KD IV,3 331). Der Auferstandene bewirkte wohl die Erkenntnis seiner selbst. Die österlichen Begegnungen bestanden darin, dass sie seine Selbstkundgabe waren.⁶⁸¹ „Selbstkundgebung“ bedeutet, dass Jesus Christus das primäre Subjekt dieser Aktion war (KD IV,2 161). „Nicht nur die Initiative dazu, sondern auch deren Durchführung und Begrenzung liegt ganz in seiner [...] Hand“.⁶⁸² In seinen Selbstkundgebungen bekundete Jesus Christus „sich in seiner Identität mit dem“, der er vorher gewesen war. Jesus Christus kam mit sich identisch, *aber in neuer Weise*. In seinem neuen Kommen, im Besitz des ewigen Lebens eröffnete Jesus Christus die eschatologische Perspektive aller Menschen. Als „der in die Welt hineingetretene Prophet, Zeuge, Verkündiger [...] der in ihm geschehenen Versöhnung ist er der lebendige Jesus Christus, *der den Tod hinter sich hat*“ (KD IV,3 336; Hvb. St.).

Das aber bedeutet Folgendes. Indem er den Seinen jenseits seines Todes als Auferwecker begegnete, machte er ihnen ihre eigene eschatologische Zukunft, ihre Zukunft jenseits des Todes, und *dadurch* ihre *vollzogene* Versöhnung gegenwärtig und erkennbar. „Ihre Versöhnung schließt ein Vorwärts! in sich. Indem Gott sie mit sich selbst versöhnt hat, hat er ihr eine dem entsprechende Zukunft geschenkt: Erlösung von jenem Gefälle zum Tode hin“, das für die „unversöhnte Welt“ bezeichnend ist (363). M.a.W.: Sie erkannten in ihm sich selbst als die künftig Erlösten und damit die durch ihn in der Versöhnung schon vollzogene neue Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen. So ist nach Barth die Auferstehung Jesu Christi als *Zusammenhang der Offenbarung* von Erlösung und Versöhnung als zwei verschiedener Taten Gottes zu verstehen.

M.a.W.: In der Versöhnung wird dem Menschen die Gemeinschaft und Partnerschaft mit Gott wieder eröffnet und damit auch seine Bestimmung zum Empfänger des Heils, also des ewigen Lebens. In der Auferstehung Jesu Christi von den Toten ist „der dem göttlichen Partner adäquate menschliche Partner, der Mensch

⁶⁸¹ Sie werden „durchweg als seine Selbstkundgebungen [...] beschrieben“ (KD IV,2 160f).

⁶⁸² Die Jünger „reagieren normal menschlich, aber auf eine Aktion, an deren Zustandekommen und Vollzug sie keinerlei Anteil haben“ (KD IV,2 161).

des göttlichen Wohlgefallens, der Mensch als treuer Knecht und Freund Gottes, als sein liebes Kind [...] auf den Plan geführt“ (KD IV,1 101).

Die „schlechthinige Neuheit der Struktur des Osterereignisses“ besteht im neuen Leben des Auferstandenen (KD IV,3 363). Indem er den Seinen in der Kompetenz der „Herrlichkeit Gottes“ begegnete, wurde ihnen und der ganzen Welt „ihre Heilszukunft [...] unmittelbar, d.h. als ein neues, aber wie alle anderen konkret reales Element ihres eigenen Dasein gegenwärtig“. Sie erkannten in ihm und durch ihn ihre kommende Erlösung und *dadurch* ihre schon geschehene Versöhnung als ihre Wiedereinsetzung als Anwärter des ewigen Lebens.⁶⁸³

Zusammenfassend gesagt ist unter „Offenbarung“ nach Barth anderes zu verstehen als eine bloße Mitteilung göttlicher Geheimnisse. Wenn Gott sich offenbart, dann eröffnet er Gemeinschaft zwischen sich und seinen Geschöpfen. Offenbarung ereignet sich in immer neuen Begegnungen Gottes mit dem Menschen. Die Auferstehung Jesu Christi ist eine besondere Form des offenbarenden Handelns Gottes. Sie ereignet sich als *neue Begegnung* und *neue Kommunikation* des Auferstandenen mit den Seinen, in der die kommende Erlösung und dadurch auch die geschehene Versöhnung offenbar gemacht werden. Ich habe, wie in dem einleitenden Absatz angekündigt, in diesem Kapitel nur versucht, den Offenbarungsbegriff Barths in den Blick zu bekommen. Dass seine Lehre von der Offenbarung weitergehende – auch biblisch-theologische und theologiegeschichtliche – Untersuchungen erforderlich macht, wurde dort ebenfalls vermerkt.

⁶⁸³ Dass nach Barth das Urteil Gottes über das Kreuz sich in einem kreatorigen Akt vollzieht, erschwert nicht den Zugang zu einem neuschöpferischen Verständnis der Auferstehung, wie THOMAS (2009: 158) meint, sondern eröffnet vielmehr das Neue dessen, was in der Auferstehung in Bezug auf das Kreuz geschehen ist. Das Kreuz erklärt sich nicht selbst. Erst in der neuen Tat Gottes der Auferweckung des Gekreuzigten bzw. im neuen Kommen des Auferstandenen in der neuen geschöpflichen Wirklichkeit des ewigen Lebens wird offenbar, was die Versöhnung im Kreuzestod Jesu Christi für den Menschen bedeutet: seine Einsetzung als Erbe des ewigen Lebens. Die Offenbarung der Versöhnung ist eine Wirkung des neuen Kreatorigen der Auferstehung.

6. Ergebnisse

Im Folgenden will ich die Ergebnisse meiner Untersuchung in Aufnahme der *Leitfragen* und im Blick auf meine These zusammenfassen.

Als *These* habe ich eingangs formuliert, dass nach Barth die Auferstehung Jesu Christi das erste eschatologische Ereignis ist und als solches das kommende Heil für alle Menschen und dadurch auch die Versöhnung offenbart.

Dazu bin ich folgenden *Leitfragen* nachgegangen.

1.1 Worin besteht nach Barth die *Neuheit* der geschöpfliche Wirklichkeit („die Neuheit der Gestalt“) des auferstandenen Jesus Christus? Was versteht Barth unter „Verjenseitigung“, „Verewigung“ und Verherrlichung“ des gestorbenen Geschöpfes?

1.2. Im Blick darauf habe ich *zuerst* gefragt, worin nach Barth die *geschöpfliche Wirklichkeit* des Menschen (die „seelisch-leibliche Ganzheit seiner zeitlichen Existenz“) besteht?

2. Inwiefern ist nach Barth die neue Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi die Offenbarung der Versöhnung?

3. Was ergibt sich daraus für die Möglichkeit einer Eschatologie nach Barth?

6.1. Die eschatologische Wirklichkeit des Geschöpfes

6.1.1. Das Neue

Weil Barth in § 69.4 der KD von der Neuheit der Ostererscheinungen des Menschen Jesus redet⁶⁸⁴, habe ich zuerst nach Barths Verständnis der geschöpflichen Wirklichkeit des Menschen⁶⁸⁵ und, davon ausgehend, nach der *neuen* geschöpflichen Wirklichkeit⁶⁸⁶ in der Auferstehung Jesu Christi gefragt.

Dazu hat sich Folgendes ergeben. Der auferstandene Jesus Christus kam als *wirklicher Mensch in neuer Gestalt* in seiner *Teilnahme am souveränen Leben Gottes* zu den Seinen.⁶⁸⁷ Anhand von drei Aspekten des Osterereignisses, wie Barth sie formuliert, wurde die eschatologische Wirklichkeit des Menschen dargestellt.⁶⁸⁸ (1) Am Ende *seiner* Zeit wird der Mensch in seiner *Verjenseitigung* in das ewige Leben

⁶⁸⁴ Barth fragt nach dem „Leben eines Geschöpfes nach seinem Tod“ in seiner „schlechthinige[n] Neuheit“ (KD IV,3 358. 363).

⁶⁸⁵ Vgl. 2. „Der Mensch als Seele und Leib in seiner Zeit“.

⁶⁸⁶ Vgl. 1.2.4.2. „Die ‚Neuheit der Gestalt‘“ und 3.3. „Aspekte der eschatologischen Wirklichkeit des Geschöpfes“.

⁶⁸⁷ Vgl. 3.3.1.1. „Barths Frage nach der ‚Neuheit der Gestalt‘“.

⁶⁸⁸ Vgl. 3.3.1.4. „Fragestellung“.

mit Gott aufgenommen.⁶⁸⁹ (2) Das ewige Leben des Geschöpfes ereignet sich in seiner *Verewigung* als Teilnahme am ewigen Leben Gottes.⁶⁹⁰ (3) Zur eschatologischen Wirklichkeit des Menschen gehört seine Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes als seine *Verherrlichung*.⁶⁹¹ Seine *Verherrlichung* äußert sich in einer *neuen Handlungsmöglichkeit* bzw. Fähigkeit.⁶⁹² Der Mensch kann dann so leben, dass sein Handeln als Antwort auf Gottes Herrlichkeit erkennbar wird. So wird er auf neue Weise Zeuge Gottes sein und *Gott vergegenwärtigen* bzw. offenbaren können.⁶⁹³

Ausgehend von der Auferstehung Jesu Christi konnte in *Beantwortung der ersten Leitfrage* festgestellt werden, dass und wie Barth das ewige Leben des Menschen als etwas wirklich Neues bzw. als neue Existenzweise versteht. *Das eschatologisch Neue ist das ewige Leben des Menschen in seiner seelisch-leiblichen Ganzheit in seiner Teilnahme am ewigen Leben Gottes.*

6.1.2. Die neue Tat Gottes

Im Zusammenhang der Frage nach der neuen, der eschatologischen Wirklichkeit des Geschöpfes, wie sie in der Auferstehung Jesu Christi offenbar wird, hat sich die Frage nach dem Grund des Neuen ergeben. Das Neue ist in einer *neuen Tat Gottes* des *creator spiritus* begründet.⁶⁹⁴ In dieser Tat Gottes kommt Gott mit seinem Geschöpf zum Ziel: dem ewigen Leben seines Geschöpfes.⁶⁹⁵ Um dieses Ziel zu erreichen, handelt Gott auf *verschiedene* Weise in einer Geschichte, durch welche er die Welt der ‚Auferstehung des Fleisches‘ als der ‚künftigen Erlösung entgegenführt‘.⁶⁹⁶ Davon ist in verschiedenen Zusammenhängen die Rede. (1) Trinitätstheologisch versteht Barth den Heiligen Geist auch als *eschatologischen* Erlöser und d.h. als künftig handelnden *creator spiritus*.⁶⁹⁷ (2) Entsprechend heißt es in der *Schöpfungslehre*, dass der Geist als *creator spiritus* wie in der Auferweckung Jesu

⁶⁸⁹ Vgl. 3.3.2. „Jenseits‘ und ‚Verjenseitigung“.

⁶⁹⁰ Vgl. 3.3.4. „Ewigkeit‘ und ‚Verewigung“.

⁶⁹¹ Vgl. 3.3.5. „Herrlichkeit‘ und ‚Verherrlichung“.

⁶⁹² Vgl. 3.3.5.4.1. „Eine neue Handlungsmöglichkeit“. Vgl. 4.4.3. „Verherrlichung“ und die dortigen weiteren Hinweise in den Anmerkungen.

⁶⁹³ Vgl. 3.3.5.5. „Die kommende Freude und das eschatologisch-prophetische Dasein des Menschen“.

⁶⁹⁴ Vgl. 3.1. „Gottes freies Tun“.

⁶⁹⁵ Vgl. 3.1.3. „Mehr als *restitutio ad integrum*“.

⁶⁹⁶ Vgl. 3.1.2. „Gottes heilige Veränderlichkeit“.

⁶⁹⁷ Vgl. 3.2. „Der Heilige Geist als eschatologischer *creator spiritus*“ und 3.2.2. „Trinitätslehre (KD I,1)“.

Christi so auch in der Auferweckung der Toten handeln wird.⁶⁹⁸ (3) Auch in der *Versöhnungslehre* redet Barth vom neuen Werk des *creator spiritus* in „der Erschaffung der *καὶνότης ζωῆς*“ des Gekreuzigten als Zukunft und Hoffnung aller Menschen (KD IV,1 340).⁶⁹⁹ Der Heilige Geist wird als eschatologischer *creator spiritus* den Menschen zugesagt.⁷⁰⁰ Aber er ist auch der, der sich selbst als solcher ankündigt. *Die kommende Erlösung in der Auferweckung der Toten geht als noch ausstehendes, neues Werk des Geistes über die geschehene Versöhnung hinaus.*

Meines Erachtens ist Barths Verständnis der Auferstehung Jesu Christi als neues, als *das* eschatologische Ereignis aufgrund einer neuen Tat Gottes entscheidend für sein Verständnis der *Eschatologie*, *die nach Barth nicht aus der Versöhnungslehre zu entwickeln ist.* Kritische Fragen nach einer Eschatologie Barths⁷⁰¹, *wie ich sie eingangs referiert habe*, haben – *soweit ich sehe* – diese grundsätzliche Entscheidung Barths nicht im Blick.

Wie Barth schon zur ‚dogmatischen Methode‘ schreibt, versteht es sich nicht von selbst, „daß dem *regnum gratiae* ein *regnum gloriae* folgt“ (KD I,2 979). Das Eschaton, die Auferstehung Jesu Christi und die Auferstehung aller Toten ist *kein Implikat* der Versöhnung. Darauf sind wir schon am Eingang dieser Arbeit mit der Frage Barths gestoßen, inwiefern wir mit Folgen des Lebens und Sterbens Jesu Christi „rechnen“ können (KD IV,1 312).⁷⁰² Barth geht in KD IV,1 auf diese Frage mit dem Hinweis auf ein „Jenseits“ der Versöhnung ein, von dem aus die Frage nach der Erkenntnis der Versöhnung beantwortet werden kann.⁷⁰³ Dieses neue Ereignis in seiner ihm eigenen Gestalt jenseits der Versöhnung im Kreuz ist die Auferstehung Jesu Christi.⁷⁰⁴ Was in der Auferstehung Jesu Christi geschehen ist, ist keine „Verlängerung“ dessen, was in seinem Tode geschehen ist, sondern eine davon ‚klar unterschiedene *andere*, neue Tat Gottes‘ bzw. „ein neues Wort“ Gottes (vgl. KD IV,1 327f. 335). Die Auferstehung Jesu Christi „folgt nicht aus seinem Tod, sondern souverän auf seinen Tod“ (335). „Sie war nicht dessen Konsequenz“, sondern „ein Ereignis von eigenem Gehalt und von eigener Gestalt“ (336).

⁶⁹⁸ Vgl. 3.2.3. „Schöpfungslehre (KD III,1 und 2)“.

⁶⁹⁹ Vgl. 3.2.4. „Versöhnungslehre (KD IV)“.

⁷⁰⁰ Vgl. 3.2.4.3. „KD IV,3“.

⁷⁰¹ Vgl. 1.1.2. „Die Frage nach Barths Eschatologie“.

⁷⁰² Vgl. 1.2.1. „Das Problem des Übergangs“.

⁷⁰³ Vgl. KD IV,1 315.327.

⁷⁰⁴ Vgl. 1.2.2. „Jenseits der Todes (KD IV,1 § 59.3)“ und besonders 1.2.2.1. „Eine neue Geschichte“.

6.2. Die Auferstehung Jesu Christi als Offenbarung

6.2.1. Die Auferstehung in den Übergangsüberlegungen⁷⁰⁵

Unter „Offenbarung“ versteht Barth die geschichtlichen Begegnungen Gottes mit dem Menschen, in denen es zur Eröffnung der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen kommt. Auch die Auferstehung Jesu Christi ereignet sich in den österlichen Erscheinungen als solche Begegnungen.⁷⁰⁶ *Auf der neuen Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi aufgrund der neuen Tat Gottes beruht die Offenbarung der Erlösung und der Versöhnung.*⁷⁰⁷ Der Auferstandene eröffnet den Jüngern die eschatologische Zukunft aller Menschen und damit ihre Versöhnung. Davon ist in den *Übergangsüberlegungen* die Rede.⁷⁰⁸

In KD IV,1 § 59.3 erklärt Barth die Auferstehung Jesu Christi als *neues Geschehen* oder neue Geschichte *jenseits* der Versöhnung im Kreuz. Sie ist in ihrer neuen Wirklichkeit als neues Ereignis die Antwort Gottes auf seinen Tod, von der aus das Leiden und Sterben Jesu Christi als Versöhnung offenbart wurde.⁷⁰⁹ Weil „Jesus lebt“ bleibt uns „als Hörer der Botschaft vom Ostertag“ nur übrig, „in Hoffnung [...] nach unserer Erlösung“ auszublicken (KD IV,1 382). Das gehört zum existenziell Neuen für Menschen, denen die Verheißung des ewigen Lebens begegnet: Sie werden dadurch andere Menschen.

Die Auferstehung ist (KD § 64.4) als neues Tun des Auferstandenen⁷¹⁰ in der Kraft des Geistes die *Verheißung* des ewigen Lebens, durch welche Menschen als künftig erlöste und schon gegenwärtig versöhnte Menschen angesprochen werden.⁷¹¹ Das Sein Jesu Christi als des Versöhnners erschließt sich darin, dass „der gekreuzigte

⁷⁰⁵ Vgl. 1.2.5. „Zusammenfassung“.

⁷⁰⁶ Vgl. zu „Erkennen“: KD IV,3 210-212. Vgl. Barths Vorlesung aus dem Jahr 1948: Offenbarung im christlichen Verständnis „meint eine Offenbarung, die den Menschen in Besitz nimmt [...] und ihn zur Tat ruft“ (Barth 1948: 6). Zur Erkenntnis schreibt Barth schon in KD I,1: Erkennende Menschen, „sind von dem erkannten Gegenstand angegangen. Sie existieren nicht mehr ohne ihn sondern mit ihm. [...] Ist doch sein Wahrsein gerade zu ihnen selbst gekommen, ihnen zu eigen geworden“ (195). Vgl. zu Offenbarung als „Begegnung“ mit Gott und als „eine besondere Tat“ Gottes, der kraft seiner Gegenwart „die Beziehung des Geschöpfes zu ihm selbst“ realisiert (KD I,1 471. 472f).

⁷⁰⁷ Vgl. 1.2.4.4. „Ergebnis“.

⁷⁰⁸ Vgl. 1.2. „Die Auferstehung Jesu Christi in den ‚Übergangsüberlegungen‘ KD IV“.

⁷⁰⁹ Vgl. 1.2.5. „Zusammenfassung (b)“.

⁷¹⁰ Vgl. 1.2.3. „Die aktuelle Herrschaft des Auferstandenen (KD IV,2 § 64.4)“.

⁷¹¹ Vgl. 1.2.3.3. „Die Verheißung des ewigen Lebens“.

Jesus Christus von den Toten auferstanden ist“ und uns als solcher im Zeugnis von ihm auch nach Ostern *begegnet* (KD IV,2 332).⁷¹²

*In der ‚Neuheit der Gestalt‘ des Auferstandenen durch dessen Teilnahme am ewigen Leben Gottes (KD § 69.4) wird die Wirklichkeit des kommenden ewigen Lebens aller Menschen als Verheißung offenbar, durch welche auch ihr gegenwärtiges neues Sein als Versöhnte offenbar wird.*⁷¹³

6.2.2. Der *creator spiritus* als Offenbarer

Barth versteht den Heiligen Geist auch als eschatologischen *creator spiritus* und damit als den kommenden Erlöser, der sich als solcher in der Auferstehung Jesu Christi ankündigt und so auch die Versöhnung offenbart.⁷¹⁴ Das eschatologisch Neue und dessen Erkenntnis ergeben sich aus einem neuen Handeln Gottes als *creator spiritus*.

Schon in der *Trinitätslehre*⁷¹⁵ weist Barth auf die *Unterscheidung* zwischen „Versöhnung“ und eschatologischer „Erlösung“ hin. Der *creator spiritus* will als Erlöser künftig handeln. Er handelt als solcher schon jetzt in der *Verheißung* der kommenden Erlösung und macht so auch *die geschehene Versöhnung* offenbar. „Indem Jesus Christus von den Toten auferstanden ist“, ist der Welt „ihre Versöhnung [...] nicht nur verkündigt, sondern [...] mitgeteilt“ und „zugeeignet“ (KD IV,3 344). Wie in der Schöpfungslehre redet Barth in der Versöhnungslehre vom neuen Werk „der Erschaffung der *καινότης ζωῆς*“, d.h. des ewigen Lebens des Gekreuzigten (KD IV,1 340).⁷¹⁶ Gott bewirkt als *creator spiritus* beides: das neue Leben des Auferstandenen, wie er schon das Leben des Geschöpfes geschaffen hat, *und* die auf dem Auferstehungsleben beruhende Offenbarung der Versöhnung. Er ist auch die Kraft, die die Erkenntnis dessen wirkt, was in Jesus Christus geschehen

⁷¹² Schon unter 1.2.3.1. „Die ‚Kraft‘ der Auferstehung“ zitiert.

⁷¹³ Vgl. 1.2.4.1. „Die Frage nach der Wirklichkeit des Auferstandenen“ und 1.2.4.4. „Ergebnis“.

⁷¹⁴ Vgl. 1.2.3.2. „Das Wirken des Geistes“, 2.3.2.2. „Offenbarer und Schöpfergeist (KD I,1 § 12)“ und 3.2. „Der Heilige Geist als eschatologischer *creator spiritus*“, dort besonders 3.2.5.

⁷¹⁵ Vgl. 3.2.2. „Trinitätslehre (KD I,1)“.

⁷¹⁶ Vgl. 3.2.4. „Versöhnungslehre“. Vgl. 3.2.4.1. „KD IV,1“.

ist.⁷¹⁷ *Indem der Auferstandene in der Kraft des Geistes die künftige Erlösung verheißt, erschließt er die geschehene Versöhnung.*⁷¹⁸

6.2.3. Die Verheißung des ewigen Lebens als Offenbarung der Versöhnung

Nachdem gezeigt wurde, dass die Auferstehung Jesu Christi nach Barth die Offenbarung der Versöhnung ist, will ich noch einmal besonders darauf eingehen, *inwiefern* sie die Offenbarung der Versöhnung ist. Es wurde deutlich, dass die Offenbarung der Versöhnung nicht aus der Versöhnung folgt, sondern sich *nach* der Versöhnung *im neuen Ereignis* der Auferstehung Jesu Christi aufgrund der neuen Tat Gottes des *creator spiritus* ereignet. Im § 69.4⁷¹⁹ fragt Barth – wie gesehen – nach der besonderen *Wirklichkeit* der Auferstehung Jesu Christi, durch die es zur Offenbarung der Versöhnung kommt?⁷²⁰ Was aber geschieht, so soll jetzt auch im Blick auf schon formulierte Fragen und Beobachtungen am Anfang meiner Arbeit⁷²¹ gefragt werden, „im Besonderen in der Auferstehung Jesu Christi“, das sie als Offenbarung der künftigen Erlösung zur Offenbarung der geschehenen Versöhnung macht (342).

In den Mittelpunkt will ich Barths Konzeption vom Menschen als *Anwärter des ewigen Lebens* rücken. *Der Mensch ist, so formuliert Barth, durch die Versöhnung objektiv wieder zum Erben des ewigen Lebens eingesetzt worden und lebt in der Anwartschaft auf das ewige Leben.*

Am Anfang der Versöhnungslehre heißt es zum Zusammenhang des ewigen Lebens und der Versöhnung: Die Versöhnung des Menschen ist seine „Versetzung in die gewisse *Anwartschaft des ewigen Heils*, das in Jesus Christus zeitliche Gegenwart und lebendige Verheißung geworden ist“ (KD IV,1 41f; Hvb. St.). Er ist, so heißt es in § 61, als „Erbe“ der „Anwärter“ des ewigen Lebens (KD IV,1 674 zu Röm 8,17 und Kol 1,12). Die „Erbschaft“ ist, so führt Barth aus, das ewige Leben, dem der Mensch jetzt schon entgegengehen darf. Der versöhnte Mensch, es geht im § 61 um des „Menschen Rechtfertigung“, darf als ‚Gerechtfertigter‘ und ‚Kind Gottes‘, dem Antritt dieser Erbschaft entgegen gehen, die ihm „in Gottes Verheißung

⁷¹⁷ Vgl. 3.2.4.2. „KD IV,2“.

⁷¹⁸ Vgl. 3.2.5. „Zusammenfassung“.

⁷¹⁹ KD IV,3 342-345.

⁷²⁰ Vgl. 1.1.1. „Auferstehung als Offenbarung der Versöhnung“.

⁷²¹ Vgl. 1.2.4.4. „Ergebnis (d)“, 1.2.5. und „Zusammenfassung (d)“.

jetzt und hier schon ohne Vorbehalt zugesprochen ist“. „Er weiß, indem er auf dem Wege ist, um dieses Ziel“ (673). Das versteht sich nicht von selbst. Barth fragt, wer von sich aus entdecken könnte, „daß er Gottes Kind ist“ (670). Und er unterstreicht, dass man das nur als „Gottes Verheißung und Zusage“ kennen kann. Indem dem Menschen dieses Ziel verheißt ist, und er deshalb um dieses Ziel weiß, hört er und weiß er, dass er versöhnt und also Gottes Kind ist. Das Ziel aber ist „sein ewiges Leben“ (673).

Entsprechendes ist in KD IV,3 zu lesen. Die „Veränderung der Situation zwischen Gott und Welt“, nämlich die „Versöhnung“, ist im „neuen Kommen“ Jesu Christi offenbar geworden (KD IV,3 342). Inwiefern? *Was hat „sich im Osterereignis zwischen Gott und uns [...] wirksam [...] zugetragen“ (347)?* Barth beschreibt die Existenz des versöhnten Menschen (vgl. 348). Der Mensch ist ‚gerechtfertigt‘ und ‚geheiligt‘, indem er ‚berufen‘ ist. Seine Sünde ist „annullierte Sünde“. Der „Tod, dem er als Sünder verfallen ist, ist jetzt der Tod, aus dem er errettet ist“. Das ist so, „indem Jesus Christus, und indem als in ihm Erwählter auch er, der Mensch, vom Tode zu einem neuen Leben auferstanden ist“. Barth schreibt: „Er ist jetzt Erbe des ewigen Lebens und als Erbe seiner schon teilhaftig: wieder weil Jesus Christus als der ewig Lebendige sich ihm nicht nur faktisch zugesellt, sondern ihn in seiner Auferstehung als seinesgleichen angesprochen hat“. Er wird aber als *versöhnter Mensch* angesprochen (vgl. a.a.O.). Das heißt: *Der Mensch wird in der Auferstehung Jesu Christi als Versöhnter angesprochen, indem ihm das ewige Leben verheißt wird. So ist es zu verstehen, wenn nach Barth die Auferstehung Jesu Christi die Versöhnung offenbart.* Oder, wie schon gesagt: die Offenbarung des kommenden ewigen Lebens offenbart auch die geschehene Versöhnung.

Dass er Erbe des ewigen Lebens ist, kann der Mensch sich nicht selbst sagen und das ergibt sich für ihn auch nicht aus dem Kreuzestod Jesu Christi. Seine Situation als Versöhnter wurde durch die besondere Wirklichkeit der „Neuheit der Gestalt“ der Auferstehung Jesu Christi offenbart (KD IV,3 355). *In ihrer eigenen, der eschatologischen Wirklichkeit offenbart die Auferstehung Jesu Christi die kommende, die eschatologische Erlösung als ‚Gottes Wille, Absicht und Plan‘ für alle Menschen* (vgl. 363). Dadurch offenbart sie etwas Neues. Dem Menschen wird offenbart, *was er sein wird*. Sie ist als Offenbarung der kommenden Erlösung aber auch die Offenbarung der geschehenen Versöhnung. Sie offenbart darin etwas

Geschehenes und insofern nichts Neues. *Dem Menschen wird offenbart, was er schon ist: Erbe des ewigen Lebens.*

Das Leben des versöhnten Menschen ist nicht nur das Leben des Menschen, dessen Sünde überwunden und vergangen ist, sondern des Menschen, der als solcher eine bestimmte Zukunft hat. Dass er, wie die Auferstehung Jesu Christi offenbart, eine solche Heilszukunft hat, macht auch die Überwindung seiner Sünde offenbar. Das Leben des versöhnten Menschen ist das Leben mit der Aussicht auf die Heilszukunft, was er aber nur durch die Auferstehung Jesu Christi und ihre Verkündigung im Evangelium wissen kann. Deshalb ist nach Barth die Auferstehung Jesu Christi als Offenbarung der Heilszukunft aller Menschen die Offenbarung der Versöhnung. So verstanden, kann auch gesagt werden, dass Barth in der Versöhnungslehre eine eschatologische Perspektive formuliert, worauf er im Blick auf den dritten Teil der Versöhnungslehre im § 58.4 hinweist (vgl. KD IV,1 150f). Dort heißt es zur Auferstehung Jesu Christi als „Verheißung unserer eigenen Zukunft“:

„Zur Versöhnungslehre als solcher ist hier dies zu sagen, daß eben von diesem Aspekt her ein dritter, abschließender Teil ihrer Darstellung nötig wird: abschließend und zugleich eröffnend und überleitend in der Richtung auf die Lehre von der Erlösung oder Vollendung, auf die ‚Eschatologie‘, in der dann das Ganze der Dogmatik zu seinem Ziel zu führen ist“.

Die eschatologische Perspektive wird durch den Auferstandenen eröffnet, der uns unsere Zukunft mit sich verheißt.

6.3. Bilanz

6.3.1. Leitfrage 1 – Die neue Wirklichkeit der Auferstehung

(1) Ausgehend von der Auferstehung Jesu Christi konnte ermittelt werden, dass und wie Barth das ewige Leben des Menschen als etwas wirklich Neues versteht.

(2) Das eschatologisch Neue ist das ewige Leben des Menschen in seiner seelisch-leiblichen Ganzheit in der Teilnahme am ewigen Leben Gottes, was an den Aspekten „Verjenseitigung“, „Verewigung“ und „Verherrlichung“ aufgezeigt wurde.

(3) Die kommende Erlösung der Welt geht als noch ausstehende neue Tat Gottes des *creator spiritus* über die Versöhnung hinaus.

6.3.2. Leitfrage 2 – Die Auferstehung Jesu Christi als Offenbarung

(1) Unter „Offenbarung“ versteht Barth die Begegnungen Gottes mit dem Menschen, in denen es zur Eröffnung der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen kommt. Auch die Auferstehung Jesu Christi als Offenbarung ereignet sich in solchen Begegnungen.

(2) In der ‚Neuheit der Gestalt‘ des Auferstandenen in dessen Teilnahme am ewigen Leben Gottes (KD § 69.4) wird die Wirklichkeit des kommenden ewigen Lebens aller Menschen als Verheißung offenbar, durch welche auch ihr gegenwärtiges neues Sein als Versöhnte offenbar wird.

(3) Barth versteht den Heiligen Geist auch als eschatologischen *creator spiritus* und damit als den kommenden Erlöser, der sich als solcher in der Auferstehung Jesu Christi ankündigt und so auch die Versöhnung offenbart.

6.3.3. Leitfrage 3 – Zur Möglichkeit einer Eschatologie der KD

Entgegen der Kritik⁷²², Barth würde die Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi auf die Offenbarung und damit auf die noetische Funktion der Versöhnung reduzieren, gibt es – wie sich in der vorliegenden Untersuchung herausgestellt hat – in der Kirchlichen Dogmatik genügend Hinweise darauf, dass und wie Barth die neue, die eschatologische Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi und das ewige Leben als etwas Neues versteht, die jene Kritik fraglich erscheinen lässt.

Die neue Wirklichkeit der Auferstehung Jesu wird nicht von der Versöhnung absorbiert. Vielmehr beruht die *Offenbarung* der Versöhnung auf der neuen Wirklichkeit der Auferstehung, die wiederum in einem neuen Werk Gottes des *creator spiritus* begründet ist. Deshalb trifft zu, was manche Autoren kritisieren zu müssen meinen⁷²³, dass nach Barth die Eschatologie nicht aus der Versöhnung zu entwickeln ist. Die „Eschatologie geht nicht auf in der Versöhnung“ (KD I,2 979).

⁷²² Vgl. 1.1.2. „Die Frage nach Barths Eschatologie“.

⁷²³ Vgl. a.a.O.

Barth betont das Nebeneinander und die „Selbständigkeit“ der verschiedenen *loci* (981f).

Dieser Selbständigkeit widerspricht nicht, dass es in der KD eschatologische Aspekte gibt, deren Behandlung durch Barth eine gewisse Kontinuität aufweist, ohne dass damit ein ‚dogmatisches System‘ aufgrund eines ‚Fundamentalsatzes‘ behauptet wird (vgl. KD I,2 963. 968. 970f). Der ‚dogmatischen Methode‘ ist aber ein „in sich selbst gegliederter und geordneter Inhalt“ vorgegeben, weshalb die dogmatische Arbeit „im Ganzen wie im Einzelnen auf Bestimmtheit und Zusammenhang gerichtet sein muß“ (KD I,2 971). Wenn ich im Laufe meiner Untersuchung solche Zusammenhänge und Kontinuitäten benannt habe, bedeutet das nicht, dass ich die KD als System verstehe und meine, es würde in der KD keine Weiterentwicklungen oder Neuansätze geben, sondern nur, dass Barth in dem konkreten Fall etwas an anderer Stelle schon Gesagtes aufgreift. Wie Barth in einer Eschatologie vorgegangen wäre, gehört nicht zum Thema meiner Untersuchung.

6.3.4. These – Die Verheißung des ewigen Lebens als Offenbarung der Versöhnung

In ihrer eschatologischen Wirklichkeit offenbart die Auferstehung Jesu Christi die kommende Erlösung als „Gottes Plan“ für alle Menschen. Darin offenbart sie etwas Neues. Sie ist als Offenbarung der Erlösung auch die Offenbarung der Versöhnung. Darin offenbart sie etwas Geschehenes und insofern nichts Neues. Dem Menschen wird offenbart, was er schon ist: Erbe des ewigen Lebens. Dadurch wird die Überwindung der Sünde offenbar.

6. 4. Zur Kritik an Barths Verständnis der Auferstehung Jesu Christi

Abschließend will ich die Ergebnisse meiner Untersuchung auf die am Anfang referierten kritischen Fragen zu Barths Verständnis der Auferstehung Jesu Christi als Offenbarung der Versöhnung anwenden.⁷²⁴

Eingangs habe ich dargestellt, dass nach Ansicht vieler Autoren die Auferstehung Jesu Christi als Offenbarung der Versöhnung bei Barth ein so starkes Gewicht bekommt, dass Weiteres über sie kaum noch gesagt werden könne. Solche Kritik beruft sich auf Aussagen Barths wie folgende:

Die Auferweckung bzw. Auferstehung Jesu Christi war die „Validierung, Inkraftsetzung und Offenbarung“ des Kreuzesgeschehens (KD IV,1 350). Sie war „Gottes Proklamation und Offenbarung“ der im Tod Jesu Christi vollzogenen Versöhnung (378). In der Auferstehung Jesu Christi war die Versöhnung auch in „noetischer Gestalt [...] Ereignis“ geworden (KD IV,3 342). Auch das Eschaton wird Offenbarung des schon Geschehenen sein und nichts Neues bringen, denn was „dort und dann, im Eschaton ‚sein wird‘, ist in Sichtbarkeit eben das, was vermöge des versöhnenden Tuns Gottes [...] schon jetzt und hier in Wahrheit ist“ (562). Es handelt sich dabei nicht um ein bloß Zukünftiges, es wird nicht nur erst sein, sondern es die Zukunft dieser Gegenwart, des schon Geschehenen sein.

Auf Formulierungen wie diese beziehen sich kritische Fragen und Überlegungen, die ich kurz in Erinnerung rufen will:

In jüngerer Zeit fragt THOMAS, wie nach Barth das eschatologisch Neue der Erlösung zu denken sei, wenn das Auferstehungsereignis nur *in der „Kommunikation der Versöhnung“ bzw. „einer neuen Perspektive auf das Gewesene“* besteht.⁷²⁵ So werde die eschatologische Erlösung von der Versöhnung absorbiert, und es werde nicht deutlich, worin die eschatologische Verwandlung bestehen soll.⁷²⁶ Schon BERKOUWER formuliert 1957 zusammenfassend, dass Barth in der vorliegenden KD das Eschaton nur als „Enthüllung“ des gewesenen Lebens verstehe.⁷²⁷ GRASS schreibt, für Barth sei die Auferstehung Jesu Christi nur „Offenbarungstat“.⁷²⁸ Nach G. KOCH reduziert Barth das Ostergeschehens in einen „göttlich-demonstrativen Akt“,⁷²⁹ weshalb in der Auferstehung Jesu Christi nichts Neues geschehen sei.⁷³⁰ PANNENBERG urteilt, Barth denke die Auferstehung Jesu zwar als ein „besonderes Ereignis nach seiner Kreuzigung“, doch der „Inhalt dieses Geschehens“ sei die Offenbarung der Versöhnung.⁷³¹ Für MOLTSMANN reduziert Barth die Auferstehung auf die Offenbarung der Gegenwart Gottes.⁷³² SAUTER fragt zusammenfassend, was es nach Barth

⁷²⁴ Vgl. 1.1.2. „Die Frage nach Barths Eschatologie“.

⁷²⁵ THOMAS (2009: 166.188).

⁷²⁶ A.a.O. 209. Vgl. ders. (2014: 187).

⁷²⁷ BERKOUWER (1957: 325).

⁷²⁸ GRASS (1962: 13).

⁷²⁹ G. KOCH (1959: 111-130).

⁷³⁰ A.a.O. 125.

⁷³¹ PANNENBERG (1991: 387 Anm. 60).

⁷³² MOLTSMANN (1966: 50).

eschatologisch noch Neues zu hoffen gebe, wenn die „noch ausstehende Vollendung die geschehene Versöhnung enthüllen“ und diese Vollendung „das Ende aller Dinge“ darstellen werde?⁷³³ Werden nicht nur noch „die Schranken unseres Erkennens fallen?“ Nach DALE DAWSON interpretiert Barth die Auferstehung Jesu Christi als *Offenbarung* und Kommunikation der Versöhnung.⁷³⁴ Auch für DRURY ist nach Barth die Auferstehung Jesu Christi „the event of revelation“.⁷³⁵ – Im Gegensatz dazu sehen einige andere Autoren (JÜNGEL, KLAPPERT, OBLAU) bei Barth Ansätze zu einer Eschatologie und die Möglichkeit, die Auferstehung Jesu als eigenständiges Ereignis zu verstehen.⁷³⁶

Hat für Barth die Auferstehung Jesu Christi als Offenbarung der Versöhnung aber tatsächlich *nur* noetische Bedeutung? Geschieht in ihr wirklich ‚nichts Neues‘? Ist nach Barth auch das Eschaton ‚nur Offenbarung‘? Wir haben gesehen, dass Barth von der Auferstehung Jesu Christi und vom Eschaton als einer besonderen Wirklichkeit redet.

So heißt es in KD IV,1, dass das Osterereignis *nicht nur* die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und also *nicht nur* ein Noetisches gewesen war (vgl. KD IV,1 332). Es war „nicht nur die noetische Kehrseite“ des Kreuzesgeschehens, sondern ein „Ereignis von eigenem Gehalt und eigener Gestalt“, war es doch die Auferweckung des Gekreuzigten aus dem Tod und – so fahre ich fort – in *dieser Wirklichkeit* die „eigentliche, ursprüngliche, exemplarische Offenbarungstat“ Gottes und sein ‚Urteil‘ über den Kreuzestod Jesu Christi (335f). Die Auferstehung ist, so heißt es in KD IV,3 ein ‚besonderes Ereignis‘ in einer ihm „eigenen Wirklichkeit“ und darin war es die Offenbarung bzw. die „Wahrheit“ dessen, was im Leben und Sterben Jesu Christi geschehen war (KD IV,3 327). Barth redet von der Auferstehung Jesu Christi als dem „göttlich Ontischen“ als der „Kraft“ des ‚göttlich Noetischen‘ der Offenbarung im Ostergeschehen (344). In der Wirklichkeit der Auferstehung, in diesem ‚besonderen Ereignis‘ – durch das ewige Leben des Auferstandenen – wurde das in Jesus Christus Geschehene Wahrheit „*pro nobis* und *pro me*“ (327). Die *Wahrheit* der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi aber lautet, dass der Mensch „Erbe des ewigen Lebens“ *ist* und der Auferstandene ihn als solchen angesprochen hat bzw. anspricht (348). Indem der Mensch als dieser Erbe angesprochen wird, wird ihm sein neues Sein als Versöhnter offenbart. So heißt es etwas allgemeiner auch in der Grundlegung der

⁷³³ SAUTER (1995: 76).

⁷³⁴ DALE DAWSON (2007: 231).

⁷³⁵ DRURY (2020: 159).

⁷³⁶ JÜNGEL (1982b: 59). KLAPPERT (1981: 289), OBLAU (1988: 9f); vgl. 1.1.2. „Die Frage nach Barths Eschatologie“.

Versöhnungslehre (KD IV,1 § 58): „Jesus Christus ist die Wirklichkeit und eben als solche die für sich selbst sprechende Wahrheit der Versöhnung“: Die „Verheißung“ unserer eigenen Zukunft ist die Wahrheit dessen, was der Auferstandene lebt und tut (vgl. 150).

Damit wurde aufgenommen, was weiter oben zu Barths Verständnis von Offenbarung als Begegnung und Eröffnung neuer Kommunikation und Kommunion gesagt wurde. Offenbarung beruht auf einer bestimmten Wirklichkeit. Der Offenbarungscharakter der Auferstehung Jesu Christi resultiert aus ihrer spezifisch eschatologischen Wirklichkeit. Die Auferstehung ist, wie Barth in § 69.4 darstellt, eine neue Form oder Wirklichkeit der Begegnung des auferstandenen Jesus Christus mit den Seinen. In der Begegnung mit dem, der das ewige Leben hat, kommt es zur Offenbarung des ewigen Lebens als Zukunft des Menschen und dadurch *auch* zur Offenbarung seiner Versöhnung.

Die oben dargestellten kritischen Interpretationen, Barth verstehe die Auferstehung Jesu Christi nur als Offenbarung der Versöhnung, resultieren m.E. daraus, dass dieser Zusammenhang nicht ausreichend berücksichtigt wird. Um zu erfassen, was Barth unter Auferstehung und ewigem Leben versteht, ist nicht von der noetischen Wirkung der Auferstehung bzw. der Offenbarung, die sich in den Begegnungen mit dem Auferstandenen ereignet, auszugehen, sondern von dem, was Barth zur Neuheit der Gestalt des Auferstandenen bzw. zur Wirklichkeit des ewigen Lebens sagt. Beides ist zu unterscheiden. Was nach Barth zur Wirklichkeit des ewigen Lebens zu sagen ist und wie er den genannten Zusammenhang versteht, habe ich darzustellen versucht. Es war, um noch einmal Barths Formulierungen aufzunehmen, die eschatologische ‚Neuheit der Gestalt‘ des Auferstandenen, in der dieser ‚das Leben der mit Gott versöhnten Kreatur der Welt und uns mitteilte‘ und in welcher er sich als „der Vollender der Versöhnung“ aussprach (vgl. KD IV,3 355.357).

Wie gezeigt⁷³⁷ gibt es auch nach THOMAS bei Barth für das Geschöpf eschatologisch nichts Neues.⁷³⁸ Die neue Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi bestehe nur in der Offenbarung der Versöhnung. Die eschatologische Erlösung werde bei Barth von

⁷³⁷ Vgl. 1.1.2. „Die Frage nach Barths Eschatologie“.

⁷³⁸ Vgl. THOMAS (2009:169).

der Versöhnung absorbiert.⁷³⁹ Diese Einwände entsprechen denen anderer Autoren und sind im Verlauf meiner Arbeit diskutiert worden. Eingehen will ich auf zwei Dinge, die noch nicht behandelt worden sind.

(a) Im Zusammenhang der Rede Barths von der Auferweckung des Gekreuzigten als dem „Gottesurteil [...] über das Kreuzesgeschehen“ (KD IV,1 340) und damit der Validierung der Versöhnung wendet Thomas ein, „daß Barth nicht klarmachen kann, warum aus Gottes Perspektive betrachtet der Akt des Sohnes nochmals einer besonderen Validierung durch einen ‚zweiten göttlichen Rechtsakt‘ [...] bedarf“.⁷⁴⁰ Barth meint und schreibt es freilich anders.

In der Auferweckung des Gekreuzigten und seiner Auferstehung folgt nach seinem Tod und der *darin* vollzogenen „Versöhnung der Welt mit Gott“ – so Barth – etwas, das im Kreuzesgeschehen *nicht* enthalten war (vgl. KD IV,1 337f). Im Tode Jesu Christi war „Alles geschehen“, was zur Versöhnung geschehen musste. Was geschehen musste und dort geschehen ist, war – so Barth – die Beendigung der alten Welt der Sünde (vgl. 337f). *Dieser* „Rechtsakt“ war am Kreuz gültig vollzogen worden, wie Barth u.a. unter Hinweis auf Röm 4,25 und Mk 15,34 schreibt (vgl. 336f). Die Auferweckung Jesu Christi und seine Auferstehung sind keine „Ergänzung und Fortsetzung“ dessen, was im Tode Jesu Christi geschehen war (337).

Die Auferstehung Jesu Christi ist in keiner Weise eine Wiederholung des Gerichtes. Dort geschah etwas *anderes*, nämlich „Gottes Antwort“ auf den Tod Jesu Christi und das *darin* vollzogene Urteil über die Welt der Sünde (336). Diese Antwort, die Anerkennung des von Jesus Christus geleisteten Gehorsams“ (337), war im Kreuzestod Jesu Christi nicht enthalten. *Diese* Antwort erging in der Auferweckung des Gekreuzigten und war *darin* der „Vollzug des Urteils Gottes“ bzw. die „Validierung“, „daß Jesu Christi Tun und Leiden [...] zu unserem Heil geschehen sei“ (336f). Das aber geschah dadurch, dass in der Auferstehung Jesu Christi „sein Leben“ und mit ihm das Leben der versöhnten Menschen „jenseits seines Todes Ereignis geworden“ ist (341). Es wurde also nicht nur „für die Menschen“ Jesu Christi „Verborgeneheit *sub contrario* aufgedeckt“, wie THOMAS Barth interpretiert⁷⁴¹, sondern die „heilvolle Folge seines Tuns und Leidens an

⁷³⁹ A.a.O. 207.

⁷⁴⁰ A.a.O. 158.

⁷⁴¹ A.a.O.

unserer Stelle“ (337). Das aber geschah in dem *neuen kreatorigen Akt* der Auferweckung des Gekreuzigten. Die neue eschatologische Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi bewirkt die Offenbarung des am Kreuz Geschehenen. Warum Barth durch diese Sicht einen „Zugang zu einer neuschöpferischen Fassung der Auferstehung enorm erschwert“, wie THOMAS meint, bleibt unverständlich.⁷⁴² Es ist, wie schon gesagt, die eschatologische Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi, die diese noetische Wirkung hat und etwas anderes als eine *restitutio ad integrum* ist.⁷⁴³ Um die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi zu verstehen, ist nicht von ihrer noetischen Wirkung auszugehen.⁷⁴⁴

(b) Für THOMAS stellt sich ausserdem die Frage, warum nach Barth „Neue Schöpfung notwendig“ sei.⁷⁴⁵ Thomas geht dieser Frage in Anwendung eines ‚Problem/Problemlsungsschemas‘ nach. Er fragt: „Welches Problem löst die Neue Schöpfung“? Doch damit hat Thomas sich m.E. selbst den Weg verstellt, zu einer Antwort zu gelangen, die dem entspricht, was Barth zur eschatologischen Wirklichkeit sagt. Das hängt schon damit zusammen, dass Thomas von einem „Problem“ des „Vershnungshandelns“ spricht, das der Lösung bedürfe. Doch davon spricht Barth nicht. Im Gegenteil! Barth fragt in KD IV,1, ob es dessen „bedurfte“, was in der Auferweckung bzw. Auferstehung geschah und ob Gott es „nötig“ hatte, damit auf das Kreuzesgeschehen zu antworten (337f). Seine Antwort lautet, dass Gott es nicht tun *musste*, aber „in seiner Gnade tatsächlich getan hat“ (338). Das dogmatische Problem, das mit Hinweis auf die Auferstehung Jesu Christi gelöst wird, wird in den Übergangsüberlegungen formuliert und beantwortet, in denen es nicht um die Vervollständigung der Versöhnung, sondern darum geht, „inwiefern und in welcher Weise“ es „Folgen“ der Versöhnung gibt, nämlich z.B. die Existenz der Gemeinde (vgl. KD IV,3 318f).⁷⁴⁶ Es ist aber die neue, die eschatologische Wirklichkeit der Auferstehung, durch die es zur *Erkenntnis* der im Kreuz vollendeten Versöhnung – und darin zu Folgen der Versöhnung – kommt. Dadurch wird die Auferstehung aber nicht auf ihre noetische Wirksamkeit reduziert. Es gibt also keinen Grund, von einer „Absorption der Erlösung in die Versöhnung“ und davon ausgehend von einem tief eingeschriebenen „Modellkonflikt“ in den

⁷⁴² A.a.O.

⁷⁴³ Vgl. 3.1.3. „Mehr als *restitutio ad integrum*“ und dort den Hinweis auf THOMAS (2009: 207f).

⁷⁴⁴ Von einer ‚Problematik einer windigen Argumentation Barths‘ – so THOMAS (2009: 158 Anm. 69) – zu reden, besteht kein Grund und geht an Barths Argumentation schlichtweg vorbei.

⁷⁴⁵ A.a.O. 208f.

⁷⁴⁶ Vgl. 1.2. „Die Auferstehung Jesu Christi in den ‚bergangsberlegungen‘ KD IV“.

„Grundstrukturen der Barthschen Theologie“ wie THOMAS zu sprechen.⁷⁴⁷ Der „Verdacht“, „die Erlösung behandle Restprobleme der Versöhnungslehre“, entsteht dadurch, dass THOMAS die Überlegungen Barths zur Eigenständigkeit der neuen Tat Gottes und die darauf beruhende neue eschatologische Wirklichkeit der Auferstehung des Fleisches, wie sie in Jesus Christus erstmals Wirklichkeit geworden ist, nicht in seine Überlegungen einbezogen hat.⁷⁴⁸

⁷⁴⁷ THOMAS (2009: 207).

⁷⁴⁸ Nach Abschluß vorliegender Arbeit ist die Studie von F. LANG „Modelle der Erlösung: Eschatologische Denkformen im Anschluß an die Theologie Karl Barths“ (Göttingen, Oktober 2023) erschienen, auf die ich jetzt nicht mehr eingehen kann. Ich vermute, daß ich aus der Perspektive meiner Arbeit auch im Zuge einer ausführlicheren Auseinandersetzung den Ansatz des Autors - seinen „Anfangsverdacht“ – zurückweisen würde, Barths Erlösungstheologie habe es grundsätzlich mit Gottes Auseinandersetzung mit dem Bösen zu tun (S. 44). Barths Eschatologie ist viel umfassender und reicht entschieden weiter. Das ewige, das eschatologische Leben ist nach Barth etwas anderes als eine Reaktion Gottes auf das Böse. Es ist die verheißene Vollendung des Menschen in der neuen Existenz seines eschatologisch-prophetischen Daseins (vgl. z. B. zu „Gottes Plan“ oben S. 27, zur Begründung des ewigen Lebens in der Gnadenwahl oben S.154, und zum eschatologischen Ziel oben 3.3.5.5.).

Zusammenfassung

Glaube und Verkündigung der christlichen Gemeinde haben ihr Fundament in der Nachricht von der Auferstehung Jesu Christi. So versteht es auch Karl Barth. Mit der Osternachricht als Offenbarung der Versöhnung beginnt Barth den dritten Teil der Versöhnungslehre. Der gekreuzigte Auferstandene macht offenbar, dass Gott die von der Sünde bedrohte Gemeinschaft zwischen sich und dem Menschen erneuert hat. Nach Ansicht vieler Autoren bekommt bei Barth die Auferstehung Jesu Christi als Offenbarung ein so starkes Gewicht, dass Weiteres über sie kaum noch gesagt werden kann, oder nur, wenn schwerwiegende Widersprüche innerhalb der KD in Kauf genommen werden. Barth hätte deshalb auch keine Eschatologie entwickeln können.

Was meint Barth, wenn er vom ewigen Leben redet? In KD IV,3 § 69.4 heißt es, dass der Auferstandene zu seinen Jüngern als der ihnen bekannte Mensch in der Teilnahme am ewigen Leben Gottes kam. Worin bestand aber das Neue der Auferstehung Jesu Christi, wenn sie – wie viele Autoren betonen – nur die Offenbarung der Versöhnung war? Damit habe ich das Thema meiner Untersuchung formuliert. Ausgehend von KD IV,3 § 69.4, wird es durch drei Fragen entfaltet. Worin besteht nach Barth die geschöpfliche Wirklichkeit des Menschen und worin wird ihre Neuheit im ewigen Leben bestehen? Inwiefern war die Auferstehung Jesu Christi die Offenbarung der Versöhnung? Folgt aus Barths Verständnis der Auferstehung Jesu Christi tatsächlich, dass es für Barth nicht möglich gewesen wäre, eine Eschatologie zu entwickeln?

Zur *geschöpflichen Wirklichkeit des Menschen* bzw. zur menschliche Art und Natur, die dem Menschen trotz der Sünde erhalten geblieben sind, gehören Seele und Leib. Dazu gehören auch seine begrenzte Zeit und damit seine Sterblichkeit. Der Mensch bleibt das auf Gottes Erhaltung angewiesene und insofern gefährdete Staubgebilde, als das er erschaffen wurde. Er lebt nur, weil Gott ihm beständig die *nismat chajjim*, den Odem des Lebens, mitteilt. So ist Gott dem Menschen beständig gegenwärtig. Die *nismat chajjim* ist und bleibt der Geist Gottes und wird nicht Teil des menschlichen Wesens. Zum Geist Gottes bzw. dem Heiligen Geist ist aber mehr zu sagen. Der Geist Gottes ist einerseits als Schöpfergeistes bzw. *creator spiritus* und andererseits als Offenbarer zu verstehen. Er ist Subjekt der Schöpfung und der

Versöhnung. Damit im Zusammenhang kann Barth von einer geschöpflichen und einer soteriologischen Wirklichkeit des Menschen reden.

Zur *soteriologischen Wirklichkeit des Menschen* gehört seine Bestimmung als Partner Gottes. Um davon hören und darauf reagieren zu können, ist er als Seele und Leib geschaffen. Die Begriffe Seele und Leib bezeichnen die natürlichen Fähigkeiten des Menschen, in Dankbarkeit gegenüber Gott leben zu können. Der Mensch hat diese Fähigkeiten auch, wenn er sie nicht, wie von Gott gewollt, verwendet. Sie gehören zu seiner von der Sünde nicht veränderten Kreatürlichkeit bzw. Naturbeschaffenheit. Er kann weiterhin das Wort Gottes hören und darauf reagieren.

Der Begriff *Seele* bezeichnet den Menschen als *Subjekt* seines selbständigen und bewussten *Lebensvollzuges*. Seele gibt es nur zusammen mit dem Leib. Barth unterscheidet *Leib und Körper*. Zur Definition des Körpers gehören Raum und Materie bzw. ein räumlich-stoffliches Bezugssystem. Der *Leib* ist ein Körper, in welchem sich das Leben vollzieht. Dadurch wird der Körper zum *Aktionsbereich* der Seele und d.h. zum Leib.

Das Leben des Menschen vollzieht sich in einer Folge von Ereignissen als Geschichte und damit in der Form der *Zeit*. Zeit als solche gibt es nicht. Der Mensch *ist* seine Geschichte und damit seine Zeit. Seine Zeit gehört zu seiner geschöpflichen Wirklichkeit. Sie wird auch durch die Sünde nicht aufgehoben. Der Mensch lebt aber im Widerspruch zwischen seiner ihm von Gott gegebenen Zeit und seiner Geschichte als Sünder. In Jesus Christus wird klar, wozu der Mensch seine Zeit bekommen hat.

Die neue, *die eschatologische Wirklichkeit* des Menschen beruht auf einem neuen Handeln Gottes als *creator spiritus*. Sie wird durch die Neuheit der Gestalt des auferstandenen Jesus Christus erkennbar, der in der seelisch-leiblichen Ganzheit seiner zeitlichen Existenz wiederkam und dadurch *die Heilszukunft aller Menschen* offenbarte. Anhand der Begriffe „Verjenseitigung“, „Verewigung“ und „Verherrlichung“ kann das Neue des ewigen Lebens erläutert werden.

Gott ist das *Jenseits* des Menschen, der seinem Geschöpf von Anfang an gegenwärtig ist. So erhält er das Leben des Menschen. Gott bleibt das Jenseits des Menschen auch nach dessen Tod und erhält sein *ewiges* Leben. Das Ende des befristeten menschlichen Lebens ereignet sich in der eschatologischen Begegnung des Menschen mit Gott. In ihr wird dem Menschen unmittelbar am ewigen Leben Gottes teilgegeben. Darin besteht seine *Verjenseitigung*. In diesem Zusammenhang hat der Tod die Bedeutung einer Grenze.

Gottes *Ewigkeit* bezeichnet keine besondere Zeit, sondern Gottes Lebensbesitz und seine Herrschaft über die Zeit. Sie ist als Eigenschaft Gottes seine Freiheit bzw. sein Vermögen, beständig als der zu leben, der er ist. Das verewigte Leben des Menschen ist das Leben des in seiner Zeit gewordenen Menschen mit neuen Eigenschaften. Das Neue der *Verewigung* besteht in der Unsterblichkeit des Menschen, die er von Natur aus nicht hat. Verewigt werden heißt aber nicht nur, unsterblich werden. Der Mensch wird ewig u.d.h. beständig am Leben *Gottes* teilhaben und dadurch an einer neuen Geschichte mit neuer Zeit teilnehmen.

Gottes *Herrlichkeit* bezeichnet seine Eigenschaft bzw. seine Kraft, als der Liebende in sich und nach außen in Gemeinschaft zu leben. Er macht als der Liebende Freude und ist darin schön, dass er dem Menschen durch die Auferstehung Jesu Christi die Perspektive des ewigen Lebens offenbart. Dadurch wird der Mensch *schon jetzt* in die Lage versetzt, sich über Gott zu freuen und Gott zu verherrlichen.

In der eschatologischen *Verherrlichung* wird dem Menschen, wie an Jesus Christus erkennbar, an der Herrlichkeit Gottes in bestimmter neuer Weise teilgegeben, ohne dass er vergöttlicht wird. Auch im ewigen Leben wird er als das geschöpfliche Subjekt seiner Existenz in seelisch-leiblicher Ganzheit leben und handeln können. Er wird aber durch eine neue geschöpfliche Fähigkeit auf *neue* Weise handeln können. Er wird in der Gemeinschaft mit den anderen Erlösten dann so leben können, dass sein Handeln in der Freude über seine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott als Antwort auf Gottes Herrlichkeit direkt erkennbar wird. Darin wird sein eschatologisch-prophetisches Dasein als seine neue Geschichte bestehen. So wird der Mensch sich als der von Gott gewollte Partner ewig selbst verwirklichen. Das ewige Leben wird nicht in einer endlosen Fortsetzung des gewesenen Lebens bestehen.

Indem Jesus Christus den Seinen in eschatologischer Wirklichkeit begegnete, machte er die eschatologische Zukunft aller Menschen und dadurch die am Kreuz vollzogene Versöhnung offenbar. Barth reduziert die Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi nicht auf einen noetischen Aspekt der Versöhnung. Vielmehr ist die Offenbarung der Versöhnung ein Aspekt der eschatologischen Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi. Barths Verständnis der Auferstehung Jesu Christi als dem ersten eschatologischen Ereignis, durch das *allen Menschen* die Perspektive des ewigen Lebens eröffnet wird, macht klar, dass er durchaus, wie geplant, eine Eschatologie als Teil V der Kirchlichen Dogmatik hätte schreiben können.

Samenvatting⁷⁴⁹

Het geloof en de verkondiging van de christelijke gemeente hebben hun fundament in de boodschap van de opstanding van Jezus Christus. Dat is ook de opvatting van Karl Barth. Met de Paasboodschap als openbaring van de verzoening opent Barth het derde deel van de verzoeningsleer. De gekruisigde Opgestane brengt aan het licht dat God de door de zonde bedreigde gemeenschap tussen Hemzelf en de mensen heeft vernieuwd. Volgens de mening van vele auteurs krijgt de opstanding van Jezus Christus als openbaring bij Barth een zo sterk gewicht, dat er verder nauwelijks nog iets over gezegd kan worden, of alleen, wanneer men bereid is zwaarwegende innerlijke tegenstrijdigheden binnen de *Kirchliche Dogmatik* te erkennen. Barth zou daarom geen eschatologie hebben kunnen ontwikkelen.

Wat bedoelt Barth als hij het heeft over het eeuwige leven? In KD IV,3 § 69.4 staat dat de verrezen Christus naar zijn discipelen kwam als de mens die zij kenden in zijn deel hebben aan het eeuwige leven van God. Maar wat was het nieuwe van de opstanding van Jezus Christus als die – zoals vele auteurs benadrukken – slechts de openbaring van verzoening was? Hiermee heb ik mijn onderzoeksthema geformuleerd. Uitgaande van KD IV,3 § 69.4 wordt dat ontwikkeld aan de hand van drie vragen. Wat is volgens Barth de schepselmatige werkelijkheid van de mens en waarin zal diens nieuwheid in het eeuwige leven bestaan? In hoeverre was de opstanding van Jezus Christus de openbaring van de verzoening? Impliceert Barths verstaan van de opstanding van Jezus Christus inderdaad, dat het voor Barth niet mogelijk zou zijn geweest om een eschatologie te ontwikkelen?

Tot de *schepselmatige werkelijkheid van de mens* respectievelijk tot de menselijke aard en natuur zoals hij die ondanks de zonde heeft behouden, behoren ziel en lichaam. Daar hoort dus ook bij dat zijn tijd begrensd is en dat hij sterfelijk is. De mens blijft het op Gods onderhouding aangewezen en in zoverre bedreigde stoffelijke wezen, zoals hij geschapen is. Hij leeft alleen omdat God hem voortdurend de *nismat chajjim*, de levensadem, meedeelt. Zo is God voortdurend bij de mens tegenwoordig. De *nismat chajjim* is en blijft de Geest van God en wordt geen deel van het menselijk wezen. Over de Geest van God of de Heilige Geest valt evenwel meer te zeggen. De Geest van God moet enerzijds worden verstaan als Scheppergeest of *creator spiritus* en anderzijds als openbaarder. Hij is het subject van

⁷⁴⁹ Die Übersetzung meiner „Zusammenfassung“ hat Prof. emer. Dr. G. C. den Hertog vorgenommen.

schepping en verzoening. In relatie hiermee kan Barth van een creatuurlijke en een soteriologische werkelijkheid van de mens spreken.

Tot de *soteriologische werkelijkheid van de mens* behoort zijn bestemming, Gods partner te zijn. Om daarvan te kunnen horen en daarop te kunnen antwoorden is hij als ziel en lichaam geschapen. De begrippen ziel en lichaam zijn aanduidingen voor de natuurlijke vermogens van de mens om in dankbaarheid jegens God te kunnen leven. De mens heeft deze vermogens ook, wanneer hij die niet gebruikt op de manier, zoals God wil. Ze behoren tot zijn door de zonde niet veranderde geschapenheid respectievelijk natuurlijke hoedanigheid. Hij kan nog steeds het Woord van God horen en erop antwoorden.

Het begrip *ziel* verwijst naar de mens als *subject* van zijn zelfstandig en bewust *invulling* geven aan zijn *leven*. De ziel komt nooit los van het lichaam voor. Barth onderscheidt *Leib* en *Körper*. *Körper* wordt gedefinieerd door ruimte en materie respectievelijk een ruimtelijk/stoffelijk referentiekader. *Leib* is de *Körper*, waarin zich het leven voltrekt, en daardoor wordt de *Körper* tot het *handelingsveld* van de ziel, d.w.z. tot het *Leib*. Het leven van de mens voltrekt zich in een opeenvolging van gebeurtenissen die samen een geschiedenis vormen, en daarmee in de vorm van de *tijd*. Tijd als abstractie bestaat niet. De mens *is* zijn geschiedenis en daarmee zijn tijd. Zijn tijd behoort bij zijn schepselmatige werkelijkheid en wordt ook door de zonde niet tenietgedaan. De mens leeft echter in de tegenspraak tussen de hem door God gegeven tijd en zijn geschiedenis als zondaar. In Jezus Christus wordt duidelijk, met het oog waarop de mens zijn tijd gekregen heeft.

De nieuwe, *de eschatologische werkelijkheid* van de mens berust op een nieuw handelen van God als *creator spiritus*. Ze laat zich kennen door de nieuwheid van de gestalte van de opgestane Jezus Christus, die in de eenheid en heelheid van ziel en lichaam van zijn bestaan in de tijd weerkwam en daardoor *de toekomst van heil voor alle mensen* openbaarde. Aan de hand van de begrippen ‘Verjenseitigung’, ‘Verewigung’ en ‘Verherrlichung’ kan het nieuwe van het eeuwige leven worden ontvouwd. God is het *Jenseits* van de mens, en Hij is van den beginne present bij zijn schepsel. Zo onderhoudt Hij het leven van de mens. God blijft het *Jenseits* van de mens ook na diens dood en bewaart zijn *eeuwige* leven. Het einde van het begrensde menselijke leven vindt plaats in de eschatologische ontmoeting van de mens met God. Daarin wordt de mens onmiddellijk deelgenoot van het eeuwige leven van God. Daarin bestaat zijn *Verjenseitigung*. In dit opzicht heeft de dood het karakter van een grens.

Gods *eeuwigheid* heeft niet betrekking op een bijzondere tijd, maar daarop dat God de Levende is en Heer is over de tijd, en ze is als eigenschap van God zijn vrijheid

respectievelijk zijn vermogen om bestendig te leven als Degene die Hij is. Het vereeuwigde leven van de mens is het leven van de in zijn tijd geworden mens, met nieuwe eigenschappen. Het nieuwe van de *vereeuwiging* bestaat in de onsterfelijkheid van de mens, waaraan hij krachtens zijn natuur geen deel heeft. Vereeuwigd worden wil echter niet alleen zeggen: onsterfelijk worden. De mens zal eeuwig, d.w.z. bestendig aan het leven van *God* deelhebben en daardoor in een nieuwe geschiedenis met een nieuwe tijd participeren.

Gods *heerlijkheid* drukt zijn eigenschap respectievelijk zijn kracht uit, om als de liefhebbende in zichzelf en naar buiten in gemeenschap te leven. Hij bereidt als de liefhebbende vreugde en is daarin bekoorlijk, dat Hij de mens door de opstanding van Jezus Christus perspectief geeft op het eeuwige leven. Daardoor wordt de mens *reeds nu* in de positie gebracht om zich in God te verheugen en God te verheerlijken.

In de eschatologische *verheerlijking* wordt de mens, zoals aan Jezus Christus af te lezen is, op een bepaalde nieuwe wijze deel gegeven aan de heerlijkheid van God, zonder dat hij vergoddelijkt wordt. Ook in het eeuwige leven zal hij als het schepselmatige subject van zijn bestaan in de eenheid en heelheid van ziel en lichaam kunnen leven en handelen. Hij zal echter door een nieuw schepselmatig vermogen op *nieuwe* wijze kunnen handelen. Hij zal in de gemeenschap met de andere verlost en dan zo kunnen leven, dat zijn handelen in de vreugde over zijn onmiddellijke gemeenschap met God direct te herkennen is als antwoord op Gods heerlijkheid. Daarin zal zijn eschatologisch-profetisch bestaan als zijn nieuwe geschiedenis gestalte hebben. Zo zal de mens zichzelf eeuwig als de door God gewilde partner verwerkelijken. Het eeuwige leven zal niet bestaan uit een eindeloze voortzetting van het leven dat geweest is.

Doordat Jezus Christus de zijnen in een eschatologische werkelijkheid tegemoet trad maakte Hij de eschatologische toekomst van alle mensen en daardoor de aan het kruis voltrokken verzoening openbaar. Barth reduceert de betekenis van de opstanding van Jezus Christus niet tot het noëtische aspect van de verzoening. Veeleer is de openbaring van de verzoening een aspect van de eschatologische werkelijkheid van de opstanding van Jezus Christus. Barths verstaan van de opstanding van Jezus Christus als eerste eschatologische gebeurtenis, waardoor voor *alle mensen* het perspectief op het eeuwige leven wordt geopend, maakt duidelijk dat hij wel degelijk, zoals gepland, een eschatologie als deel V van de *Kirchliche Dogmatik* had kunnen schrijven.

Literaturverzeichnis I: Schriften von Karl Barth

K. BARTH: Die Kirchliche Dogmatik. Zürich I/1, 1932 – IV/4, 1967 (KD).

K. BARTH: Die kirchliche Dogmatik. Studienausgabe. Zürich 1986.

The Digital Karl Barth Library: https://search-1alexanderstreet-1com-10p7zj9ct01bd.zugang.nationallizenzen.de/bart/browse/title?sort_by=publication_date_sort&sort_order=ASC.

K. BARTH (1926): Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15. München ²1926.

K. BARTH (1925/1926): Unterricht in der christlichen Religion III. GA II/38. Zürich 2003.

K. BARTH (1927): Auferstehung. In ZdZ 3/1927: 201-205.

K. BARTH (1928): Erklärung des Philipperbriefes. München 1928.

Karl BARTH (1929): Der Heilige Geist und das christliche Leben. K. Barth und H. Barth: Zur Lehre vom heiligen Geist: BH von ZZ, München 1930: 39-105. = GA III Vorträge und kleinere Arbeiten. 1925-1930. Hg. H. Schmidt. Zürich 1994: 458-520. Ich zitiere nach GA.

K. BARTH (1948): Das christliche Verständnis der Offenbarung. Eine Vorlesung. ThEHNF 12. München 1948.

K. BARTH (1967/1943): Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins. Üs. H. GOES. Zürich 1967.

Literaturverzeichnis II: Schriften anderer Autoren

- G. AGAMBEN (2022): Herrschaft und Herrlichkeit. Berlin ⁴2022.
- E. ALLOA, T. BEDORF, CH. GRÜNY, T. N. KLAAS (Hg.) (2019): Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Tübingen ²2019, 241-258.
- H. BARTH (1933): Das Sein in der Zeit. Tübingen 1933.
- A. BECKERMANN (2011): Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung in die Philosophie des Geistes. Paderborn ²2011.
- M. BEINTKER, G. PLASGER, M. TROWITZSCH (Hg.) (2010): Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935-1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung. Zürich 2010.
- M. BEINTKER (Hg.) (2016a): Barth Handbuch. Tübingen 2016.
- M. BEINTKER, G. PLASGER, M. TROWITZSCH (Hg.) (2016b): Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950-1968). Vertiefung – Öffnung – Hoffnung. Zürich 2016.
- M. BEINTKER (2016c): „Resümee: Periodisierung des Barthschen Denkens“. Art. C.I.10 in: M. BEINTKER (2016a): 232-237.
- G. C. BERKOUWER (1957): Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths. Neukirchen 1957.
- H. BERKHOF (1988): Theologie des Heiligen Geistes. Neukirchen ²1988.
- Th. BOMAN (1977): Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. Göttingen ⁶1977.
- D. BONHOEFFER (1989): Schöpfung und Fall. D. Bonhoeffer Werke. Bd. 3. Hg. E. Bethge u.a.. München 1989.
- G. BORNKAMM (1942): Art. „μυστήριον, μυστ. C. μυστήριον im NT“. In: ThWBNT Bd. IV. Stuttgart 1942: 809-834.
- A. BRANDENBURG (1955): Der Zeit- und Geschichtsbegriff bei Karl Barth. In: Theologie und Glaube. Zeitschrift für den Katholischen Klerus. Paderborn 1955: 357-378.
- M. J. A. BRUCE (2020): Barth on Revelation. In: HUNSINGER, JOHNSON 2020: 59-69.

- E. BRUNNER (1965): Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen. Zürich ⁴1965.
- R. BULTMANN (1938): Art. θάνατος. In: ThWBNT Bd. III. Stuttgart 1938: 7-25.
- E. BUSCH (1979): Karl Barths Lebenslauf. Berlin 1979.
- E. BUSCH (1998): Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths. Gütersloh 1998.
- J. CALVIN (CALVIN, WEBER 1936): Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Religionis Christianae. 1. Bd. Übersetzung von O. WEBER, Neukirchen 1936.
- J. M. CAPPER (1998): Karl Barth's Theology of Joy. Ph.D.diss., Cambridge University 1998. Zitiert nach:
<https://repository.divinity.edu.au/divinityserver/api/core/bitstreams/f7225c04-6b80-4a11-a12d-8f8dfe0e02bb/content>. 29.05.2023.
- Ch. CHALAMET (2018): The Human as Embodied Soul, and the Spirit. Notes on Karl Barth's Church Dogmatics, §46. In: ZDT 67/34 1/2018. Leipzig 2018: 165-181.
- D. CLAUSERT (1982): Theologischer Zeitbegriff und politisches Zeitbewußtsein in Karl Barths Dogmatik dargestellt am Beispiel der Prolegomena. München 1982.
- H. CREMER (1896a): Art. „Geist, heiliger“. In: Realenzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche. Bd. 6. Leipzig 1896: 444-450.
 Zit. nach: digitale-bibliothek-mv.de/viewer/image/PPN656938471/452/.
- H. CREMER (1896): Artikel „Geist des Menschen“. In: Realenzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche. Bd. 6. Leipzig 1896: 450-456.
 Zit. nach: <https://digitale-bibliothek-mv.de/viewer/image/PPN656938471/813/>.
- H. CREMER (1897): Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes. Hg.: H. Burkhardt, Gießen ²1984.
- H. CREMER und M. KÄHLER (1906) Art. „Seele“. In: Realenzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche. Bd. 18. Leipzig ³1906: 128-132.
 Zit. nach: <https://digitale-bibliothek-mv.de/viewer/image/PPN656945753/142/>.
- I. U. DALFERTH (1994): Der auferweckte Gekreuzigte. Tübingen 1994.

- I. U. DALFERTH (1997): Gott und Zeit. In: Ders.: Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit. Tübingen 1997, 232-267.
- I. U. DALFERTH (2000): Der Mensch in seiner Zeit. ZDT 16. 21/2000: 152-180.
- R. DALE DAWSON (2007): The Resurrection in Karl Barth. Ashgate Hampshire 2007.
- F. DELITZSCH (1887): Neuer Kommentar über die Genesis. Leipzig 1887.
- W. DIETRICH, S. VOLLENWEIDER (2002): Art. Tod II. Altes und Neues Testament. In: TRE (Studienausgabe) Teil III, Berlin-New York 2002. 582-600.
- I. A. DORNER (1879): System der Christlichen Glaubenslehre. Bd. 1: Grundlegung oder Apologetik. Berlin 1879.
- I. A. DORNER (1883): Ueber die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes. Gesammelte Schriften aus dem Gebiet der systematischen Theologie. Exegese und Geschichte. Berlin 1883: 188-377.
- J.L. DRURY (2020): Barth on Christ's Resurrection. In: HUNSINGER, JOHNSON 2020:159-171
- K. DUGAN, P. ZIEGLER (ed.) (2022): The finality of the Gospel. Karl Barth and the task of Eschatology. Leiden/Boston 2022.
- H. J. ECKL (2003): Art. „Seele“. In: A. FRANZ, W. BAUM, K. KREUTZER (Hrsg.) (2003): Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie. Freiburg i. B. 2003: 364-367.
- H.-J. ECKSTEIN, M. WELKER (2010) (hgg.): Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen-Vluyn ⁴2010.
- P. EICHER (1977): Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie. München 1977.
- P. EICHER (1988): Der Geist der Kirche und der Geist des Herrn: Zu Karl Barths Lehre im Kontext der neuzeitlichen Geistesgeschichte. In: ZDT 4 1988, 27-64.
- W. EICHRODT (1935): Theologie des Alten Testamentes II. Leipzig 1935. In: Ders.: Theologie des Alten Testamentes II und III. Leipzig 1939.
- G. ETZELMÜLLER (2001): „... zu richten die Lebendigen und die Toten“. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluß an Karl Barth. Neukirchen 2001.

- G. ETZELMÜLLER (2014): Der Geist Jesu Christi. Pneumatologische Grundentscheidungen in der Kirchlichen Dogmatik. In: ZDT 30 Nr. 1/2014: 7-32.
- R. FELDMEIER, H. SPIECKERMANN (2017): Der Gott der Lebendigen. Tübingen²2017.
- G. FISCHER (2018): Genesis 1-11. Freiburg 2018.
- G. FRIEDRICH (1935): Art. εὐαγγελίζομαι εὐαγγέλιον κτλ. In: ThWBNT II. Stuttgart 1935: 705-735.
- Y. FUKUSHIMA (2009): Aus dem Tod das Leben. Eine Untersuchung zu Karl Barths Todes- und Lebensverständnis. Zürich 2009.
- Th. FUCHS (2015): Körper haben oder Leib sein. www.researchgate.net/publication/292964088_Korper_haben_oder_Leib_sein.
- H. H. GANDER (2002): Art. „Leben IV. Philosophisch“. In: RGG⁴ Bd. 5. Tübingen 2002: 139-141.
- Chr. GESTRICH (2019): Die menschlichen Seele – Hermeneutik ihres dreifachen Weges. Tübingen 2019.
- K. GLOY (1999): Art. „Leib und Seele“. In TRE Bd. 20. Berlin 2000: 643-649.
- F. W. GRAF (1975): Die Freiheit der Entsprechung zu Gott. Bemerkungen zum theozentrischen Ansatz der Anthropologie Karl Barths. In: T. RENDTORFF (Hg.): Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths. Gütersloh 1975. S. 76-118.
- H. GRASS (1962): Ostergeschehen und Osterberichte. Göttingen²1962.
- W. GRUNDMANN (1935): Art. *dynamai ktl.* D. Der Kraftbegriff des NT. In ThWNT Bd. 2. Stuttgart 1935: 300-318.
- H. GUNKEL (1922): Genesis. Göttingen⁵1922.
- C. GUNTON (2007): The Barth Lectures. Paul H. Brazier (ed.), London/New York 2007.
- M. HAILER (2016a): Offenbarung. In: M. BEINTKER, Barth Handbuch. Tübingen 2016. 295-301.
- M. HAILER (2016): Hoffnung für die Welt. In: M. BEINTKER, Barth Handbuch. Tübingen 2016: 386-391.

- K. HAFSTADT (1985): Wort und Geschichte. Das Geschichtsverständnis Karl Barths. München 1985.
- W. HÄRLE (1975): Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. Berlin 1975.
- W. HÄRLE (2007): Dogmatik. Berlin ³2007.
- T. HART (2007: 37): Revelation. In: J. WEBSTER (ed.): The Cambridge Companion to Karl Barth. Cambridge 2000: 37-56.
- N. HARTMANN (1941): Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin ²1941.
- H. HEPPE, E. BIZER (1958): Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt. Neukirchen ²1958.
- G. DEN HERTOOG (2016): „Lex orandi, lex agendi“!? Karl Barths Darstellung des christlichen Lebens als Aufgabe der Lehre von der Versöhnung. In: BEINTKER, PLASGER, TROWITZSCH (2016b): 381-400.
- H. HINTERHUBER (2001): Die Seele. Natur- und Kulturgeschichte von Psyche, Geist und Bewußtsein. Wien-New York 2001.
- B. HORNE (2000): Art. Freude. IV Christentum. In: RGG⁴ Bd. 3. Tübingen 2000: 348f.
- J. HÜBNER (2000): „Leben V. Historisch/Systematisch“. In: TRE Bd. 20. Berlin/New York 2000: 530-561.
- G. HUNSINGER (2007): Karl Barth's doctrine of the Holy Spirit. In: J. WEBSTER (Hg.) (2007): The Cambridge Companion to Karl Barth. Cambridge ⁵2007: 177-194.
- G. HUNSINGER, K. L. JOHNSON (ed.) (2020): The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth. Barth and Dogmatics. Volume I. 2020 John Wiley & Sons Ltd.
- K. HUXEL (2002): Art. Leib/Leiblichkeit III. Ethisch. RGG⁴ Bd. 5. Tübingen 2002: 220f.
- B. JANOWSKI (2019): Anthropologie des Alten Testamentes. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder. Tübingen 2019.
- P. D. JONES, P. T. NIMMO (ed.) (2019): The Oxford Handbook of Karl Barth. Oxford 2019.

- K. JASPERS (1994): Philosophie I-III. München 1994.
- E. JÜNGEL (1982): Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths. In: Ders.: Barthstudien. Zürich, Köln, Gütersloh 1982: 210-232.
- E. JÜNGEL (1982b): Einführung in Leben und Werk Karl Barths. In: Ders.: Barthstudien. Zürich, Köln, Gütersloh 1982: 22- 60.
- E. JÜNGEL (1986): Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase. Tübingen ⁴1986.
- E. JÜNGEL (2005): Art. Ewigkeit III. Dogmatisch. In: RGG⁴ Bd. 2, Tübingen ⁴2005: 1774 -1776.
- E. JÜNGEL (2003): Die Ewigkeit des ewigen Lebens. Thesen. In: Ders.: Ganz werden. Theologische Erörterungen V. Tübingen 2003: 345-353.
- E. JÜNGEL (2005): Art. Tod VII. Dogmengeschichtlich und dogmatisch. In RGG⁴ Bd. 8, Tübingen ⁴2005: 439-441.
- C. J. KALTWASSER (2020): Barth on Death. In: HUNSINGER, JOHNSON (2020): 217-228.
- C.F. KEIL, F. DELITZSCH (1878): Biblischer Commentar über das Alte Testament. Erster Teil: Die Bücher Mose's, Bd. 1: Genesis und Exodus. (www.betanien.de/kd/Keil_Delitzsch_Band_01_Genesis-Exodus_1878.pdf).
- H. KESSLER (2011): Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi. Würzburg ²2011.
- B. KLAPPERT (1981): Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart. Neukirchen-Vluyn ³1981.
- G. KITTEL, G. V. RAD (1935): Art. δοκέω, δόξα κτλ. In: ThWBNT Bd. II. Stuttgart 1935: 235-258.
- G. KOCH (1959): Die Auferstehung Jesu Christi. Tübingen 1959.
- T. KOCH (1994): Auferstehung der Toten. Überlegungen zur Gewißheit des Glaubens angesichts des Todes. In: K. STOCK (1994): 88-107.

- T. KOCH (2000): Art. Mensch VIII. 19. und 20. Jahrhundert. In: TRE Bd. 22, Berlin, New York 2000: 530-548.
- C. v. D. KOOI (2014): Die Phänomenologie des Heiligen Geistes im Spätwerk Karl Barths. In: ZDT 30 1/2014: 33-50.
- C. v. D. KOOI (2016): Pneumatologie in der Versöhnungslehre Karl Barths. In: BEINTKER u. a. (2016): 331-347.
- D. KORSCH (2002): Art.: Leib und Seele II. In RGG⁴ Bd. 5. Tübingen 2002: 222-224.
- W. KRAMER (1969): Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Pauls und den vorpaulinischen Gemeinden. Berlin 1969.
- W. KRÖTKE (1970): Sünde und Nichtiges bei Karl Barth. Berlin 1970.
- W. KRÖTKE (1988): Gott und Mensch als ‚Partner‘. In: Theologie als Christologie. Zum Werk und Leben Karl Barths – Ein Symposium. Berlin 1988: 106-120.
- W. KRÖTKE (1994): Das menschliche Eschaton. Zur anthropologischen Dimension der Eschatologie. In: K. STOCK (1994):132-146.
- W. KRÖTKE (2000): The humanity of the human person in Karl Barth’s anthropology. In: J. WEBSTER (2000): 159-176.
- W. KRÖTKE (2001): Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften“. Tübingen 2001.
- W. KRÖTKE (2015): Theologiegeschichte des 20. Jh. Vorlesung im Wintersemester 2014/15 an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin. § 13 Die Grundentscheidungen der „Kirchlichen Dogmatik“ Karl Barths. 30.03.2015. Online: <https://www.wolf-kroetke.de/> (letzter Zugriff: 05.10.2021).
- W. KRÖTKE (2016): Gottes Souveränität und Menschlichkeit. In: M. BEINTKER (2016a): 301-307.
- F. LANG (2023): „Modelle der Erlösung: Eschatologische Denkformen im Anschluß an die Theologie Karl Barths“. Göttingen, 2023.
- A. LANGENFELD, M. LERCH (2018): Theologische Anthropologie. Leiden, Boston, Singapore, Paderborn 2018.

- K. LIESS (2005): Art. Tod II. Tod und Totenreich im Alten Testament. In: RGG⁴ Bd. 8. Tübingen 2005: 429-431.
- Ch. LINK (1995): Der Horizont der Pneumatologie bei Calvin und Karl Barth. In: H. SCHOLL (1995): 22-45.
- Ch. LINK (1997): Gott und die Zeit. Theologische Zugänge zum Zeitproblem. In: K. Stock (Hg.): Zeit und Schöpfung. Gütersloh 1997: 41-66.
- Ch. LINK (2009): Prädestination und Erwählung. Calvin-Studien. Neukirchen 2009.
- Ch. LINK (2016b): Anthropologie. In: M. BEINTKER (2016a): 335-341.
- K. H. MANZKE (1992): Ewigkeit und Zeitlichkeit: Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit. Göttingen 1992.
- J. C. MCDOWELL (2019): Eschatology. In: JONES, NIMMO (2019): 467-481.
- J. MOLTMANN (1966): Theologie der Hoffnung. München 1966.
- J. MOLTMANN (1971): Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel. München ²1971.
- J. MOLTMANN (1995): Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie. Gütersloh 1995.
- D. NOORDVELD (2014): Der Mensch in seiner Zeit. Karl Barth und die Menschlichkeit als Zeitlichkeit. Neukirchen 2014.
- K. OAKES (2022): Eschatology and Gospel in the time of expectation. In: DUGAN, ZIEGLER (2022): 26-44.
- G. OBLAU (1988): Gotteszeit und Menschenzeit. Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth. Neukirchen-Vluyn 1988.
- G. OBST (1998): Veni Creator Spritus! Die Bitte um den Heiligen Geist als Einführung in die Theologie Karl Barths. Gütersloh 1998.
- M. C. L. OLDHOFF (2018): The Spirit as Foundation of the Human Being? Karl Barth's Theological Anthropology in § 46. In: ZDT 67/34 1/2018. Leipzig 2018: 141-164.

- M. C. L. OLDHOFF (2021): 'Soul searching with Paul'. A Theological Investigation of Cultural, Traditional, and Philosophical Concepts of the Soul. Dissertation, unveröffentlicht.
- W. PANNENBERG (1966): Grundzüge der Christologie. Gütersloh ²1966.
- W. PANNENBERG (1983): Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen 1983.
- W. PANNENBERG (1988): Systematische Theologie. Bd. I. Göttingen 1988.
- W. PANNENBERG (1991): Systematische Theologie. Bd. II. Göttingen 1991.
- W. PANNENBERG (1993): Systematische Theologie. Bd. III. Göttingen 1993.
- G. PLASGER (2016): Die Konzeption der Versöhnungslehre Barths unter besonderer Berücksichtigung der ‚Menschlichkeit‘ Gottes. In: M. BEINTKER, G. PLASGER, M. TROWITZSCH (Hg.), Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950-1968). Vertiefung – Öffnung – Hoffnung. Zürich 2016: 13-30.
- H. PLESSNER (1970): Lachen und Weinen. In Ders.: Philosophische Anthropologie. Frankfurt 1970, dort: 11-171.
- R. B. PRICE (2011): Letters of the divine word. The Perfections of God in Karl Barth's Church Dogmatics. London, New York 2011.
- H. D. PREUß (1968): Jahweglaube und Zukunftserwartung. Stuttgart 1968.
- O. PROKSCH (1933): Art. ἅγιος κτλ. E. ἅγιος im Neuen Testament. In: ThWNT Bd. I. Stuttgart 1933: 101-116.
- G. v. RAD (1961): Theologie des Alten Testamentes I. München 1961.
- G. v. RAD (1974): Das erste Buch Mose – Genesis. Berlin 1974.
- R. H. REELING BROUWER (2007): The Conversation between Karl Barth and Amandus Polanus on the question of the reality of human speaking of the simplicity and the multiplicity in God. In: ed. B. MCCORMACK, G. NEVEN (2007): The reality of faith in theology. Studies on Karl Barth. Princeton-Kampen Consultation 2005. Bern 2007.
- J. RINGLEBEN (2002): Art. Leib/Leiblichkeit II. Dogmatisch. RGG⁴ Bd. 5. Tübingen 2002: 218-220.

- J. RINGLEBEN (2004): Art. Selbstverwirklichung (Gottes). RGG⁴ Bd. 7. Tübingen 2004: 1176f.
- M. RÖLLI (2019): Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert. Zwischen Leib und Körper. In: ALLOA (2019): 183-195.
- R. H. ROBERTS (1979): Karl Barth's doctrine of time: Its nature and implications. In: S. W. SYKES (ed): Karl Barth. Studies of his theological Method. Oxford 1979: 88-146.
- Ph. J. ROSATO (1988): The Spirit as Lord. The Pneumatology of Karl Barth. Edinburgh 1988.
- C. ROVELLI (2018a): Und wenn es die Zeit nicht gäbe? Meine Suche nach den Grundlagen des Universums. Reinbeck 2018.
- C. ROVELLI (2018b): Die Ordnung der Zeit. Reinbeck 2018.
- R. SAFRANSKI (2018): Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen. Frankfurt am Main 2018.
- G. SAUTER (1995): Einführung in die Eschatologie. Darmstadt 1995 (Sonderausgabe 2005).
- Max SCHELER (2016): Die Stellung des Menschen im Kosmos. Berlin 2016.
- W. H. SCHMIDT (1976): Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte. Berlin 1976.
- W. SCHOBERTH (2019): Einführung in die theologische Anthropologie. Darmstadt 2019.
- H. SCHOLL (Hg.) (1995) Karl Barth und Johannes Calvin. Karl Barths Göttinger Calvin-Vorlesung von 1922. Neukirchen 1995.
- A. SCHÜLE (2009): Die Urgeschichte (Genesis 1-11). Zürich 2009.
- V. SCHÜRMAN (2019): Max Scheler und Helmuth Plessner – Leiblichkeit in der Philosophischen Anthropologie. In: ALLOA (2019): 241-258.
- E. SCHWEIZER (1973): Art. *χοῖκός*. In: ThWNT Bd. IX, Stuttgart 1973: 460-468.
- Chr. SCHWÖBEL (1998): Art. Auferstehung. II. Auferstehung Jesu Christi. 2. Dogmatisch. In: RGG⁴ Bd. 1. Tübingen 1998: 924-926.

- K. SONDEREGGER (2019). GOD. In: JONES, NIMMO (2019): 213-226.
- J. STEFAN (2010): Gottes Vollkommenheiten nach KD II/1. In: BEINTKER, LINK, TROWITZSCH (2010): 83-108.
- E. STOCK (2002): Art. Tod V. Dogmatisch. In: TRE Bd. 33. Berlin-New York 2002: 614-619.
- K. STOCK (1980): Anthropologie der Verheißung. Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem. München 1980.
- K. STOCK (1994) (Hg.): Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie. Gütersloh 1994.
- K. STOCK (1999): Art. Seele VI. In: TRE Bd. 30. Berlin 1999/2006: 759-773.
- U. SWARAT (2013): Jenseits des Todes – Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung des Leibes. In: U. SWARAT u. Th. SÖDING (ed.) (2013): Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch. Freiburg i. B. 2013: 13-35.
- G. THOMAS (2005): Chaosüberwindung und Rechtsetzung. Schöpfung und Versöhnung in Karl Barths Eschatologie. ZDT 21 3/2005: 259-277.
- G. THOMAS (2009): Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt“, Neukirchen-Vluyn 2009.
- G. THOMAS (2014): Gottes schöpferische Neuzuwendung. Konturen und Konsequenzen des Umbaus eschatologischer Grundmodelle. In: Chr. BÖTTIGHEIMER, R. DZIEWAS, M. HAILER (Hg.) (2014): Was dürfen wir hoffen? Eschatologie in ökumenischer Verantwortung. Leipzig 2014: 179-201.
- G. THOMAS (2019): Sin and evil. In: JONES, NIMMO (2019): 354-372.
- J. THOMPSON (1991): The Holy Spirit in the theology of Karl Barth. Princeton theological monographies series 23. Allison Park 1991.
- M. TROWITZSCH (2007): Karl Barth heute. Göttingen 2007.
- H. VOGEL (1951): ECCE HOMO. Zur Anthropologie Karl Barths. VF 1949/50 Theologischer Jahresbericht Lieferung 1/2. München 1951:102-128.
- L. WÄCHTER (1967): Der Tod im Alten Testament. Stuttgart 1967.

- O. WEBER (1961): Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Berlin 1961.
- J. WEBSTER (2000) (ed): The Cambridge companion to Karl Barth. Cambridge 2000.
- M. WEINRICH (1988): Christus als Zeitgenosse. Von der Gegenwart der Parusie Jesu Christi. ZDT 2, 1988: 185-225.
- M. WEINRICH (2016a): Bund. In: M. BEINTKER (2016a): 313-320..
- M. WEINRICH (2016b): Architektur der Versöhnungslehre. In: M. BEINTKER (2016a): 347-354.
- M. WEINRICH (2019): Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung. Göttingen 2019.
- M. WELKER (1992): Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes. Neukirchen-Vluyn 1992
- M. WELKER (1999): Gottes Ewigkeit, Gottes Zeit und die Trinitätslehre. Prolegomena zum Verstehen trinitätstheologischer Metaphernkränze. In: R. BERNHARDT, U. LINK-WIECZOREK (Hg.) (1999): Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. Göttingen 1999: 179-193.
- M. WELKER (2016): Dankesrede zur Verleihung des Karl-Barth-Preises 2016. (www.uek.online.de/downloads/20160709_dankesrede_michael_welker)
- S. WENDEL (2003): Art. Leib-Körper/Leib-Seele-Verhältnis. In: Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie. Freiburg i. B. 2003: 252-255.
- C. WESTERMANN (1975): Art. יהוה. In: THAT Bd. I - II. München-Zürich ¹1975: 727-730.
- C. WESTERMANN (1983): Genesis, Kap. 1-11 (Teil 1 u.nd 2). Berlin 1985 (= Neukirchen ³1983).
- A. WILKE (2002): Art. Leib und Seele. I. Religionswissenschaftlich. In: RGG⁴ Bd. 5. Tübingen 2002: 221f.
- H. WOHLGSCHAFT (1977): Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums. München 1977.
- H. W. WOLFF (1977): Anthropologie des Alten Testaments. Berlin 1980.

M. D. WÜTHRICH (2006): Gott und das Nichtige. Zur Rede vom Nichtigen ausgehend von Karl Barths KD § 50. Zürich 2006.

W. ZIMMERLI (1943): 1. Mose 1 – 11. Die Urgeschichte. 2 Bd. Zürich 1943.

Namenregister

(Der Name Karl Barths ist nicht aufgeführt.)

- Agamben G. ... 209.
Augustin ... 86, 174.
Barth H. ... 86.
Beckermann A. ... 58.
Beintker M. ... 185, 205.
Berkhof H. ... 22, 49, 124.
Berkouwer G. C. ... 6, 186, 189, 191, 246.
Boethius ... 175, 183.
Boman Th. ... 37, 95.
Bonhoeffer D. ... 34, 138.
Bornkamm G. ... 216.
Brandenburg A. ... 100, 103.
Bruce M. J. A. ... 230f, 233.
Brunner E. ... 63, 98.
Bultmann R. ... 17, 39.
Busch E. ... 12, 47, 53, 59, 78, 93, 107, 151, 160, 164, 166, 172, 205, 230, 232f.
Calvin J. ... 28, 52, 66, 114, 120, 123f, 125, 137, 142, 186.
Capper J. M. ... 210, 215, 218f.
Chalamet Ch. ... 59, 73, 76.
Clausert D. ... 91.
Cremer H. ... 56, 72f, 76f, 116, 172f, 174, 207.
Dale Dawson R. ... 1, 7f, 247.
Dalferth I. U. ... 2, 86f, 89, 94, 96, 98.
Delitzsch F. ... 34, 37, 46f, 84.
Dietrich W. ... 38.
Dorner I. A. ... 108f.
Drury J. L. ... 7, 247.
Eckl H. J. ... 59.
Eckstein H.-J. ... 1.
Eicher P. ... 25, 114, 118, 127.
Eichrodt W. ... 40, 42f, 47, 55, 57, 72, 85.
Etzelmüller G. ... 3, 21, 48, 119 - 123, 126, 195f.
Feldmeier R. ... 58.
Fischer G. ... 35, 41, 47.
Friedrich G. ... 1.
Fuchs Th. ... 74.
Fukushima Y. ... 106.
Gander H. H. ... 56.
Gestrich Chr. ... 59.
Gloy K. ... 58.
Graf F. W. ... 106, 109.

Grass H. ... 6, 2446.
Grundmann W. ... 19.
Gunkel H. ... 34f, 37, 47.
Gunton C. ... 29, 49, 59.
Hafstadt K. ... 89.
Hailer M. ... 29, 229.
Härle W. ... 68, 81, 168.
Hart T. ... 228, 232.
Hartmann N. ... 71, 73.
Heidegger M. ... 86, 197.
Heppe H., Bizer E. ... 67, 72f, 75, 142, 199f.
Hertog G. den ... 13.
Hinterhuber H. ... 59.
Horne B. ... 217.
Hübner J. ... 56.
Hunsinger G. ... 48.
Huxel K. ... 59.
Janowski B. ... 84.
Jaspers K. ... 72f.
Jüngel E. ... 7, 28, 59, 61, 112, 162, 171, 175, 183, 228, 233, 247.
Kähler M. ... 56, 72f.
Kaltwasser C. J. ... 150, 159, 16, 163f.
Keil C. F. ... 37, 85.
Kessler H. ... 1.
Kittel G. ... 207.
Klappert B. ... 8, 16, 123, 132, 247.
Koch G. ... 6, 246.
Koch T. ... 59, 63, 66, 80, 188, 191.
Kooi C. van der ... 20f, 48, 115, 123, 125, 127.
Korsch D. ... 58.
Kramer W. ... 1.
Krötke W. ... 64, 67, 106, 109, 137-139, 143, 162-165, 168, 172, 174-176, 182, 210.
Lang F. ... 251.
Langenfeld A. ... 59.
Lerch M. ... 59.
Liess K.... 38.
Link Ch. ... 48f, 58f, 61-64, 67, 69, 72, 89, 114, 123, 125-127, 148, 150f, 164f.
Luther M. ... 52, 107, 138, 203, 218.
Manzke K. H. ... 84, 90, 93, 98, 102, 172.
McDowell J. C. ... 155, 198.
Moltmann J. ... 7, 111, 167, 208, 246.
Noordveld D. ... 84, 87, 92f, 95, 95-102, 136, 148, 150, 159f, 167.
Oakes K. ... 191, 198f.
Oblau G. ... 8, 90-95, 101, 132, 172, 174, 176, 178f, 181, 183, 185, 187f, 191, 247.

Obst G. ... 49, 115.
Oldhoff M. C. L. ... 37, 72, 74.
Pannenberg W. ... 6f, 39, 69, 124, 177, 246.
Plasger G. ... 21, 28.
Plessner H. ... 74
Polanus A. ... 108, 174, 206.
Preuß H. D. ... 43.
Price R. B. ... 206-211, 214.
Proksch O. ... 20.
Rad G. v. ... 40, 43, 207.
Reeling Brouwer R. H. ... 37, 58, 142, 206.
Ringleben J. ... 59, 183.
Roberts R. H. ... 101, 167.
Rölly M. ... 75.
Rosato Ph. J. ... 122, 127.
Rovelli C. ... 86, 89.
Safranski R. ... 86.
Sauter G. ... 7, 113, 126f, 189, 246f.
Scheler M. ... 75.
Schmidt W. H. ... 43, 85.
Schoberth W. ... 58.
Schüle A. ... 38, 40.
Schürmann V. ... 77.
Schweizer E. ... 38.
Schwöbel Chr. ... 1.
Sonderegger K. ... 172.
Spieckermann H. ... 58.
Stefan J. ... 110, 206.
Stock E. ... 168.
Stock K. ... 38, 59, 63f, 66, 68, 71, 73, 79f, 166f.
Swarat U. ... 141, 147, 169f.
Thomas G. ... 3, 5f, 28f, 106, 111, 113, 142, 151, 185, 188-191, 199, 202, 213f, 222f, 227, 235, 246, 248, 250f
Thomas v. Aquin ... 147.
Thompson J. ... 48.
Trowitzsch M. ... 110.
Vogel H. ... 84, 97, 99, 167, 185-188, 191.
Vollenweider S. ... 38.
Wächter L. ... 38.
Weber O. ... 123, 172.
Weinrich M. ... 11f, 27, 29, 50, 59, 68, 78, 83, 92f, 136, 148, 156, 205, 229-232.
Welker M. ... 1, 49, 77, 125, 182.
Wendel S. ... 59.
Westermann C. ... 35, 37, 40, 43, 85.

Wilke A. ... 59.
Wohlgtschaft H. ... 140, 150f, 161, 164, 167f, 191-193.
Wolff H. W. ... 38f, 43, 84.
Wüthrich M. D. ... 140f, 164.
Zimmerli W. ... 34f, 37, 40, 42f, 47, 57.